Al-Dirasat Al-Islamiyyah (Islamabad) 43:3 (2008)

# مسائل كلامية بين شيخ الإسلام ابن تيمية وعلماء الكلام (1)

## (قسمة التوحيد بين الربوبية والألوهية)

مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي

DMHL

الحمد لله المتوحّد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوت الجبروت عن النقص وسماته. والصلاة والسلام على نبيه سيدنا محمد المؤيّد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله عترة النبي وذرياته، والرضا على أصحابه هداة طريق الحق وحماته.

وبعد، فلا شك في أن شيخ الإسلام أبا العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية الحراني (ت 728هـ) بفكره، وتنوع علومه، وطول نَفَسه في الحجاج عما يعتقد ثبوته، وحياته الحافلة بسمات الشجاعة والجرأة في جهاد المعتدين على أرض الإسلام من بقية جحافل المغول، والصبر على قيد الحبس وراء أسوار السجون، وغير ذلك من النعوت التي تحفل بها تراجمه ـ قد شغل سمع الناس وأنظار العلماء في عصره، وفيما تلاه من أيام الناس وأعمار أهل العلم، فمنهم موافق متابع، ومنهم ناقد معجب، ومنهم مخالف مجرح. ولئن جعله موافقوه في مصاف الأئمة الكبار، وغلا مخالفوه في الطعن عليه حتى حكم بعضهم بخروجه عن الملة، وبدع أو صرّح بكفر من يلقبه شيخ الإسلام مع العلم بما يلزم عن شارد أقواله في أبواب الاعتقاد، فقد أجمع متابعوه ومجرحوه معاً على حدّة ذكائه وسعة اطلاعه.

ولقد وضع الشيخ ابن تيمية نفسه في طرف مقابل ومناهض لعلم الكلام، وقلده متابعوه وأكثر المعجبين به تاج عداء المتكلمين، لكن الشيخ مع ذلك كله كان مشتغلا بعلم الكلام يخوض في دقيقه وجليله خوض المتكلمين المحترفين، وإن سلك في كلامه مسلكا خاصا، وانتقد معظم المدارس أو المذاهب

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

الكلامية السنية والشيعية. وهذه الدعوى من أظهر ما أسعى إلى إثباته في هذه الدراسة المتواضعة التي أرجو أن أوفَّق فيها مع ذلك إلى بيان وجه الحق في كثير من المسائل التي يرجع فيها كثير من دارسي علم الكلام والفلسفة الإسلامية المعاصرين أقوال ابن تيمية في نقد آراء المتكلمين على وجه التسليم بأن أقواله هي أقوال السلف من أئمة الفقهاء والمحدثين، وهي لا تعدو أن تكون آراء كلامية تحتمل الخطأ والصواب، وقد يكون فيها من التفلسف أو التأثر بالفلسفة، ومن البعد عن أقوال أئمة الفقهاء والمحدثين ما لم يكن في آراء بعض المتكلمين الذين عُرِف عنهم مزج الكلام بالفلسفة. وهذا ما دفعني في كثير من الأحيان إلى مناقشة كلام التيميين المعاصرين من الشيوخ الذين أدين لهم بكل ما يدين به طالب العلم لأساتذته، ومن الرفاق والأتراب أيضاً، على نحو قد يربو على مناقشة كلام ابن تيمية نفسه في بعض المسائل.

ولقد تتابعت جهود شيوخ الأشعرية والماتريدية المتأخرين والمعاصرين على الطعن فيما انفرد به ابن تيمية، وعلى دفع ما أخذه عليهم واتهمهم فيه بتجاوز ما قُرر في الكتاب والسنة، وما كان عليه السابقون من سلف الأمة الأخيار، أو صرَّح بمخالفتهم فيه لإجماع أهل الأديان. وإني لا أحسب أن ابن تيمية قد تجنَّى على المتكلمين في كل نقوده، ولا أن هؤلاء المتكلمين تجنَّوا عليه أيضاً في كل طعونهم، وإن كانوا ـ فيما ينتهي إليه رأيي ـ قد أصابوا منه أكثر مما أصاب منهم ومن أسلافهم في سجال الكلام، فإن ابن تيمية مع اعتماده على إمكانات قوية من الذكاء وسعة الاطلاع وحسن الحافظة للآثار ووجوه التفسير وفتاوى الفقهاء ومقالات السابقين وأخبارهم ـ لم يَمْرُن في علم الكلام وأصول الدين على شيخ راسخ يقفه على أُسُسِه، ويتدرج به في مبانيه، فالتقط آراءه بنفسه من مادة واسعة ومتشعبة الروافد، كان يضرب بعضَها ببعض ويصطفي منها ما تكون له الغلبة في قناعته، ليحمل عليه ما يثبته في أصول الدين، وليفسر بها انتهى إليه نظره وغلب على فكره من هذه الروافد أقوالَ أئمة السلف، معتقدا أن وجهته من الفهم والاستدلال تمثل المعقول الصريح الموافق للمنقول الصحيح. ولقد كان يراعي أقوال الفلاسفة وما يقوم منها اعتراضا على أصول المتكلمين، ويتأثر بآراء الكرّامية وغيرهم من الطوائف والفرق المخالفة لما اعتمده متكلمو أهل السنة والجماعة من الأشعرية والماتريدية، ويضيف إلى ذلك نقود المتأخرين منهم لأدلة أسلافهم، مثل: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت 606هـ) وسيف الدين أبي الحسن علي ابن محمد الآمدي (ت 631هـ) وسراج الدين أبي الثناء محمود بن أبي بكر أحمد الأُرْموي (ت 682هـ)، آخذاً من ذلك أن كلام حذّاق المتأخرين ناقض لما قرره المتقدمون من الدلائل والمقالات في آنٍ معاً، وهم في أكثر المعارضات يتكلمون على الدلائل ويقررون المقالات الأصلية نفسها بما يرون أنه أتم وأقرب إلى إفادة المطلوب وأبعد عن وجوه الاعتراض.

وكان الشيخ ابن تيمية أيضاً يأخذ من آراء أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت595هـ) في نقد المنهج الكلامي، وهذا الفقيه الفيلسوف كان قليل الخبرة بعلم الكلام مقرّاً بعدم اطلاعه على بعض الأصول الكلامية، فقد طالع بعض كتب الأشعرية ولم ير في جزيرة الأندلس شيئاً من كتب المعتزلة[1]. وكان يحسب علم الكلام في جملته من صناعة الجدل الخالصة المقابلة لصناعة البرهان في بناء الحكمة وتاريخ الفلسفة والمنطق.

ولئن كانت أدلة المتكلمين جدلية في إلزام الخصوم وإبطال مذاهبهم، فزعمُ أنها كذلك في باب النظر وإثبات العقائد غبن عظيم لجهود المتكلمين، وعدم معرفة بحقيقة علم الكلام التي تَضْمَن للعلم وظيفتين: تحقق أُولاهما إثبات العقائد المنصوصة في الوحي قرآناً وسنةً، وتتمثل الثانية في درء الشبه ودفع الاعتراضات وبيان فساد مذاهب الخصوم.

ولقد اخترت عددا من المسائل الكلامية التي انتقد الشيخ ابن تيمية في أكثرها جملة آراء المتكلمين، لأدرسها تِبَاعاً مراعيا أن يكون بحثي لها تفصيلا وبيانا لكل ما قدمته من الدعاوى التي تعيّن مسار فهمي لموقف الشيخ من علم الكلام، وما أزعم لعملي عصمة ولا حفظا من الزلل، غير أني وددت أن أشارك في بحث هذه المسائل بحظي من الفهم بعد أن طالعت طرفا من الجدل الدائر حولها، وقد طالعت أكثر ما بقي بين أيدينا من مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية المتعلقة بعلم الكلام، صابرا على تكرار كلامه فيها تكراراً نصياً[2]. وعايشت التراث الكلامي السني والشيعي في الدرس والتدريس نحو عقدين من الزمان، فلا أنكر انتمائي لعلم الكلام وأصول الدين، ولا حرصي عليه وعلى تجديده وتطوير وسائله المنهجية في الاستدلال بقواطع النظر العقلي وروافده من معطيات علوم العصر، حرصاً أرجو أن يكون محوطاً بطلب الحق والاعتصام به في غير عصبية تدفع إلى نصرة الباطل.

---

1- راجع ابن رشد: **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2، 1964م، ص 149.

2- ولا يقف الأمر على كثرة التكرار، بل يُضاف إليه طول الاستطراد بذكر ما لا حاجة له في موضع المسألة من النصوص والمقالات والآراء، وقد كنت كثيراً ما أتهم عقلي إذا تشوش وعجز عن إدراك الروابط بين كثير مما في ذلك البيان التيمي الطويل وبين ما أورد له، حتى قرأت في ترجمة الشيخ العلامة صفي الدين محمد بن عبد الرحيم ابن محمد الأُرموي الهندي (ت 715هـ)، وكان من أعلم الناس بالمذهب الأشعري وأدراهم بأسراره ـ أنه عيِّن لمناظرة الشيخ ابن تيمية، فلما وقع الكلام قال له الصفي: "أنت عصفور تطير من ها هنا وها هنا". كما في **طبقات الشافعية** لابن قاضي شهبة أبي بكر بن أحمد بن محمد (ت 851هـ)، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1407هـ، 2/ 229.

ولقد اخترت لهذه الحلقة الأولى مسألة قسمة التوحيد بين الربوبية والألوهية، وما يتعلق بها من الكلام في منهج المتكلمين وأصولهم في بناء المسائل وترتيبها، وفي صورة دليل إثبات الوحدانية. وهي مسألة لا يقف الأمر فيها على مجرد القسمة النظرية لمنهج دراسة الإلهيات من العقائد على توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وما يتعلق بذلك من معرفة الأسماء والصفات، بل يتجاوز ذلك إلى اعتبار هذه القسمة منهجا قرآنيا منصوصا في بيان حدّ ما دعا إليه الرسل على خلاف ما سلكه المتكلمون في بيان التوحيد وفي الاستدلال على الوحدانية.

ولقد غدا الاحتكام لهذه القسمة عند السلفيين الجدد أصلا في تكفير من عدّوه مخالفا لتوحيد الألوهية من الصوفية في تجويز التوسّل بالصالحين وزيارة قبورهم، مع أن حكم ذلك يرجع إلى علم الفقه الذي يبين التوسّل الصحيح المباح، وما يكون محرما منه مخالفا لشرع الله تعالى في الدعاء، ولا يكون السائل مشركا ناقضا للتوحيد في السؤال والطلب إلا إذا توجه بسؤاله إلى غير الله تعالى فيما لا يطلب إلا منه، أو قرن الدعاء بفعل ظاهر الدلالة على عبادته غير الله عز وجل.

**1- قسمة التوحيد بين الربوبية والألوهية:**

إن المطالع لجهود المتكلمين أشعرية وماتريدية ومعتزلة وشيعة فيما يتعلق بجملة كلامهم في مسائل الإلهيات، يجدهم يستفتحون الكلام بإثبات وجود الصانع، ثم الكلام عن صفاته الذاتية الثبوتية الواجبة له ـ تعالى ـ فيما لم يزل، والدلالة على وحدانيته وتنزيهه ومخالفته للحوادث، وذلك موضوع أصل التوحيد، ثم الكلام عن أفعاله ـ تعالى ـ التي هي موضوع أصل العدل عند المعتزلة والشيعة، ويأتي بعد ذلك الكلام في الأسماء الدالة على الذات وصفاتها وأفعالها مستقلا إن لم يكن قد تم استيفاء بيانه ضمن الموضوعات السابقة. وهذه الجهود في دراسة الإلهيات من علم الكلام ليست معصومة، ففيها الصحيح وفيها الباطل الظاهر الفساد، وأنا هنا لن أتكلم عن تفصيل آراء المتكلمين، بل سأتكلم عن تلك الطريقة في عرض مسائل التوحيد، وقد أسس بها المتكلمون في جملتهم للكلام عن صحة التكليف ووجوب عبادة الله وحده، والخضوع لشرعه وأمره ونهيه بلا شريك.

إن هذا المنهج يضرب بمنهج شيخ الإسلام ابن تيمية في ترتيب الكلام في التوحيد، وهو يفرِّق بين نوعين من التوحيد: أحدهما: **توحيد الربوبية** الذي يعنى فيه بتقرير ما هو ثابت في الفطرة من أن الخالق واحد لا شريك له، وأنه لا يستقل أحد سواه بإحداث شيء، وأنه لا يكون في ملكه إلا ما يريد، فالعباد مفتقرون له في وجودهم، وفي رزقهم وتدبير شأنهم، ولهذا يكون إخلاصهم في الاستعانة به وحده حينما

تنقطع بهم الأسباب وتحيط بهم الشدائد. والثاني: **توحيد الأُلوهية**، والمقصود فيه إثبات أن الله تعالى لا يعبد معه غيره، وأن يقام الدين كله لله. وقد سمي هذا النوع الثاني بعد الشيخ ابن تيمية **توحيد المطلب والقصد**، كما ضُمّ توحيد الربوبية إلى توحيد الأسماء والصفات تحت اسم **توحيد المعرفة والإثبات**[3].

قال ابن تيمية: "ولما كان علم النفوس بحاجتهم وفقرهم إلى الرب قبل علمهم بحاجتهم وفقرهم إلى الإله المعبود، وقصدهم إياه لدفع حاجاتهم العاجلة قبل الآجلة، كان إقرارهم بالله من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته، وكان الدعاء له والاستعانة به والتوكل عليه فيهم أكثر من العبادة له والإنابة إليه. ولهذا إنما بُعِثَ الرسل يدعونهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، الذي هو المقصود المستلزم للإقرار بالربوبية. وقد أخبر عنهم أنهم ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللهُ**﴾[4]، وأنهم إذا مسّهم الضرُّ ضلَّ من يدعون إلا إياه[5]، وقال: ﴿**وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ**﴾[6]، فأخبر أنهم مقرّون بربوبيته، وأنهم مخلصون له الدين إذا مسهم الضر في دعائهم واستعانتهم، ثم يعرضون عن عبادته في حال حصول أغراضهم.

