



صنعتك من الحماة

الأدلة العقلية النقلية



تهذيب كتاب
الأدلة العقلية النقلية



غنى النقل بالأدلة العقلية

تضمن الكتاب والسنة لدلائل الأصول العقلية هو من مقتضى كمال الدين وتمام النعمة، المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^(١)، وهذا ما أود التأكيد عليه في هذا الفصل، من خلال بيان بعض الأدلة القرآنية المنبهة على هذا المعنى، ومن خلال ما ذكره بعض العلماء، من غنى نصوص الوحي بالدلائل البرهانية الكافية في إثبات سائر أصول الاعتقاد، بل ومن خلال اعتراف أصحاب المناهج الكلامية بذلك، مع كونهم من المخالفين لمنهج السلف في الاكتفاء بالكتاب والسنة مصدرًا لتلقي العقائد، هذا مع أن غنى النقل بالأدلة العقلية مسألة ثابتة بنفسها، لا تحتاج إلى شهادة وإثبات، ومن أراد الوقوف على ذلك فما عليه إلا مراجعة كتاب الله العزيز، وتدبر ما حوى من أنواع الهداية وعجائب البراهين، وقد جمعت في هذا البحث جملة صالحة منها، أسأل الله تعالى أن ينفع بها.

(١) سورة المائدة: ٣.

المبحث الأول

دلالة القرآن على اشتغال النقل على الأدلة العقلية

إن من يستعرض القرآن يجد التأكيد على هذا يتكرر كثيراً، إما في منطوق الآيات، وإما في مفهومها ولازم معناها، وفيما يلي بعض أنواع الأدلة القرآنية على هذا المطلوب، ووجه دلالتها:

١ - التصريح بأن الله تعالى أرسل رسوله بالبينات والهدى، كقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٤)، ونحوها من الآيات، التي تدل دلالة مطابقة، أو تضمن، على أن القرآن والرسول، كسائر الكتب والرسول، لا بد أن يكونا قد بينا الأدلة العقلية اليقينية على سائر أصول الدين، أتم بيان وأكمل، إذ لا يكون الهدى والفرقان إلا ببيان ذلك، والبينات - كما تقدم - جمع بينة، وهي الآية الواضحة، وهذا المعنى شامل لجميع الأدلة.

يقول ابن تيمية: (والرسول - صلوات الله عليه - قد أرسل بالبينات والهدى، بين الأحكام الخيرية والطلبية، وأدلتها الدالة عليها، بين المسائل والوسائل، بين الدين: ما يقال، وما يعمل، وبين أصوله التي بها يعلم أنه دين حق، وهذا المعنى قد ذكره الله في غير موضع، وبين أنه ﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^(٥)، والهدى هو هدى الخلق إلى الحق، وتعريفهم ذلك، وإرشادهم إليه، وهذا لا يكون إلا بذكر الأدلة والآيات الدالة على أن هذا هدى، وإلا فمجرد خبر لم يعلم أنه حق، ولم يقد دليل على أنه حق، ليس بهدى)^(٥).

وقد قال الله تعالى لنبيه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾^(٦)، وأولى الأشياء بالبيان: دلائل الإيمان، وإذا كان الله تعالى قد بين في كتابه كثيراً من دقائق الأحكام، والحلال والحرام، كأحكام الطلاق والمواثيق والحج وغيرها، فكيف يقصّر كتابه عن بيان أهم من ذلك كله، ألا وهو دلائل الأصول،

(٢) سورة البقرة: ١٨٥، وانظر الآية: ١٥٩.

(٣) سورة الإسراء: ٩.

(٤) سورة الحديد: ٢٥.

(٥) النبوات: ص ٢٢٧، ٢٢٨.

(٦) سورة النحل: ٨٩.

التي بها يكون تأسيس اليقين في القلوب، وتثبيت الإيمان في النفوس؟! ومن القواعد الشرعية المقررة: أن الشيء كلما كان الناس إلى معرفته أحوج، فإن الله تعالى يوسع عليهم دلائل معرفته بقدر ما يسد هذه الحاجة ويزيد^(٧).

ويقول الله تعالى لنبيه أيضاً: ﴿وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٨)، ومعلوم أن بيان الحق في مواضع الخلاف، لا يكون إلا بذكر الدلائل القاطعة والبراهين اليقينية.

٢- التصريح بتضمن نصوص الوحي براهين العقائد، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعِيَ وَذِكْرٌ مِّنْ قَبْلِي﴾^(٩)، وذلك أن الرسول ﷺ أمر أن يبين أن برهانه مضمّن في هذا الذكر، الذي هو القرآن.

قال ابن الوزير^(١٠) - رحمه الله -: (هذه الآية دالة على أن كتب الله لا تخلو من البراهين المحتاج إليها في أمر الدين)^(١١).

ونحو هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِن تَوَلَّوْاْ يَكْفُرْ بِلِقَاءِ رَبِّكُم مِّنْ قَبْلُ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٌ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١٢).

وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(١٣)، قال ابن جريج^(١٤): (بالحق): الكتاب، بما تردّ به ما جاؤوا به من الأمثال^(١٥).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (أخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلي لباطلهم، إلى جاءه الله بالحق، وجاءه من البيان والدليل وضرب المثل، بما هو أحسن تفسيراً وكشفاً وإيضاحاً للحق من قياسهم)^(١٦). وذكر أن

(٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١٢٩/١.

(٨) سورة النحل: ٦٤.

(٩) سورة الأنبياء: ٢٤.

(١٠) هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، المعروف بابن الوزير اليماني، من الزيدية الذين نصرُوا السُّنةَ ومنهج السلف، وله في ذلك مصنفات، توفي سنة ٨٤٠ هـ. انظر: البدر الطالع للشوكاني: ٨١/٢ - ٩٣.

(١١) إثبات الحق على الخلق: ص ١١، ١٠٤.

(١٢) سورة الأحقاف: ٤.

(١٣) سورة الفرقان: ٣٣.

(١٤) هو أبو خالد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي الأموي، مولاهم، الإمام الحافظ، فقيه الحرم، صاحب التصانيف، كان من أوعية العلم، توفي سنة ١٥٠ هـ. انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي: ١٦٩/١ - ١٧١.

(١٥) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر: جامع البيان: ١١/١٩.

(١٦) مجموع الفتاوى: ١٠٦/٤، وانظر: ٨١/١٢.

التفسير في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ يعم التصوير، ويعم التحقيق بالدليل^(١٧). أي: أنه يشمل شرح المعاني، كما يشمل بيان حقتها من باطلها بالدليل.

وكما في الآيات التي تذكر امتلاء القرآن بالأمثال، وخصوصاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾^(١٨)، فإن ذكر الجدل هنا ينبه على أن الأمثال براهين وحجج، تفيد إحقاق الحق وإبطال الباطل^(١٩).

وسياقي ذكر الأمثال -إن شاء الله- ضمن مسالك الاستدلال العقلي.

٣- إيجاب تبليغ الرسالة وبيان الدين، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^(٢٠)، وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(٢١)، ونحوها من الآيات، ومعلوم أن بلاغ الدين لا يكون مبيناً إلا إذا كان مقروناً بذكر أدلته البقينية، الكافية الشافية، المغنية عما سواها، فلا بد أن يكون البلاغ للدلائل كالبلالغ للمسائل.

ويشير إلى هذا الشيخ الإسلام بقوله: (والمسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصولاً للدين لا يجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي ﷺ فيها كلام، فإن هذا متناقض، والقول به يعني أحد أمرين: الأول: أن الرسول ﷺ لم يبلغ أهم أمور الدين، وهي أصوله.

الثاني: أنه بينها فلم تنقلها الأمة.

وكلا الأمرين باطل، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين، ومن يقول هذا لا يخلو من ثلاثة أحوال:

الأول: أن يكون جاهلاً بحقائق ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام، فيترتب على هذا جهله بأصول الدين وفروعه، دلائله ومسائله.

الثاني: أن يكون جاهلاً بما يعقله الناس بقلوبهم، فيدخل في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات.

(١٧) انظر: مجموع الفتاوى: ٦٧/١٤ و ١١٦/٤.

(١٨) سورة الكهف: ٥٤.

(١٩) انظر: مجموع الفتاوى: ٦٦/١٤.

(٢٠) سورة المائدة: ٦٧.

(٢١) سورة النحل: ٣٥.

الثالث: أن يكون جاهلاً بكلا الأمرين، فيظن من أصول الدين ما ليس منها، من المسائل والوسائل، ويظن عدم بيان الرسول ﷺ لما ينبغي أن يعتقد في ذلك^(٢٢).

والرسول -صلوات الله وسلامه عليه- هو أعلم الخلق بأمر الدين، أصوله وفروعه، مسائله ودلائله، كما أنه أرغب الخلق في التعريف بها وبيانها والدعوة إليها، كما أنه أقدرهم على ذلك، فهو فوق كل أحد من الخلق في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بما يتم المقصود، وغير الرسول لا يخلو: إما أن يكون في علمه بأمر الدين نقص أو فساد، وإما ألا يكون له إرادة في بيان ما علمه من ذلك، فلا يبينه: إما لرغبة أو لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه لها ناقصاً، فليس بيانه البيان عما عرفه الجنان^(٢٣).

ويقول أبو الحسن الأشعري -رحمه الله- مبيناً لزوم بيان الأدلة العقلية المغنية عن طريق أهل الكلام لتحقيق البلاغ المبين: (لو كنا نحتاج مع ما كان منه -عليه السلام- في معرفة ما دعانا إليه، إلى ما رتبته أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلّغاً، إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم يبيّن لنا، من هذه الطرق التي ذكروها)^(٢٤).

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية نقلاً عن الخطابي قولاً يؤكد ما قاله الأشعري: (إن الله تعالى لما أراد إكرام من هداه لمعرفته بعث رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وقال له: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^(٢٥)، وقال ﷺ في خطبة الوداع، وفي مقامات شتى، وبحضرته عامة الصحابة: <ألا هل بلغت؟>^(٢٦)، وكان الذي أنزل عليه من الوحي وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه، لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^(٢٧)، فلم يترك ﷺ شيئاً من أمور الدين: قواعده وأصوله، وشرائعه وفصوله، إلا بينه وبلغه، على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه، إذ لا خلاف بين فرق الأمة، أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال.

(٢٢) مجموع الفتاوى: ٣/٢٩٤، ٢٩٥، بتصرف.

(٢٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٣/١٣٨، ودرء تعارض العقل والنقل له: ٥/٣٧١ وما بعدها.

(٢٤) رسالة إلى أهل الثغر: ص ٢٠١، وقد نقله ابن تيمية في الدرر وعلق عليه، انظر: ٧/٢١٦.

(٢٥) سورة المائدة: ٦٧.

(٢٦) انظر: صحيح البخاري: كتاب الحج باب الخطبة أيام منى، (٢/٦١٩، ٦٢٠)، حديث (١٦٥٢).

(٢٧) سورة المائدة: ٣.

ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبدًا في كل وقت وزمان، ولو أُخِر عنه البيان،
 لكان التكليف واقعًا بما لا سبيل للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز^(٢٨).

ومما يمكن عده من هذا النوع قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٢٩)،
 وذلك من جهة التطابق بين الدلالة البرهانية القرآنية، والبرهانية العيانية، حيث يتصادق موجب الشرع المنقول،
 والنظر المعقول^(٣٠).

(٢٨) درء تعارض العقل والنقل: ٢٩٧/٧، وقد أسنده إلى <الغنية عن الكلام وأهله> للخطابي، وهو كتاب ألفه الخطابي

لبيان أن دين المسلمين في غنية عن الابتداع في دلائل الأصول ومسائلها. وأورد النص السيوطي في صون المنطق:

ص ٩٥.

(٢٩) سورة فصلت: ٥٣.

(٣٠) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية: ٣٠١/١.

المبحث الثاني

شهادة العلماء بغنى النقل بالدلائل العقلية

مع ما تقدم من أنواع الأدلة القرآنية، على غنى النقل بالدلائل العقلية، يمكن أن يُضمّ دليل آخر مستقل الدلالة، يؤخذ من مجموع الأدلة والبراهين العقلية المحتج بها في الكتاب والسنة على أبواب الاعتقاد، فإنه دليل قطعي على غنى النقل بالأدلة العقلية، وكفايته في هذا المجال، وطريق الوقوف على هذا الدليل: هو استقراء نصوص الكتاب والسنة، والنظر في دلالاتها العقلية.

وقد شهد كافة العلماء ممن له نظر واشتغال بالكتاب والسنة بذلك، حتى من كان منهم مخالفاً لمنهج السلف.

ولشهادة العلماء الراسخين اعتبار في الميزان الشرعي، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(٣١)، وقد نبهنا القرآن إلى شهادة الذين أوتوا العلم بكمال هداية القرآن وأنه الحق، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾^(٣٢).

كما أن لشهادة المخالف واعترافه بالحق وزناً وأهميتها، ولذلك نبه إليها القرآن في مواضع، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾^(٣٣).

وسأورد هنا -بحول الله وقوته- بعض أقوال العلماء، في غنى نصوص الوحي بالدلائل العقلية اليقينية، الكافية في سائر أبواب الاعتقاد، ثم أتبعها بذكر ما وقفت عليه من اعتراف أصحاب المناهج الكلامية، بأن غاية ما يصلون إليه من البحوث العقلية، قد جاء القرآن بخلاصته وأربى عليه.

* فهذا أبو الحسن الأشعري -رحمه الله تعالى- يؤلف رسالة يوصي فيها أهل الثغر^(٣٤) بالتمسك بالسنة وطريقة السلف في الاعتقاد، وبطيل النفس فيها وهو يوصي بسلوك طريق القرآن في الاستدلال على العقائد، وأنها الطريقة المثلى والمنهج الأكمل، وفيها السلامة من الآفات التي تعتري طرائق أهل البدع، ومن كلامه في هذه الرسالة قوله:

(٣١) سورة آل عمران: ١٨.

(٣٢) سورة سبأ: ٦.

(٣٣) سورة يونس: ٩٤.

(٣٤) كل موضع قريب من أرض العدو يسمّى ثغراً، والمراد هنا: مدينة <باب الأبواب> على بحر الخزر. انظر: معجم البلدان

(إن فيهما [يعني الكتاب والسنة] الشفاء من كل أمر مشكل، والبرء من كل داء معضل، وإن في حراستهما من الباطل على ما تقدم ذكرنا له، آية لمن نصح نفسه، ودلالة لمن كان الحق قصده، وفيما ذكرنا دلالة على صحة ما استندوا إلى الاستدلال^(٣٥)، وقوة لما عرفوا الحق منه [يعني السلف]، فإذا كان ذلك على ما وصفنا، فقد علمتم بعت أهل البدع لهم، في نسبتهم إلى التقليد، وسوء اختيارهم في المفارقة لهم، والعدول عما كانوا عليه معهم، وبالله التوفيق^(٣٦)).

* ويقول أبو سليمان الخطابي في كتابه: الغنية عن الكلام وأهله - كما نقل عنه قوام السنة وغيره -: (واعلم أن الأئمة الماضين، والسلف المتقدمين، لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر عجزاً عنه، ولا انقطاعاً دونه، وقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء، وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها، وحذروهم من سوء مغبتها، وقد كانوا على بينة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور حكمته ومعرفته، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته، وتوقيف السنة وبيانها، غناءً ومندوحة عما سواها، وأن الحجة قد وقعت بهما، والعلة أزيلت بمكانهما^(٣٧)).

وهذا الذي نبه إليه الخطابي من أن السلف لم يكونوا عاجزين عن الخوض في العقلية، وأنهم إنما أعرضوا عن الابتداع فيها، واكتفوا بما هداهم إليه الوحي منها، واستغنوا بالقرآن عن غيره في هذا المجال، قد أكد عليه الغزالي فيما بعد.

* فقد أجاب أبو حامد في كتابه: "إلجام العوام عن علم الكلام" من يقول: إن الصحابة - رضي الله عنهم - إنما أمسكوا عن الخوض في العقلية لقلة الحاجة إلى ذلك في عصرهم، حيث إن البدع إنما نبتت بعدهم، من وجهين، الثاني منهما هو الذي عليه المعول، دون الوجه الأول:

لياقت: ٣٠٣/١، ٧٩/٢.

(٣٥) كذا في الأصل، ولعل الصواب: ما استندوا إليه من الاستدلال.

(٣٦) رسالة إلى أهل النغر: ص ٢٠٣، ٢٠٤.

(٣٧) الحجة في بيان المحجة للأصبهاني: ٣٧٣/١، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٢٨٦/٧، وصون المنطق للسيوطي:

ص ٩٣، ٩٤.

والأول هو: أن الصحابة لم يقتصرُوا في بعض الفرعيات كالفرائض على الواقع، بل فرضوا فيه افتراضات كثيرة، لما علموا أن لا ضرر فيه. ولا معول على هذا الوجه فيما يظهر؛ لأنه لم يذكر شواهد نقلية على هذه الدعوى، والمعروف عن الصحابة كراهمهم الفتوى في المسائل المفترضة^(٣٨).

وأما الوجه الثاني فهو: (أنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ، وإلى إثبات البعث مع منكره، ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن، فمن أقنعه ذلك قبلوه، ومن لم يقنع قتلوه، وعدلوا إلى السيف والسنان، بعد إنشاء أدلة القرآن، وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية، وترتيب المقدمات، وتحرير طريق المجادلة، وتذليل طرقها ومناهجها، كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن، ومنبع التشويش، ومن لا يقنعه أدلة القرآن، لا يقنعه إلا السيف والسنان، فما بعد بيان الله بيان)^(٣٩).

ويقول أبو حامد: (ينبغي للخلق أن يعرفوا جلال الله وعظمته بقوله الصادق المعجز، لا بقول المتكلمين: إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلو من الأعراض الحادثة فهي حادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث. فإن تلك التقسيمات والمقدمات الرسمية تشوش قلوب المؤمنين، لا سيما وهي صادرة من غير ملي بالدين، ولا مضطلع بحمل شريعة سيد المرسلين والأولين والآخرين - صلى الله عليه وعلى آله أجمعين -، والدلالات الشرعية الصادرة عن الله اللطيف الخبير، وعن رسوله البشير النذير، تقنع وتسكن النفوس، وتغرس في القلوب الاعتقادات الصحيحة الجازمة، ولقد بعد عن التوفيق من سلك طريقة المتكلمين، وأعرض عن كتاب رب العالمين)^(٤٠).

* ويقول القاضي عياض أثناء كلامه عن وجوه إعجاز القرآن:

(فجمع فيه من بيان علم الشرائع، والتنبيه على طرق الحجاج العقلية، والرد على فرق الأمم، ببراهين قوية، وأدلة بينة، سهلة الألفاظ، موجزة المقاصد، رام المتحذلقون بعدد أن ينصبوا أدلة مثلها، فلم يقدروا عليها)^(٤١).

* ويقول ابن الوزير اليماني - وهو من المهتمين ببيان أدلة القرآن العقلية وغنائها عن الأدلة البدعية، ومؤلفاته زاخرة بتزديد هذ المسألة^(٤٢) -:

(٣٨) انظر: الفتوى في الإسلام للقاسمي: ص ١٣٤.

(٣٩) إجماع العوام عن علم الكلام: ص ٨٢، ٨٣.

(٤٠) إجماع العوام: ص ٧٨، ٧٩. وأبو حامد هنا إنما يخاطب العوام لا غير.

(٤١) الشفا: ١/ ٣٩٠، ٣٩١.

(٤٢) انظر: مثلاً كتابه: إثبات الحق على الخلق: ص ١٠٣ وما بعدها حيث أطال الكلام في تقرير تضمن القرآن لدلائل الأصول، وكتابه: العواصم من القواصم: ٣/ ٤٣٨ وما بعدها، حيث أورد كلام بعض العلماء في تقرير ذلك.