وكثير من المتكلمين إنما يقررون الوحدانية من جهة الربوبية، وأما الرسل فهم دعوا إليها من جهة الألوهية"[7].

وعلى الرغم من أن الشيخ ابن تيمية قال: "وكثير من المتكلمين"، فإن أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند قال عن توحيد الألوهية: "ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد، ولم يتنبّه أحد منهم إليه، مع أنه قطب رحى القرآن، لأنه يتضمن التوحيد في العلم والقول، والتوحيد في الإرادة والعمل..."[8].

والقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري (ت 403هـ)، وهو من جملة المتكلمين بلا

---

3- راجع ابن القيم: **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1393هـ/ 1973م، 3/ 449، 450. وراجع أيضاً: أبو بكر محمد زكريا، **الشرك في القديم والحديث**، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1422هـ/ 2001م، 1/ 62- 72.

4- سورة الزخرف، الآية: 87.

5- قال تعالى ﴿**وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ**﴾ الإسراء/ 67.

6- سورة لقمان، الآية: 32.

7- ابن تيمية: **التوحيد**، تحقيق محمد السيد الجليند آخر كتابه: **قضية التوحيد بين الدين والفلسفة**، مكتبة الشباب، القاهرة، ط 4، 1406هـ/ 1986م، ص 176، 177.

8- محمد السيد الجليند: **قضية التوحيد بين الدين والفلسفة**، ص 143.

ريب، يقول في بيان ما يجب اعتقاده على المكلف: "ويجب أن يعلم أن صانع العالم ـ جلت قدرته ـ واحد أحد، ومعنى ذلك أنه ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه. ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد، وكذلك قولنا: أحد وفرد. [وجهه] ذلك. إنما نريد أنه لا شبيه له ولا نظير، ونريد بذلك أن ليس معه من يستحق الإلهية سواه. وقد قال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ** ﴾[9] ومعناه: لا إله إلا الله. والدليل على أن صانع العالم على ما قررناه قوله تعالى: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا** ﴾[10]. والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول، فإنا نرى الأمور تجري على نمط واحد في السموات والأرض وما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك، ولو كانا اثنين أو أكثر، فلا بد أن يجري خلاف أو تغير من أحدهما على الآخر، وقد بيّنه سبحانه وتعالى فقال: ﴿ **قُلْ لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُوْلُوْنَ إِذًا لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيْلاً سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْرًا** ﴾[11]. وأيضاً فلو جاز أن يكونا اثنين أو أكثر، فيريد أحدهما شيئا، ويريد الآخر ضده ..." [12]. فذكر دلالة التمانع المعروفة.

والحق أن المتكلمين أو علماء أصول الدين في جملتهم لم يهملوا الكلام عما سماه ابن تيمية **توحيد الألوهية**، وسماه تلميذه ابن القيم **توحيد المطلب والقصد**، لأن الكلام في إثبات الصانع، والكلام في صفاته وأفعاله، لا يفضي إلا إلى عبادته وحده، وهذا لب الكلام في التكليف الذي لا يتم من العبد إلا إذا عرف المكلف وعرف من صفاته، ومن إنعامه عليه وإحسانه إليه ما يوجب قبول التكليف منه دون غيره. والعبادة الكاملة ليست إلا طاعة الله تعالى من طريق سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومن ثم كانت كلمة التوحيد هي **"لا إله إلا الله محمد رسول الله"**، وهي كلمة واحدة لا يكون المرء منا مسلمًا محفوظ الحقوق ومؤمنا ناجيا يوم الحساب إلا إذا قالها واعتقدها وعمل بحقها.

وجرياً على اصطلاح شيخ الإسلام ابن تيمية يمكننا أن نقول: إن ما اشتغل به المتكلمون من توحيد الربوبية لا يتم بغيره التوصل إلى إثبات ما سماه توحيد الألوهية، وهنا لا يقال: إن توحيد الألوهية

---

9- سورة النساء، الآية: 171.

10- سورة الأنبياء، الآية: 22.

11- سورة الإسراء، الآيتان: 42، 43.

12- الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1413هـ/ 1993م، ص 33، 34. وأصل ما بين المعقوفتين في المطبوع "وجود". وهو تحريف لا معنى له.

يتضمن توحيد الربوبية بحيث يكون كل توحيد للألوهية توحيداً للربوبية ولا عكس[13]. إلا إذا كان المراد من ذلك أنه لا يعتقد في الله أنه إله آمر ناهٍ معبود وحده، إلا من عرفه ربا خالقا رازقا مالكا للنفع والضر والثواب والعقاب، كما نقول: كل من صحت صلاته فقد صحت طهارته أو ما يقوم مقامها، ولا عكس، لأن الصلاة قد تفسد من غير جهة الطهارة، لكن إذا فسدت الطهارة أو ما يقوم مقامها، فلن نتوصل إلى الحكم بصحة الصلاة.

وأنا أسلّم أن كون معرفة الله تعالى خالقا ثابتة في أصل ما فطر الله عليه الخلق، على ما تصرح به آيات القرآن الكريم التي يتعلق بها ابن تيمية، لكن هذه الفطرة لا تبقى دائما على نقائها الأول، فالشياطين تجتال العباد عن طريق الهدى الفطري، بل عن طريق الهدى الذي عبّدته الرسل أيضاً، وينشأ كثير من بني آدم على ميراث دين الكفر من أبوين مشركين أو كتابيين أو مجوسيين.

وهنا نقول: أين كان شيخ الإسلام ابن تيمية ممن يخالفون الفطرة الصحيحة ويزعمون أن لا خالق وأن العالم قديم، أو أنه وجد بطريق الصُّدفة بلا قصد من فاعل مختار؟! وأين هو من فرعون الذي أضل قومه فزعم فيهم أنه إلههم وحده، وأنه ربهم الأعلى؟ وقد قال الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿**وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَآ أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِيْ فَأَوْقِدْ لِيْ يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِّي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوْسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ**﴾[14]. وقال تبارك اسمه: ﴿**فَكَذَّبَ وَعَصَى ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى**﴾[15]. وقد استخف فرعون قومه فأطاعوه فيما زعم، فقادهم إلى دار البوار. وإذا كان الملحدون الذين ذكرتهم آنفاً لا يثبتون ربا ولا إلها، فما كان عُبَّاد فرعون يتخذونه شفيعاً لهم عند الله، وقد أطاعوه في زعمه أنه ربهم الأعلى وإلههم وحده، وجحدوا بقولهم وفعلهم ما سبق أن تيقنته قلوبهم من الحق الذي فطروا عليه فطرة سائر الخلق، طلبا لما غلب عليها من التعلق بمتاع حسبوا أنه بيد فرعون وحده.

وإن مما يبعد عن الصواب القول بأن كل المشركين أو كل العرب الذين بُعِثَ فيهم سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم كانوا مقرّين بالربوبية دون الألوهية، لقوله تعالى: ﴿**وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ مَا لاَ يضر ُ ُ هُمْ وَلاَ يَنْفَعُهُمْ وَيَقُوْلُوْنَ هَؤُلآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُوْنَ اللهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّموَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ**

---

13- انظر: محمد السيد الجليند: **قضية التوحيد**، ولاحظ أن في النصارى من ألَّه عيسى عليه السلام دون أن يعتقد ربوبيته، أي كونه خالقا للعباد، ص 142.

14- سورة القصص، الآية: 38.

15- سورة النازعات، الآيات: 21-24.

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾[16]. ففي ذلك عزل للآية الكريمة عن سياقها، وبتر لها عن مقام تلاوتها من القرآن الكريم. وقد قال الطبري في تفسيرها: "يقول تعالى ذكره: ويعبد هؤلاء المشركون الذين وصفت لك يا محمد صفتهم من دون الله ـ الذي لا يضرهم شيئاً ولا ينفعهم في الدنيا ولا في الآخرة، وذلك هو الآلهة والأصنام التي كانوا يعبدونها. ﴿وَيَقُوْلُوْنَ هَؤُلآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللهِ﴾ يعني أنهم كانوا يعبدونها رجاء شفاعتها عند الله"[17].

فالآية الكريمة لا تقرر عقائد كل المشركين ولا عقائد كل العرب، وإنما تقرر عقائد صنف منهم كانوا يجادلون الرسول فيما أُنزِلَ عليه من ربه .. قال الله تعالى فيهم: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِيْنَ لاَ يَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَآءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوْحَى إِلَيَّ إِنِّيْ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ قُل لَّوْ شَآءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُوْنَ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْمُجْرِمُوْنَ﴾[18]. وقال عزَّ شأنه: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوْا وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيْمَا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ وَيَقُوْلُوْنَ لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّنْ رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ للهِ فَانْتَظِرُوْا إِنِّيْ مَعَكُمْ مِّنَ الْمُنْتَظِرِيْنَ﴾[19].

وقد كان العرب قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على مذاهب: منهم من يدين الله تعالى ذكره ويعبده وحده ويتمسَّك بإرث من ملة إبراهيم عليه الصلاة والسلام ويحج ويتألَّه ويعظم الحرم والأشهر الحرم؛ ومنهم طائفة تعبد الأصنام وتزعم أنها تقربها إلى الله عزّ وجل؛ ومنهم طائفة تعبد الأصنام وتقسم بها، ويزعمون أنها الضارَّة والنافعة[20].

---

16- سورة يونس، الآية: 18.

17- إمام محمد بن جرير، **تفسير الطبري**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1405هـ، 11/ 98.

18- سورة يونس، الآيات: 15-17.

19- سورة يونس، الآيات: 19- 20.

20- انظر: أبا إسحاق بن عبد الله النيجرمي "من علماء القرن الرابع الهجري"، **أيمان العرب في الجاهلية**، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط2، 1382هـ ص12، 13. وراجع أيضاً حسين الشيخ مبحث الفكر الديني من كتابه الشيق **العرب قبل الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1993م، ص 201 - 208.

ولقد كان بعض العرب يقسم في جاهليته برب الأرباب، فلا يفصل بين الرب والإله، وكان شاعرهم إذا تبصَّر وتدبَّر أمر صنمه يقول فيه بعد أن عكف بين يديه عابدا:

أرب يبول الثعلبان برأسه  لقد زل من بالت عليه الثعالب[21]

وهذا على ظاهر لفظه شرك في الربوبية. وكذا الشرك الذي نفاه سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام في دعوته صاحبي سجنه إلى التوحيد فيما قصه علينا الله عز وجل في قوله: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[22]. بل هذا هو الشرك الذي نفاه الله تعالى عن دعوة جملة أنبيائه، فقال تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّيْ مِنْ دُوْنِ اللهِ وَلَكِنْ كُوْنُوْا رَبَّانِيِّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُوْنَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُوْنَ وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوْا الْمَلآئِكَةَ وَالنَّبِيِّيْنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُم مُّسْلِمُوْنَ**﴾[23].

ولو نظرنا في ملل المشركين من غير العرب، لوجدنا عند الإغريق والآريين في الهند من يعبدون الظواهر الطبيعية التي يرمزون لها بآلهة من الذكور والإناث، ومنهم من يعبدون بعض الحيوانات وأعضاء التلقيح والعواطف الجنسية[24].

أفنقول: إنهم عبدوا ما عبدوه من ذلك كله، ليقولوا: هؤلاء شفعاؤنا عند الله. وهل نسلم لأحد كائنا ما كان أن هؤلاء جميعا كانوا مقرّين بتوحيد الربوبية، وأن شركهم الذي بُعِثَ الأنبياء والرسل لنفيه وبيان فساده كان في توحيد الألوهية فقط؟!!

ولو تدبّرنا آيتي الميثاق من سورة الأعراف اللتين قال الله فيهما: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْ آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلَى شَهِدْنَآ أَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ**

---

21- انظر: محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، **لسان العرب** ـ مادة "ثعلب". وقد قيل: إن هذا الشعر لغاوي ابن ظالم السلمي، وقيل: هو لأبي ذر الغفاري. وقيل: هو لعباس بن مرداس السلمي رضي الله عنهم.

22- سورة يوسف، الآية: 39.

23- سورة آل عمران، الآيتان: 79، 80.

24- راجع محمد تقي الأميني، **الإسلام تشكيل جديد للحضارة**، من ترجمة مقتدي حسن ياسين، ومراجعة عبد الحليم عويس، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، 1402هـ/ 1982م، ص 16. وراجع بحثي: **تطور مفهوم الوحدة الإلهية بين المتكلمين الصوفية حتى نهاية القرن الخامس الهجري**، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1997م، ص 24، 25.

﴿هَذَا غَافِلِيْنَ أَوْ تَقُوْلُوْا إِنَّمَآ أَشْرَكَ آبَآؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُوْنَ﴾[25].

وساءلنا أنفسنا عن هذا التوحيد الذي يقابل الشرك هنا: أهو توحيد الألوهية، أو توحيد الربوبية، أو هو التوحيد الكامل لله خالقا وحده ومعبوداً وحده بلا شريك؟ ولو قال قائل بأن الميثاق في توحيد الألوهية المنافي للشرك الذي يسأل الله العباد عنه ويحاسبهم عليه ويرسل الرسل لبيان فساده، لعارضه من يقول بأن الميثاق في توحيد الربوبية، وهذه هي الفطرة التي فطر الله عليها الناس، والذي جمع الذريات وأشهد العباد على أنفسهم هو الرب، وأشهدهم على أنه ربهم ولم يُشْهِدْهم على أنه إلههم.

والحاصل أن الناس مفطورون على معرفة التوحيد الكامل بلا فصل بين ربوبية وألوهية. ولا وجه لما ذهب إليه الشيخ ابن تيمية من أن الأنبياء لم يبعثوا لدعوة الناس إلى ما هم مقرّون به من معرفة الربوبية، وإنما بُعِثوا يدعونهم إلى الألوهية وعبادة الله وحده بلا شريك، لأن الفطرة الصحيحة تتضمن تقرير هذا وذاك. ولو أن الأنبياء عليهم السلام لم يبعثوا لدعوة الناس إلى ما هم مقرّون به في أصل الفطرة، فمعنى ذلك أنهم لم يبعثوا للدعوة إلى التوحيد أصلا، فيبقى أنهم بُعِثوا لتفصيل ما لا يدرك الناس أحكامه من جملة العبادات والمعاملات.

وقد يقال: إن ما أمرت به الرسل من العبادات والمعاملات على وفاق الفطرة أيضاً، وإن الحلال بهذه الفطرة بيِّن والحرام بيِّن، فهل تكون الفطرة وحدها كافية في ثبوت العلم التفصيلي اللازم للعمل؟!

والحق أن الأنبياء بُعِثوا لدعوة الناس إلى ما يوافق الفطرة، وكانت نصوصهم صلوات الله وسلامه عليهم مفصلة لأحكام العقائد والأعمال، ومنبهة للعقول على النظر والاستدلال فيما يصح لها أن تنظر فيه وتستدل، بل كانت آمرة موجبة لذلك على جملة العباد بحسب وسعهم وما يُتاح لآحادهم من إمكانات النظر. ومن ثم كان النظر العقلي في الراجح عند متكلمي أهل السنة واجبا شرعيا. ولو كانت الفطرة كافية وحدها في تمام العلم، لكان الأمر بالنظر بل نص الوحي الذي بُعِثَ الأنبياء لبلاغه من باب تحصيل الحاصل! ولا أُريد أن أتجاوز في الإلزام هذا الحد، فليس من مقصدي التجريح، وإنما أناقش رأياً ليس معصوما ولا ملزما إلا بما فيه من الحجة إن سلمت.

وإنه لا يلزم على أن لاسم الرب معنى في اللغة مستقلا أو مختلفا عن معنى اسم الله أو الإله، أن يوجد بالضرورة فصل بين نوعين من التوحيد، فإنما هو توحيد واحد لرب وإله واحد، وما أحسب أن في القرآن فصلاً بين ربوبية وألوهية على هذا النحو الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية، ولا أن فيه ما يسوغ

---

25- سورة الأعراف، الآيتان: 172، 173.

هذه القسمة أيضاً، وإنما فيه الإلزام بعبادة الخالق، أي أن كونه خالقا لكل شيء وحده يستلزم كونه معبودا وحده، لأنه ليس في عقول المخاطبين من بني آدم طريق إلى تسليم العبودية له تعالى سوى هذا الطريق، فالمكلف يعبد من خلقه ورزقه وأنعم عليه بصنوف الإنعام التي لا تُحصى. ومن ثم يُعاب على المشرك أنه عبد مع الله ما ليس له عليه قدرة، ولا له في وجوده إنعام وإحسان.

ولهذا قال الله عز وجل في محكم التنزيل: ﴿قُلْ مَنْ رَّبُّ السَّموَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّنْ دُوْنِهِ أَوْلِيَآءَ لاَ يَمْلِكُوْنَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِيْ الأَعْمَى وَالْبَصِيْرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِيْ الظُّلُمَاتُ وَالنُّوْرُ أَمْ جَعَلُوْا لله شُرَكَآءَ خَلَقُوْا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[26]. وقال عزَّ وجل: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَّ يَخْلُقُ أَفَلاَ تَذَكَّرُوْنَ وَإِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ الله لاَ تُحْصُوْهَا إِنَّ اللهَ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّوْنَ وَمَا تُعْلِنُوْنَ وَالَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ لاَ يَخْلُقُوْنَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُوْنَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُوْنَ أَيَّانَ يُبْعَثُوْنَ إِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِالآخِرَةِ قُلُوْبُهُمْ مُّنْكِرَةٌ وَهُمْ مُّسْتَكْبِرُوْنَ﴾[27]. وقال جل شأنه: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾[28]. وقال تبارك وتعالى: ﴿خَلَقَ السَّموَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَنْبَتْنَا فِيْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيْمٍ هَذَا خَلْقُ اللهِ فَأَرُوْنِيْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِيْنَ مِنْ دُوْنِهِ بَلِ الظَّالِمُوْنَ فِيْ ضَلاَلٍ مُّبِيْنٍ﴾[29].

وبناءً على هذا لا يكون الأمر كما قيل من أن توحيد الألوهية هو المتضمن للإقرار بالربوبية، بل إن توحيد الربوبية والخالقية والرازقية ـ إذا جارينا اصطلاح شيخ الإسلام ـ هو الذي يستلزم توحيد الألوهية أو توحيد المطلب والمقصد. وقد قال تعالى: ﴿ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لآ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيْلٌ﴾[30]. وقال عزَّ وجل: ﴿يَآ أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ هَلْ

---

26- سورة الرعد، الآية: 16.

27- سورة النحل، الآيات: 17-22.

28- سورة المؤمنون، الآيتان: 91-92.

29- سورة لقمان، الآيتان: 10-11.

30- سورة الأنعام، الآية: 102.

﴿مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَآءِ وَالأَرْضِ لآ إِلَهَ إِلا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُوْنَ﴾[31]. وقال عزَّ وجل: ﴿ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لآ إِلَهَ إِلا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُوْنَ كَذَلِكَ يُؤْفَكُ الَّذِيْنَ كَانُوْا بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُوْنَ اَللهُ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ هُوَ اْلحَيُّ لآ إِلَهَ إِلا هُوَ فَادْعُوْهُ ُلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ اْلحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ قُلْ إِنِّيْ نُهِيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ لَمَّا جَآءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَّبِّيْ وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ﴾[32].

وفي القرآن الجمع في المقام الواحد بين ما ينسبه ابن تيمية للربوبية وما ينسبه للألوهية مع ذكر اسم الله واسم الرب، ويسند فيه إلى اسم الرب ما عدَّه ابن تيمية من توحيد الألوهية، ويسند فيه إلى اسم الله ما عدَّه ابن تيمية من توحيد الربوبية .. قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّموَاتِ وَالأَرْضَ فِيْ سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيْثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ اْلخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ ادْعُوْكُم تَّضُرُ ً عًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ وَلاَ تُفْسِدُوْا فِيْ الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوْهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ﴾[33].

وشيخ الإسلام ابن تيمية كان يرى توحيد الربوبية أصلاً في إخلاص التوجه إلى الله تعالى وحده والاستعانة به دون سواه، ويقرر ما صرَّح به القرآن الكريم من أن العباد حينما تحيط بهم أسباب الموت من كل جانب، يتوجهون إلى الله وحده ويضل عنهم ويغيب عن قلوبهم كل ما كانوا يدعون من دونه. وفرعون حينما أدركه الغرق وأيقن أنه هالك قال فيما ذكره الله عزَّ وجل: ﴿آمَنْتُ أَنَّهُ لآ إِلَهَ إِلاَّ الَّذِيْ آمَنَتْ بِهِ بَنُوْ إِسْرَآئِيْلَ وَأَنَاْ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ﴾[34]. ولم يقل: آمنت أنه لا رب إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل في هذا المقام الذي يراه ابن تيمية من مقامات توحيد الربوبية. ولا ينفع المخالف هنا أن يقول: إن فرعون كان يعلن استجابته لدعوة الرسول سيدنا موسى عليه السلام الذي دعاه بدعوة الأنبياء لتوحيد الألوهية.

لا ينفعه هذا الجواب، لأنا نقول له حينئذٍ: لقد أقرَّ فرعون بما كان يقرّ به هو وقومه عند كل آية ابتلاهم الله بها من الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم من أصناف الرجز، فإنهم كانوا يقولون: ﴿يَا مُوْسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِيْ

---

31- سورة فاطر، الآية: 3.

32- سورة غافر، الآيات: 62-66.

33- سورة الأعراف، الآيات: 54- 56.

34- سورة يونس، الآية: 90.

إِسْرَآئِيْلَ﴾[35]. وقال الله عزَّ وجل في محكم التنزيل: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُوْنَ رَجُلاً أَنْ يَقُوْلَ رَبِّيَ اللهُ وَقَدْ جَآءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَّبِّكُمْ﴾[36].

ولننظر أيضاً إلى تلك المحاجّة التي كانت بين أبي الأنبياء الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام وبين سلطان زمانه المتجبر في الأرض بغير حق، كما جاءت في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِيْ حَآجَّ إِبْرَاهِيْمَ فِيْ رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيْمُ رَبِّيَ الَّذِيْ يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ قَالَ أَنَا أُحْيِيْ وَأُمِيْتُ قَالَ إِبْرَاهِيْمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ وَاللهُ لاَ يَهْدِيْ الْقَوْمَ الظَّالِمِيْنَ﴾[37]. فأين نجد في ذلك كله وفي غيره من القرآن الكريم التمييز بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية على النحو الذي قطع به الشيخ ابن تيمية، وجعل دعوة الرسل لاعتقاد التوحيد محصورة في ثانيهما دون الأول؟!

ولقد بدأ المتكلمون في إثبات وجود الله تعالى بما يُفيد نفي شرك الربوبية والخالقية فيما اختاره الشيخ ابن تيمية، لأنه لا سبيل إلى إثبات وجود الإله الحق الواجب عزَّ وجل في مواجهة المنكر الجاحد لبيان الفطرة، يكون أقرب في العقل الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين العباد المخاطبين بالتكليف من بيان أن كل ما سوى الله الواجب الوجود وحده مخلوق له، ومفتقر إليه تعالى في أصل الوجود وفي استمرار الوجود. وقد قال تعالى في كتابه المحكم: ﴿ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[38]. وكل شيء مخلوق هو العالم في عرف المتكلمين.

لكن ما الذي يسبق هذا التقرير في سورة الأنعام؟ والجواب: يسبقه ما يتوصل به إلى إثباته من بيان مجال التفكر والنظر مع الأمر بالنظر والتفكر، وهذا هو الشرع المسموع الذي ينبّه العقول لتقوم بوظيفتها في تحصيل براهين أصول الدين، ليكون الإيمان الكامل عن علم يحصله المكلف بأسبابه ونوافذ جمع مادته التي وهبها الله تعالى له .. ﴿إِنَّ اللهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُوْنَ فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ النُّجُوْمَ لِتَهْتَدُوْا بِهَا فِيْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُوْنَ وَهُوَ

---

35- سورة الأعراف، الآية: 134.

36- سورة غافر، الآية: 28.

37- سورة البقرة، الآية: 258.

38- سورة الأنعام، الآية: 102.

**الَّذِيْ أَنْشَأَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُوْنَ وَهُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوْا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِيْ ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُوْنَ﴾**[39]. وهذا هو مجال النظر في الأنفس والآفاق الذي عبَّر المتكلمون عن جملته باسم العالم، فمتى أقمنا الدلائل على كونه حادثا محتاجا في وجوده وفي استمراره على نظام وحكمة ليس فيها تفاوت، فقد أمكننا أن نخطو الخطوة الأولى نحو أن له صانعا مخالفا له في حكم الحدوث وما يترتب عليه تحقيق قوله عزَّ وجل: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ البَصِيْرُ﴾**[40].

ولا شك في أن قراءة العالم المنظور ومقدار ما يتحصل للناظر من معارف عن حقيقته، كل ذلك هو الذي يوجه عملية الاستدلال على حدوثه وكونه مخلوقاً تم إيجاده بعد أن لم يكن. وإني أودُّ أن أقرر في هذا الموضع أمرا يتعلق بخصوصية منهج البحث في علم الكلام وأصول الدين، لأن المتكلم يُعاب إذا تكلم فيما لم يخض فيه المحدثون من دلائل العقائد، وكأن المرجعية في ذلك للمحدث دون المتكلم، وإني لا أحجر أن يكون للمحدث منهجه في فهم روايات الحديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد، لكن أصل عمله في النهاية التثبت من نسبة الرواية إلى من ينتهي إليه إسنادها، من طريقي النقد الخارجي والداخلي المعروفين في اصطلاحهم بالرواية والدراية.

والدراية هنا لا تعني بالضرورة إدراك الحكم المستنبط من المتن، ولا تعني أيضاً الاقتدار على إثباته في مواجهة غير المسلم عقلا، بل تعني ما يشهد من ذلك المتن على ثبوت النسبة أو انتفائها. أما ما يتصل بالحكم المستنبط وجهة الاحتجاج بالرواية ولها، فهذا عمل آخر قد يقوم به العالم المحدث أيضاً، لكن من حيث هو فقيه في مجال الفروع العملية، أو من حيث هو متكلم في مجال أصول الدين والعقائد النظرية، لا من حيث هو محدث فقط. وكل علم أو مجال مما ذكرت له منهجه وطرائق معلومة عند أهله للبحث فيه، فلا ينبغي الخلط إذ لكل فن رجاله[41]. وإذا كنا لا نطلب أحكام الفقه وفتاوى الفقهاء من كتب الحديث، فنحن لا نطلب أيضاً الأحكام الكلامية الاعتقادية منها، وهي مع ذلك محل نظر الفقيه والمتكلم في عملهما.

---

39- سورة الأنعام، الآيات: 96-99.

40- سورة الشورى، الآية: 11.

41- ونحن في هذه الآونة كما سمعنا عن عقيدة أهل الحديث نسمع أيضاً عن أصول لفقه خاص بهم، على نحو ما دوّنه زكريا ابن غلام قادر الباكستاني في كتابه: **من أصول الفقه على منهج أهل الحديث**. دار الخراز، ط1، 1423هـ/ 2002م.