أصول ديني كتاب الله لا العرض وليس لي في أصول غيره غرض

ثم علق على هذا البيت بقوله:

(وأردت بهذا البيت معنيين: أحدهما: أن القرآن معجز، وكل معجز لا يقدر عليه أحد من البشر فإنه يعلم بدليل العقل أنه من عند الله تعالى...) (٤٣). ثم يقول:

(الثاني: النظر في الأدلة التي أمر الله تعالى أن ننظر فيها أو حشنا على النظر فيها... وهذا أمر لا يصلح أن يكون فيه خلاف بين المسلمين البتة، ومن أداه الغلو إلى تقبيح الاكتفاء بهذه الأدلة، وجب على جميع المسلمين النكير عليه، والإغلاظ له، وقد ظهر لي أنه قول أئمة الكلام، فضلاً عن أئمة أهل البيت -عليهم السلام-، وسائر علماء الإسلام) (٤٤).

وقال ابن الوزير أيضاً في موضع آخر وهو يبين دلائل غنى القرآن بأدلة أصول الدين العقلية: (النوع التاسع: إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد ما ادعيت من معرفة أدلة التوحيد، من غير ظن ولا تقليد، وكما أن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره، فكذلك من نظر في القرآن، يتعلم منه الأدلة من غير تقليد، بل القرآن العظيم هو الذي تعلم المتكلمون منه النظر، لكنهم غالوا في النظر) (٤٥).

وما ذكره ابن الوزير -رحمه الله تعالى- من أن المتكلمين تعلموا النظر من القرآن غير مسلم، ولو صح هذا لما اختلفنا معهم، ولما ألف ابن الوزير نفسه كتابه: <ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان>، ولعله قصد أنهم استأنسوا بتوجيه القرآن للنظر العقلي، للتجاسر على الخوض في المباحث العقدية بطريق النظر، ومع ذلك فالكثير من المتكلمين لم يعول في خوضه في العقائد على القرآن والسنة.

* ويقول شارح الطحاوية: (وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية، وجد الصواب منها يعود إلى بعض ما ذكر في القرآن من الطرق العقلية، بأفصح عبارة وأوجزها، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق ما لا يوجد عندهم مثله) (٤٦).

(٤٣) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: ٤٢٢/٣ - ٤٢٣.

(٤٤) العواصم والقواصم: ٤٣٦/٣، ٤٣٧.

(٤٥) ترجيح أساليب القرآن: ص ٥١.

(٤٦) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي: ٧٦/١.

* ويقول السيوطي: (قال العلماء: قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحرير يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أوردته على عادات العرب دون دقائق طرق المتكلمين لأمرين:

أحدهما: بسبب ما قاله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(٤٧).

والثاني: أن المائل إلى دقيق الحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام^(٤٨).

وبعد، فهذه بعض شهادات العلماء على غنى القرآن بالدلائل العقلية الأصولية، ولو أطلقنا لأنفسنا العنان في تتبع كلام أهل العلم في ذلك لطال بنا المقام، وسأختم ذلك بذكر شيء من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في تقرير هذا الأصل، مع أنه أشهر من أن يُنبه إليه، فإن أكثر مصنفاتهما إنما يدور حول تقرير كفاية الكتاب والسنة ومنهج السلف في بيان أمور الدين، مسائل ودلائل، وقد كان شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- أكثر تركيزاً من غيره من العلماء على هذه المسألة، حيث نبه في مصنفاته مراراً وتكراراً إلى النظرة الخاطئة التي ينظر بها كثير من أهل الكلام إلى نصوص الوحي، حيث يحصرون دلالتها في الجانب الخبري السمعي، دون العقلي، ويفرعون على ذلك تقديم العقل على النقل.

* وما قاله -رحمه الله- في هذا الباب:

(فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يُبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً، بل ضلوا ضلالاً مبيناً في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها، أهل العلم والإيمان، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه)^(٤٩).

وقال في موضع آخر: (والكتاب والسنة يدلان بالإخبار تارة، وبالتنبيه تارة، والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات، من الأدلة اليقينية، والمعارف الإلهية، قد جاء به الكتاب والسنة،

^(٤٧) سورة إبراهيم: ٤.

^(٤٨) الإتيان في علوم القرآن: ١٣٥/٢.

^(٤٩) مجموع الفتاوى: ٢٩٦/٣، وانظر قريباً من هذا عنده في الفتاوى: ٣٣١/٣، ٣٣٢، ودرء تعارض العقل والنقل: ٢٨/١.

مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين^(٥٠).

ويقول في موضع آخر: (... فإن الكتاب والرسول وإن كان يخبر أحياناً بخبر مجرد، كما يأمر أحياناً بأمر مجرد، فهو يذكر مع إخباره عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد، ما يبين الطرق التي يُعلم بها ثبوت ذلك، وما يهدي القلوب ويدل العقول على معرفة ذلك، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية، ما لا يمكن أن يذكر أحد من أهل الكلام ما يقاربه، فضلاً عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه، ومن تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد طريقاً عقلياً يُعرف به وجود الصانع، أو شيء من أحواله، من أهل الكلام والفلاسفة إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع، بتقدير صحة ما يذكره هؤلاء)^(٥١).

ويقول أيضاً في موضع آخر: (الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما يستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله، وتوحيده وصفاته، وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعية ليس فيها عقلي، والعقلية لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا: فمنهم من رجع السمعية وطعن في العقلية، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصّر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية)^(٥٢).

* ومما قاله الإمام ابن القيم - رحمه الله - في هذا الباب:

(الأدلة السمعية نوعان؛ نوع دل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي، فهو عقلي سمعي، ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد.. وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا أغلب النوعين عليه، وهذا النوع يمتنع أن يقوم دليل صحيح على معارضته، لاستلزامه مدلوله، وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى المدلول ضروري، وهو أصل للنوع الثاني، والدال بمجرد الخبر، فالقدح في النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة، أما الأول فلما تقدم، وأما الثاني:

(٥٠) منهاج السنة النبوية: ١١٠/٢، وانظر نحو هذا الكلام في درء تعارض العقل والنقل له: ٢٨٩/٧، ومجموعة الرسائل له:

١٩٥/٢، ١٩٦.

(٥١) درء تعارض العقل والنقل: ٣٥٢/٧.

(٥٢) المرجع السابق: ٢٤/٨.

فلاستلزام القدح فيه القدح في العقل الذي أثبتته، وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع، بطل ما عارضه من العقلية^(٥٣).

ولابن القيم -رحمه الله- عناية باستخراج الأدلة العقلية من النصوص القرآنية كما هو معروف من كتبه، وخصوصاً الصواعق المرسلة وإعلام الموقعين، وسيأتي نماذج منها في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وبعد، فهذا ما اتسع المقام لاستعراضه من شهادات أهل العلم بغنى النصوص النقلية بالأدلة العقلية، وكفايتها في هذا الباب، وأما اعتراف أصحاب المناهج الفلسفية والطرق الكلامية، فقد ذكره عنهم غير واحد من العلماء، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر كلام أبي الخطاب الكلؤاني^(٥٤) -صاحب التمهيد في أصول الفقه- في تقرير وجوب المعرفة بالعقل، وأنها لا تحصل إلا بذلك، قال: (فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل، وأنها لا تحصل إلا بالعقل، ذكروا أن الرسل بينوا الأدلة العقلية التي يستدل بها الناظر، كما نبهوا الغافل ووكدوا الحجة، إذ كانوا ليس بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقه من كتب المصنفين، لا تقليدًا لهم فيما ذكروه، لكن لأنهم يذكرون من الكلام ما يدل على الأدلة التي يستدل بها بعقله...) إلخ^(٥٥).

ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: (جميع الطوائف، حتى أئمة الكلام والفلسفة، معترفون باشتغال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله)^(٥٦).

(٥٣) الصواعق المرسلة: ٩٠٨/٣، ٩٠٩، وانظر كلاماً له بهذا المعنى أبسط من هذا في المرجع نفسه: ٧٩٣/٢، ٧٩٤.

(٥٤) هو محفوظ بين أحمد بن الحسن بن أحمد الكلؤاني، أبو الخطاب البغدادي، الفقيه. أحد أئمة المذهب الحنبلي وأعيانه.

توفي سنة ٥١٠هـ. انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب: ١١٦-١١٨.

(٥٥) درء تعارض العقل والنقل: ٥٩/٩.

(٥٦) المرجع السابق: ٥٣/٩.

خصائص الأدلة العقلية النقلية

المبحث الأول

تأثيرها وارتباطها بالإيمان

إن من أعظم ما تتميز به البراهين القرآنية عن دلائل المتكلمين والفلاسفة: ارتباطها الوثيق بالإيمان بالله تعالى، خشية وتعظيمًا وإجلالًا، ووصولها بنفس المستدل إلى الخضوع لمدلولها، والذل والانكسار بين يدي منزلها، فهي تجمع بين العلم باليقين، وتقرير الحق، وبين التأثير به والتفاعل معه والعمل بمقتضاه.

وقد نبهنا القرآن العظيم إلى هذا المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٥٧).

فانظر كيف جاء ذكر الخشية بعد ذكر براهين الربوبية، وكيف حُصرت الخشية فيمن يعقل هذه الدلائل من العلماء العابدين.

وهذا ما لا تجده ولن تجده في المناهج الكلامية والفلسفية وطرقها الاستدلالية، وهذا يعرفه من عانى شيئًا من البحث والنظر في تلك المناهج.

وقد مدح الله تعالى قوماً بأنهم ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ * وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ * وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾^(٥٨).

ومما تتجلى فيه خاصية الارتباط الوثيق بين المعرفة والعمل، في المنهاج القرآني لإقامة البناء العقدي، ما بينه الله تعالى لنبيه الكريم، من طرق دعوة الناس وهدايتهم، بأنواع الآيات والبيّنات، وذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ

(٥٧) سورة فاطر: ٢٧، ٢٨.

(٥٨) سورة المائدة: ٨٢، ٨٣، ٨٤.

رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ^(٥٩)، فهذه الطرق وإن كانت - كما يقول ابن تيمية - تشبه من بعض الوجوه الأقيسة الثلاثة المعروفة عند المناطقة: البرهانية والخطابية والجدلية^(٦٠)، إلا أنها أكمل منها من وجوه كثيرة: أهمها: أن التي في القرآن تجمع نوعي العلم والعمل، الخبر والطلب، على أكمل الوجوه، بخلاف الأقيسة المنطقية، فإنما فائدتها مجرد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبع ذلك عمل أم لا، فإذا كانت المواد يقينية كان برهاناً وأفاد اليقين، وإن كانت مشهورة أو مقبولة سمي خطابة، وذلك يفيد الاعتقاد والتصديق الذي بين اليقين والظن، وأما الحكمة في القرآن: فهي معرفة الحق وقوله والعمل به، والموعظة الحسنة: تجمع التصديق بالخبر والطاعة للأمر، وكذلك الجدل الأحسن: يجمع الجدل للتصديق وللطاعة، والناس على ثلاث مراتب:

١- من يعترف بالحق ويتبعه، فهذا صاحب الحكمة.

٢- من يعترف به لكن لا يعمل به، فهذا يوعظ حتى يعمل.

٣- من لا يعترف به، فهذا يجادل بالتي هي أحسن^(٦١).

فظهر بذلك أن طريقة الأنبياء التي نبه إليها القرآن بلغت الكمال في العلم والعمل، وظهر بجمعها بين الكمالين فضلها على الطريقة الكلامية.

هذا مع أن غاية الطريقة القرآنية الأمر بعبادة الله تعالى، حيث جمعت بين العلم والعمل، وغاية الطريقة الكلامية الإقرار بوجود الله تعالى، وحصول هذا من غير عبادة وبأل على صاحبه، كإبليس، فلا وافق المتكلمون الطريقة القرآنية لا في الوسائل ولا في المقاصد^(٦٢).

ويقول ابن تيمية: (وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^(٦٣). فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله، وأما طريق هؤلاء: فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم

(٥٩) سورة النحل: ١٢٥.

(٦٠) القياس البرهاني عند المناطقة هو المؤلف من اليقينيّات، والخطابي هو المؤلف من المقبولات أو المظنونيات، والجدلي هو المؤلف من المشهورات والمسلّمات، انظر: التعريفات للجرجاني: ٤٤، ٩٩، ٧٤.

(٦١) انظر: مجموع الفتاوى: ٤٤/٢-٤٦، وقد أسهب شيخ الإسلام في كتابه <الرد على المنطقيين> في الرد على من يرى أن هذه الطرق الثلاثة المذكورة في القرآن هي من جنس البرهان والخطابة والجدل عند المناطقة، انظر: ص: ٤٤١، ٤٤٥، ٤٦٧-٤٦٩، من الكتاب المشار إليه.

(٦٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٢/٢، ١٣.

(٦٣) سورة الإسراء: ٩.

وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجب لهم السعادة، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم^(٦٤).

(٦٤) الرد على المنطقيين: ص ١٦٢.

المبحث الثاني

اليقينية

تتميز الأدلة التي أرشدنا الله تعالى إليها في كتابه العزيز، أو على لسان رسوله -عليه الصلاة والسلام- بأنها قد بلغت الغاية في الصدق واليقين، فهي براهين قطعية الدلالة على ما سيقى لإثباته وتقريره، فلا تقبل التشكيك والقدح والاعتراض، إلا من معاند مكابر، مشاك لله ولرسوله، ولهذا يكثر في القرآن العزيز وصف المعرضين عن براهين الإيمان بنحو هذه الأوصاف^(٦٥).

والجزم باتصاف أدلة الكتاب والسنة بهذا الوصف واجب شرعاً، إذ هي من وحي الله تعالى، الذي وصفه بأنه: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٦٦)، ويتناولها عموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾^(٦٧)، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾^(٦٨)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٦٩)، ونحو هذه الآيات، الدالة على عصمة نصوص الكتاب والسنة الثابتة من الخطأ والاضطراب، أو الكذب والضلال، وأنها قد تضمنت أصدق العلوم وأنفعها، وأهداها إلى سواء السبيل.

كما أن ثبوت هذه الخاصية للأدلة الشرعية، عقليها وسمعيها، معلوم من جهة الاستقراء والنظر في هذه الأدلة، فما من ناظر منصف متجرد في دلائل القرآن وما صح من السنة، إلا ويخضع لها ويسلم بيقينيتها.

وإذا كان أهل المنطق في طريقتهم الجدلية يكتفون عند الاحتجاج بمقدمة على الخصم بمجرد تسليمه بها، سواء كانت يقينية برهانية أم لا، فإن الطريقة القرآنية في الجدل لا يكتفى فيها بهذا، بل لا بد من أن تكون المقدمة برهانية مع التسليم بها، وإن كان هناك من ينازع في هذه المقدمة، فإن القرآن يذكر له البرهان على صحتها^(٧٠)، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي

(٦٥) انظر: مثلاً سورة البقرة: ١٣٧، ١٧٦، وسورة ص: ٢، وسورة غافر: ٥٧، وسورة فصلت: ٥٢.

(٦٦) فصلت: ٤٢.

(٦٧) النساء: ٨٧.

(٦٨) النساء: ١٢٢.

(٦٩) النجم: ٣، ٤.

(٧٠) انظر: <معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول> لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى: ١٦٤/١٩ -

جاء به موسى نوراً وهُدًى للناسِ بَجَعْلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُوهُنَّا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ تَعْلَمُ دَرَجَتُهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ^(٧١)، فإن الخطاب في هذه الآية الكريمة يحتمل أن يكون موجهاً لأهل الكتاب، وذلك على قراءة من قرأ: ﴿بَجَعْلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُوهُنَّا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ بالتاء، وهي قراءة الجمهور، كما يحتمل أن يكون موجهاً للمشركين، على قراءة من قرأ: ﴿يَجَعْلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبْدُوهُنَّا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ بالياء في الأفعال الثلاثة، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو^(٧٢)، فعلى الوجه الأول يكون الاحتجاج لنبوة محمد ﷺ على أهل الكتاب بنبوة موسى وإنزال التوراة من قبل، فالذي نبأ هذا نبأ هذا، والذي أنزل التوراة هو الذي أنزل القرآن، فلا وجه لقولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء. فهذا احتجاج على جواز الإرسال والإنزال عمومًا، ثم بين برهان نبوة محمد ﷺ خصوصًا، فقال لهم: ﴿وَعَلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا﴾. وعلى الوجه الثاني، حيث يكون الاحتجاج على المشركين، فإن كلاً من النبوتين يكون مطلوباً يستدل به، فأما نبوة محمد ﷺ فدليلها: ﴿وَعَلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾، وإن كان من المشركين من ينزع في نبوة موسى أيضاً، فإن الله تعالى قد بين براهينها أعظم بيان، فيما قص عليهم في القرآن من نبأ موسى عليه السلام، فصارت حجة بالغة على الفريقين، فالحجة على أهل الكتاب نبوة موسى، وعلى المشركين نبوة محمد، ولكل منها من البراهين ما قد بين القرآن بعضه في مواضع متعددة^(٧٣).

والمقصود أن القرآن لا يكتفي بمجرد تسليم الخصم بالمقدمة، بل إنه يسوق لها من البراهين ما يثبتها، فتكون حجة على من سلم بها، وعلى من نازع فيها كذلك.

يقول ابن تيمية: (والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علماً، فلو قدر أنه قال باطلاً، لم يأمر الله أن يُحتج عليهم بالباطل، لكن هذا قد يفعل لبيان فساد قوله، وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق، والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه)^(٧٤).

والقرآن كلام الله تعالى الذي أنذر به جميع خلقه، لم يخاطب به واحداً بعينه حتى يخاطبه بما هو عنده يقيني، أو مشهور، أو مسلم من المقدمات، بل اعتُبر في مقدمات أدلته، وأمثاله الصفة الذاتية، وهي كون المقدمة صدقاً وحقاً يجب قبوله، وأما جهة التصديق فتتعدد وتتنوع، فمن الناس من يعلم المقدمة بالإحساس والرؤية، ومنهم من

(٧١) سورة الأنعام: ٩١.

(٧٢) انظر: السبعة لابن مجاهد: ص ٢٦٢.

(٧٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٩/١٦٦.

(٧٤) الرد على المنطقيين: ص ٤٦٨.

يعلمها بالسمع والتواتر، كآيات الأنبياء ونحوها، فما كان جهة تصديقه عامًا للناس: أمكن ذكر جهة التصديق به، وما كان جهة تصديقه متنوعًا: أحيل كل قوم على الطريق التي يصدقون بها^(٧٥).

(٧٥) انظر: مجموع الفتاوى: ٤٧/٢، ٤٨.

المبحث الثالث

السهولة والواقعية والمباشرة

مما تميزت به الأدلة العقلية القرآنية عن القياس المنطقي، أنها تربط الناظر المستدل بمطلوبه مباشرة من غير تطويل بذكر المقدمات، كما أنها توصله إلى عين المطلوب، بخلاف الطريقة المنطقية التي إنما تدل على أمر كلي، يشترك فيه المطلوب مع غيره.

ولذلك عُبر عن الدليل العقلي في القرآن بالآية، وهي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (.. العلامة، وهي تستلزم بنفسها لما هي آية عليه، من غير توسط حدٍّ أو وسط ينتظم به قياس مشتمل على مقدمة كلية، كالشعاع: فإنه آية الشمس، وكذلك النبات للمطر في القفر، والدخان للنار، وإن لم ينعقد في النفس قياس، بل العقل يعلم تلازمهما بنفسه، فيعلم من ثبوت الآية ثبوت لازمها، والعلم بالتلازم قد يكون فطرياً وقد لا يكون)^(٧٦).

ولقد كان لافتقاد القياس المنطقي الأرسطي هذه الخاصية أثر في الحد من جدواه وفائدته العلمية، وذلك أن المطلوب من الأدلة والبراهين هو بيان العلم والطرق المؤدية إليه، وهذا مداره على العلم بالتلازم بين الدليل ومدلوله، فكل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له، سواء أكانا وجوديين أم عدميين، أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، فدائماً الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل.

فعلى هذا: كل من عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، سواء نظمه بالقياس المنطقي أم لم ينظمه، ومن لم يعرف دليل مطلوبه لم ينفعه هذا القياس.

فظهر أن ما يذكره المناطق من صور القياس ومواده، ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي لا يمكن علمه بدون، فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدمًا، لكن فيه تطويل متعب، كمن يريد أن يسلك طريقاً من الطائف إلى مكة، فيذهب أولاً إلى المدينة أو إلى اليمن ثم يعود إلى مكة، فهذا الطريق وإن كان موصلاً، إلا أن فيه مشقة وتعباً، وقد يعرض لسالكه آفة تعطله، فكَذلك الأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير فطرية، كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها^(٧٧).

(٧٦) مجموع الفتاوى: ٧٤٠/٢، وانظر الرد على المنطقيين له: ص ١٥١، ٣٤٤.

(٧٧) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ٢٤٨-٢٥٠، ٢٥٢.

والدليل الخفي قد ينتفع به بعض الناس، بل إن كثيراً من الناس لا يُقنعه الدليل مالم يكن خفياً طويلاً متعباً معقداً، وذلك أن نفسه تعودت ألا تقبل إلا ما تعنت عليه، وفكرت فيه، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة، فصارت هذه العادة عنده كالطبيعة له، فلا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، وجدل ومنع ومعارضة، وإن كان من أكثر الأمور وضوحاً.

فالطريق الطويل والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظائر تنفع مثل هؤلاء في النظر، كما تنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيك الجاحد^(٧٨).

والأدلة العقلية القرآنية سلمت من هذه الآفة، فهي أدلة واضحة سهلة، قريبة من الناظر والمستدل ملابسة له، مع بلوغها الغاية في اليقينية، وهي كذلك تدل مباشرة على المطلوب، وتعيّنه لطالبه، وهذا هو الفرق بين الآيات التي جعلها الله تعالى دليلاً عليه، والقياس المنطقي الشمولي، فإن الآية تدل على عين المطلوب الذي هي آية وعلامة عليه، أما القياس الكلي الشمولي فإنه لا يفيد إلا أمراً مطلقاً لا معيناً، وهذا القياس وإن كان صحيحاً، إلا أنه بهذا الإطلاق وهذه الكلية في دلالاته يكون ناقص الفائدة، فكان الواجب في معرفة الرب تعالى سلوك طريق الاستدلال عليه بآياته الكونية والشرعية، كما هي طريقة القرآن؛ لأنها هي التي تعين خالقها وتدل عليه بعينه، لا بقدر مشترك بينه وبين غيره؛ فإنه تعالى لا يدخل هو وغيره من خلقه تحت قضية كلية يستوي أفرادها^(٧٩).

والمخلوقات كلها أدلة على الخالق - كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله - وكل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه، يستلزم العلم به العلم بخالقه، كاستلزام العلم بشعاع الشمس العلم بالشمس، من غير احتياج إلى قياس كلي يقال فيه: كل محدث فلا بد له من محدث، أو كل ممكن فلا بد له من مرجح، فإن نفس الذوات المخلوقة مفتقرة إلى الصانع، وفقرها وحاجتها إليه وصف ذاتي لها، كما أن الغنى وصف ذاتي للرب الخالق، ولا علة لافتقارها غير نفس ماهيتها، كما أنه لا علة لغناه إلا نفسه ذاته تعالى.

ومما يبين ذلك: أن الإنسان - وهو من الذوات المخلوقة - يعلم فقر نفسه وحاجتها إلى خالقه دون أن يخطر بباله أنها ممكنة تقبل الوجود والعدم، أو أنها محدثة مسبقة بعدم، بل قد يشك في هذه المقدمات أو يعتقدها، مع علمه بفقر نفسه وحاجتها إلى بارئها، فدل ذلك على أنه من الخطأ توقيف العلم بافتقارها على العلم بعلة الإمكان والحدوث، فالقلب بفطرته يعلم افتقارها، ولو لم تخطر بباله هذه العلة أو تلك.

(٧٨) المرجع السابق: ٣٢٨، ٣٢٩.

(٧٩) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٤٨/١، والرد على المنطقيين له: ص ٣٤٤، ٣٥١.

فإذن هذان الوصفان: الإمكان والحدوث، وإن كانا وصفين ثابتين للمخلوق، وهما أيضاً دليل صحيح على افتقاره لخالقه، إلا أنه ليس من الواجب اعتبار هذين الوصفين لا في تقرير فقر ذوات المخلوقات إلى خالقها، ولا في تقرير كونها آية لباريها، لكن أعيان هذه الذوات المفتقرة هي آيات على عين خالقها تعالى، بحيث لا يمكن أن يقع شركة فيه، فتبين بهذا مفارقتها للقياس الكلي الشمولي وفضلها عليه^(٨٠).

ولما كانت الآيات العقلية الشرعية بهذه المثابة من مباشرتها في الدلالة على مدلولها وتعيينه للناظر، لم يقف الناظرون في هذه الدلالة حيرى مترددين، متشككين في معرفة مطلوبهم وتعيينه، بل إنهم بمجرد زوال موانع الاستجابة عنهم، لم يحتاجوا مع ذلك إلى أكثر من مجرد النظر في هذه الدلائل الفطرية الإلهية، كما هو حال السحرة الذين قالوا لما رأوا الآيات: ﴿أَمَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾^(٨١)، وكحال الذين قالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾^(٨٢)، فمدلول الآيات معين، ودلالتها مباشرة، لا تتطلب سوى الوقوف عليها، وهذا ما لا تجده في الأدلة البدعية والأقيسة المنطقية، ويكفيك من خبرها ما تواتر من ندم أصحابها في آخر حياتهم^(٨٣).

ومن أهم ما تتميز به الأدلة العقلية الشرعية عن الطريقة الكلامية: الواقعية، وتتجلى هذه الخاصية في الفرق بين المنهجين في طريقة تقرير الإمكان للغيبات التي أخبر بها الصادق؛ وذلك أن الإمكان على نوعين:

الإمكان الذهني: وهو أن يُعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، ويقرر إمكانه لا لعلمه بإمكانه، بل لمجرد عدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون في الواقع ممتنعاً.

والإمكان الخارجي: وهو أن يُعلم إمكان الشيء في الواقع خارج الذهن، بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فيكون ذاك الشيء أولى بالوجود منه^(٨٤).

والذي جاء بيانه في القرآن في تقرير المعاد هو الإمكان الخارجي، كما سيأتي بيانه عند عرض أدلة البعث في الباب الثاني، لم يُكتف في تقرير ذلك بمجرد الإمكان الذهني، فإن الإمكان الذهني - كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -

(٨٠) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١١-٩/٢.

(٨١) سورة الأعراف: ١٢١، ١٢٢.

(٨٢) سورة آل عمران: ١٩١.

(٨٣) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص ١١٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ودرء تعارض العقل والنقل له: ٣/٢١٢-٢٦٤، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني: ص ٣.

(٨٤) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢، والجواب الصحيح له: ٤٠٤/٦-٤٠٧.

: (قد يراد به عدم العلم بالامتناع، وقد يراد به الشك في الواقع، وكلا النوعين عدم علم)^(٨٥)، وهذا لا يكفي في تقرير العقائد الدينية القائمة على اليقين.

أما استدلال طائفة من المتكلمين على إمكان الشيء بأنه لو قدر في الذهن لم يلزم منه محال، من غير بيان انتفاء لزوم المحال، فإن هذا مجرد دعوى لا يثبت بها حقيقة خارجية^(٨٦).

فظهر بذلك فضل الطريقة القرآنية الشرعية على الطريقة الكلامية البدعية.

^(٨٥) النبوات: ص ٣٥١.

^(٨٦) انظر: تلخيص المحصل للطوسي في حاشية المحصل: ٣٤١، والجواب الصحيح لابن تيمية: ٤٠٤/٦.

المبحث الرابع

التنوع والكثرة

من المقرر شرعاً أن المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج يسّر الله تعالى على الناس طرق معرفته^(٨٧)، وذلك من سعة رحمة الله تعالى التي وسعت كل شيء، ومعرفة الله تعالى هي أعظم مطلوب يحتاجه الناس، فلذلك يسّر الله تعالى من طرق معرفته ما لم يتهيأ لمطلب آخر، ومن ألزم الناس بطريق معينة وحصرهم فيها دون ما فتح الله لهم من طرق معرفته - كما يفعل كثير من المتكلمين - فقد ضيق رحمة الله، وتحجر واسعاً.

ومن مظاهر تيسير الله تعالى لخلق طرق معرفته: تنوع الآيات والبراهين الدالة عليه، وتعدد طرق معرفته بما لا يحصى كثرة، مما يجعل تواليها - كما يقول الرازي - يفيد القوة والجزم^(٨٨).

وقد مر نقل السيوطي عن العلماء قولهم: (قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان وتقسيم وتحذير تبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به)^(٨٩).

وقد أرجع شارح الطحاوية طرق بيان الله تعالى لبراهين الإيمان - التي هي شهادة الله بوحديته وصدق رسله - إلى ثلاثة طرق: السمع والبصر والعقل، قال: (أما السمع: فبسمع آياته المتلوة المبينة لما عرّفنا إياه من صفات كماله كلها، الوحدانية وغيرها غاية البيان...، وأما آياته العيانة الخلقية: فالنظر فيها والاستدلال بما يدل على ما تدل عليه آياته القولية السمعية. والعقل يجمع بين هذه وهذه، فيجزم بصحة ما جاءت به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة)^(٩٠).

وهذه الطرق التي حصر فيها دلائل الإيمان وبراهينه ما هي إلا الآلات التي جعلها الله وسائل للمعرفة، وهما في الواقع طريقان، السمع والبصر، ولكن العقل يستخدمهما في الاستدلال والنظر، فهما كالأدوات له، وقد قابل الله تعالى هذين الطريقين بنوعين من الشهادة على وحدانيته وصدق أنبيائه، وهما شهادته القولية، وشهادته الفعلية، وقد انتظمتا سائر البراهين التي أقامها لتقرير أصول الإيمان.

(٨٧) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص ٢٥٤، ٢٥٥.

(٨٨) المطالب العالية: ٢١٦/١.

(٨٩) الإتقان: ١٣٦/٢.

(٩٠) شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي: ٤٨/١، ٤٩.

فشهادته القولية هي ما أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، وهذه تعلم من طريق السمع، وهي مستندة إلى العلم بصدق الرسول، فمن علم ذلك لم يحتج إلى الشهادة الثانية، وإلا نظر في دلائل النبوة.

وشهادته الفعلية هي ما نصبه من دلائل الأنفس والآفاق، الدالة على الوجدانية والبعث والنبوة، وهي دلالة مستقلة، تعلم دلالتها وإن لم يكن هناك خبر عن الله^(٩١).

ووجه تسميتها شهادة: أن الدليل يبين المدلول ويظهره، فهو بمنزلة المخبر به الشاهد عليه، والله سبحانه شاهد بما جعلها دالة عليه، إذ دلالتها إنما هي بخلقه لها، فخلق المخلوقات شهادة فعلية من الله تعالى على ما تدل عليه من وجدانية خالقها^(٩٢).

واليقين يحصل بكلا الطريقين: السمعي، والبصري العقلي، إلا أن حصول اليقين بمدلول الأدلة السمعية أيسر وأظهر، كما يقول ابن القيم؛ لأنها تدل بقصد الدال وإرادته، وعلم المخاطب بذلك أيسر من علمه باقتضاء الدليل العقلي لمدلوله، ولأن العلم بمدلول الدليل السمعي الدال على مقتضى الدليل العقلي أسبق، من جهة توقف العلم بمقتضى الدليل العقلي على العلم بمدلول الألفاظ التي صيغ بها^(٩٣).

وقد نبه الله تعالى إلى هذا التنوع في طرق معرفته في عدة مواضع من كتابه، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ * أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾^(٩٤).

فقد ذكر السمع في الآية الأولى؛ لأن العلم بهلاك الأمم السابقة يكون بالخبر الثابت، إما عن طريق الأنبياء، أو عن طريق تواتره عند الناس، وهذا طريق علمه السمع.

بينما ذكر البصر في آيات الأنفس والآفاق؛ لأنها مشاهدة محسوسة، وهذا من كمال البيان القرآني وتمام هدايته؛ فإنه نبه على الدليل وعلى طريق معرفته.

(٩١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦٨/١٤.

(٩٢) انظر: المرجع السابق: ١٦٩/١٤.

(٩٣) انظر: الصواعق المرسلة: ٧٥٧/٢.

(٩٤) سورة السجدة: ٢٦، ٢٧.

ومن التنبيهات القرآنية إلى هذا التنوع في طرق معرفة براهين الإيمان، قوله تعالى: ﴿سُئِرْ بِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٩٥).

فذكر أنه سيدل على صدق كتابه بدلائل الآفاق والأنفس، وهذه هي الدلائل الفعلية المعلومة بالبصر، ثم نبه إلى شهادته القولية المعلومة بالسمع، بذكر شهادته على كل شيء، فإن ذلك كافٍ في الدلالة على صدق رسوله، لا يحتاج معه إلى النظر في الآيات الكونية المشاهدة، وإنما يكفي في ذلك شهادة الله بصدق رسوله، وهي الآيات والدلائل التي أقامها لإثبات صدق النبوة^(٩٦).

ومن مظاهر التنوع في الأدلة العقلية النقلية ما سيأتي ذكره في الفصل التالي من مسالك الاستدلال العقلي في القرآن وصوره.

ومن ذلك تنوع الأسلوب القرآني في التنبيه إلى الآيات والبراهين، ولفت الأنظار إليهما، كما في الصيغ القرآنية التالية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ...﴾^(٩٧)، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٩٨)، ﴿أَرَأَيْتُمْ﴾^(٩٩)، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(١٠٠)، ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾^(١٠١)، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(١٠٢)، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(١٠٣)، ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(١٠٤)، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾^(١٠٥)، وغيرها كثير، تارة تأتي بأسلوب الاستفهام، وتارة بالاستنكار، وتارة بالتعليل، وتارة بالتقرير، وتارة بالاستعلام، وغيرها من الأساليب، وكلها تُسبق أو تُلحق بذكر ما يأخذ اللب ويأسر العقل، من البراهين والدلائل، وقد بسطت كتب بلاغة القرآن وبعض التفاسير شرح هذه الأساليب وبيان تأثيراتها النفسية^(١٠٦).

^(٩٥) سورة فصلت: ٥٣.

^(٩٦) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٩٠/١٤.

^(٩٧) سورة الروم: ٢٠-٢٥.

^(٩٨) سورة البقرة: ١١٣، ٢٤٢.

^(٩٩) سورة فاطر: ٤٠.

^(١٠٠) سورة النور: ١.

^(١٠١) سورة البقرة: ٢١٩.

^(١٠٢) سورة النحل: ٦٧.

^(١٠٣) سورة يونس: ١٦.

^(١٠٤) سورة يونس: ٣.

^(١٠٥) سورة الأنعام: ٥٠.

^(١٠٦) ممن توسع في هذا: الدكتور الأملعي في كتاب مناهج الجدل في القرآن: ص ٧٣ وما بعدها.

المبحث الخامس

قرب الدليل وملامسته للمستدل

من خصائص الأدلة العقلية الشرعية التي تميزها عن الأدلة البدعية: سهولة مأخذها، وقربها البالغ، بل ملابستها وإحاطتها التامة بالناظرين، فلا يجد الناظر والمستدل عنثًا ومشقة في البحث عنها، بل لا مناص له من الوقوف عليها والنظر فيها، فهي بين يديه، ومن خلفه، وعن يمينه، وعن شماله، ومن فوقه، ومن تحته، بل هي بين جنبيه، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(١٠٧).

وتتبين هذه الخاصية بالمثال القرآني الآتي:

يقول تعالى مبينًا آيات ربوبيته: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾^(١٠٨).

وذلك أن هذا الخطاب موجه أولاً للعرب، ومن سنة العربي - كما يقول الخطابي -: (أن يركب راحلته فيسير عليها، فيما قرب من الأرض وما بعد،... فإذا خلا بمكان لم ير إلا سماءً فوقه، وأرضًا تحته، وجبالًا عن يمينه وشماله، ومطيته التي يركبها، فإذا تأمل هذه الأشياء استبان فيها أثر الصنعة، ولطف الحكمة، مما جمع الله له من المرافق فيها؛ أن صانعها لطيف خبير عليم قدير...)^(١٠٩).

فأنت ترى كيف نبه القرآن العظيم إلى هذه الآيات الكونية، وجمعها في سياق واحد، انسجامًا مع إتيانها في الواقع مجتمعة في موضع واحد، وأمام ناظر واحد، فأبي تأثير يكون لها على هذا الناظر؟! في حين أنها ملابسة له، فضلًا عن قربها منه، فهي السماء التي تظله، وهي الأرض التي تقلّه، بل هي الجبال التي يسير بينها، والناقة التي يمتطيها، وهي في الوقت نفسه منافع له مسخرة، فلا بد أن تكون مدبرة، فالسماء منها نزول الغيث، والأرض فيها النبات والجنات، والجبال أكنان، والإبل فيها منافع ومشارب ومحامل، فلذلك كانت طريقة القرآن - كما يقول الرازي - أوقع في القلوب وأكثر تأثيرًا في النفوس^(١١٠).

(١٠٧) سورة الذاريات: ٢١.

(١٠٨) سورة الغاشية: ١٧-٢٠.

(١٠٩) نقلاً عن الإمام ابن تيمية في كتابه بيان تلبيس الجهمية: ١٨١/١ [بتصرف].

(١١٠) انظر: المطالب العالية: ٢١٦/١ وقد سبق ذكر كلامه.

المبحث السادس

إيجاز الدليل

لا أعني بالإيجاز هنا ما قصده القاضي أبو بكر بن العربي حيث يقول في معرض اعتذاره عن علماء الكلام في إفراطهم في العقلیات، وإهمالهم الشرعیات: (الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشارًا إليها بالبلاغة، مذكورًا في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد...) (١١١).

وإنما أعني بالإيجاز الذي تميزت به الأدلة العقلية الشرعية: الإيجاز الذي لا يحتاج إلى إكمال وإتمام، إذ لا يحتاج إلى إكمال إلا الناقص، والنقص في بيان القرآن ممتنع، وأعني به أيضا ما لا يُحتاج معه إلى استيفاء الفروع والمتعلقات بالإيراد؛ لأنها حشو لا يحتاج إليها الدليل، ولو كان فيها مزيد بيان وبرهان لما أهملها القرآن، والخلاصة أن الإيجاز المراد: بلاغة القول في سوق الدليل، من غير إخلال بأركانه، وهو ما عناه ابن أبي العز الحنفي بقوله:

(وما كان من المقدمات معلومة ضرورية متفقًا عليها: استدل بها، ولم يُحتاج إلى الاستدلال عليها، والطريقة الفصيحة في البيان أن تُحذف، وهي طريقة القرآن، بخلاف ما عليه الجهال، الذين يظنون أن القرآن ليس فيه الطريقة البرهانية) (١١٢).

وهو ما نبه إليه ابن رشد بقوله:

(الطرق الشرعية إذا تؤولت وُجدت في الأكثر قد جمعت وصفين:

أحدهما: أن تكون يقينية.

الثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى) (١١٣).

إذا فالمعلومات الأولية، والقضايا الفطرية الضرورية، ليس من كمال البيان وتماهه أن تذكر في نظم الدليل، كما هي الطريقة المنطقية الركيكة، بل إن إثقال البيان بذكرها، وحشو الكلام بسردها وتفصيلها، والاستدلال عليها أو التنبيه إلى بدهيتها وأوليئتها: كل هذا ضرب من العي، ينزه عنه الفصحاء البلغاء، فضلًا عن رب الأرض والسماء.