وقد كان لمسلك علماء الحديث الأوائل في جمع الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد فيما سمّوه كتب السنة والإيمان في عصر مبكر من تاريخ الإسلام ـ دور جليل وأثر بالغ في توجيه النظر إلى تلك الروايات لتقويم عوج الأعاجم الداخلين مع اتساع رقعة الفتوح إلى ساحة الإسلام. وأنا أُشبِّه دورهم في هذه المرحلة الأولى بدور علماء اللغة الذين جمعوا أصولها من ألسنة فصحاء العرب في ذلك الزمان نفسه، وعلى جهودهم نشأت بعد ذلك علوم اللغة جميعا، واصطنعت المناهج المناسبة لتقعيد اللغة وحفظها من العجمة. فيا ليت شعري هل راعى السلفيون المتأخرون ذلك التاريخ؟! ولم يجعلوا من اتجاه الجمع والسعي في حفظ الأصول منهجا للفهم وتقرير الأحكام، فمنهج الجمع للحفظ وترسيخ الأسس، لكن القيام بعملية النظر والبناء على القواعد وابتكار الوسائل التي تقوم برهانا على المسائل، وتدفع ما يجدُّ من الشبهات .. كل ذلك شيء آخر.

وإن من الواجب على المتكلم أيضاً أن ينظر في مؤلفات المحدثين، ويعرف ما انتهت إليه جهودهم في حفظ الآثار والحكم عليها، وأن يفيد من ذلك في بحثه الكلامي، لكن في ضوء ما تقرر عند علماء أصول الدين من القواعد التي تجمع بين المعقول والمنقول في إثبات العقائد الدينية، وفي دفع ما يورده خصومها عليها من الشبه والاعتراضات.

ولقد انتهى نظر المتكلم في حقيقة العالم إلى أنه جملة الموجودات الحادثة من الذوات وصفاتها، أو الأجسام وأعراضها وما يلزم لوجودهما من الأحكام المعقولة. ومن هنا كان البحث عن حقيقة الجسم أو ذوات العالم ومكوّناتها، وعن أنواع الأعراض التي تقوم بها وأحكامها، لبيان ما يتوصَّل به إلى إقامة الدليل القاطع على ذلك الحكم الذي يفصل في الحقيقة بين وجود الخالق ووجود المخلوق، ولتكون لهم من أصول هذا الدليل وعمومه ما يدفعون به الشبه التي يتمسَّك بها الدهرية ونُفاة الصانع الخالق. ومن ثم التزم المتكلمون نفي حقيقة كل ما يرون أنه من لوازم الحدوث وتوابعه في حق الله تعالى من الصفات والأحكام اللازمة لوجوده، نفياً للمثلية بين الموجودات الحادثة والقديم الواجب الوجود.

وإذا كان العقل في الإدراك والفهم لا يستغني عن أدوات إمداده وأسباب تحصيله للعلم بما حوله، ليتوصَّل وفق قوانين التفكير والنظر إلى العلم بما غاب عن إدراك هذه الأدوات الحسية، فإن المتكلم في تاريخه قد اعتنى بوضع شروط تضبط عملية القياس والانتقال من أحكام الشاهد من الموجودات المحسوسة والحادثة إلى أحكام الواجب المتعالي عن إدراك الحواس، لضمان الفصل بين الأحكام اللازمة لوجود المخلوق الحادث، وما يلزم لوجود الواجب في خلق العالم وتدبيره، وفي تكليف العباد وحسابهم.

وإذا كان العالم في حقيقته وتكوينه محل نظر المشتغلين بالفلسفة الطبيعية، وموضع درس المشتغلين بعلوم الطبيعة المتنوعة، فإن حاصل ذلك كله مجال نظر المتكلم الساعي في إثبات العقائد الدينية المنصوصة، وهذان الجانبان هما دقيق الكلام وجليله. فالأصل هو الاستدلال بالأثر على المؤثر أو بالمخلوق على خالقه، ولا يلزم بعد ذلك أن تكون صورة استدلال المتكلم مثل صورة استدلال الصحابي ولا كالفقيه ولا كالمحدث، ولا أن تكون صورة استدلال المتكلم في زمان هي صورة استدلاله في غيره، ومن ثم جاز لنا الاستدلال في عصرنا بنظرية الاحتمالات العددية في بيان فساد قول الماديين المعاصرين بأنه لا يوجد إله مختار قصد إلى إيجاد العالم، وطبَّقناها على ما لم يعرفه السابقون من تكوين خلايا جسم الإنسان من العناصر، وعرفنا الاستدلال لإثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بما لم يخطر ببال السابقين من وجوه إعجاز القرآن الكريم، والأصل إثبات نبوته بإعجاز القرآن، وهو على ما كان عليه لم يصبه تغيير ولا تحويل. وبناء على هذا كان للمتغيرات من جانب دقيق الكلام أثر لا ينكر في تطور المذهب الكلامي عصراً بعد عصر، مع احتفاظه في الغالب بأصوله في النظر والمقالات.

وإنه لا يلزم على ذلك تجهيل السابقين من صالح السلف، ولا النقص من قيمة استدلالهم الذي كان كافياً لمعرفة الحق ونصرته في زمانهم، كما لا يقول أحد بأنهم جهلوا كثيرا مما تضمنه الوحي من المعارف، إذا كشف لنا العلم الطبيعي مع مرور الزمان من الحقائق الكونية الموافقة لما في القرآن الكريم والسنة النبوية ما لم يكن معلوما في زمانهم. لقد استعانوا في الاستدلال والجهاد بكل ما كان متاحاً في زمانهم، ولمن يأتي بعدهم أن يستعين بما هو متاح له في عصره في استدلاله وفي جهاده أيضاً، أو فهو مقصر فيما لم يقصروا فيه. وفي هذا المقام وأمثاله يمكننا أن نذكر ما جاء في قواعد الشيخ زروق أبي العباس أحمد ابن أحمد بن محمد الفاسي (ت 899هـ): "إتيان المتأخر بما لم يسبق إليه لا يلزم منه القدح في المتقدم"[42].

وإن المستدل بحدوث العالم على وجود محدثه وخالقه لا يخرج عن تفصيل آيات القرآن الكريم عن الخلق ودلالة وجود المخلوقات على وجود خالقها بما تتيحه له معارفه عن طبيعة تلك المخلوقات وما تشترك فيه من الأحكام.

ولستُ بالذي يسعى هنا إلى الدفاع عن آراء مجموع المتكلمين على اختلافها وما فيها من الخلاف الظاهر، فليس من الممكن تصحيح الجملة المتعارضة آحادها، ولقد اعتاد الشيخ ابن تيمية أن يضرب

42- الشيخ زروق، **قواعد التصوف ـ القاعدة التاسعة والثلاثون**، تصحيح محمد زهدي النجار، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1419هـ/ 1998م.

بعضها ببعض زاعما بذلك سقوط جملة أصول الدلائل الكلامية، مع عدد من المسائل التي لم يقرر أكثرها متكلمو أهل السنة الأشعرية والماتريدية، وهو يَدْعَم رأيه وفتواه بأن هذه الطرق مما لم يتكلم به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه والتابعون لهم، فلا تكون من أصول الدين، حتى لا يلزم على تقريرها تجهيل الرسول أو اتهامه بالكتمان[43]. ولكن كلامي في ثبوت أصل لمنهج المتكلمين على وجه الجملة، وأما بيان ما هو ثابت من الأدلة والآراء أو المقالات، فسيأتي تفصيله على ما يناسب كل مسألة نقوم بدراستها بين الشيخ ابن تيمية وعلماء الكلام.

وإن القسمة التيمية للتوحيد بين الربوبية والألوهية لم توضع هكذا اتفاقا ولا خبط عشواء، بل وُضعت في الحقيقة لتجعل العلم بالقسم الأول منها حاصلاً بالفطرة، فلا يحتاج مع ثبوتها إلى إثبات من طريق العقل يقيم البرهان على حدوث العالم في آحاده وجملته، فإذا طرأ على الفطرة طارئ كان في التنبيه على بعض آيات الخلق المدركة حسيا كفاية في الإيقاظ والتذكير.

وحينما يقفز الشيخ ابن تيمية متجاوزاً موضع الإثبات طَفْرَة واحدة، فإنما يريد أن يتخلص من كل ما التزمه المتكلمون في دليل إثبات وجود الله تعالى من طريق إثبات حدوث العالم، لتخلُص له أقواله بعد ذلك في قيام الحوادث بالله تعالى من كلماته وأفعاله الحادثة عينا والقديمة نوعا، وفي إثباته لله تعالى المعاني اللازمة للحدوث وتكوين الأجسام وانتقالها من مكان إلى مكان على حقيقة الظاهر من استعمال اللغة في الشاهد المتحيز، مع ادعاء كفاية تفويض الكيفية في نفي التشبيه، فهو يقبل في غير غضاضة أن يكون حدوث الصفات والأفعال الثابت عنده في ذات الله تعالى على نحو مغاير لحدوث الصفات والأفعال في ذوات الخلق، وكأنَّ الإشكال ليس في ثبوت حقيقة الحدوث، بل في الكيفية التي يكتفي الشيخ بتفويضها وإعلان عدم العلم بها ...

وإذا لم يكن الكلام في بيان وجود الخالق المعلوم بالفطرة لكل أحد، فالكلام حينئذٍ في تفصيل صفات الخالق الموصوف بكل كمال والمنزّه عن كل نقص، وبيان أنه المعبود وحده، وهنا يطرح الشيخ ابن تيمية بديلا للمنهج الكلامي يعتمد فيه على قياس الأولى، ولا يفوته أن ينسب هذا البديل للقرآن والسنة وأئمة السلف، فيقول: "العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي تستوي أفراده، فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثّل بغيره، ولا

---

43- راجع ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط1، 1401هـ/ 1981م، 1/ 26- 28، 38 - 41.

يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها.

ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم ـ بعد التناهي ـ الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلّتهم أو تكافُئها. ولكن يستعمل في ذلك قياس الأَولى سواء كان تمثيلا أو شمولا، كما قال تعالى: ﴿**وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى**﴾[44]. مثل: أن نعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحْدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم، فالواجب القديم أَولى به. وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر، فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به منه. وأن كل نقص وعيب في نفسه، وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيءٍ ما من أنواع المخلوقات والمحْدثات والممكنات، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأَولى. وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما الأمور العدمية فالممكن بها أحق، ونحو ذلك.

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب، كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين من مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك"[45].

والسلفيون الجدد الذين لا يعرف أكثرهم علم الكلام إلا من خلال ما يذكره الشيخ ابن تيمية مقتنعون بأن إثبات العقائد أو العلم الإلهي لا يستعمل فيه من الأقيسة إلا قياس الأولى، ويسلمون أن حكاية الشيخ قاطعة فيما هدى له القرآن الكريم من الأدلة العقلية، وفيما انتهجه أئمة السلف في الإثبات والتنزيه. وهنيئاً لهم إذا كان هذا حظهم من تحصيل العلوم العقلية، إذ قياس الأولى إقناعي غير برهاني، وقد استُعمل في القرآن في نفي البنات بعد ثبوت التوحيد ونفي جنس الولد بما هو برهان قاطع، ليكون قياس الأولى المعتمد على المقدمات المشهورة في حق المخاطبين توبيخا لمن نسب منهم البنات إلى الله تعالى مع كراهيته لهذه النسبة في حق نفسه، وتنبيها على قصور استعماله لعقله. وهذا التوبيخ الذي جرى في حق أولئك المشركين لا يجري في حق من لا يرى في نسبة البنات إليه بأسا.

ومما ذكره الشيخ ابن تيمية في معرض الاحتجاج لرأيه قول الله عز وجل: ﴿**وَيَجْعَلُوْنَ لِلّهِ الْبَنَاتِ**

---

44- سورة النحل، الآية: 60.

45- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 1/ 29، 30. وانظر: **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم العاصي النجدي وابنه محمد. طبع الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين بالسعودية 1404هـ، 3/ 297، 298.

﴿سُبْحَانَهُ وَلَـهُمْ مَّا يَشْتَهُوْنَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيْمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُوْنٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِيْ التُّرَابِ أَلاَ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ لِلَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوءِ وَلله الْمَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَآبَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُوْنَ وَيَجْعَلُوْنَ لله مَا يَكْرَهُوْنَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى لاَ جَرَمَ أَنَّ لَـهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُوْنَ﴾[46]. ومما قاله الفخر الرازي في بيان هذه الآيات الكريمة: "إنه لما ثبت بالدليل استحالة الصاحبة والولد على الله تعالى أردفه الله بذكر هذا الوجه الإقناعي، وإلا فليس كل ما قبح منا في العرف قبح من الله تعالى: ألا ترى أن رجلا زيَّن إماءه وعبيده وبالغ في تحسين صورهن، ثم بالغ في تقوية الشهوة فيهم وفيهن، ثم جمع بين الكل وأزال الحائل والمانع، فإن هذا بالاتفاق حسن من الله تعالى وقبيح من كل الخلق. فعلمنا أن التعويل على هذه الوجوه المبنية على العُرف، إنما يحسن إذا كانت مسبوقة بالدلائل القطعية اليقينية، وقد ثبت بالبراهين القطعية امتناع الولد على الله، فلا جرم حَسُنَت تقويتها بهذه الوجوه الإقناعية"[47].

وكذلك القول في الأمثال القرآنية المضروبة بحال السادة الذين لا يقبلون أن يشاركهم عبيدهم فيما يملكون، وحال العبد الذي يرجع في طاعته إلى شركاء متشاكسين مقارنا بحال من يرجع في طاعته إلى سيد آمر واحد.

وكذلك كان استعمال قياس الأولى في شأن المعاد بعد القطع بثبوت الخلق الأول، وبيان طلاقة تعلق القدرة الإلهية بكل ممكن، وإمكان الإعادة لما كان، فالذي لا يثبت في التوحيد أن الله تعالى خالق كل شيء، وأنه لا يزال قادراً على كل ممكن، لا يثبت عنده المعاد بمثل ذلك القياس من طرق الاستدلال، لأن تغير الأحوال لا يفيد ثبوت فعل المثل ولا ما هو أولى منه لكونه أهون، والإنسان يدرك بالضرورة أنه يقدر في شبابه وصحته على أفعال لا يقدر على أمثالها، ولا على ما هو أدنى وأهون منها بكثير في شيخوخته أو مرضه.

والقرآن الكريم رسالة عامة لجميع الخلق على اختلاف مراتبهم في الفهم والإدراك، فمن ثم تضمن الدلائل البرهانية والجدلية والإقناعية الخطابية جميعا، ومن إعجازه في البيان والدعوة فوق ذلك أنه يرد فيه ما يتلقّاه صاحب البرهان وصاحب الجدل وصاحب الإقناع.. كل في رتبته بحسب ما يعتاده في

---

46- سورة النحل، الآيات: 57-62.

47- الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بـ: **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ/ 1981م، 20/ 58.

الفهم والتلقي، والنص واحد فيه الحجة البالغة على جميع المكلفين. ونحن حينما نعلم نصوغ لكل مرحلة ما يناسبها، وحينما نخاطب طبقة من الناس في الدعوة والإعلام والإعلان نجعل لكل فئة حديثها وما يوافق إدراكها وتحصيلها في الموضوع والشكل.

وإني لا أعني بما سبق أن مقدمات قياس الأولى في القرآن مشهورة غير صحيحة .. كيف وقد تقدم أنها مؤكدة بما سبقها من القواطع الدالة على التوحيد، وإمكان الإعادة، لكن يقال: إن دلالة هذا القياس صالحة في الإسناد دون الاعتماد.

وإنه لا بأس مع ذلك في أن يستدل المرء منا على من لم تلوث فطرته الأُولى بأنه إذا كان لا يصدق أن أخشاب بعض أشجار الغابة قد تقطعت من ذات نفسها، ثم انتظمت سفينة تنقل الناس والأحمال بين شاطئي نهر واسع أو بحر جامح، دون أن يكون لها صانع عالم بوجه صنعتها لهذه الوظيفة، وقائد يوجه حركتها، فمن باب أولى يلزمه في نظره إلى هذا العالم في نظامه الدقيق وما اشتمل عليه من الآيات الباهرة والحكم الظاهرة، أن لا يصدق أنه وجد من غير صانع مدبر وعالم قدير.

لكن إذا لبس عليه الشيطان أو التبست الشبه في عقله، فلا بد من التفصيل في إثبات ما يعتمد عليه قياس الأولى، وبيان أن الحدوث أو الإمكان أو هما معاً أساس الحاجة إلى مؤثر فاعل أو مرجح، وأن العالم في آحاده وجملته حادث مفعول مخلوق بحاجة إلى خالق غير مخلوق، وصانع غير مصنوع ولا حادث. وهذا التفصيل لا تخرج دلائله عن الاستدلال بآيات الخلق على الخالق جل وعلا مما نص على أصله الوحي كتابا وسنّة.

وإذا كان الشيخ ابن تيمية قد رأى أن قياس الأولى هو معتمد النظر في العلم الإلهي، واعتمد على أن مسائل توحيد الربوبية عنده فطرية يكون العلم بها مركوزا في نفوس جميع المكلفين، فإن المتكلم يسلم ثبوت الفطرة الأولى، لكنه يسلم أيضاً أنها غير كافية في تفصيل أحكام مسائل الإيمان، ولا في إثباتها على المخالف في نهوض المتكلم بوظيفتي الإثبات ودفع الشبه والاعتراضات، لما يطرأ عليها من احتيال شياطين الإنس والجن، وميراث الديانات غير الصحيحة، وما يشاهد من شارات الإلحاد وجحد الحق بعد ظهور آياته .. إنه لا يبقى من الفطرة إلا مناسبة الحق في النفوس حينما تُحصّل العلم به وتدركه بوسائل الإدراك التي هيّأها الله تعالى لعباده المكلفين، فجعل لهم الحواس والعقول وأرسل إليهم الأنبياء بالكتاب والميزان.

ومن علماء الكلام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) الذي قدم اجتهاده في استلهام موازين النظر من كتاب الله تعالى في رسالة **القسطاس المستقيم**، حيث ذكر للدلائل العقلية في القرآن ثلاثة

موازين لها خمسة وجوه رآها الغزالي لائحة في آياته[48]، وكان كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد** ـ في رأيي ـ تطبيقا عمليا لاستعمال هذه الموازين، ولقد ذكر الغزالي فيما مهَّد به للكتاب مناهج الأدلة التي اقتصر على استعمالها فيه، وهي ثلاثة: أولها: منهج السبر والتقسيم المنحصر[49]. وهو نفسه ميزان التعادل في **القسطاس** الذي تنحصر القسمة فيه بين قسمين يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر. وأصله في القرآن قول الله تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللهُ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِيْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ** ﴾[50]. فإن الغزالي يرى أن المحاجّة في الآية الكريمة ليست مبنية على التسوية والتشكيك، بل هناك أصل مضمر في صدرها المبيّن أن الله تعالى رازق من في السموات والأرض، وهذا يعني أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأتباعه ليسوا على ضلال، لتكون الحجة على هذا النحو: إنا أو إياكم لعلى ضلال مبين، ومعلوم أنَّا لسنا على ضلال، لأننا نسلم أن الله هو الرزاق وحده. والدعوى أو النتيجة: أنتم على ضلال مبين. ويمكن العكس بقسمة الهدى أيضاً، فاللازم من إثباته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم نفيه عن المخالفين المعارضين لدعوته.

والمنهج الثاني في **الاقتصاد**: هو ترتيب أصلين يلزم من ازدواجهما في العقل المحصل لكونهما ثابتين أو المسلم بذلك، أصل ثالث هو أصل الدعوى على المخالف، أو فائدة النظر[51]. وهذا هو ميزان التعادل في **القسطاس المستقيم** في أنواعه الثلاثة: الأكبر والأوسط والأصغر.

وأصل استعمال ميزان التعادل الأكبر في الحجة التي آتاها الله تعالى خليله إبراهيم عليه السلام على النمرود الذي زعم أنه يحيي ويميت، فقال له إبراهيم: ﴿ **فَإِنَّ اللهَ يَأْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ** ﴾[52]. وصورة هذا الميزان فيما قرره أبو حامد: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله الحق، وإلهي هو القادر على إطلاعها. هذان هما الأصلان، واللازم من حصول ثبوتهما فيما

---

48- راجع الغزالي، **القسطاس المستقيم "ضمن مجموعة رسائل الغزالي"**، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/ 2000م، ص 180- 195.

49- راجع الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، نشرة إبراهيم آكاه وحسين آتاي، كلية الإلهيات بجامعة أنقره، تركيا، 1962م، ص 15، 16.

50- سورة سبا، الآية: 24.

51- انظر السابق، ص 16، 17.

52- سورة البقرة، الآية: 258.

احتج به الخليل عليه السلام أن إلهه هو الإله الحق دون النمرود. ومن المعلوم عندهما أن الإله هو القادر على كل شيء، وطلوع الشمس من جملة الأشياء الممكنة الحادثة، فالإله الحق هو محرك الشمس ومطلعها. ومن المعلوم بالمشاهدة عجز النمرود وأمثاله عن تحريك الشمس وإطلاعها، فلا يسع المثبت لهذين الأصلين إلا التسليم بالثالث، وهو نفي الإلهية عن النمرود. وكذلك يقال لمن رأى بغلا منتفخ البطن فحسب أنه حيوان حامل: هل تعلم أن البغل عقيم لا يلد. وهذا أصل يُعلم بالتجربة. ويقال له: هل تعلم أن هذا الحيوان بغل. فإذا علم ذلك فإنه لا يشك في أن هذا الحيوان المعين المنتفخ البطن ليس بحامل. وحدُّ هذا الميزان الأكبر من موازين التعادل أن الحكم على الأعم حكم على الأخص.

ومثاله في علم الفقه أن يقال: هذا النبيذ مسكر، وهذا يعلم بالتجربة. وكل مسكرٍ حرام، وهذا يُعلم بالشرع. ومن سلَّم ثبوت هذين الأصلين لا يسعه إلا التسليم بالثالث، وهو أن هذا النبيذ حرام. ومثاله في أصول الدين: أن العالم حادث أو جائز، وكل حادث أو جائز له صانع أو سبب، فالعالم له صانع أو سبب. وكلما كان الشك في أحد هذه الأصول استُنتج العلم به من أصلين هما له أب وأم، حتى نبلغ الأوليات المستغنية عن البرهان في جلائها وحصول العلم بها في كل عقل تام. وهذا يبين تهافت القول بأن النظر القائم على ثبوت القضية الكلية لا يفيد علما جديداً، فالعقل له في النظر وقوانين التفكير إمكانات تعلو على الإدراك الحسي الجزئي، وبها يتمكَّن من تحصيل العلم بالكلي دون أن يستقرئ على التفصيل جميع جزئياته واحداً واحداً، وهنا يستفيد العاقل تعيين الحكم للجزئي. ولو قدَّرنا فقط حالة الغفلة عن اندراج الجزئي المعين تحت الكلي المعلوم حكمه في العقل أو المسلَّم وضعا واتفاقا، فتلك فائدة لا يهمل جانبها في النظر ولا في إقامة الحجة على المخالف المعاند.

وأما ميزان التعادل الأوسط، فأصل استعماله ما جاء في القرآن من قول الخليل عليه السلام ناظراً كان أو مقيماً للحجة على منكري دعوته: ﴿ **لَآ أُحِبُّ الْآفِلِيْنَ** ﴾[53]. وصورته عند الغزالي: أن القمر آفل، والإله ليس بآفل، فالقمر ليس بإلهٍ. وحدّه أن الذي ينفى عنه ما يثبت لغيره مباين لذلك الغير، فالإله ينفى عنه الأفول، والقمر يثبت له الأفول، وهذا التباين يوجب أن القمر ليس إلها، وأن الإله ليس قمرا.

ومنه قول الله عز وجل: ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَآءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوْبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَآءُ** ﴾[54]. وصورته أن الابن الحبيب

53- سورة الأنعام، الآية: 76.

54- سورة المائدة، الآية: 18.

لا يعذّب كما يعلم من التجربة، وهم معذّبون كما يعلم بالمشاهدة، فليسوا أبناء الله تعالى لو جاز أن يكون له أبناء. وكذلك مطالبة اليهود بتمني الموت إذ زعموا أنهم أولياء الله من دون الناس. وهذا هو ميزان التقديس والتنزيه، فبوزنه يُعرف أن الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر، لأن كل متحيز يكون معلولا في اختصاصه بحيزه، والإله القديم الواجب ليس بمعلول. وبه يُعرف أن الله تعالى ليس بعرض، لأن الله تعالى حي عالم مريد قادر، والعرض منفي عنه ذلك .. قال أبو حامد: "وكذلك سائر أبواب التقديس تتولد معرفتها أيضاً من ازدواج أصلين على هذا الوجه: أحدهما: أصل سالب مضمونه النفي. والثاني: أصل موجب مضمونه الإثبات، وتتولد منهما معرفة النفي والتقديس"[55].

وأما ميزان التعادل الأصغر، فأصل استعماله في القرآن قول الله تعالى: ﴿ **وَمَا قَدَرُوْا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوْا مَآ أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَآءَ بِهِ مُوْسَى نُوْرًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُوْنَهُ قَرَاطِيْسَ تُبْدُوْنَهَا وَتُخْفُوْنَ كَثِيْرًا وَعُلِّمْتُمْ مَّا لَمْ تَعْلَمُوْا أَنْتُمْ وَلآ اٰبَاؤُكُمْ قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِيْ خَوْضِهِمْ يَلْعَبُوْنَ** ﴾[56]. وصورة الميزان عند الغزالي: "أن موسى عليه السلام بشر. وموسى أنزل عليه الكتاب. واللازم من ازدواج هذين الأصلين وثبوتهما قضية جزئية خاصَّة هي: أن بعض البشر أُنزل عليه الكتاب، وهذا يبطل الدعوى العامة بأن الله تعالى لم ينزل على بشر من شيء. وحدُّ هذا الميزان أنه إذا اجتمع وصفان على شيء واحد، فبعض آحاد الوصفين لا بد أن يوصف بالآخر بالضرورة، ولا يلزم أن يكون ذلك الوصف لكل الآحاد من باب اللزوم الضروري، فقد يكون في بعض الأحوال ولا يكون في غيرها. فقد يقال: موسى عليه السلام بشر، وموسى عليه السلام رسول. واللازم من ذلك أن بعض البشر رسول، ولا يلزم من ازدواج هذين الأصلين على هذا النحو أن يكون كل البشر رسلا، فهذا وفق هذا الازدواج قد يتحقق وقد لا يتحقق، وإنما يُعرف تحققه من عدمه بدليل آخر.

ومثال ذلك في أصول الدين: رد قول المعتزلي الذاهب إلى أن كل كذب قبيح لعينه، بأن يقال له: "من رأى نبياً من الأنبياء، أو وليا من الأولياء قد اختفى من ظالم، فسأله الظالم عن موضعه فأخفاه. فقوله هل هو كذب؟ قال: نعم. قلنا: فهل هو قبيح؟ قال: لا، بل القبيح الصدق المفضي إلى هلاكه. فنقول له: انظر إلى الميزان فإنا نقول: قوله في إخفاء محله كذب، فهو أصل معلوم. وهذا القول ليس بقبيح، وهو

---

55- الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص 189.

56- سورة الأنعام، الآية: 91.

الأصل الثاني. فيلزم منه أن (بعض الكذب) ليس بقبيح"[57].