(١١١) قانون التأويل: ص ٥٠١، ٥٠٢.

(١١٢) شرح الطحاوية: ٣٨/١.

(١١٣) الكشف عن مناهج الأدلة: ص ٥٩.

ومن هنا كان من منهج الاختصار في براهين القرآن، عدم الاستدلال على الضروريات، وإن خالف فيها أهل السفسطة، لأمرين:

الأول: ما تقدم ذكره من منافاة هذا لكمال البيان الإلهي.

والثاني: أن هؤلاء يستحيل الرد عليهم، فإن الاستدلال على الضروريات استدلال على قواعد النظر التي إليها المنتهى فيه، وهذا من الدور الممتنع^(١١٤).

ومن أمثلة الاختصار في أدلة القرآن العقلية قوله تعالى في شأن إبطال ألوهية عيسى عليه السلام: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ * الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ^(١١٥)، فالبرهان في هذه الآية الكريمة على بطلان تأليه عيسى بحجة أنه خلق بالنفخة الإلهية برهان واضح غاية الوضوح، إذ لو كانت هذه الحجة صحيحة لكان آدم أولى بالتأليه من عيسى، وقد خلقه الله من غير أب ولا أم، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وعلمه الأسماء كلها، ولم يقل بتأليه آدم أحد من الخلق، حتى النصارى أنفسهم، فظهر بهذا القياس الجلي بطلان دعواهم، فأنت ترى كيف نُظِمَ هذا الدليل في الآية الكريمة بأوجز عبارة، وكيف حذفت إحدى مقدماته، على طريقة الأقيسة الإضمارية، وهي قولك:

لو كانت صفة عيسى مبرراً لعبادته، لكان آدم أولى بذلك، إذ صفة خلقه أبلغ، ومع ذلك لم يستحق العبادة، فدل على بطلان تأليه عيسى^(١١٦).

فهذه المقدمة حذفت في الآية دون شعور القارئ بنقص في نظم الدليل، وما ذلك إلا للعلم بها فطرةً، كما أن اختصارها في الآية لم يجعل دلالتها مستغلقةً لا يمكن فهمها، حتى يأتي علماء الكلام ببيائها وإتمام نقصها، كما يذكر ابن العربي في كلامه السابق، بل إن العربي بفطرته الصافية يدرك برهان الآية دون عناء، وهو لم يسمع أصلاً بمنطق اليونان، ولا طرائق الجدل عند أهل الكلام.

وبعد، فهذه أبرز الخصائص التي تميز الأدلة العقلية النقليية عن الأدلة الكلامية القائمة على المنطق اليوناني، وقد يكون هناك خصائص أخرى جزئية تتبع ما ذكرت، أو خصائص لم أقف عليها، لكن الذي ذكرته أبرزها وأشهرها فيما وقفت عليه وظهر لي، والله أعلم.

(١١٤) انظر: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم لابن الوزير اليماني: ٧٩/٤.

(١١٥) سورة آل عمران: ٥٩، ٦٠.

(١١٦) انظر: المعجزة الكبرى لأبي زهرة: ص ٣٤٢.

الفصل الرابع

مسالك الاستدلال العقلي النقلي

المسلك الأول

ضرب الأمثال والجمع بين المتفقات والتفريق بين المختلفات

الأمثال المضروبة في القرآن والسنة هي أوسع المجالات التي كان من خلالها عرض الأدلة العقلية النقلية، وذلك أن ضرب المثل هو القياس العقلي بعينه، فإن المثل مأخوذ من المثال، وهو النموذج الذي يقاس عليه، لوجود المماثلة والمشابهة بينه وبين ما يقاس عليه^(١١٧).

وضرب المثل هو تقديره وصياغته، وجمعه في القلب واللسان^(١١٨).

يقول القاضي أبو بكر بن العربي: (المِثْل والمَثَل بكسر الميم وإسكان الثاء وفتحهما: عند قوم بمعنى واحد، كقولهم: شَبَّه وشَبَّه، وعند المحققين: المِثْل بكسر الميم وإسكان الثاء: عبارة عن شَبَّه المحسوس، وفتحهما: عبارة عن شبه المعاني المعقولة)^(١١٩).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (القياس هو ضرب المثل، وأصله تقديره، فضرب المثل للشيء: تقديره له، كما أن القياس أصله تقدير الشيء بالشيء، ومنه ضرب الدرهم وهو تقديره...)^(١٢٠).

وإذا كان ضرب الأمثال هو القياس، والقياس هو ضرب الأمثال، فمن الطبيعي أن يكون ضرب الأمثال المعنوية^(١٢١) على نوعين هما نوعا القياس، وبتمييز النوعين يمكن الوقوف على كثرة الأمثال في القرآن، وامتلاء القرآن بها، ووجه كونها أمثالا.

فأما النوع الأول: فالأمثال المعينة، التي يقاس فيها الفرع بأصل معين، موجوداً أو مقدراً، وهي من جنس قياس التمثيل، حيث يجمع بين المتماثلين بالصفات المعتبرة في الحكم المقصود إثباته أو نفيه.

(١١٧) انظر: الأمثال في القرآن الكريم للدكتور محمد جابر الفياض: ٢٧-٣٤.

(١١٨) انظر: مجموع الفتاوى: ٤١/١٦ والأمثال في القرآن الكريم: ٧٤.

(١١٩) قانون التأويل: ص ١٤٢.

(١٢٠) مجموع الفتاوى: ٥٤/١٤.

(١٢١) التنصيص على المعنوية لأن اللفظية ليست كذلك، انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٦٤/١٤.

وصحة الاحتجاج بهذا القياس مشروطة بكون الجامع بين الفرع والأصل هو علة الحكم، أو دليلها وملزومها، لا مطلق الشبه غير المؤثر؛ وذلك أن الأقيسة المستعملة في الاستدلال باعتبار الجامع ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه، فقياس العلة هو ما يُعطى فيه النظر حكم نظيره، بحكم ما يشتركان فيه من جامع هو علة للحكم، وقياس الدلالة مثله، إلا أن الجامع فيه بين النظيرين هو دليل العلة وملزومها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١٢٢). فالمقيس هنا هو البعث، والمقيس عليه إحياء الأرض الميتة، والعلة الموجبة هي قدة الله تعالى العامة، وكمال حكمته، والجامع هنا هو دليل العلة وملزومها، وهو إحياء الأرض.

فهذان النوعان من القياس جاءا في القرآن محتجا بهما، أما قياس الشبه، فإنه يجمع فيه بين الأصل والفرع بمجرد الشبه، لا بالعلة الموجبة للحكم، ولا بدليلها، وهذا قياس باطل، ولذلك لم يحكه الله تعالى في كتابه إلا عن المبطلين، كما في قول إخوة يوسف عنه: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾^(١٢٣)، وكما في قول الكفار لنبيهم: ﴿مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا﴾^{(١٢٤)(١٢٥)}.

ومن أمثلة الأمثال المعينة قوله تعالى: ﴿مِثْلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾^(١٢٦)، فإن هذا ونحوه تشبيه للمثل العلمي بالمثل العلمي؛ لأنه هو الذي بتوسطه يحصل القياس، حيث ينظر المعتبر في أحد المثليين فيتمثل في علمه، وينظر في الآخر فيتمثل في علمه، ثم يعتبر أحدهما بالآخر فيجدهما سواء، فيعلم أنهما سواء في أنفسهما لاستوائهما في العلم^(١٢٧).

وهذا النوع من الأمثال في صورته السابقة -التي يُعين فيها المتماثلان- محدود العدد في القرآن، حيث لا يتجاوز بضعة وأربعين مثلاً^(١٢٨)، ولذلك لم يكن من الصواب حصر أقيسة القرآن فيه، فإن القرآن مملوء بالأمثال^(١٢٩)، كما دل على ذلك القرآن نفسه، في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ

(١٢٢) سورة فصلت: ٣٩.

(١٢٣) سورة يوسف: ٧٧.

(١٢٤) سورة هود: ٢٧.

(١٢٥) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم: ١/١٨١، ١٨٦، ١٩٨.

(١٢٦) سورة البقرة: ١٧.

(١٢٧) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥٦/١٤، ٥٧.

(١٢٨) انظر: المرجع السابق: ٥٨/١٤، وإعلام الموقعين لابن القيم: ١/١٧٧.

(١٢٩) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: ص ٦٦٠، ٦٦١.

يَتَذَكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾، وتظهر هذه الحقيقة بالتعرف على النوع الثاني من الأمثال كما سيأتي، كما تظهر كذلك بمعرفة الصور الأخرى التي تجيء فيها الأمثال المعينة.

ففي بعض المواضع من القرآن يُكتفى بذكر الأصل المعتبر به ليستفاد حكم الفرع منه، من غير تصريح بذكر الفرع، وذلك كقوله تعالى: ﴿أَيُّوْذُ أَحَدُكُمْ أَنَّ تَكُوْنَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ...﴾ الآية (١٣١)، وكسائر ما جاء في القرآن من القصص، فهذه كلها أمثال هي أصول يقاس عليها ويعتبر بها، من غير حصر الفروع المقيسة عليها، ولكل إنسان منها نصيب بحسبه، قال الله تعالى بعد ذكر أمثال هذه القصص والعبر: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (١٣٢)، وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (١٣٣)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (١٣٤).

والاعتبار هو القياس بعينه (١٣٥).

وأما النوع الثاني: فالأمثال الكلية، وهي من جنس قياس الشمول، وذلك - كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - : (من جهة مطابقة المفرد المعين للمعنى العام الشامل للأفراد، فإن الذهن يرتسم فيه معنى عام يماثل الفرد المعين، وكل فرد يماثل الآخر، فصار هذا المعنى يماثل هذا، وكل منهما يماثل المعنى العام الشامل لهما، وبهذا - والله أعلم - سمي ضرب مثل، وسمي قياساً، فإن الضرب: الجمع، والجمع في القلب واللسان، وهو العموم والشمول، فالجمع والضرب والعموم والشمول في النفس معنى ولفظاً، فإذا ضُرب مثلاً فقد صيغ عمومًا مطابقاً، أو صيغ مفردًا مشابهاً، فتدبر هذا فإنه حسن إن شاء الله) (١٣٦).

(١٣٠) سورة الزمر: ٢٧.

(١٣١) سورة البقرة: ٢٦٦.

(١٣٢) سورة يوسف: ١١١.

(١٣٣) سورة الحشر: ٢.

(١٣٤) سورة آل عمران: ١٣.

(١٣٥) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥٨/١٤.

(١٣٦) مجموع الفتاوى: ٤١/١٦ وانظر: ٥٨/١٤.

وبهذا البيان لحقيقة ضرب الأمثال في القرآن، يزول الإشكال الذي قد يُتوهم في تسمية بعض الأمثال أمثالاً، كمن يتساءل عن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ...﴾ الآية (١٣٧)، فيقول: أين هذا المثل المضروب؟ وذلك أنه لا يعرف من المثل إلا ما كان على صول الأمثال المعينة (١٣٨).

ولم ينتبهوا إلى كون الأمثال المضروبة في القرآن تُحذف منها القضية الجلية؛ لأن في ذكرها تطويلاً وعيًّا، وكذلك ذكر النتيجة المقصودة بعد ذكر المقدمتين يعد تطويلاً، وذلك أن غالب الأمثال المضروبة والأقيسة - كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -: (إنما يكون الخفي فيها إحدى القضيتين، وأما الأخرى فجلية معلومة، فضارب المثل وناصب القياس إنما يحتاج أن يبين تلك القضية الخفية، فيعلم بذلك المقصود، وأما الجلية الكبرى فهي أعم، وكلما كان الشيء أعم كان أعرف في العقل، لكثرة مرور مفرداته في العقل، فلا حاجة لذكرها، إذ خير الكلام ما قل ودلّ، واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (١٣٩)، ما أحسن هذا البرهان! فلو قيل بعده: وما فسدتا، فليس فيهما آلهة إلا الله، لكان هذا من الكلام الغث الذي لا يناسب بلاغة التنزيل (١٤٠).

يقول ابن القيم - رحمه الله تعالى -: (وقد أرشد الله تعالى عباده إلى القياس في غير موضع من كتابه... وضرب الأمثال وصرفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يُعلم منها حكم المثل من الممثل به... وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (١٤١)، فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار التسوية بينهما (١٤٢).

والذي أشار إليه ابن القيم - رحمه الله تعالى - في آخر كلامه السابق، من الجمع بين المتفقات، والتفريق بين المختلفات، هو الأساس الذي ينبنى عليه كل قياس، وهو أمر فطري، وبديهية عقلية أولية، جعلها الله في عباده كما أشار - رحمه الله -، وهي الميزان الذي وضعه الله تعالى لعباده، وأمرهم أن يزنوا به، كما قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ

(١٣٧) سورة الحج: ٧٣.

(١٣٨) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥٨/١٤.

(١٣٩) سورة الأنبياء: ٢٢.

(١٤٠) مجموع الفتاوى: ٦٠/١٤ - ٦١ [بتصرف].

(١٤١) سورة العنكبوت: ٤٣.

(١٤٢) إعلام الموقعين: ١٧٧/١.

رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ^(١٤٣)، وأنزله مع كتابه ليقوم الناس بالقسط، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ^(١٤٤)﴾، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ^(١٤٥)﴾.

ومن مواضع استخدام هذا الميزان الفطري في مجال إثبات العقائد: الاستدلال به في باب الجزاء الأخروي، وإثبات الثواب والعقاب، كما في قوله تعالى: ﴿أَكْفَأُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ^(١٤٦)﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ^(١٤٧)﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلِلْكَافِرِينَ أَهْمَالُهَا^(١٤٨)﴾، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ^(١٤٩)﴾ وما في معناه.

ففي هذه الآيات وأمثالها يُذكر الله تعالى العقول، وينبه الفطر، بما أودع فيها من إعطاء النظير حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره^(١٥٠).

ومن استخدام هذا المسلك العقلي في السنّة النبوية ما رواه الإمام أحمد وابن جرير، أن هرقل كتب إلى النبي ﷺ: إنك تدعوني إلى جنة عرضها السماوات والأرض، أعدت للمتقين، فأين النار؟ فقال رسول الله ﷺ: <سبحان الله! أين الليل إذا جاء النهار؟!>^(١٥١).

قال الحافظ بن كثير: (وهذا يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون المعنى في ذلك: أنه لا يلزم من عدم مشاهدتنا الليل إذا جاء النهار أن لا يكون في مكان، وإن كنا لا نعلمه، وكذلك النار تكون حيث شاء الله عز وجل...

^(١٤٣) سورة الرحمن: ٧-٩.

^(١٤٤) سورة الشورى: ١٧.

^(١٤٥) سورة الحديد: ٢٥.

^(١٤٦) سورة القمر: ٤٣.

^(١٤٧) سورة الأحقاف: ٢٦.

^(١٤٨) سورة محمد: ١٠.

^(١٤٩) سورة القلم: ٣٥، ٣٦، وانظر سورة الجاثية: ٢١، وسورة ص: ٢٨.

^(١٥٠) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم: ١/١٨٠، ومنهاج السنة لابن تيمية: ٥/١٠٨، ١١٠، ٣٤٦/٨، ٣٤٧.

^(١٥١) المسند: ٣/٤٤١، ٤٤٢، وجامع البيان: ٤/٩٢، وقال ابن كثير في البداية والنهاية: (هذا حديث غريب، وإسناده لا بأس به، تفرد به أحمد). ١٦/٥.

الثاني: أن يكون المعنى: أن التّهار إذا تغشى وجه العالم من هذا الجانب، فإن الليل يكون من الجانب الآخر، فكذلك الجنّة في عليين، فوق السماوات والأرض، تحت العرش، وعرضها كما قال الله عز وجل: ﴿كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^(١٥٢)، والنار أسفل سافلين، فلا تنافي بين كونها كعرض السماوات والأرض وبين وجود النار، والله أعلم^(١٥٣).

ومن أمثلة استخدام هذا النوع من الاستدلال العقلي عن أئمة السلف: إلزام الإمام ابن جرير الطبري للمعتزلة ومن وافقهم في القول بخلق القرآن بأنه لا فرق بين قولهم: خلق القرآن قائماً بغيره مع كونه صفة له، وقول القائل: خلق لوثاً في غيره فيكون هو المتلون، كما خلق كلاماً في غيره فكان هو المتكلم به. وكذلك لا فرق بين هذا وأن يقال: خلق حركة في غيره فيكون هو المتحرك بها، والقول بهذا كفر عند المعتزلة، ولا سبيل لهم إلى التفريق بينه وبين قولهم في الكلام^(١٥٤).

وهكذا فإن النصوص النقلية وكلام السلف مليئان باستعمال هذا المسلك في أكثر أصول الاعتقاد ومسائله، إلا أنه فيما يتعلق بالصفات الإلهية لا يأتي إلا في صورة قياس الأولى، كما سيتبين في المبحث التالي.

(١٥٢) سورة الحديد: ٢١.

(١٥٣) تفسير القرآن العظيم: ٤٣٥/٢.

(١٥٤) انظر: التبصير في معالم الدين لابن جرير الطبري: ص ٢٠٣.

المسلك الثاني

قياس الأولى

ذكرت في المسلك السابق أن ضرب الأمثال في القرآن على نوعين: الأمثال المعينة، والأمثال الكلية، وأنهما من جنس قياسي التمثيل والشمول، والذي أريد التنبيه عليه هنا هو أن استخدام هذين القياسين في القرآن وعند أئمة السلف لم يكن على الصورة المستخدمة عند المنطقيين، بل انفرد بخاصية اعتبار الأولوية.

وبيان ذلك أن القياس - كما هو معلوم - تتنوع عباراته وتراكيبه، فتارة يُركب على وجه الشمول بأقسامه، وتارة يركب على وجه التمثيل، بأن يجعل المشترك بين الأصل والفرع - الذي يسمى عند الأصوليين: مناط الحكم، والوصف، والعلة، والمشارك، والجامع، والمناسب، ونحو ذلك - هو الحد الأوسط في قياس الشمول المنطقي، ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك، من غير اعتبار الأولوية؛ كتحریم النبيذ قياساً على الخمر بجامع الإسكار، وتارة يعتبر فيه الأولوية، فيؤلف على وجه صورة قياس الأولى، كتحریم ضرب الوالدين، قياساً على قول: <أف> قياساً أولوياً، فهذا القياس الأولوي وإن أمكن جعله نوعاً من قياسي الشمول والتمثيل، إلا أنه له خاصية يمتاز بها عن سائر أنواع القياس، وهي: أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه^(١٥٥).

قال ابن تيمية: (وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة - كالإمام أحمد وغيره من السلف - يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن)^(١٥٦).

وقد بين شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - سبب ذلك بقوله:

(... العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمول تستوي أفراداه، فإن الله - سبحانه وتعالى - ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها.. ولكن يُستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: ٦٠])^(١٥٧).

هذا وقد جاء استعمال قياس الأولى في القرآن في تقرير كثير من أصول الاعتقاد، ومن أكثر أبواب الاعتقاد اعتماداً على هذا الضرب من الأدلة العقلية: إثبات صفات الكمال لله تعالى، ولشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه

(١٥٥) انظر: شرح الأصفهانية لابن تيمية: ص ٤٨، ٤٩.

(١٥٦) المرجع السابق: ص ٤٩.

(١٥٧) الفتاوى: ٢٩٧/٣، وانظر الرد على المنطقيين له: ص ١٥٠-١٥٤، ٣٥٠، ٣٥١.

الله تعالى - رسالة في ذلك، بين فيها غاية البيان كيفية دلالة قياس الأولى على ثبوت الكمال المطلق للرب - جل وعلا - (١٥٨).

كما جاء استعمال هذا القياس كثيرًا في تقرير إمكان المعاد، وغيره من أبواب الاعتقاد، كما سيأتي التنبيه على بعض ذلك في الباب الثاني من هذا البحث.

أما استعمال هذا القياس عند أئمة السلف: فمن أمثلته ما احتج به الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - عل الجهمية في دعواهم حلول الله تعالى في مخلوقاته، وسيأتي التنبيه عليه في موضعه.

(١٥٨) تُسمى: الأكملية، أو < تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال >، وهي موجودة في المجلد السادس من مجموع الفتاوى: ٦٨-١٤١، وكذلك في مجموعة الرسائل والمسائل: ١٩١/١-٢٤١.

المسلك الثالث

السبر والتقسيم

من المسالك العقلية التي استخدمها الشرع في تنظيم أدلته العقلية مسلك السبر والتقسيم. وهو يتركب من أصليين: الأول: حصر أوصاف المحل، وهذا هو التقسيم.

الثاني: اختبار تلك الأوصاف؛ لإبطال الباطل منها وإبقاء الصحيح، وهذا هو السبر^(١٥٩).

ومن أمثلة استعماله في القرآن في إثبات العقائد قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وسيأتي تقريرها، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٩١]. ومن استعماله في كلام السلف: قول الإمام عبد العزيز الكنايني^(١٦٠) -رحمه الله تعالى- لبشر المريسي الجهمي^(١٦١) في المناظرة التي جرت بينهما: (تقول: إن كلام الله مخلوق؟ فقال: أنا أقول: إن القرآن مخلوق، فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: أن تقول: إن الله عز وجل خلق القرآن في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائما بذاته ونفسه)^(١٦٢). ثم بين -رحمه الله- بطلان هذه الأقسام الثلاثة، فثبت بطلان القول بخلق القرآن من أساسه^(١٦٣).

وقد استخدم الإمام ابن جرير الطبري الدليل نفسه في الرد على المعتزلة في قولهم بخلق القرآن^(١٦٤).

(١٥٩) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي: ٢٢٢/٥، ومنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة للدكتور أحمد العبد اللطيف: ص ١٧٣.

(١٦٠) هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم الكنايني المكي، ممن تفقه بالشافعي، له مصنفات عدة، أشهرها: الحيدة، وهي مناظرة جرت بينه وبين بشر المريسي حول خلق القرآن، كان حيًّا إلى سنة ٢٤٠ هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ١٤٤/٢، ١٤٥.

(١٦١) هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي، من كبار الفقهاء، جرد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم وكفروه، مات سنة ٢١٨ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٠/١٩٩-٢٠٢.

(١٦٢) الحيدة بتحقيق جميل صليبا: ص ١٢٦.

(١٦٣) انظر: المرجع السابق: ص ١٢٨.

(١٦٤) انظر: التبصير في معالم الدين: ص ٢٠٢.

كما استخدمه الإمام أحمد في الرد على الحلولية^(١٦٥)، حيث يقول -رحمه الله-: (وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله، حين زعم أنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه أو خارجاً عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل: واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشیاطين وإبليس في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم دخل فيهم كان أيضاً كفراً، حيث زعم أنه في كل مكان وحش قدر ردي. وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع، وهو قول أهل السنة^(١٦٦).

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- على كلام الإمام أحمد السابق بقوله: (وهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد: أنه لا بد من قول من هذه الأقوال الثلاثة)^(١٦٧).

ومن المعلوم أن مسلك السبر والتقسيم لا يكون يقينياً إلا حيث كانت القسمة حاصرة، فلا يبقى أحد الأقسام مغفولاً عنه، إذ قد يكون الحق فيه، وكما كان الحصر قطعياً كان الدليل قطعياً^(١٦٨).

ومثال القسمة الحاصرة ما تقدم عن الإمامين الكناني وأحمد بن حنبل. ومثال غير الحاصرة قول الفخر الرازي: إذا تعارض العقل والنقل فإما أن يُقدّم جميعاً، أو يؤخّرهما جميعاً، وهذان ممتنعان، وإما أن يقدم النقل، وهذا باطل؛ لأن العقل أصله، فلم يبق إلا تقديم العقل على النقل، فيكون هو الحق^(١٦٩).

فهذه القسمة غير حاصرة؛ لأنه أغفل القسم الخامس المتضمن للحق، وهو أن يقدم النقل تارة، والعقلي تارة، بحسب قطعية كل منهما، فالقطعي مقدّم على الظني مطلقاً، وأما تعارض القطعيين فممتنع مطلقاً^(١٧٠).

^(١٦٥) هم طوائف من الرافضة وغلاة الصوفية، يقولون بحلول الله تعالى في خلقه. انظر: <التبصير في الدين وتمييز الفرقه

الناجية عن الفرق الهالكين>، لأبي المظفر الإسفراييني: ص ١٣٠.

^(١٦٦) الرد على الزنادقة والجهمية: ص ٤٠.

^(١٦٧) بيان تلبس الجهمية: ٥٥٠/٢.

^(١٦٨) انظر: شرح مختصر الحاجب لأبي الثناء الأصفهاني: ١٠٤/٣.

^(١٦٩) بمعناه من أساس التقديس: ص ٢٢٠.

^(١٧٠) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٨٧/١.

المسلك الرابع

الافتقار إلى الدليل نفيًا وإثباتًا

من المبادئ العقلية التي لا خلاف حولها: أن العلم هو ما دل عليه الدليل، إما نفيًا، أو إثباتًا، وأن عدم العلم بثبوت الشيء لا يعني العلم بعدم ثبوته، كما أن عدم الوجدان لا يعني عدم الوجود.

وقد استخدم القرآن العظيم هذه القاعدة في مجادلة المشركين ومنكري النبوت، حيث إن غاية ما يستندون إليه في تكذيبهم وعنادهم: أنهم لا علم لهم بما جاءتهم به الرسل، وهذا في حد ذاته لا يصلح أن يكون مسوغًا للتكذيب، فضلًا عن أن يكون حجة لهم على شركهم وتكذيبهم، بل غاية ما يسعهم إذ لم يعلموا صدق الرسل، أن يتوقفوا في شأنهم حتى ينظروا فيما أيدهم الله به من الآيات الدالة على صدقهم، أما أن يبادروا بالتكذيب لمجرد أنهم علموا ما لم يعلموا، فهذا مخالف لصريح العقل.

كما أنهم لم يأتوا ببرهان على صحة شركهم أصلاً.

وإن القارئ للقرآن ليجد التنبيه إلى هذه القاعدة العقلية الصريحة واردة في كثير من المواضع، إما في صورة نفي العلم عن المخالف كما في قوله تعالى: ﴿مَا هُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الزخرف: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿تَدْعُونِي لَأُكْفِرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ [غافر: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩]، وإما بمطالبتهم بالحجة والبرهان على باطله كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [النمل: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤]، وغيرها من الآيات.

فحال هؤلاء المشركين المكذبين كما قيل:

لم يقبلوا الحق بالبرهان، ورضوا بالباطل من غير برهان^(١٧١).

إذ عدم علمهم بما جاءتهم به الرسل ليس برهانا على كذب الرسل، ولو كانوا عالمين بجميع ما جاءتهم به رسلهم لما كان هناك حاجة لإرسال الرسل.

(١٧١) انظر: دلائل التوحيد للقاسمي بتحقيق خالد العك: ص ٢٦٥.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: (عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به، بل هم كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩])^(١٧٢).

وكما يقال هذا لمن كذب الرسل، يقال أيضاً لمن ردّ شيئاً مما جاؤوا به، بزعم أن الدليل العقلي لا يثبت، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية لمن أنكر شيئاً من الصفات الإلهية التي أخبر بها الرسل: (عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبتته الدليل السالم عن المعارض المقاوم)^(١٧٣).

وبهذا يُعلم عدم دقة قول بعض المتكلمين: ما لا دليل عليه يجب نفيه، أو بطلان الدليل مؤذن ببطلان المدلول^(١٧٤). وذلك أنه لا سبيل لكون النفي قطعياً إلا بحصر محله حصراً تاماً، أو انكشاف العلم به للنافي انكشافاً تاماً، وهذا ما لا سبيل لمكذّبي الرسل إليه؛ إذ كلامهم في الغيبات.

وهذا بخلاف الاستدلال القرآني على نفي الولد بانتفاء الدليل عليه، فإنه استصحاب للأصل؛ وهو أن العلم الإلهي لا يتكلم فيه إلا بدليل صحيح، هذا من وجه، ومن وجه آخر يقال: إن النافي هنا محيط علماً بمحل الاستدلال، فصار نفيه برهاناً^(١٧٥).

والذين وقعوا في تكذيب الرسل قديماً وحديثاً، أو ردّ شيء مما جاؤوا به؛ إنما وقعوا في ذلك لظنهم أن ما لم يعلموا إمكانه مما أخبرت به الرسل، أنه ممتنع، مع أنهم لا دليل عندهم على امتناعه إلا عدم علمهم بإمكانه، لما لم يجدوا في الشاهد نظيراً له، أو أنه خالف ما اعتادوه وألفوه، وهذا غلط بين، وخلط يفضي إلى التكذيب؛ فإن عدم العلم بإمكان الشيء لا يعني العلم بامتناعه، وما أخبرت به الرسل شرطه ألا يُعلم امتناعه، لكن قد تحار العقول في كيفية إمكانه؛ لأنه ليس مما تحيط به، أو أنه ليس من مألوفاتها، فالرسل تخبر بمحارات العقول، لا بمحالاتها.

(١٧٢) الرد على المنطقيين: ص ١٠٠.

(١٧٣) التدمرية: ص ٣٣، ٣٤، وانظر الجواب الصحيح له: ٤٥٨/٦، ٤٥٩.

(١٧٤) ذكره عن بعض المتكلمين صاحب المواقف: ص ٣٧، وعده طريقاً ضعيفاً، ونسبه ابن خلدون في مقدمته إلى ابن

الباقلاني، انظر: المقدمة، ضمن التاريخ: ٤٩٨/١، وانظر إبطاله في الكافية في الجدل لإمام الحرمين: ٣٨٦-٣٩٣.

(١٧٥) انظر: ما سيأتي في ص: ٣٨٤.

يقول شيخ الإسلام: (ما عُلم بالسمع وقوعه يكفي فيه الإمكان الذهني، وهو كونه غير معلوم الامتناع،... وهذا الموضوع يغلط فيه كثير من النظائر، فيظنون أنه يُحتاج فيما يُطلب الدليل على وقوعه، أو فيما قام الدليل على وجوده العلمُ بإمكانه قبل ذلك، وإنما يجب ألا يعلم امتناعه، فالرسل -صلوات الله وسلامه عليهم- تخبر بمحارات العقول، وما لا تعرفه العقول، أو ما تعجز عن معرفته، فما علم العقل إمكانه، ولم يعلم هل يكون أم لا يكون، تخبر الرسل بوقوعه أم عدم وقوعه، وما لم يعلم بالعقل إمكانه ولا امتناعه، تخبر الرسل أيضًا إما بإمكانه، وإما بوقوعه المستلزم إمكانه، وما علم عدمه لا تخبر بوجوده، فلا تأتي الرسل -صلوات الله عليهم- بما يُعلم نقيضه، ولكن تأتي بما لم يكن يُعلم، كما قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١]، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [سورة النساء: ١١٣] (١٧٦).

(١٧٦) شرح الأصفهانية: ص ٥٦.

المسلك الخامس

دلالة الأثر على المؤثر

استعمل هذا المسلك في إثبات وجود الله تعالى، كما استعمل في إثبات صفاته، على نحو ما سيأتي بيانه عند عرض الأدلة، ويقابله عند المتكلمين ما يسمى بإنتاج المقدمات للنتائج، أما في القرآن فإنه يتجلى في الآيات التي في الأنفس والآفاق، من حيث دلالتها على خالقها وما وجب له من صفات الكمال، والفرق بين استعمال هذا المسلك عند المتكلمين، واستعماله في القرآن الكريم: أن الآيات المستدل بها تعين عين المطلوب، وتحدد ما هي علامة عليه، في حين إن الاستعمال الكلامي لهذا المسلك، لا يدل إلا على أمر كلي، كقولهم: العالم متغير، وكل متغير حادث، وكل حادث له محدث، فالعالم له محدث.

فهذه دلالة كلية، لا تعيين فيها لهذا المحدث، ولا تمنع وقوع الشركة فيه، بخلاف دلالة الآيات، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا ضمن الخصائص.

كما أن من نقاط المفارقة بين المنهج المنطقي والمنهج القرآني في هذا الباب: أن المناطقة يشترطون مقدمتين في نظم هذا الدليل، فما زاد عن ذلك فهو بمثابة أقيسة مركبة، وما نقص فالأخرى فيه محذوفة، فهو قياس مضمّر، وهذا الشرط تعسف من المناطقة لا مبرر له، لذلك لم يتقيد به المتكلمون^(١٧٧)، والصواب في ذلك هو الطريقة الفطرية القرآنية، وهي أن المقدمات تُذكر بحسب حاجة المستدل له، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى أكثر من ذلك، ومنهم من لا يحتاج إلى استدلال أصلاً، بل هو يعلم المطلوب ضرورة^(١٧٨).

تلك أهم المسالك والصور التي جاء نظم الأدلة العقلية النقلية عليها، وأشملها لغيرها من صور الأقيسة والأدلة، وهناك مسالك أخرى ذكرها بعض الباحثين: بعضها مندرج ضمن الصور السابقة، وبعضها الآخر يعتبر من طرق الجدل القرآني^(١٧٩).

(١٧٧) انظر: <منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة> للدكتور أحمد العبد اللطيف: ص ١٦٨-١٦٩.

(١٧٨) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص ١٦٨.

(١٧٩) انظر: مناهج الجدل في القرآن للدكتور زاهر الألمي: ص ٧٣ وما بعدها، والمعجزة الكبرى لأبي زهرة: ص ٣٤٠ وما بعدها.

الفصل الثاني

أدلة توحيد الربوبية

مقدمة

أدق ما يعرف به توحيد الربوبية أن يقال: هو إفراد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير^(١٨٠).

وذلك أن المراد بتوحيد الربوبية هو إفراد الله -جل وعلا- بجميع معاني الربوبية اللغوية والشرعية، ونفي الشريك عنه في أي منها، فيشمل ذلك توحيد الله تعالى في أفعاله المتعلقة بمشيئته، كالخلق والتدبير، كما يشمل سائر صفات الربوبية الذاتية، كالملك والقيومية والصمدية، بل ويشمل سائر صفات الكمال الإلهية باعتبارها من لوازم الربوبية، لكن جرى الاصطلاح على جعل الأسماء والصفات قسما مستقلا عن توحيد الربوبية، باعتبار أن الغالب عليه توحيد الرب في أفعاله، وعلى هذا التقسيم سيجري البحث فيما يأتي من دلالة الربوبية على الألوهية، أما الصفات فسأفرد الحديث عنها في الفصل الخاص بأدلة الكمال والتنزيه^(١٨١).

واقصر بعض العلماء في تعريف توحيد الربوبية؛ بأنه توحيد الله في أفعاله هو من باب التغليب أو التقريب^(١٨٢).

(١٨٠) انظر: تجريد التوحيد المفيد للمقرئ: ص ٨٠، وشرح السفارينية: ١/١٢٨، وتيسير العزيز الحميد: ص ٣٣، والقول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين: ١/٥-٧.

(١٨١) قد يُذكر من معاني توحيد الربوبية: توحيد الله في ذاته، وهذا إن كان المراد منه مجرد نفي تعدد الذوات الإلهية فهو الذي ذكرنا من نفي الشريك عن الله تعالى في صفات الربوبية الفعلية والذاتية، أما إن كان على مراد المتكلمين حيث يقولون: واحد في ذاته لا قسيم له، ويفسرونه بنفي التركيب والتبعيض، فهذا من بدع المتكلمين المفضية إلى نفي الصفات الإلهية، وهو قول قائم على افتراض ذات مجردة من الصفات، وهذا لا وجود له إلا في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان.

انظر مثلاً: <رسالة التوحيد> لمحمد عبده: الصفحات: ٥٨، ٦٤، ٦٥ وانظر: <المدخل إلى دراسة العقيدة> للدكتور البريكان: ص ٧٨؛ حيث ذكر أن توحيد الربوبية يشمل الإيمان بوحداية الله تعالى في ذاته، ولم يبين المراد بذلك.

وانظر للأهمية ما قاله ابن تيمية عن التركيب في الرد على المنطقيين: ص ٣١٤، ٣١٥؛ حيث بين أن تسمية ما يوصف بالصفات تركيباً هو اصطلاح غير شرعي فلا يلتفت إليه، ودرء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٣٩، وشرح حديث النزول: ص ٨٣-٩٥.

(١٨٢) انظر مثلاً: مجموعة التوحيد لابن تيمية وابن عبد الوهاب وغيرهما من العلماء: ص ٥.

وقد دلت الفطرة على توحيد الربوبية، كما دلت على وجود الله تعالى، وذلك أن اتجاه النفوس حال الاضطراب إنما يكون إلى جهة واحدة، وملجأ واحد، لا تلوي على غيره، ولا ترجو الإغاثة عند سواه، وفي هذا أكبر دلالة على أن النفوس مفضرة على أن ربها ومدبر شؤونها والقادر على أمرها إنما هو رب واحد لا شريك له، وقد مرت بنا الآيات القرآنية الدالة على هذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧].

ومن التنبيهات القرآنية إلى دلالة الفطرة على توحيد الربوبية، ما ذكره الله تعالى من قول نبيّه يوسف -عليه السلام- لصاحبي السجن: ﴿أَرَأَيْتَ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]؛ فإن هذا السؤال استنطاق للفطرة، واستشهاد لها بما تعرفه وتذكره من وحدانية فاطرها، إذ ليس المراد بسؤاله هذا المفاضلة بين حالين موجودين؛ فإن تعدد الأرباب لا خير فيه أصلاً، بل ليس له وجود في الحقيقة، بدليل قوله تعالى في الآية التي تليها: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ﴾ [يوسف: ٤٠]، يعني لا مسميات لها في الحقيقة^(١٨٣).

وكما أن مجرد الإقرار بوجود الله تعالى لا يكفي لثبوت وصف الإيمان الشرعي لصاحبه، ولا ينفع عند الله تعالى في الآخرة، فكذلك توحيد الربوبية لا يغني عن صاحبه شيئاً ما لم يأت بمقتضياته من توحيد الألوهية والعبادة، والإيمان باليوم الآخر.

وأوضح دلالة على هذا وأجلاها ما ذكره الله تعالى عن كفار مكة، من إقرارهم بهذا النوع من أنواع التوحيد، وذلك في كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾^(١٨٤) [يونس: ٣١].

ووجه الدلالة هنا أنهم مع كونهم مقرين بذلك فهم لم يزالوا متصفين بالكفر والشرك، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السموات؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به^(١٨٥).

(١٨٣) انظر: تفسير الرازي: ١٤١/١٨، التحرير والتنوير: ٢٧٥/١٢، الضلال: ١٩٨٩/٤، وقد تضمنت هذه الآية بجانب التنبيه إلى فطرية التوحيد برهاناً عقلياً ظاهراً على الوجدانية، ألا وهو وصف الواحد بأنه قهار؛ فإن القهر التام يستلزم الوحدة، حيث إن الشركة تنافي تمام القهر. وانظر: الصواعق المرسلة لابن القيم: ٤٦٦/٢.

(١٨٤) ولا تعني تلك الإجابة الصحيحة أنهم كانوا محققين لهذا النوع من التوحيد، فالإقرار به من حيث الجملة شيء، وتحقيقه شيء آخر. انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٤٤/٩-٣٤٨، وتجريد التوحيد المفيد للمقريري: ص ٢٠، ٢١، وكالدين الخالص > لصديق حسن: ١٨٢/١، ١٨٣.

(١٨٥) أخرجه ابن جرير في تفسيره: ٧٧/١٣، وأخرج نحوه عن عكرمة، ومجاهد، وقتادة.