وقد ذكر الغزالي أن ميزان التعادل الأكبر أوسع الموازين الثلاثة، إذ يمكن أن تُستفاد منه المعرفة بأربعة أجناس: الإثبات العام، والإثبات الخاص، والنفي العام، والنفي الخاص. والأوسط يعرف به النفي العام، والنفي الخاص. والأصغر لا يعرف به إلا الخاص، ولا يتسع إلا للحكم الجزئي.

والمنهج الثالث في **الاقتصاد**: هو ادعاء أن قول الخصم باطل ببيان أنه مفض إلى محال، وما يفضي إلى المحال محال أيضاً[58]. وهذا من صور ميزان التلازم في **القسطاس** فيما يلوح لي، وسيأتي البيان في كلام أبي حامد عن حد هذا الميزان.

وأصل ميزان التلازم في القرآن قول الله عز وجل: ﴿ **قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُوْلُوْنَ إِذًا لاَّبْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيْلاً** ﴾[59]. وقوله تبارك اسمه: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا** ﴾[60]. وقوله جلّ وعلا: ﴿ **لَوْ كَانَ هَؤُلآءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوْهَا وَكُلٌّ فِيْهَا خَالِدُوْنَ لَـهُمْ فِيْهَا زَفِيْرٌ وَهُمْ فِيْهَا لاَ يَسْمَعُوْنَ** ﴾[61]. وصورته: أنه لو كان مع ذي العرش آلهة، لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا، ومعلوم أنهم لم يبتغوا، فيلزم نفي آلهة سوى ذي العرش. ولو كان للعالم إلهان لفسد، ومعلوم أنه لم يفسد، فيلزم نفي أحد الإلهين. ولو كان ما يعبده المشركون من أمثال فرعون آلهة لما وردوا النار، ومعلوم أنهم في النار خالدون، فيلزم نفي كونهم آلهة.. قال أبو حامد: "وأما حدّ هذا الميزان، فإن كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم. أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما، بل هما من موازين الشيطان، وقد يزن به بعض أهل التعليم[62] معرفته.. أما ترى أن صحة الصلاة يلزمها لا محالة كون المصلي متطهراً، فلا جرم يصح أن تقول: إن كانت صلاة زيد صحيحة فهو متطهر، ومعلوم أنه غير متطهر، وهو نفي اللازم، فلزم منه أن صلاته غير صحيحة، وهو نفي الملزوم. وكذلك إن قلت: ومعلوم أن صلاته صحيحة، وهذا وجود الملزوم، فيلزم منه أنه متطهر،

---

57- الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص 190.

58- راجع الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 17.

59- سورة الإسراء، الآية: 42.

60- سورة الأنبياء، الآية: 22.

61- سورة الأنبياء، الآيتان: 99- 100.

62- يعني الإسماعيلية الباطنية.

وهذا وجود اللازم. أمّا إن قلت: ومعلوم أنه متطهر فيلزم منه أن صلاته صحيحة. فهذا خطأ، لأنه ربما بطلت صلاته بعلة أخرى، فهذا وجود اللازم ولم يدل على وجود الملزوم. وكذلك إذا قلت: ومعلوم أن صلاته ليست بصحيحة فهو غير متطهر. وهذا خطأ غير لازم، لأنه يجوز أن يكون عدم صحة الصلاة لفقدان شرط آخر سوى الطهارة، فهذا نفي الملزوم ولم يدل على نفي اللازم"[63].

ولو أعدنا النظر في المنهج الثالث لأبي حامد في **الاقتصاد**، فسنجد أن قول الخصم المفضي إلى المحال إنما هو قول يلازمه ثبوت المحال، والمعلوم أنه منفي مطلقا لا يقبل الوجود لحقيقته، فلا يتصور العقل وجوده، ونفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم. وهكذا نجد أن مسلك الغزالي في كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد** إنما هو ترجمة وافية لما ذكره من موازين النظر القاطعة والمعتبرة ـ من وجهة نظره واجتهاده ـ في القرآن الكريم، على النحو الذي بينه في رسالة **القسطاس المستقيم**.

ويرى المعتمدون على كلام ابن تيمية أن الغزالي لم يستفد هذه الموازين من القرآن، بل تعلّمها من كتب ابن سينا، فداؤه في **كتاب الشفاء** الذي أمرضه، ثم إنه حمل آيات القرآن على هذه الموازين بشيء من التعسُّف، ليلبسها ثيابا إسلامية[64].

وإني لن أشتغل في هذا الموضع ببيان أن صور هذه الأدلة موجودة في التراث الكلامي قبل ابن سينا، وأنها موجودة في طرق البشر في التفكير قبل مناطقة اليونان وبعدهم من غير اطلاع على ما قدّموه، وأن دور أرسطو في وضع المنطق مثل دور الخليل بن أحمد الفراهيدي في وضع العروض ميزانا للشعر العربي، ودور الإمام الشافعي في **الرسالة**، وأن الذين جاءوا بعدهم استدركوا عليهم وفرّعوا مسائل لم يذكروها، لأنني قد قدمت فيما سبق من كلامي أن ثقافة القارئ ومعارفه لها دور ظاهر في توجيه قراءته وفهمه للنص القرآني، لكن المهم هنا أن تكون عناصر التوجيه صحيحة في ذاتها، ولا تخرج عما يدل عليه النص القرآني في بيانه بأن تكون مناقضة ومبطلة لأصل معناه فيما أدركه العربي في زمان التنزيل. وعلى هذا قبلنا كلام ابن تيمية وغيره عن الحرارة والبرودة، وعن الرطوبة واليبوسة، وعن تفصيل علاقة ذلك بالتشكل والانفعال وقبول الحياة إلى غير ذلك من المعارف الطبيعية، في بيان وجه الدلالة في قول الله تعالى: ﴿**اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ**﴾[65] على عظمة القدرة الإلهية،

---

63- الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص 192.

64- انظر: محمد رشاد سالم، **مقارنة بين الغزالي وابن تيمية**، دار القلم، الكويت، 1413هـ/ 1992م، ص 9، 27.

65- سورة يس، الآية: 80.

وأولوية الإعادة وإحياء الرميم(66).

وقد أراحنا الإمام الغزالي نفسه فقال عن موازينه وأسمائها لمن قدمها إليه: "أما هذه الأسامي فإني ابتدعتها. وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أني سُبقت إلى استخراجها من القرآن، لكن أصل الموازين قد سبق استخراجها، ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى صلى الله عليهما وسلم أسامٍ أخر، كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام.

ولكن بعثني على إبدال كسوتها بأسام أخر غير ما سموها به ما عرفته من ضعف قريحتك وطاعة نفسك للأوهام، فإني رأيتك من الاعتزاز بالظواهر بحيث لو سُقيتَ عسلا أحمر في قارورة حجام، لم تطق تناوله لنفور طبعك عن المحجمة، وضعف عقلك عن أن يعرفك أن العسل ظاهر في أي زجاجة كان ..."(67).

---

66- راجع ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، 1/ 33، 34. وراجع ابن القيم، **الصواعق المرسلة**، تحقيق علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1418هـ/ 1998م، 2/ 475، 476. وقارن ذلك بكلام ابن تيمية نفسه عن رواية تفسير السابقين للآية نفسها، وبيان وجه الدلالة فيها في **مجموع الفتاوى**، 17/ 242، 243. ولا يقال هنا: إن شيخ الإسلام يفرّق بين أقوال الفلاسفة في الإلهيات والطبيعيات، فيقول: لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك. وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جُهَّال بالعلم الإلهي إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ. (كما في **مجموع الفتاوى**، 9/ 135). فالمسألة هنا في الإلهيات في وجه الدلالة على الإعادة من أفعال الله تعالى لا في الإفادة من الطبيعيات في تسخيرها لمنافع الإنسان في حياته. وإن المتكلم السني لا يفعل أكثر من ذلك في الإفادة بالطبيعيات في الدلائل المعقولة على المسائل المنصوصة من العقائد الإسلامية، وهل تكلم الفلاسفة القدامى في الجواهر والأجسام والأعراض بغرض إثبات التوحيد على نحو ما فعل المتكلم المسلم؟!

على أن هذا الموقف التيمي مقارب على نحو ما ـ وإن كان مخالفا بخصوص المنطق ـ لما سبق إلى تحديده الغزالي في **تهافت الفلاسفة**، حينما فرّق بين أقوال الفلاسفة في الإلهيات مما يخالف الدين وما ينصره من دلائل العقل التي وفَّوْها حقها في المنطق دون الإلهيات المتضمنة لأكثر أغلوطاتهم، وهذا الجانب ينبغي نقده وإبطاله بعد حسن الفهم بكل ما يصلح لهدمه، وبين أقوالهم في الرياضيات ثم الطبيعيات مما الفيصل فيه نظر العقل والتجريب. وقد فرق ابتداء بين ذلك وما يكون من كلامهم موافقا للدين في المعنى مغايراً له في الألفاظ وطريقة التعبير، وهذا الجانب يحكم النزاع فيه اللغة أو الفقه .. راجع الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط 6، 1980م، ص 80 ـ 83.

67- الغزالي، **القسطاس المستقيم** ضمن **مجموعة رسائل الغزالي**، ص 193.

وإذا كان الشيخ ابن تيمية قد رأى أن أقيسة المتكلمين تفضي في إجرائها إلى التسوية بين الخالق والمخلوق، فيمكننا أن نقول: إن الاشتراك في الجامع الذي يطرد بثبوته الحكم من الشاهد إلى الغائب في أقيسة المتكلمين، لا يختلف في مضمونه المعقول عن الاشتراك الملزم لطرد حكم الأصل إلى الفرع في قياس الأولى، وإن كان الكمال ثابتا أصلا في حق الله تعالى وصفاته بحكم القدم والغنى عن الحاجة إلى غيره، والنقص ثابت في حق المخلوق وصفاته بحكم الحدوث وعدم الانفكاك عن الحاجة أصلا، فهل يكون للمخلوق الحادث بعد ذلك صفة تكون كاملة كمالاً ذاتيا حقيقيا بغير اعتبار نسبة مخصوصة؟!

وعلى هذا لا تستقيم دعوى إثبات الكمالات الوجودية الثبوتية لله تعالى من طريق إثبات كل كمال ثبت للمخلوق الحادث على وجه لا نقص فيه، وهو ما يكون كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم، باعتبار أن الخالق أولى من المخلوق بذلك الكمال، على نحو ما جاء في تنظير ابن تيمية السابق نقله في صورة قضية كلية ذات حكم عام، يندرج تحته حكم كل صفة جزئية تثبت لله تعالى أو تنفى عنه من طريق قياس الأولى، وسيكون الانتقال من حكم الكلي إلى حكم الجزئي مفيداً لعلم جديد بالإثبات أو النفي بلا إشكال! وإنني لا أدري كيف تكون هذه الأولوية في هذا القياس مسوغة لما انتقده الشيخ ابن تيمية على القياس المنطقي، وعلى كلياته التي زعم أن اعتماد القياس المنطقي عليها لا يفيد علما جديدا بأحكام ما يندرج تحتها من الجزئيات؟! وأيًّا ما كان الأمر فالعاقل يسلم أن ربه له المعنى الأعلى البريء من شبه المخلوق حينما يكون اسم الصفة مشتركا بين صفة الباري المعلومة من طريق قاطع، وصفة المخلوق الحادث.

وإن المتكلم حينما يستدل بقياس الغائب على الشاهد لا يسوّي بينهما مطلقا، بل من حيث الجامع المعقول الذي لا يقتضي المثلية بين الذات القديمة والذات الحادثة، ولا بين الصفة القديمة والصفة الحادثة. ومثال ذلك الجمع بالدليل، فإن الأثر الحادث المحكم الجائز كونه على غير ما كان عليه، كل ذلك يدل على وجود فاعل قادر عالم مريد. وإن إثبات هذه الأحكام في حق الله تعالى بجامع الدليل في كون العالم المنظور المحكم الجائز حادثا مصنوعا مخلوقا بفعله جلّ وعلا، لا يفضي إلى التسوية إلا في وجه دلالة الدليل، لا في الذات ولا في الصفات المثبتة من وجه هذه الدلالة.

وكذلك القول في الجمع بحقيقة المفهوم المعقول في الصفات وعلة تحققه وشرطه، فالقادر العالم من ثبت له قدرة وعلم، وشرطه أن يكون حيًّا، ولا يفضي ذلك إلى التسوية بين ما هو قديم وحادث من تلك الصفات في جملة الأحكام العقلية ولا في الثابت في نفس الأمر في حق الله تعالى وفي حق المخلوقات الحادثة. وللحديث عن ذلك وعن تفصيل كلام الشيخ ابن تيمية في الإثبات والنفي عودة في مسائل الصفات الإلهية.