وكذلك كما أن دلالة القرآن العقلية على وجود الله تعالى تركزت حول الاستدلال بالمخلوقات على الخالق -جل وعلا-، فإنها أيضاً في الدلالة على توحيد الربوبية قد ارتكزت على المخلوقات، من حيث إن انتظامها وصلاحي أمرها وعدم فسادها مستلزم لانتفاء تعدد الأرباب، فبيان وجه هذه الدلالة كامن في تقرير هذا التلازم، وهو ما سنبينه -إن شاء الله تعالى- في هذا البحث.

ومما يجدر التنبيه إليه: أن المتكلمين لا يرون توقف العلم بصحة النبوة على العلم بوحداية الخالق، لذلك فهم لا يمنعون من إثباتها بالدلائل السمعية، كما هو شأنهم في إثبات وجود الخالق -جل وعلا-^(١٨٦).

ولقد اتجهت أنظار العلماء في الاستدلال العقلي لهذا المطلب إلى ثلاث آيات من كتاب الله تعالى، لم تكد تتجاوزها إلى غيرها، ألا وهي:

قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وقوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَعَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا * سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٢، ٤٣].

أما الآية الأولى فلا خلاف في دلالتها على هذا المطلب، حيث صرحت بذكر الخلق الذي هو من أظهر معاني الربوبية، وإن كان هناك تباين بين كلام العلماء في كيفية تقرير دلالتها.

وأما آيتا الأنبياء والإسراء فإنهما محل خلاف بين من تكلم في دلالتها.

فبعض أهل السنة على أن الآيتين مسوقتان لتقرير توحيد العبادة، والمتكلمون وبعض أهل السنة يجعلونهما داليتين على توحيد الربوبية، مسوقتين لتقريره، كآية المؤمنون.

وللتحقيق في هذا الخلاف، وحتى نقف على الدليل العقلي الشرعي على توحيد الربوبية، فلا بد لنا من تفصيل القول حول معنى كل من الآيات الثلاث، ومعرفة مدى التطابق والتباين بين دلالاتها.

(١٨٦) انظر مثلاً: معالم أصول الدين للرازي: ٧٤.

المبحث الثاني

دلالة القرآن العقلية على توحيد الربوبية

سبقنا الإشارة إلى الآيات الثلاث، التي استأثرت باهتمام من تكلم في الدليل العقلي القرآني على توحيد الربوبية...

أولاً: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢].

جاءت هذه الآية الكريمة في سياق الرد على المشركين، الذين زعموا كذباً وبهتاناً أن الملائكة المكرمين بناتُ الله، حيث يقول الله - جل وعلا - في هذا السياق الكريم: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا * قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا * سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا * تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا عَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٠ - ٤٤].

فالآية إذاً - كما هو واضح من السياق - جاءت ردّاً على زعم المشركين هذا، الذي جعلوه مسوغاً لاتخاذهم الملائكة آلهةً يعبدونها مع الله تعالى.

وقد رتبت الآية الكريمة بطلان كون الآلهة مع الله تعالى - كما هو زعم المشركين - على أن ذلك يستلزم أن تبتغي هذه الآلهة المزعومة سبيلاً إلى الله تعالى ذي العرش.

يُفهم هذا الترتيب من أداة (لو) وجوابها في الآية، ولكن هل هي في هذا الموضع امتناعية تفيد امتناع الجواب لامتناع شرطه، كما هو مشتهر عند النحويين؟ أم أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، كما هو قول المحققين فيما ذكر ابن هشام^(١٨٧)، وكما يُفهم من تعريف سيبويه للو، حيث قال عنها: (إنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره)^(١٨٨)؟ سوف نرى أن لهذا السؤال وجوبه ارتباطاً وثيقاً بالخلاف الواقع حول

(١٨٧) انظر: <معني اللبيب عن كتب الأعاريب>: ص ٣٤٠.

(١٨٨) الكتاب: ٢٢٤/٤، وقد قال أبو حيان عن هذا التعريف: (وهو أحسن من قول النحويين: إنها حرف امتناع لامتناع)، البحر المحيط: ٨٨/١، وانظر في هذا البحث النحوي كتاب <دراسات لأسلوب القرآن> لمحمد عبد الخالق عزيمة: القسم الأول: ٦٤٢/٢، ٦٤٣، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي: ٢٧٧/١، وما بعدها، حيث ذكر تحقيقاً مهماً لوالده تقي الدين عن استعمال <لو> في القرآن في رسالة سماها: <كشف القناع في حكم لو للامتناع> قال

المراد من ابتغاء السبيل، الذي جُعل في الآية لازماً لتعدد الآلهة، ودليلاً على بطلان ألوهيتها، فإن المقصود من ابتغاء السبيل إلى ذي العرش في هذه الآية قولان للمفسرين سلفاً وخلفاً، كلاهما يحتمله السياق^(١٨٩).

الأول: أنه للمغالبة والمعازة والمنازعة في الملك، وهذا القول مذكور عن ابن عباس^(١٩٠) والحسن^(١٩١) وسعيد بن جبير^(١٩٢) ومقاتل^(١٩٣).

وعلى هذا القول تكون دلالة الآية كدلالة قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

القول الثاني: أنهم يبتغون إلى ذي العرش سبيلاً للتقرب والتزلف.

وهذا القول مروى عن قتادة^(١٩٤)، ومجاهد^(١٩٥).

وقد مال إلى ترجيح كل من القولين جمع من المحققين، مستنداً كل منهم إلى أدلة.

فممن رجع القول الأول: الإمام البغوي في تفسيره، حيث ذكر القولين ثم قال: (والأول أصح)^(١٩٦).

فيها: (تتبع مواقع <لو> من الكتاب العزيز والكلام الفصيح فوجدت المستمر فيها انتفاء الأول، وكون وجوده - لو فرض - مستلزماً لوجود الثاني، وأما الثاني: فإن كان الترتيب بينه وبين الأول مناسباً ولم يخلف الأول غيره فالثاني منتف في هذه الصورة، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾..) وقال بعد ذلك: (وإنكار كون <لو> امتناعية جحد لضروريات، ودعوى ذلك مطلقاً منقوضة بما لا قبل به، والضابط فيه ما ذكرت)، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧٧/١-٢٧٩.

^(١٨٩) من ذكر احتمال الآية للقولين صاحب التحرير والتنوير، انظر: ١١١/١٥، وقد صرح بأن مآلهما واحد، والسعدي في

تفسيره، ١١٠/٣، ١١١، والشنقيطي في أضواء البيان: ٥٣٩/٣، وقد صرح بأن كلا القولين حق يدل عليه القرآن.

^(١٩٠) ذكره عنه القرطبي بدون سند. انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٥/١٠، ٢٦٦.

^(١٩١) ذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير، انظر: ٣٨/٥، والواحي في الوسيط: ١٠٩/٣.

^(١٩٢) رواه عنه ابن أبي حاتم، كما ذكر السيوطي في الدر المنثور، انظر: ٣٣١/٤، وذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير:

٣٨/٥، والقرطبي في الجامع: ٢٦٥/١٠، وابن عطية في المحرر الوجيز: ٤٥٨/٣.

^(١٩٣) ذكره عنه - بدون سند - أبو الليث السمرقندي في بحر العلوم، انظر: ٢٦٩/٢.

^(١٩٤) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر: ٩١/١٥.

^(١٩٥) ذكره عنه الألوسي في روح المعاني، انظر: ٧٩/٨، ولم يذكر من رواه عنه.

^(١٩٦) معالم التنزيل: ١١٦/٣.

كما ذكر ابن عطية أنه قول أبي علي الفارسي^(١٩٧) والنقاش^(١٩٨) والمتكلمين؛ أبي منصور وغيره^(١٩٩).

ومن روجه أيضاً أبو السعود، حيث يقول في تفسيره بعد ذكر القولين:

(والأول، هو الأظهر الأنسب [بقوله] ﴿سُبْحَانَهُ﴾؛ فإنه صريح في أن المراد بيان أنه يلزم مما يقولونه محذور عظيم من حيث لا يحتسبون، وأما ابتغاء السبيل إليه تعالى بالتقرب فليس مما يختص بهذا التقرير، ولا مما يلزمهم من حيث لا يشعرون، بل هو أمر يعتقدونه رأساً)^(٢٠٠).

ومن رجع ذلك أيضاً الشوكاني^(٢٠١)، والشنقيطي وقال: (إنه المتبادر من الكلام^(٢٠٢))، والصحيح الذي هو الحق من التفسيرين^(٢٠٣).

أما القول الثاني فقد اقتصر إمام المفسرين ابن جرير الطبري على ذكره، وتبعه على ذلك ابن كثير^(٢٠٤)، وهو الذي روجه ابن تيمية وقال: إنه الصحيح^(٢٠٥).

وتبعه شارح الطحاوية، وذكر أنه المنقول عن السلف^(٢٠٦).

وقد استند من رجع القول بالتقرب إلى الأدلة الآتية:

١- أن المشركين لم يكونوا ينكرون الصانع، أو يقولون: إن آلهتهم تُمنع الله تعالى وتغالبه، مع أن الله تعالى يقول في الآية: ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾، فدل ذلك على أن المراد بالآية توحيد العبادة والألوهية، لا الربوبية^(٢٠٧).

^(١٩٧) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، من أكابر أئمة النحويين، توفي سنة ٣٧٧هـ. انظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري: ص ٢٣٢، ٢٣٣.

^(١٩٨) هو محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون الموصلي ثم البغدادي، أبو بكر النقاش، إمام أهل العراق في القراءات والتفسير، ضعفه جماعة، توفي سنة ٣٥١هـ. انظر: طبقات المفسرين للسيوطي: ص ٨٠-٨٢.

^(١٩٩) انظر: المحرر الوجيز: ٤٥٨/٣.

^(٢٠٠) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ١٧٤/٥.

^(٢٠١) انظر: فتح القدير: ٢٣٠/٣.

^(٢٠٢) انظر: أضواء البيان: ٥٤٠/٣.

^(٢٠٣) المرجع السابق: ٢٩٣/٧.

^(٢٠٤) انظر: جامع البيان للطبري: ٩١/١٥، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٤٧/٣.

^(٢٠٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٣٥/٩.

^(٢٠٦) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز: ٤١/١، ٤٢.

^(٢٠٧) انظر: الموضوعين السابقين.

٢- أن تعدية الفعل: ﴿ابْتَغُوا﴾ (إلى) يوحي ذلك، كما هو في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ اخْتِذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩]، أي: إلى عبادته وطاعته، ولو كان المراد الممانعة والمغالبة لكان الأنسب تعديته بـ(على)، كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٣٤]^(٢٠٨).

٣- أن اتخاذ السبيل مأمور به مرغّب فيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَحْمَتِ الْوَسِيلَةِ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، فدل هذا على أن المراد في الآية التقرب والتزلف، لا الممانعة^(٢٠٩).

٤- أن هذا القول هو المروي عن السلف، وقد ذكره ابن جرير كما تقدم، ولم يذكر غيره.

أما أدلة أصحاب القول الأول، فمرجعها إلى أن هذا القول هو الأنسب للسياق، والمتبادر من الكلام، ويمكن تفصيل ذلك بما يلي:

١- أن الآية أُتبعَت بتسبيح الله عن لازم قولهم: إن معه آلهة، وهو ابتغاؤها السبيل إليه، فدل ذلك على أنه محذور عظيم، وأنه يلزم قولهم من حيث لا يحتسبون.

وهذا لا ينطبق على القول بالتقرب والتزلف^(٢١٠).

٢- أن الآية سُبقت بذكر ادعاء المشركين أن الملائكة بنات الله -تعالى وتنزه-، فأشبه هذا السياق قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * مَا اخْتِذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩٠، ٩١].

هذا وبالتأمل في أدلة القولين نجد أنها متقاربة في عدم قطعيتها بترجيح أحدهما، ولعل هذا ما دعا كثيراً من المفسرين إلى عدم الترجيح بينهما^(٢١١)، خصوصاً وأن كليهما يحتمله السياق، ولكن يبقى الكلام في أيهما أولى بأن يكون المراد من الآية، فإن هذا الخلاف حولها هو من اختلاف التضاد لا التنوع، فلا يمكن أن يكون القولان مرادين من الآية معاً.

(٢٠٨) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٥٠/٩.

(٢٠٩) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٥٠، ٣٥١.

(٢١٠) انظر: روح المعاني: ٧٩/١٥.

(٢١١) انظر: مثلاً تفسير القاسمي: ٢٣١/١٠، ونظم الدرر للبقاعي: ٣٨٤/٤.

وما ذكره القائلون بالتقرب والتزلف من أن المشركين لم يكونوا منكرين للصانع، ولا قائلين بممانعة آلهتهم له، يمكن الجواب عليه بأن القرآن قد صرح بأنهم ادعوا الولد لله تعالى، ومن لازم هذا أن يكون متصفاً بالربوبية كوالده^(٢١٢)، فتحدث الممانعة، فأقام الحجة عليهم من لازم قولهم، كما دلت على ذلك آية المؤمنون.

كما أن الترابط والتلازم بين معنى الإلهية ومعنى الربوبية، المتمثل في اقتضاء الربوبية لاستحقاق الألوهية، وفي انبناء استحقاق الألوهية على الاتصاف بالربوبية، يجعل من قول المشركين: <إن مع الله تعالى آلهة تستحق العبادة>، ملزوماً للقول بربوبية هذه الآلهة، وإن لم يصرحوا بها، فأقام الحجة عليهم بإبطال لازم دعواهم^(٢١٣).

وصورة هذا التلازم: لو كان هؤلاء الآلهة التي تعبدونها مع الله تعالى تستحق العبادة للزم من هذا اتصافها بالربوبية، وهذا باطل بدليل حتمية حصول المغالبة والمعازة، المفضية إلى خراب العالم، وهو منتفٍ حساً، فيكون استحقاقها للعبادة باطلاً، وهو المطلوب.

هذا استدلال على بطلان قولهم ببيان انتفاء لازم اللازم.

أما ما ذكر من أن هذا هو قول السلف، فهو معارض بما ورد عن السلف من القول بالتفسير الآخر، فلا إجماع منهم على أحد القولين.

أما بقية ما ذكروا، فلا يعدو أن يكون مرجحات محتملة، لا تُنهي الخلاف.

وكذلك ما ذكره من رجح القول بالمغالبة، لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يقطع بترجيح هذا القول.

فإن التسبيح على القول بالتقرب يكون من ادعائهم الآلهة مع الله تعالى، وهو في حد ذاته محذور عظيم يجب تنزيه الله تعالى منه، ولو لم يرد ذكر المغالبة والممانعة.

أما ما ذكر من مشابهة سياق هذه الآية لسباق آية <المؤمنون>، من ذكر ادعاء المشركين الولد لله تعالى، ونقض ذلك بدلالة الآية محل البحث، فهو الذي يُبقي في النفس ميلاً إلى ترجيح القول بأن المراد من ابتغاء السبيل هو المغالبة والمعازة، والمنازعة في الملك.

ومما يجدر التنبيه إليه أن <لو> في الآية على هذا القول تكون امتناعية^(٢١٤)، ويكون نظم الدليل هكذا:

(٢١٢) انظر: روح المعاني للآلوسي: ٢٥٩/٩، ٢٦٠، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١١٤/١٩، وقد استدلل على ذلك بقوله

تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١].

(٢١٣) انظر: الكشف للزمخشري: ٧/٣، وانظر تعليق ابن المنير عليه في الصفحة نفسها.

(٢١٤) انظر: إشارة الآلوسي إلى هذا في روح المعاني: ٧٩/١٥.

لو وُجد مع الله تعالى آلهة (أرباب) للزم من ذلك أن يلتمسوا الطريق لمغالبتة في الملك، ولتنتج عن ذلك خراب العالم، وذلك منتفٍ حسًا، فدل ذلك على انتفاء وجود الآلهة.

أما على القول بالتقرب والتزلف فإن (لو) تكون مفيدة لامتناع الشرط خاصة دون الجواب^(٢١٥)، إذ لا يتفق القول بامتناعه مع هذا القول في الآية؛ فإنه مبني على حصول الجواب وتحقيقه لا امتناعه، وقد تقدم أن القول باقتصار إفادة (لو) على امتناع الشرط أصوب عند محققي النحويين من القول بإفادتها امتناع الجواب لامتناع الشرط.

والحاصل من هذا البحث: أن الآية دلت على بطلان اتخاذ آلهة تعبد مع الله تعالى من خلال إبطال ربوبيتها، وذلك ببيان اللازم لتعدد الأرباب، مع حتمية الصراع المفضي إلى خراب العالم، فالآية إذًا تجمع الدلالة على المطلوبين: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية^(٢١٦)، والله أعلم.

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

جاءت هذه الآية الكريمة في أوائل سورة الأنبياء، بعد ذكر تنزيه الله تعالى عن اللهو واللعب، وتهديد الكفار بجزاء وصفهم الله تعالى بالنقائص، وبيان أن الخلق جميعًا مربوبون لله تعالى، وذكر تسبيح الملائكة الدائم لله -تبارك وتعالى-.

وجاء في الآية السابقة لها مباشرة استنكار عبادة آلهة لا تتصف بصفات الربوبية، التي هي مسوغات استحقاق المعبود لأن يعبد.

قال الله عز وجل في هذا السياق: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هُودًا^(٢١٧) لَا تَخَذُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ يَوْمًا تَصِفُونَ *

^(٢١٥) لعل عدم الانتباه لهذه المسألة هو الذي أوقع الرازي في أن يقول في تفسير الدليل على القول بالتقرب: (فما لم تقدر أن تتخذ لأنفسها سبيلًا إلى الله فكيف يُعقل أن تقرّبكم إلى الله؟!) مفاتيح الغيب: ٢٠/٢١٧، وهذا خطأ واضح؛ فإنه على هذا القول تكون الآلهة المزعومة قادرة على اتخاذ السبيل، بنص قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، وكان الصحيح أن يقال في تقرير الدليل على هذا القول: إذا كانت هذه الآلهة التي تزعمون تتقرب إلى الله، وتبتغي إليه السبيل بعبادته، فهذا دليل فقرها، وعدم صلاحيتها للألوهية، وعليكم أن تتجهوا إلى من تتقرب إليه دون غيره.

^(٢١٦) وهذا ما وُفق إليه الشيخ السعدي -رحمه الله تعالى- في تقرير معنى الآية. انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ١١٠/٣، ١١١.

^(٢١٧) فُسِّرَ اللهو باللعب مطلقًا، فيكون المعنى: ما خلقنا الخلق من غير حكمة وقصد جليل وغاية عظيمة، وفُسِّرَ بعض السلف بأنه اتخاذ الزوجة والولد، وجعلوا الآية ردًا على النصارى في ادعائهم بنوة عيسى -عليه السلام-، وعلى

وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْترُونَ * أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ * (٢١٨) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ * لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ * أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿[الأنبياء: ١٦-٢٤].

فالآية كما هو واضح جاءت في سياق الرد على المشركين، الذين كانوا يعبدون مع الله تعالى آلهة أخرى، كما أنها أتت بما يؤكد أن الرد كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى عبادة هذه الآلهة من دون الله تعالى، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً﴾، فوصف الآلهة بأنها متخذة من دون الله تعالى يدل على أنهم ما كانوا يعبدونها لا اعتقادهم أنها متصفة بالربوبية، شريكة لله تعالى في الخلق والملك والتدبير (٢٢٠)، وإنما كانوا يتخذونها وسائط وشفعاء عن الله تعالى، فأشبهه هذا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].

ورغم وضوح السياق في تأدية هذا المعنى نجد عامة المتكلمين عندما يقررون دلالة هذه الآية وما شابهها من أدلة التوحيد في القرآن لا يصلون إلى هذا المراد الذي دل عليه السياق، بل يقفون بدلالة الآية عند إثبات الوحدانية، وانفراد الله تعالى بالربوبية دون هذه الآلهة المزعومة.

وفي هذا تفريط ظاهر في التوحيد الذي بعثت من أجله الرسل، وأنزلت لبيانه الكتب.

كما أن المتكلمين يبالغون في الربط بين هذه الآية، وبين دليل التمانع الذي يعولون عليه في تقرير الوحدانية.

هذا القول يكون هذا السياق مشابهاً لسياق آيتي الإسراء والمؤمنون، إلا أن الألوسي جعل التفسير الأول هو الظاهر والمناسب للسياق، انظر: روح المعاني: ٢٠/١٧، وسيأتي مزيد بيان لهذه الآية - إن شاء الله - عند ذكر أدلة التنزيه. (٢١٨) لم يدع المشركون لألهتهم أنها تُنْشِرُ الموتى، بل كان أكثرهم ينكر البعث، ولكن لما كان هذا لازم قولهم بإلهيتها - إذ لا يُعبد بحق إلا من يقدر على الإنشاء، وهم يزعمون أنها تُعبد بحق - فجعل ذلك كصريح الدعوى، فأُنكر عليهم. انظر: الكشف للزمخشري: ٧/٣. وسيأتي مزيد بيان لهذا.

(٢١٩) (إلا) هنا بمعنى غير أو سوى عند عامة المفسرين، إلا ما ذكره الماوردي من أن فيها وجهاً آخر، وهو أن تكون بمعنى الواو، فيكون المعنى: لو كان فيهما آلهة مع الله لفسدتا، وقد قرر الدليل على الوجه الأول بأنه إبطال عبادة غير الله تعالى بعبادة الله، كأنه أراد عما يقدر الله عليه من تدبير العالم وإصلاح أمره، أما الوجه الثاني فقرره بالتمانع. انظر: النكت والعيون للمارودي: ٣/٣٣٢، وانظر: معاني القرآن للفراء: ٢/٢٠٠، وتفسير القرطبي، ١١/٢٧٩، ومغني اللبيب: ٩٩.

(٢٢٠) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/٣٤٤.

يقول ابن تيمية: (الذي ذكره النظّار عن المتكلمين، الذي سموه دليل التمانع، برهان تام على مقصودهم، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية، والقرآن يبين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية... وليس الأمر كما ظنه هؤلاء، بل هو برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظّار)^(٢٢١). ثم قرر دليل التمانع على نحو ما سبق.

ويقول في بيان أن دليل التمانع ليس هو مقصود الآية: (ومقصود القرآن توحيد الإلهية، وهو مستلزم لما ذكره من غير عكس، ولهذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فلم يقل: لو كان فيهما إلهان، بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم ينافح أحد في أن الله إله حق، وإنما نازعوا: هل يُتخذ غيره إلهًا مع كونه مملوكًا له؟)^(٢٢٢).

وإذا تقرر أن الآية مؤدية في دلالتها لتوحيد الربوبية، حتى مع كونها مسوقة للألوهية، فهل ما ذكره المتكلمون في تقرير دلالة التمانع هو مدلول الآية بصورة مباشرة، أم أنه يلتقي معها في مجرد كونه من لوازم مدلولها، كما يرى شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى -؟

هذا ما سنعرفه - إن شاء الله تعالى - بعد تفصيل القول في دلالة الآية.

وعامة المتكلمين عندما يذكرون دليل التمانع يُرجعون إلى هذه الآية قبل غيرها، باعتبار أنها رتبت امتناع تعدد الأرباب على كونه مستلزمًا لفساد السماوات والأرض، وهذا منتف وقوعه حسًا ومشاهدة، فيلزم انتفاء التعدد. ومما يزيد الاستغراب أن أكثر المتكلمين إذا استدلوا بالتمانع على الوحدانية يبادرون إلى الاستشهاد بهذه الآية^(٢٢٣)، على أنها مضمنة هذا الدليل، ولا يبادرون إلى آية <المؤمنون>، التي هي أصرح في تأدية مرادهم، وأقرب إلى ما ذكروا من هذه الآية.

وربما اكتفى بعضهم بذكر آية الأنبياء هذه، وربما ذكر بعضهم معها <آية المؤمنين>، على أنها تفصيل لما فيها من دلالة.

(٢٢١) درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٥٤، ٣٥٥.

(٢٢٢) درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٦٩، ٣٧٠، وانظر ص: ٣٧٨ من الجزء نفسه.

(٢٢٣) انظر مثلاً: الإنصاف للباقلاني: ص ٤٩، والغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي: ص ٦٧.

وكان الأولى بهم الانصراف مباشرة إلى آية <المؤمنون>، حيث صرحت بذكر التمانع في الربوبية، قبل الالتفات -في هذا الصدد- إلى آية الأنبياء، التي تحتل ما أرادوا من الاستدلال بالتمانع، وتحتل معنى آخر غيره، كالقولين آنفًا في آية الإسراء.

فما قيل في آية الإسراء -من احتمالها أن تكون دالة على توحيد الألوهية، على تفسير ابتغاء السبيل إلى ذي العرش المذكور فيها بأنه للتقرب والتزلف، واحتمالها كذلك أن تكون دالة على توحيد الربوبية على التفسير بالمغالبة والمنازعة- فإنه يقال هنا أيضًا في هذه الآية، بحسب تفسير المراد بفساد السماوات والأرض، المجعول لازماً لتعدد الآلهة، وبرهاناً على امتناعه.

فلقد رتبت الآية نفي كون الآلهة مع الله تعالى على استلزام ذلك لفساد السماوات والأرض، ولا فرق بين أن يقال في المراد بالآلهة في هذه الآية الأرباب، أو الآلهة بحق، إذا اعتبرنا أن الإله لا يكون حقاً إلا إذا اتصف بالربوبية، وإنما الفرق المؤثر في تحديد معنى الآية ونظم دليلها هو الحاصل بين ما ذكر من أقوال في تفسير المراد بفساد السماوات والأرض، الذي جعل في الآية لازماً لتعدد الآلهة، وتلك الأقوال هي:

- ١- أنه فساد أهل السماوات والأرض، وهذا ما ذكره الفراء وابن جرير^(٢٢٤).
 - ٢- أنه الفساد الناشئ عن عبادة غير الله تعالى، وهو ما يقابل الصلاح الناشئ عن توحيد الله بالألوهية، فهو فساد معنوي، وهذا ما انتصر له ابن تيمية، وبالع في تقريره^(٢٢٥).
 - ٣- أنه اختلال نظام العالم وخرابه، فهو فساد مادي، وهذا قول أكثر من تعرض لهذه الآية من المفسرين والمتكلمين^(٢٢٦).
 - ٤- أنه عدم تكوّن السماوات والأرض من الأصل، وهذا ذكره شارح المقاصد^(٢٢٧).
- وهذا الأخير هو أضعف ما قيل في ذلك، بل إنه ظاهر البطلان والتكلف، إذ لا يصح أبداً، لا لغة ولا شرعاً، تسمية عدم الوجود فساداً^(٢٢٨).

(٢٢٤) انظر: معاني القرآن: ٢/٢٠٠، وجامع البيان: ١٣/١٧.

(٢٢٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٧٢-٣٧٧، ومنهاج السنة: ٣/٣٣٠-٣٣٥.

(٢٢٦) انظر: تفسير البغوي: ٣/٢٤١، والكشاف للزمخشري: ٣/٧، وتفسير النسفي: ٢/٧٥، وتفسير ابن كثير: ٣/١٩٤،

وفتح القدير للشوكاني: ٣/٢٠٤، وتفسير السعدي: ٣/٢٧٢، ٢٧٣، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/٣٧.

(٢٢٧) انظر: ٣٧/٤.

(٢٢٨) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/٣٤١، ٣٧١.

والقولان الأولان بمعنى واحد، بدلالة أن ابن جرير صرح في تقرير معنى الآية بذكر العبادة فقال: (لو كان في السماوات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق كل الأشياء، وله العبادة والألوهة التي لا تصلح إلا له ﴿لَفَسَدَتَا﴾ يقول: لفسد أهل السماوات والأرض)^(٢٢٩).

وعلى هذا التفسير للفساد، فإن الآية لا دلالة فيها على توحيد الربوبية إلا من جهة التضمن، وذلك أمر آخر، وسوف نرجئ بيان دلالة الآية على هذا التفسير إلى حين الكلام على أدلة توحيد الإلهية، حيث المكان الملائم لهذا التقرير.

وإنما الذي يهمنا في هذا الفصل هو تقرير دلالة الآية على القول الآخر في تفسير الفساد المذكور فيها.

ولقد كدت أعرض عن ذكر دلالة الآية على هذا الوجه، لما رأيته من كلام ابن تيمية وغيره^(٢٣٠) في تخطئة هذا القول، وقوة الحجة في ذلك.

إلا أني آثرت ذكر ذلك لأمرين:

الأول: أن كثيراً من العلماء المشهود لهم بسلفية المنهج قد قبلوا تقرير الآية على هذا القول، كالبعثي^(٢٣١) وابن كثير^(٢٣٢) والشوكاني^(٢٣٣) والسعدي^(٢٣٤).

الثاني: صحة دليل التمانع في نفسه، الذي فُسر به الآية على هذا الوجه، بشهادة ابن تيمية نفسه كما تقدم، مع إنكاره دعوى أنه دليل الآية كما تقدم.

أما تقرير دلالة الآية على هذا الوجه في تفسير الفساد، فمن أحسن ما رأيت فيه قول الزمخشري^(٢٣٥) في الكشف: (والمعنى: لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى، غير الواحد الذي هو فاطرهما، لفسدتا، وفيه دلالة على أمرين:

(٢٢٩) جامع البيان: ١٣/١٧.

(٢٣٠) يقول المقبلي: (وليست الآية الكريمة هي دليل التمانع كما يزعمون، حتى يرد عليها ما ذكرنا؛ لأنه لم يدع أحد إلهًا حكيمًا مماثلًا للباري تعالى، والآية رد على المدعين لوقوع الآلهة، وإنما ادعوا أصنامًا وحجارة ونحوها..) الأرواح النوافح حاشية على العلم الشامخ: ٣٠٣.

(٢٣١) انظر: معالم التنزيل: ٢٤١/٣.

(٢٣٢) انظر: تفسير القرآن العظيم: ١٩٤/٢.

(٢٣٣) انظر: فتح القدير: ٤٠٢/٣.

(٢٣٤) انظر: تيسير الكريم الرحمن: ٢٧٢/٣، ٢٧٣.

(٢٣٥) هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر، العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي، النحوي، اللغوي، المتكلم المعتزلي،

أحدهما: وجوب ألا يكون مديريهما إلا واحدا.

والثاني: ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده، لقوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾.

فإن قلت: لم وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملّكين، لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف... ولأن هذه الأفعال^(٢٣٦) محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات، حتى تثبت وتستقر^(٢٣٧).

وما نبه إليه الزمخشري من دلالة الاستثناء في الآية على معنى زائد في الآية على مجرد نفي التعدد -وهو ألا يكون ذلك الواحد إلا الله القدير على كل شيء- قد سبقه بالإشارة إليه الماوردي^(٢٣٨) في تفسيره، حيث ذكر أنه على هذا الوجه في تفسير الاستثناء يكون المقصود بالآية إبطال ألوهية غير الله تعالى، من جهة عجزه عن القيام بأمر السماوات والأرض، مما يفضي إلى فسادهما.

بل إن الماوردي ينبه إلى دلالة أشرف وأهم، حيث ينص على أن المقصود إبطال عبادة غير الله عز وجل، بناءً على عجزه عن التدبير^(٢٣٩).

وهذا يدعونا إلى ذكر ما وفق إليه غير واحد من المفسرين، من التنبيه إلى دلالة الآية على توحيد الإلهية، حتى على القول بتفسير الفساد باختلال نظام العالم.

ومن هؤلاء الشيخ عبد الرحمن السعدي، حيث فسر فساد السماوات والأرض بأنه فساد لهما في ذاتهما، وفساد لمن فيهما من المخلوقات^(٢٤٠)، وشيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذا الجمع بين الدالّتين في بعض المواضع، مع أنه يصرح في مواضع أكثر بأن الفساد في الآية إنما يقصد منه الفساد المعنوي، الناشئ عن عبادة غير الله تعالى؛ فمن

المفسر، يلقب بجار الله، ممن برع في الأدب والنحو واللغة، وكان متظاهراً بالاعتزال داعية إليه، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر:

طبقات المفسرين للسيوطي: ص ١٠٤، ١٠٥.

(٢٣٦) يشير إلى تدبير أمر السماوات، أو إلى ما ذكر في الآية التي قبلها من الإنشار.

(٢٣٧) الكشف: ٧/٣، ٨.

(٢٣٨) هو علي بن محمد بن حبيب القاضي، أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي، كان حافظاً للمذهب، عظيم القدر،

مقدما عند السلطان، له المصنفات الكثيرة في كل فن، توفي سنة ٤٥٠هـ. انظر: طبقات المفسرين للسيوطي: ص ٧١،

٧٢.

(٢٣٩) انظر: النكت والعيون: ٤٤٢/٣.

(٢٤٠) انظر: تفسير السعدي: ٢٧٢/٣، ٢٧٣.

ذلك قوله في نص يحتاج إلى تأمل، للتوفيق بينه وبين سائر كلامه في تأكيد مباينة هذه الآية لما قاله المتكلمون، يقول مبينا وجه لزوم الفساد في الآية:

(ووجه بيان لزوم الفساد: أنه إذا قُدِّرَ مديران، [ما تقدم من أنه] ^(٢٤١) يمتنع أن يكونا غير متكافئين؛ لكون المقهور مربوبا لا ربًّا، وإذا كانا متكافئين امتنع التدبير منهما، لا على سبيل الاتفاق، ولا على سبيل الاختلاف، فيفسد العالم بعدم التدبير.. وهذا من جهة امتناع الربوبية لاثنتين، ويلزم من امتناعهما امتناع الإلهية، فإن ما لا يفعل شيئًا لا يصلح أن يكون ربًّا يعبد، ولم يأمر الله أن يعبد) ^(٢٤٢).

والذي أراه أن هذا هو الاتجاه المرضي في تقرير دلالة الآية، وأنه أولى من قصر دلالتها على أحد نوعي التوحيد دون الآخر، والله أعلم.

وقد نبه ابن المنير ^(٢٤٣) في تعليقه على الكشف إلى لطيفة مهمة، في تقرير دلالة الآية على معنى التمانع، ربما يكون فيها توضيح لشقة الخلاف.

وهي أن الآية الكريمة سُبقت بقوله تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١]، وفي هذا إلزام لهم بلازم ما ادعوه لمعبوداتهم من استحقاق العبادة، وهو كونها قادرة على إحياء الموتى، ثم أبطل بعد ذلك بهذه الآية ^(٢٤٤) الدعوى ولازمها.

وجاء الإبطال مقتصرًا على صورة واحدة من الصور المفترضة لتعدد الآلهة، كانت أدق الصور والأقسام المفترضة، وهي أن تكون هذه الآلهة موصوفة جميعها بصفات الكمال، الشاملة للقدرة على إحياء الموتى.

(^{٢٤١}) يبدو لي أن هذه العبارة زائدة، وقد أضافها المحقق من بعض النسخ الخطية.

(^{٢٤٢}) منهاج السنة: ٣/٣٣٣، أما نفيه أن تكون طريقة المتكلمين هي طريقة القرآن فانظره في درء تعارض العقل والنقل: ٣٧٨/٩.

(^{٢٤٣}) هو ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجذامي المالكي، المعروف بابن المنير، قاضي الإسكندرية، كان إماما فاضلا متبحرًا في العلوم، توفي سنة ٦٣٨هـ. انظر: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي: ٣٦١/٧.

(^{٢٤٤}) أي: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وأعرضت الآية عن الصور الأخرى، كأن لا يتصف بالكمال أحد من الآلهة، أو أن يتصف به أحدها دون البقية؛ لأن هذه مما يُعلم بطلان التعدد فيها بالبداهة، ولا ينتظم هذا إلا على أن يكون المقصود من قوله تعالى: ﴿هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ إلزام المشركين ادعاء الكمال لألهتهم^(٢٤٥).

وهذا يوافق ما مرّ في المطلب السابق، من أن عدم إنكار مشركي العرب لتوحيد الربوبية لا يمنع من أن يكون الاستدلال له مطلباً شرعياً، فيكون الشرع قد نزل من لم يأت بمقتضاه من توحيد العبادة منزلة من أنكره.

وهناك نظرة أخرى في تفسير الفساد المذكور في الآية، أرى أن فيها جمعاً بين الأقوال، وهي أن نقول: إن الفساد يقع في السماوات والأرض بحسب وقوع عبادة غير الله تعالى، فهو نسبي.

وعلى هذا القول يكون الفساد منحصرًا في الأرض، بدلالة قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦] فإنه جاء خلال الأمر بدعاء الله تعالى، وهو مخ العبادة.

أما السماوات فقد سلمت من الفساد، لسلامة سكانها من الانصراف عن عبادة الله تعالى أو الفتور عنها.

وعلى هذا يكون معنى الآية: لو كان في السماوات والأرض آلهة مع الله تُبعد عبادة عامة لأدى ذلك إلى فساد السماوات والأرض بعامة.

والذي يمكن أن يورد على هذا المعنى هو أنه متعارض مع تصريح الآية بانتفاء وقوع الفساد، كما هو مستفاد من أداة الشرط (لو) وجوابها.

ويمكن الجواب عن هذا بما سبق ذكره من أن المحققين من النحاة على أن (لو) إنما تفيد امتناع الشرط دون جوابه، وبأن الفساد المنتفي وقوعه هو الفساد العام المطبق الشامل للسماوات والأرض ومن فيهن، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

لكن يرد أيضاً على هذا المعنى أنه يلزم منه عدم تقييد الآلهة في الآية بأنها آلهة بحق، حتى يتناول السياق الآلهة الموجودة فعلاً وإن كانت زائفة، وهذا خلاف المتبادر من ظاهر الآية من أن المعنى: لو كان فيهما آلهة غير الله تستحق أن تعبد لأوجب ذلك فساد السماوات والأرض.

(٢٤٥) انظر: حاشية ابن المنير على كشاف الزمخشري: ٧/٣، وقد قال ابن المنير بعد هذا الشرح النفيس: (فتأمل هذا الفصل

بعين الإنصاف تجد أنفس الأنصاف). وقد ذكر نحوه، أو قريباً منها الألوسي في تفسيره: ٢٧/٩، ٢٨.

كما أنه يتنافى مع دلالة الآية على امتناع الشرط كما هو ظاهر، والله أعلم.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢].

تضمنت هذه الآية الكريمة أصرح الأدلة العقلية القرآنية على توحيد الربوبية، إذ بُني امتناع تعدد الآلهة^(٢٤٧) فيها على اتصافها جميعاً بصفات الربوبية، التي من أظهرها الخلق، والقدرة، والعلو على كل شيء، مما يدل صراحة على أن المراد بالإله فيها الرب^(٢٤٨).

ولهذا لم يحصل خلاف بين مفسري السلف والخلف في دلالتها على هذا المطلب، كما هو الحال في الآيتين السابقتين، وإن كان هناك تباين في كيفية تقرير هذه الدلالة.

وكثير من المفسرين يفسرونها بدليل التمانع، ويجعلونها مفصلة لآية الأنبياء، ومبينة لمقتضى الفساد المذكور فيها^(٢٤٩). ويؤيبي ابن تيمية على هذا التقرير لدليل الآية، ويبين أن في هذه الآية برهانين يقينيين على امتناع تعدد الأرباب. فالبرهان الأول في قوله تعالى: ﴿إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾، وقد عُلم أن ذلك لم يحصل، فإذن ليس مع الله تعالى إله؛ فإن ما ذكر في البرهانين لازم لثبوت إله مع الله تعالى، وإذا علم انتفاء اللازم، علم انتفاء الملزوم قطعاً.

(٢٤٦) (الذهاب هنا مستعار للاستقلال بالمذهب به، وعدم مشاركة غيره له فيه) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور:

١١٤/١٨، بتصرف يسير.