وإن شأن القسمة التيمية للتوحيد بين الربوبية والألوهية لا يقف عند حد أن يكون النظر إليها باعتبارها اجتهاد عالم من علماء المسلمين في دراسة مسائل التوحيد من موضوعات أصول الدين، يترقى الدرس فيها من معرفة الربوبية في إثبات الصانع الخالق، إلى معرفة صفاته وأسمائه، وبيان أنه المعبود وحده، لكنها ـ علاوة على ما سبق بيانه ـ تُنسب إلى القرآن، ثم تُفسّر آي القرآن الكريم في ضوئها وتُحمل عليها في معناها، وكأنها بعض الوحي الذي غفل عنه المسلمون جميعا نحو ثمانية قرون من الزمان، ليكون هذا المنهج التيمي هو الحق وحده، ويكون ما سواه باطلا ومحض ضلال.. وما هكذا تورد الإبل، فالاجتهاد اجتهاد والرأي رأي فقط، والكلام هنا عن منهج درس وأسلوب عرض ودعوة، لا عن عقيدة ظهر ثبوتها في القرآن الكريم وقررتها السنة المطهرة ودعا إليها الصحابة رضوان الله عليهم. وإنني لأرفض أن تُفسر آي القرآن الكريم في ضوء هذه القسمة وأن تُحمل عليها في معانيها. ومن ذلك القطع على أن قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ آلِـهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾ إنما نزل في إثبات توحيد الألوهية، دون توحيد الربوبية. ولقد استدل المتكلمون في إثبات وحدانية الله تعالى بما تشير إليه هذه الآية من فساد السموات والأرض مع فرض وجود آلهة مع الله تعالى. ولأن المتكلمين استفتحوا كلامهم في العقائد بدلالة الفعل على الفاعل، والخلق (أي المخلوق) على الخالق، كان الأقرب لهم في طرد الكلام أن ينظروا إلى صدر سياق الآية من سورة الأنبياء، وهو قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِيْنَ لَوْ أَرَدْنَآ أَنْ نَّتَّخِذَ لَـهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّآ إِنْ كُنَّا فَاعِلِيْنَ بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُوْنَ وَلَهُ مَنْ فِيْ السَّمواَتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لاَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُوْنَ يُسَبِّحُوْنَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُوْنَ أَمِ اتَّخَذُوْا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُوْنَ لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ آلِـهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُوْنَ أَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَّعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْـلِيْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُوْنَ الْحَقَّ فَهُمْ مُّعْرِضُوْنَ**﴾[68]. إن صدر سياق الآية في استفتاح خلق السماء والأرض، وإن الآية السابقة لها بلا فصل في الإعادة ونشر الموتى وبعث من في القبور. وغاية القول أن أكثر المتكلمين وجدوا أن الأقرب لدلالة جملة الآيات في هذا السياق وذلك المقام، وهو الأنسب للمنهج الكلامي الذي اعتمدوه في درس المسائل وعرض العقائد، إنما هو إجراء دلالة التمانع على فرض الكلام في أنه لو كان هناك إلهان، وأراد أحدهما شروق الشمس على جانب من الأرض، وأراد الآخر

68- سورة الأنبياء، الآيات: 16-24.

غروبها عنه. أو أراد أحدهما تحريك جسم وأراد الآخر تسكينه. أو أراد أحدهما إماتة زيد وأراد الآخر إحياءه ... إلى غير ذلك من الوجوه، فإما أن يوقع كل منهما ما أراد، أو لا يقدر كل منهما على إيقاع ما أراد. وهذان الاحتمالان باطلان بحكم البديهة القاضية بأن المتناقضين لا يجتمعان معا ولا يرتفعان، وفي فرضهما يفسد أصل وجود العالم، فلا يبقى إلا الاحتمال الثالث في دلالة السبر والتقسيم، وهو أن يوقع أحدهما ما أراد، فهو الإله والآخر عاجز ليس بإله. وإذا بطل وجود إله ثانٍ، فقد بطل وجود ما زاد على ذلك في العدد، وثبت أن الله إله واحد.

وإطلاق اسم التمانع على هذه الدلالة أو الدليل كما اشتهر في كلام المتأخرين، وإجراؤها على هذا النحو أيضاً لا يبعد عن نظر المتكلمين في قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُوْلُوْنَ إِذًا لاَّبْتَغَوْا إِلَى ذِيْ الْعَرْشِ سَبِيْلاً**﴾[69]. وقوله جل شأنه: ﴿**وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ**﴾[70]، كما ظهر في كلام القاضي الباقلاني الذي نقلته آنفاً من كتابه **الإنصاف**.

وقد قال أستاذنا الدكتور الجليند معلقا على ما أورده من كلام إمام الحرمين الجويني في دلالة التمانع:

> "ولا شك أن هذا الدليل المذكور دليل عقلي، وبرهان تام على امتناع صدور العالم عن فاعلين قادرين صانعين له، ولكنه ليس هو الدليل المذكور في الآية، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءت لتقرير وحدة الألوهية، ومطلوبها هو نفي الكثرة في الألوهية ونفي أن يكون هناك شريك يُعبد مع الله. وهذا المطلوب هو الذي سيقت لأجله الآية، ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذي ذكره المتكلمون، ودليل التمانع إنما يستدل به على نفي التعدد في الربوبية، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين، فمطلوب الآية هو الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مع الله. ومطلوب المتكلمين هو نفي أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.
>
> ومن الإنصاف أن نشير إلى أن ابن رشد قد تعرض لنقد هذا الدليل في

69- سورة الإسراء، الآية: 42.

70- سورة المؤمنون، الآية: 91.

**مناهج الأدلة** وبيَّن أن الدليل الذي تؤدي إليه الآية غير الدليل الذي استنتجه المتكلمون منها، وبيَّن أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع، ولكن ابن رشد لم يتنبه إلى الفرق بين مطلوب الآية ومطلوب دليل التمانع وقال: إن العالم ليس بفاسد، إذا هناك إله واحد. ولم يفرّق بين توحيد الربوبية الذي يستدل عليه بدليل التمانع، وتوحيد الألوهية الذي سيقت لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمة في مذهب ابن تيمية، فهو يفرّق بين نوعين من التوحيد ..." (71).

ومن المعلوم أن الصورة المنطقية الفلسفية لدلالة السبر والتقسيم الكلامية هي القياس الاستثنائي المنفصل، وقد رأى ابن رشد في كتابه **مناهج الأدلة في عقائد الملة** أن صورة الدلالة في الآية الكريمة: ﴿**لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾ من القياس الاستثنائي المتصل، الذي يعتمد هنا على حقيقة بدهية تشهد الملاحظة بصدقها، وهي أن وجود ملكين في مدينة واحدة يُفسدها، إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر دون عمل، وهذا المتعطل العاجز لا يصلح أن يوصف بالملك على الحقيقة ولا أن يوصف في هذه المسألة بالألوهية. وصورة هذا القياس كما يلي: لو كان للعالم أكثر من إله واحد، لفسد. لكن العالم لم يفسد. فليس للعالم أكثر من إله واحد(72).

وهذه الصورة من الدلالة لم تكن مهملة عند المتكلمين، فقد سبقت في كلام الباقلاني وكانت أُولى دلائله وقد صرح بأنها مستنبطة من الآية، ثم ذكر بعدها دلالة التمانع المعروفة. وهي قوله: "فإنا نرى الأمور تجري على نمط واحد في السموات والأرض وما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك، ولو كانا اثنين أو أكثر، فلا بد أن يجري خلاف أو تغير من أحدهما على الآخر"(73). وهذا الخلاف أو التغير هو المؤدي إلى الفساد، ولكن العالم ليس بفاسد، فليس له إلا إله واحد. وكذلك كان وجه الدلالة التي ذكرناها عند أبي حامد الغزالي في الكلام عن ميزان التلازم من رسالته: **القسطاس المستقيم**. وهذا هو القياس الاستثنائي المتصل المشار إليه في كلام ابن رشد.

والذي أريد أن أقوله هنا فيما يتعلق بكلام ابن رشد أولاً: إن قوله ليس نقداً صحيحاً قاطعاً للاستدلال بصورة الدلالة الكلامية المشهورة في إثبات الوحدانية لله تعالى ولو فرضنا أن المتكلمين لم يعرفوا

---

71- محمد السيد الجليند، **قضية التوحيد**، ص 141، 142.

72- راجع ابن رشد: **مناهج الأدلة**، ص 155 ـ 159.

73- الباقلاني، **الإنصاف**، ص 34.

الصورة التي أشار إليها في فهمه لوجه الدلالة في الآية الكريمة. وذلك أنه أجرى الاستدلال على صورة من صور القياس الاستثنائي، وأجراه أكثر المتكلمين على صورة أخرى من القياس هي أنسب بالجدل وتفريع الكلام في المناظرة، وإنني ـ وإن لم أكن أزهريا ـ كنت أرى في حداثة سني والدي رحمة الله عليه وبعض رفاقه من الشيوخ الأزهريين في أسمارهم يديرون النتيجة أو الفائدة فيما بينهم، لينظمها كل واحد منهم في أحد أشكال القياس، فيقال على سبيل المثال: العالم حادث ليس بقديم. فيقول أحدهم: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث. ويقول الآخر: كل العالم متغير، ولا شيء من القديم بمتغير، فلا شيء من العالم بقديم. ويقول ثالث: إن كان العالم متغيراً فهو حادث، لكن العالم متغير يقيناً، فهو حادث. ويقول غيره: العالم إما حادث أو قديم، لكن العالم ليس بقديم، فهو حادث. وإذا غلب الضيق على أحدهم أسندوا إليه ما يتفق لهم من الصفات كإسناد الحدوث إلى العالم، وأداروا الكلام بينهم حتى يشاركهم فيه صاحب الهم وقد سرِّي عنه.

وإذا كان الكلام عن أن صانع العالم واحد لا شريك له، لفساد وجود العالم أو تدبيره مع وجود الاثنين أو ما زاد، فما الذي يحجر على المتكلمين أن يصوغوا الدلالة على الصورة التي يرونها أنسب لكلامهم، وأظهر في إقامة الحجة على خصومهم، وليس لنا أن نحكم على صورة من هذه الصور بأنها مخالفة لنص القرآن أو موافقة له دون غيرها ما دامت تفي بتحقيق النتيجة، والنص القرآني قد عين لنا مادة الاستدلال ونبّه عليه، وعقل المخاطب المكلف يصوغ الاستدلال على ما يقرب له من الصور، دون أن يحمل هذه الصور وتلك الصياغات البشرية على نص القرآن. وستكون هذه الصياغات صحيحة في ميزان القرآن ما دامت سالمة في ذاتها من المغالطات، ومحققة لمطالب القرآن ومقاصده.

والقرآن الكريم هو معجزة النبوة الباقية بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حجة ودليلا لكل داع إلى دينه الحق، ونصه هو الأصل الأول الذي يرجع إليه كل مسلم يطلب معرفة أصول الدين وما أمر الله تعالى به ونهى عنه بلا ريب، لكن دعوى أن القرآن الكريم نص على صور الأدلة في كل ما دعا إليه من العقائد، يلزم عنها غلق باب النظر والتفكر في كتاب العالم المنظور. وإنني بعد ذلك لا أستريح أبداً إلى قول من يقول: هذه الآية فيها قياس اقتراني من الشكل الأول فقط أو الثاني دون سواه، وهذه الآية فيها قياس استثنائي متصل أو منفصل، فهذه الأقيسة صور أفهامنا التي نتلقاها بمعارفنا البشرية من دلالات النص القرآني الذي يبقى دائما فوق ذلك كله.

هذا عن كلام ابن رشد، وإذا رجعنا إلى كلام أستاذنا الدكتور الجليند الذي قرر أن الآية من سورة الأنبياء جاءت للدلالة على وحدة الألوهية ونفي الكثرة فيها ونفي أن يكون مع الله شريك يعبد،

وأن هذا ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذي يدل على وحدة الربوبية، وذكر أن مطلوب الآية هو الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مع الله.

والسؤال هنا: الإله الذي يستحق العبادة وحده بماذا يستحقها دون غيره، لنعرف وجه الفساد في العالم لو وجد معه إله ثانٍ؟ فالفساد في السماء والأرض، لا يتعلق بوجود عبادة غير الله تعالى بالفعل، فنحن نعرف أن أتباع الأنبياء أقل ممن كفروا بهم وردّوا دعوتهم في أكثر الأزمنة الماضية بشهادة القرآن الكريم، والذي يدرس خريطة الأديان في زماننا الآن يجد أن المشركين ومن لا دين لهم أكثر عدداً من أهل الإسلام بانفرادهم، وأكثر عددا من أهل الكتاب من النصارى واليهود بانفرادهم، فجملة المسلمين نحو مليار وثلاثمائة مليون. وجملة أهل الكتاب نحو مليارين من النصارى وستة عشر مليونا من اليهود. وجملة سكّان الأرض من بني آدم تزيد على ستة مليارات[74]. وكل هذا الشرك قائم على الأرض التي ما زالت مستقرة تدور حول نفسها دورة كاملة كل يوم، وتدور حول الشمس كل عام دون خلل ولا اضطراب في هذا النظام.

وهذا يعني أن فساد العالم لا يتعلق بالشرك، ولا بتعدد من يُعبدون بالباطل مع الله تعالى أو من دونه، وإنما يتعلق فساد العالم بتعدد ربه وخالقه الذي يستحق العبادة وحده، فبأيّ شيء بعد ذلك يكون استحقاق العبادة بالحق الذي لا مَيْن فيه ولا شك؟ وإذا بعث الأنبياء يدعون الناس إلى عبادة الله وحده، فبأيّ شيء تكون الدلالة على أنه تعالى واحد يستحق العبادة وحده؟

وأنا لا أعرف جوابا لهذا السؤال إلا ما سبق أن أوردته من آيات القرآن الكريم الدالة على أن الذي خلق وحده يستحق العبادة وحده. وشيخ الإسلام ابن تيمية نفسه ذكر قول الله تعالى: ﴿ . . .**إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾[75]، ثم قال: "وهذا اللازم منتفٍ (أي ذهاب كل إله بما خلق)، فانتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله، وبيان التلازم أنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلاً بخلق العالم، مع أن الله تعالى مستقل بخلق العالم، كما تقدم أن فساد هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل، وأن هذا جمع بين النقيضين. وامتنع أيضاً أن يكون مشاركا للآخر معاونا له، لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعاجز لا يفعل شيئاً، فلا يكون ربًّا ولا إلها، لأن أحدهما إذا لم يكن قادرا إلا بإعانة الآخر، لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادرا حال الاجتماع، لأن ذلك دور قبلي، فإن هذا لا

---

74- راجع دين محمد، **المسلمون والخريطة الدينية العالمية المعاصرة**، مطبعة مجمع البحوث الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية ـ إسلام آباد، باكستان، ونشر دار الهاني للطباعة بمصر، ط1، 1424هـ / 2004م، ص 145، 151، 164.

75- سورة المؤمنون، الآية: 91.

يكون قادرا حتى يجعله الآخر قادرا، أو حتى يعينه الآخر، وذاك لا يجعله قادرا ولا يعينه حتى يكون هو قادرا، وهو لا يكون قادرا حتى يجعله ذاك أو يعينه، فامتنع إذا كان كل منهما محتاجا إلى إعانة الآخر في الفعل أن يكون أحدهما قادرا، فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع.

فلا بد إذا فُرض معه إله أن يكون كل منهما قادرا عند انفراده، وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزما لفعل الآخر، بحيث لا يفعل شيئاً حتى يفعل الآخر فيه شيئاً، لزم أن لا يكون أحدهما قادرا على الانفراد، وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون، وذلك ممتنع بالضرورة، فلا بد أن يتمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه، وحينئذٍ يكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا، ومفعول هذا متميزا عن مفعول هذا، فيذهب كل إله بما خلق، هذا بمخلوقاته وهذا بمخلوقاته، فتبيّن أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته، وهذا غير واقع، فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم"[76].

وهذا كلام متكلم محترف يورده ابن تيمية عن نفسه، ولا يحكيه عن غيره في بيان البرهان الذي استنبطه من قوله تعالى: ﴿**إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ**﴾. وهو في حقيقته ليس أكثر من دلالة التمانع المعروفة بين المتكلمين أجراها ابن تيمية هنا في الخلق على فرض الاختلاف غير مفصلة، ثم أجراها على فرض الوفاق مفصلة. وأصل صورته في القياس: العالم إما خلقه إله واحد، وإما خلقه إلهان مختلفان، وإما خلقه إلهان متفقان. لكن لم يخلقه إلهان مختلفان ولا متفقان. فالعالم خلقه إله واحد.

وأما البرهان الثاني الذي أخذه ابن تيمية من قوله تعالى: ﴿**وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾، فهو أيضاً من صور دلالة التمانع، وقد أجراها شيخ الإسلام في القدرة، حيث يقول: "فإنه يمتنع أن يكونا متساويين في القدرة، لأنهما إذا كانا متساويين في القدرة، كان مفعول كل منهما [غير متميز][77] عن مفعول الآخر وهو باطل كما تقدم، ولأنهما إذا كانا متكافئين في القدرة، لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، سواء كان الاتفاق لازما لهما، أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف"[78].

وبعد أن يبسط هذا في كلام مطول له يقول: "فتبين أنه لو قُدِّر إلهان متكافئان في القدرة، لم يفعلا شيئاً، لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، فلا بد حينئذٍ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر،

---

76- ابن تيمية، **منهاج السنة**، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط1، 1406هـ/ 1986م، 3/ 315 ـ 317.

77- أصل ما بين المعقوفتين في المطبوع "متميزا". وهذا تحريف يفسد به وجه الدلالة.

78- ابن تيمية، **منهاج السنة**، 3/ 318.

والأقدر عالٍ على من دونه في القدرة بالضرورة، فلو كان ثم آلهة، لوجب علو بعضهم على بعض، ولو علا بعضهم على بعضٍ، لم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده، فإن المقهور إن كان محتاجا في فعله إلى إعانة الأول، كان عاجزا بدون الإعانة، وكانت قدرته من غيره، وما كان هكذا لم يكن إلها بنفسه، والله تعالى لم يجعل من مخلوقاته إلها، فامتنع أن يكون المقهور إلها. وإن كان المقهور يستقل بفعل بدون الإعانة من العالي، لم يمكن العالي إذا أن يمنعه مما هو مستقل به، فيكون العالي عاجزا عن منع المقهور، فلا يكون عاليا، وقد فُرض أنه عالٍ. هذا خُلْفٌ، وهو جمع بين النقيضين.

فتبين أنه لو كان معه إله لعلا بعضهم على بعض، كما تبين أنه كان يذهب كل إله بما خلق. وهذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن. ومما يوضح ذلك أنك لا تجد في الوجود شريكين متكافئين إن لم يكن فوقهما ثالث يرجعان إليه، فإذا قدر ملكان متكافئان في الملك لم يرجع أحدهما إلى الآخر، ولا ثالث لهما يرجعان إليه، كان ذلك ممتنعا"[79]. وينبغي أن نلاحظ هنا أن ابن رشد وجَّه الدلالة في آية سورة المؤمنون هذه على أنها قياس استثنائي متصل أيضاً، كما فعل مع آية سورة الأنبياء[80].

ومن العجيب أن ابن تيمية قبل ذلك بسط الكلام في دلالة التمانع على ما اشتهر بين المتكلمين من إجرائها في الإرادة، ففصلها على فرض الاختلاف وعلى فرض الاتفاق بأمانة يشهد له بها كل من يراجع المصادر الكلامية[81]، ثم قال: "فهذه الطرق وأمثالها مما يبين به أئمة النظار توحيد الربوبية، وهي طرق صحيحة عقلية لم يهتد هؤلاء المتأخرون إلى معرفة توجيهها وتقريرها، ثم إن أولئك المتقدمين من المتكلمين ظنوا أنها هي طرق القرآن، وليس الأمر كذلك، بل القرآن قرر فيه توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، وقرره أكمل من ذلك"[82]. وذكر ابن تيمية بعد ذلك برهانيه فأجرى في أولهما دلالة التمانع في الخلق لا في إرادة الفعل، وأجراها في ثانيهما في القدرة على الفعل، وكرر في تفصيل الصورتين أكثر الكلام الذي نقله في شرح دلالة المتكلمين الجارية في إرادة الفعل.

وإذا لم أقل في هذه الدلالة المفصلة على ما سبق في كلام ابن تيمية بأنها ترجع إلى الإفادة من التراث الكلامي السابق له، بل سلّمت أنها ترجع إلى استنباطه هو نفسه وفهمه للنص القرآني، فهل هذا

---

79- ابن تيمية، **منهاج السنة**، 3/ 323 ـ 326.

80- راجع ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص 155، 156، ومقدمة محمود قاسم، ص 34.

81- راجع ابن تيمية، **منهاج السنة**، 3/ 304 ـ 312.

82- المرجع السابق، ص 312، 313.

حلال له وحرام على المتكلمين؟! والذي أبتغيه من إيراد كلام ابن تيمية هنا أنه هو نفسه إذا كان قد استدل بدلالة التمانع الكلامية، فعلام استدل؟ إن كان قد استدل على وحدة الربوبية، فهو والمتكلمون في ذلك سواء، وليس لأحد أن يعترض بكلامه على كلامهم. وإن كان قد استدل بها على وحدة الألوهية، فليست دلالته بالتي تدل على ذلك دون دلالتهم.

ويبقى بعد ذلك كله أنه لا سبيل للدلالة على كون مستحق العبادة مستحقا لها وحده، إلا بالدلالة على أنه الخالق لكل شيء سواه وحده بلا شريك.

ولقد ختم أستاذنا الدكتور الجليند كلامه عن توحيد الألوهية الذي تابع فيه شيخ الإسلام ابن تيمية، فأكد أنه المطلوب الذي سيقت آية سورة الأنبياء لإثباته، بقوله: "أما الاعتراف برب خالق للعالم، فهذا قد أقر به المشركون، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع. ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافيا في الإيمان، لما كان المشركون مع إقرارهم بها مشركين، ولخرجوا بإقرارهم بالربوبية عن مسمى الشرك. وهم لم ينكروا على محمد صلى الله عليه وسلم دعوته إلى رب واحد خالق للعالم، وإنما أنكروا عليه أن جعل لهم الآلهة واحدا. وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يقول: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله". ولم يقل: أمرت أن أقاتلهم حتى يقرّوا برب واحد"[83].

وما أحسب أن هذا الفصل كان مرعيا على هذا النحو في السنة النبوية ولا في نقلها، ففي نقل الرواية عما يكون من السؤال في القبر وتثبيت الذين آمنوا بالقول الثابت نجد حديث البراء بن عازب رضي الله عنه في **صحيح** الإمام مسلم: عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: "﴿**يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ**﴾[84]. قال: نزلت في عذاب القبر فيقال: له من ربك؟ فيقول: ربي الله، ونبيّي محمد صلى الله عليه وسلم"[85]. وفي **صحيح** الإمام البخاري عن البراء بن عازب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا أقعد المؤمن في قبره أتي، ثم شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فذلك قوله:

---

83- محمد السيد الجليند، **قضية التوحيد بين الدين والفلسفة**، ص 144.

84- سورة إبراهيم، الآية: 27.

85- أخرجه الإمام مسلم في **صحيحه**: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ـ باب عرض مقعد الميت من الجنة والنار عليه، وإثبات عذاب القبر ـ ح 2871. وسؤال الميت في قبره عن ربه لا عن إلهه جاء أيضاً في حديث البراء الطويل عن وصف حال المحتضر والميت في القبر، كما في **مسند الإمام أحمد**، 4/ 287 و**سنن أبي داود**، 4/ 239. وذكر الشيخ الألباني أنه صحيح.

﴿يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾"[86]. وكرره بلفظ: "المسلم إذا سئل في القبر، يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فذلك قوله: ﴿يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾"[87].

وروايتا الصحيحين ثابتتان معا من طريق شعبة، عن علقمة بن مرثد، عن سعد بن عبيدة، عن البراء بن عازب. وهما من المتفق عليه إسنادا ومتنا من جهة الاتفاق في المعنى، وإن اختلف اللفظ بين الربوبية والألوهية، فمن كان يعتبر هذا ممن سلف من علماء الأمة قبل الشيخ ابن تيمية؟!

وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكم بالإيمان لجارية أقرت بأن الله تبارك اسمه ربها، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم رسوله، فعن الشريد بن سويد الثقفي أن أمه أوصت أن يعتق عنها رقبة مؤمنة، فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال: عندي جارية سوداء أو نوبية، فأعتقها؟ فقال: "ائت بها". فدعوتها فجاءت، فقال لها: "من ربك؟" قالت: الله. قال: "من أنا؟" فقالت: أنت رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال "أعتقها فإنها مؤمنة"[88].

وإن كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" النافية للشرك، ليست مقتصرة في معناها على مفهوم "توحيد الألوهية" كما حرره شيخ الإسلام ابن تيمية في اصطلاحه وقسمته للتوحيد، دون الربوبية ودون الحاكمية ودون تنزيه الله تعالى عما يجب تنزيهه عنه في ذاته وصفاته وأفعاله وأسمائه. إن كلمة التوحيد متضمنة لذلك كله ولو على سبيل الجملة، ولأهل العلم معرفة التفصيل وعليهم البيان عند الحاجة، وهذا ما كان يتربى عليه كثير من الناشئة في كتاتيب مصر التي كان الناشئون فيها يتلقون متن العقيدة السنوسية، أو متناً مثله منثورا أو منظوما، ويسمعون شيئا من الشروح الميسرة، مع الترقي في حفظ القرآن الكريم وتحصيل مبادئ العلوم، قبل الالتحاق بالدراسة المنتظمة في رحاب الأزهر الشريف لمن يتاح له متابعة طلب العلم.

وقد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني (ت895هـ) في ختام كتابه: **أم البراهين**:

"ويجمع معاني هذه العقائد كلها قول: "لا إله إلا الله محمد رسول الله". إذ معنى

---

86- أخرجه الإمام البخاري في **صحيحه**، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، ح 1369.

87- **صحيح البخاري**، كتاب التفسير سورة إبراهيم، باب ﴿يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾، ح 4699.

88- أخرجه الإمام أحمد في **مسنده**، 4/222، 382، 389. وأخرجه النسائي في **سننه** (المجتبى)، 6/252، وحسّن الشيخ الألباني إسناده. وأخرجه ابن حبان في **صحيحه**، 1/418.

الألوهية: استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه. فمعنى "لا إله إلا الله": لا مستغني عن كل ما سواه، ومفتقرا إليه كل ما عداه إلا الله تعالى".

وبعد بيانه لجملة ما تضمنته شهادة التوحيد من العقائد، قال الإمام السنوسي:

"فقد بان لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام. ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الإسلام، ولم يقبل من أحد الإيمان إلا بها، فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الإيمان، حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه، فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب إن شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر، وبالله التوفيق لا رب غيره، ولا معبود سواه. نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا وأحبتنا عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالمين بها"(89).

وهكذا ينتهي كلام المتكلمين دائما في عقائد الإيمان إلى لزوم قبول التكليف من الله تعالى وعبادته وحده بإقامة الدين الخالص له جلّ وعلا.

****

89- الإمام أبو عبد الله السنوسي، **متن السنوسية أم البراهين**، ضمن كتاب **مجموع من مهمات المتون المستعملة من غالب خواص الفنون**، المطبعة الخيرية بالجمالية، القاهرة، 1306هـ ص 6، 7. وهذا المتن قد شرحه مؤلفه أبو عبد الله السنوسي، دار الاستقامة، القاهرة، 1351هـ/ 1932م. وعليه حاشية للشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي. المطبعة الأزهرية المصرية، 1313هـ/ 1895م. ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1358هـ/ 1939م. ومن الحواشي المهمة على متن **أم البراهين** حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1909م. وقد تواتر عند علماء الأزهر الاهتمام بهذا المتن شرحاً وتحشية وتعليقاً، وقد اهتم به حديثا من الأردن الأستاذ سعيد عبد اللطيف فودة في كتابه **تهذيب شرح السنوسية أم البراهين**، دار البيارق للتوزيع والطباعة والنشر، عمان وبيروت، 1419هـ / 1998م. وهو في أصله تهذيب لشرح الشيخ أحمد بن عيسى الأنصاري على كتاب **أم البراهين**، المطبوع في دار العهد الجديد للطباعة، القاهرة، 1377هـ/ 1957م. وأضاف إليه الأستاذ سعيد فودة تعليقات مفيدة من عند نفسه، وفوائد انتقاها من عدد من شروح السابقين لـ: **السنوسية**، ولمنظومة **جوهرة التوحيد** للإمام برهان الدين إبراهيم بن هارون اللقاني (ت 1041هـ).