(٢٤٧) قد استغنى هذا السياق القرآني بالاستدلال على انتفاء تعدد الآلهة عن الاستدلال على انتفاء اتخاذ الولد، وذلك إما لظهور فساده، أو بناءً على أن ابن الإله يلزم أن يكون إلهاً، إذا الولد يكون من جنس والده وجوهره، انظر: روح المعاني للآلوسي: ٢٦٠/٩.

(٢٤٨) يدل على هذا سباق الآية وسياقها، انظر: تفسير السعدي: ٣/٣٧٢، ففيه ما يؤيد هذا. ومعلوم أن لفظي إله ورب في القرآن قد يتحدان في المعنى، وقد يفترقان بحسب اجتماع اللفظين واقتراحهما، انظر: بيان هذا في مجموعة مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب: ١٧/٥ عن دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: ص ٣٣٥ للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف، ولا يعني هذا عدم دلالة الآية على توحيد الألوهية، بل هي تدل عليه من طريق الاقتضاء، إذ هو مقتضى توحيد الربوبية.

(٢٤٩) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية: ٤/١٥٤، وتفسير ابن كثير: ٣/٢٨٠.

وبيان هذا التلازم - كما يذكر ابن تيمية^(٢٥٠) - أنه إذا كان مع الله تعالى إله امتنع أن يكون هذا الإله مستقلاً بخلق العالم مع أن الله تعالى مستقل بخلق العالم، إذ إن هذا جمع بين النقيضين، وفساده معلوم بالضرورة، وامتنع أيضاً أن يكون هذا الإله مشاركاً له أو معاوناً؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعجز يعود على الألوهية بالإبطال.

وبيان ذلك العجز أن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا بإعانة الآخر، لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادراً حال الاجتماع؛ أما الأول فواضح؛ وأما الثاني فلأنه دور قبلي^(٢٥١)، فإن هذا لا يكون قادراً حتى يجعله الآخر قادراً أو يعينه الآخر، وذلك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى يكون هو قادراً، وهو لا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه، فامتنع أن يكون أحدهما قادراً، فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع، في حين إن ألوهية كل منهما تستلزم أن يكون قادراً عند انفراده، فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه، وحينئذ يكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا، فيذهب كل إله بما خلق، هذا بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته، وهذا غير واقع؛ فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم، فإذا: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، هذا تقرير البرهان الأول في الآية.

أما البرهان الثاني: وهو في قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فينبني على امتناع كونهما متساويين في القدرة، وإلا كان مفعول كل منهما متميزاً عن مفعول الآخر، وهو باطل كما تقدم؛ لأنهما إذا كانا كذلك لم يفعلا شيئاً حال الاتفاق، ولا حال الاختلاف، سواء كان الاتفاق لازماً، أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاء الاتفاق وجاء الاختلاف؛ لأنه إذا قدر لزوم اتفاقهما فإن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما، فيلزم ألا يفعل واحد منهما، فإن قُدر التقارن بين إرادتهما وفعلهما، فالتقدير أنه لا يمكن أحدهما أن يريد ويفعل إلا مع الآخر، فتكون إرادته وفعله مشروطة بإرادة الآخر وفعله، فيكون كل منهما عاجزاً حال الانفراد، ويمتنع مع ذلك أن يصيرا قادرين كما تقدم.

أما إذا قدر لزوم اختلافهما، فإنه يمتنع مع تساويهما أن يفعلا شيئاً؛ لأن هذا يمنع هذا، وهذا يمنع هذا؛ لتكافؤ القدرتين، فلا يفعلان شيئاً، وأيضاً فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر، فيلزم أن يكون كل منهما مانعاً ممنوعاً، وهذا ممتنع...

(٢٥٠) انظر: منهاج السنة النبوية: ٣/ ٣١٥، وما بعدها.

(٢٥١) الدور القبلي (هو أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وذاك فاعلاً لهذا، وهذا فاعلاً لذاك، فيكون الشيء فاعلاً

لفاعله، ويكون قبل قبله). الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص ٢٥٧. وانظر التعريفات للجرجاني: ص ١٠٥.

أما إذا قدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما، فإن تخصيص أحدهما دون الآخر يكون محتاجاً إلى مرجح، ولا مرجح إلا هما، وترجيح أحدهما دون الآخر محال، واتفاقهما على ترجيح أحدهما يفتقر إلى مرجح آخر، فيلزم التسلسل في العلل.

فتبين أنه لو قدر إلهان متكافئان في القدرة لم يفعلا شيئاً، لا حال الاتفاق، ولا حال الاختلاف، فلا بد أن يكون حينئذ -إذا قُدر إلهان- أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فتبطل ألوهية الآخر، وهو المطلوب^(٢٥٢).

ولا شك أن القارئ قد لاحظ تطويلاً في تقرير هذه الحجة على توحيد الربوبية، وهو أمر ليس بمعتاد في براهين القرآن وحججه، التي تميزت بالسهولة، والبعد عن التكلف والتعقيد، والحق أنه كذلك الأمر حتى في هذه الحجة، فالآية إنما هي في كلمات معدودة سهلة، وإنما دعا الإمام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- إلى هذا البسط لدلالة الآية -مع أننا لم نذكر إلا ملخص كلامه- ما شغّب به بعض أهل الكلام، من القول بأن هذه الحجة إقناعية لا برهانية، لإمكان اتفاق الإلهين على خلق العالم وتدبير شؤونه، وأن هذا هو الأليق بمقام الألوهية، حيث كمال العلم والحكمة، وقد مرّ في خلاصة تقرير الشيخ لدلالة الآية ما أبطل هذه الشبهة غاية الإبطال.

كما مر أيضاً عند الكلام على دليل التمانع عند المتكلمين إبطال ما أُورد عليه من شبه.

وبما ذُكر من تقرير لدلالة الآية يتبين أن برهان التمانع الذي يذكره المتكلمون لإثبات الوحدانية غير مقطوع الصلة بالأدلة القرآنية، وخصوصاً آية المؤمنون هذه.

ففضية التغالب والتنازع جامع يجمع بينهما، ولعل هذا يعطيه شيئاً من الصبغة الشرعية، الأمر الذي جعل أكثر المفسرين يربطون بينه وبين دلالة الآيات القرآنية.

أما إذا اعتبرنا أن صحته في نفسه وسلامته كافيين في إضفاء الشرعية عليه، فلا شك في شرعيته بهذا الاعتبار، كما سق أن ذكرنا، والله أعلم.

(٢٥٢) اختصرت تقرير هذين البرهانين بشيء من التصرف من كلام ابن تيمية في منهاج السنة: ٣/٣١٣-٣٢٥، والعجيب

أن الشيخ -رحمه الله- بعد هذا التقرير قال: (وهذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن).

وقد ذكر الشيخ الدكتور محمد خليل هراس أنه لم يجد من سبق ابن تيمية إلى هذا التقرير، انظر: ابن تيمية السلفي:

ص ٩١، وانظر: درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٥٥-٣٦١، والصواعق المرسلة لابن القيم: ٢/٤٦٣-٤٦٤.

الفصل الثالث

أدلة الكمال والتنزيه

مقدمة

لما كان هذا البحث محصوراً في الدلالات العقلية دون السمعية، وجب التمييز بين ما هو سمعي وما هو عقلي، من صفات الله تعالى؛ وذلك لبيان ما يتناوله البحث من الدلائل الكثيرة في هذا الباب الواسع، أما أسماء الله تعالى فلا يخفى كونها سمعية، فلا علاقة لها بهذا البحث.

والصفات السمعية هي التي لا سبيل للعقل إلى معرفتها إلا من جهة إخبار الوحي بها، لذلك تسمى: الصفات الخبرية، ومن أمثلتها الاستواء على العرش، وإنما تكون علاقتها بالدلائل العقلية من جهة ثبوت صدق المخبر بها، وما قام على ذلك من أدلة عقلية، فمستندها العقلي: دلائل النبوة العقلية.

وأما الصفات العقلية: فهي ما كان للعقل مجال في إيجابها لله تعالى، مستنداً في ذلك إلى ما تمليه الفطرة، من وجوب اتصاف الخالق البارئ الأول بالكمال المطلق^(٢٥٣).

ولا يعني هذا استقلاله في إثباتها عن السمع، إلا أن يكون ذلك على سبيل التفصيل في التنزيه، فإن السمع إنما أتى به مجملاً، كما هو اللائق بالصفات السلبية^(٢٥٤).

أما الصفات الثبوتية، فقد جاء النقل بالتفصيل فيها، عقلياً وسمعيها، وما كان عقلياً منها ليس المراد به أن العقل مستقل بإثباتها لله تعالى، بالمراد انضمام دلالته عليها إلى الدلالة السمعية الخبرية، فهي صفات نقلية عقلية، نقلية؛ لدلالة النقل عليها، وعقلية؛ لأن للعقل وجهاً في إدراك ثبوتها لله تعالى، ووجوب اتصافه بها، فخرج بذلك أن يقدر صفة يوجب العقل ثبوتها لله تعالى مع كون النقل لم يأت بها، ولم يشر إليها من قريب أو بعيد، فهذه لا يصح وجودها أصلاً، ضرورة كون الكتاب جاء تبياناً لكل شيء، وصفة الرب المعبود هو أولى شيء بالبيان.

ولعل من نافلة القول أن نؤكد على أن ثبوت الكمال المطلق لله تعالى مسألة فطرية، يقرّ بها جميع الخلق، فهي رديفة للإقرار بالخالق من الأصل، إذ لا يتصور إثبات الخالق في الفطر إلى على وجه يكون فيه موصوفاً بمنتهى الكمال وغايته، فكماله ملازم لكونه خالقاً، لذلك كان الغالب على أدلة كمال الرب في القرآن والسنة أن تكون سمعية.

(٢٥٣) وذلك كصفات القدرة، والعلم، والحياة، والعلو، والرحمة، وغيرها، وسيأتي ذكر الضابط لها إن شاء الله تعالى.

(٢٥٤) لا يجوز نفي وصف عن الله تعالى إلا استناداً إلى دليل شرعي، إما مفصل، أو مجمل، كما سيأتي.

كما أنه لم يقع خلاف في هذه المسألة من حيث الأصل والمبدأ، وإنما وقع الخلاف العظيم فيها من جهة بيان صفات الكمال وتفصيلها، فالذين لم يعتصموا بالوحي في هذا المجال، وأطلقوا العنان لأهوائهم التي يسمونها: عقولاً، علّوا في اتجاهين: إما في التنزيه المفرط، المؤدي إلى التعطيل، وهذا حال أكثر أهل الأهواء، ومنهجهم في الصفات معاكس تماماً لطريقة الكتاب والسنة، ومنهج السلف، حيث يعتمدون الإثبات المجمل، والنفي المفصل^(٢٥٥)، وإما في الإثبات المفرط، غير المنضبط بنفي المثل^(٢٥٦).

وأما الذين اعتصموا بالوحي ومنهاج النبوة، فقد هداهم الله تعالى لما اختلف فيه من الحق بإذنه ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، فتمسكوا بطريقة الكتاب والسنة في الصفات، والتي تنص على الإجمال في النفي والتنزيه، والتفصيل في الإثبات، على أساس نفي المثل، ونفي إدراك كيفية الصفة، مع معرفة معناها المميز للصفات بعضها من بعض^(٢٥٧).

وفيما يلي سوف أعرض -إن شاء الله تعالى- ما وقفت عليه من الطرق العقلية التي استخدمها القرآن، أو أشار إلى دلالتها على صفات الكمال لله تعالى^(٢٥٨). ثم أتبع ذلك بما ورد في القرآن والسنة من الاستدلال العقلي على تنزيه الله تعالى عن العيوب والنقائص.

(٢٥٥) انظر مثلاً ما ذكره الأشعري عن توحيد المعتزلة في مقالات الإسلاميين: ٢٣٥/١.

(٢٥٦) انظر ما ذكره البغدادى عن الكرامية في الفرق بين الفرق: ٢١٦، ٢١٧.

(٢٥٧) انظر قاعدة الإثبات المفصل والنفي المجمل في فتاوى ابن تيمية: ٣٧/٦.

(٢٥٨) انظر: تفسير سورة العلق لابن تيمية في الفتاوى: ٣٥٦-٣٥٨، حيث ذكر بعض الطرق القرآنية في إثبات صفات الكمال، وقد أوردتها هنا من غير التزام بترتيبه.

المبحث الأول

أدلة الكمال

أولاً: دلالة أفعال الله تعالى

تتجلى آثار صفات الله تعالى في مفعولاته، سواء كان ذلك في مخلوقاته أو كلماته، كما تتجلى في أفعاله تعالى، كالإحياء والإماتة، والبرء والإعدام، والرِّزْق، والخفض والرفع، وإنزال الغيث، وإهلاك العصاة، وإرسال الرسل، وتدير شؤون الخلائق، وغير ذلك من أفعال الرب تعالى، فما كان من هذه الأفعال مشاهدًا محسوسًا بالنسبة للمستدل، فإنه يدل على الصفات دلالة حسية عقلية، لا تستند إلى السمع، وذلك كالأفعال المذكورة، فإنها - دون شك - دالة على كمال قدرة فاعلها، وكمال حكمته، وكمال رحمته وعلمه، بل إن إهلاكه للعصاة والمكذبين للرسول دال على غضبه وانتقامه، وقهره وجبروته، كما أن إنعامه على عباده وإحسانه إليهم دال على رحمته ولطفه وحنانه.

وقد تقدم في الفصل الأول أمثلة كثيرة لهذا النوع من الأدلة العقلية الشرعية على صفات الكمال، وأشرنا إلى أن هذه المخلوقات مع كونها تدل على خالقها من وجوه كثيرة؛ فإنها تدل على كثير من صفات الكمال الثابتة له، بل إن من أعظم الطرق الشرعية للاستدلال على وجود الخالق - جل وعلا - التعرف عليه من خلال آثار صفاته في مفعولاته.

ولما كانت هذه الدلالة في غاية الظهور والبيان، فقد أغنى ما سبق ذكره هناك عن إعادته هنا، إلا أنني أود أن أنبه إلى بعض الأمثلة من النصوص الشرعية التي تضمنت استدلالاً صريحاً بأفعال الله تعالى على بعض صفاته، حيث إن أفعال الله تعالى لا تنحصر في الخلق، بل هي أشمل وأعم، فكلام الله تعالى - مثلاً - هو من أفعاله المتعلقة بمشيئته، والقرآن من كلامه، وكل ذلك ليس بمخلوق، وله دلالة عظيمة على صفات الكمال لله تعالى، وكذلك أحكام الله تعالى الشرعية كما سيأتي، وإليك فيما يلي بعض الأمثلة الصريحة على هذا الضرب من الاستدلال:

١ - قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [المملك: ١٣، ١٤].

فهذه الآية الكريمة فيها أعظم دليل يمكن أن يقام على صفة العلم لله تعالى، بل دلت على العلم بالجزئيات، الذي أنكره الفلاسفة وغلاة القدرية، وأكفرهم السلف بذلك، ودلالاتها تتبين من وجوه:

أ- أن الخلق هو الإبداع بتقدير سابق، متضمن تقدير المخلوقات في العلم قبل تكوينها.

ب- أن خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه؛ لأنه يخلقه بإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم، إذ إرادة ما لا يشعر به محال، وهذه - كما يقول ابن تيمية - هي الطريقة المشهورة لنظار المسلمين، وطرد هذه الدلالة على أصول السنة أن من سوى الله تعالى لا يخلق شيئاً؛ لأنه لا يحيط علماً بجزئيات أفعاله، فلا يكون خالقاً لها، وإن كان شاعراً مريداً لها من بعض الوجوه، فهو فاعل لها من ذلك الوجه.

ج- أن علم الله تعالى بنفسه يستلزم علمه بسائر مخلوقاته؛ باعتباره خالقاً لها، إذ هو سببها التام، والعلم بالأصل يوجب العلم بالفرع.

د- أنه تعالى لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، كما يظهر من صنعه، وهذا هو المقتضي للعلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضى؛ لوجود السبب التام.

هـ- أن المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها؛ لأن العمل المتقن يمتنع صدوره من غير العالم.

ومن خلال هذه الوجوه تُعلم دلالة الآية القاطعة على علم الله تعالى بالجزئيات والكلية وكل شيء؛ فإن من أقر بأن الله تعالى هو الخالق، وأنه خالق الصدور، وما تضمنته من الخطرات، فكيف تخفى عليه وهي خلقه؟! (٢٥٩).

وهذا التقرير لدلالة الآية يصح على كلا التقديرين في إعراب (من) في الآية، فسواء قُدرت مرفوعة على الفاعلية، فيكون المعنى: ألا يعلم الخالق الذي شأنه الخلق؟

أو قُدرت منصوبة على المفعولية، فيكون المعنى: ألا يعلم الرب مخلوقه ومصنوعه؟

فعلى كلا التقديرين فالدلالة صحيحة صريحة (٢٦٠).

يقول ابن رشد معلقاً على هذا الدليل في الآية:

(٢٥٩) انظر: هذه الوجوه في مجموع الفتاوى: ٦٠/١٦، ٣٥٤، ٣٥٥، ودرء تعارض العقل والنقل: ١٠/١١٤، ١١٧، وشرح

الأصفهانية: ص ٢٤ وقد أوردت عبارات ابن تيمية بتصرف.

(٢٦٠) وقد ضَعَفَ النحاس التقدير بالنصب، كما في إعراب القرآن: ٤/٤٧٠، بينما رجَّحه أبو حيان في البحر المحيط:

٣٠٠/٨، وانظر: الصواعق المرسلّة لابن القيم: ٢/٤٩٢.

(وجه الدلالة: أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه - أعني كون صنع بعضها من أجل بعض -، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع أنه لم يحدث من صانع هو طبيعة، وإنما وجدت عن صانع رتب ما قبل الغاية لأجل الغاية، فوجب أن يكون عالماً به.

مثال ذلك: أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن فاعل عالم بصناعة البناء، وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ لا يجوز عليه أن يتصف بها وقتاً ما^(٢٦١).

٢- قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائد: ٩٧].

هذه الآية قد صرحت بأن جعل الكعبة ومتعلقاتها مما ذكر في الآية قياماً للناس، -أي: لمن كان يحرم ذلك من العرب ويعظمه، جعله قواماً لمن لا قوام له منهم، فهو بمنزلة الرئيس الذي يحجز قوئهم عن ضعيفهم، ومسيئهم عن محسنهم، وظالمهم عن مظلومهم-^(٢٦٢)، صرحت بأن ذلك له حكمة عظيمة، وهي العلم بأن الله تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأن الله بكل شيء عليم، وذلك واضح من لازم التعليل في قوله تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوا﴾.

ووجه الدلالة هنا على علم الله تعالى بمصالح خلقه ظاهر من ترتب ذلك على ما شرعه لهم، حتى ظهرت آثاره عليهم، وأصبح واقعاً محسوساً لديهم.

ولكن ما وجه الدلالة في ذلك على أنه تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأنه تعالى بكل شيء عليم؟ جواب ذلك كما يقول ابن عاشور: (أنه تعالى أمر ببناء الكعبة في زمن إبراهيم، فلم يدر أحد يومئذ إلا أن إبراهيم اتخذها مسجداً، ومكة يومئذ قليلة السكان، ثم إن الله أمر بحج الكعبة، وبحرمة حرمتها، وحرمة القاصدين إليها، ووقت للناس أشهر القصد فيها، وهدايا يسوقونها إليها، فإذا في جميع ذلك صلاح عظيم، وحوائل دون مضار كثيرة بالعرب لولا إيجاد الكعبة.. فكانت الكعبة سبب بقائهم، حتى جاء الله بالإسلام، فلا شك أن الذي أمر ببنائها قد علم أن ستكون هنالك أمة كبيرة، وأن ستحمد تلك الأمة عاقبة بناء الكعبة، وما معه من آثارها، وكان

^(٢٦١) مناهج الأدلة: ص ٧٠.

^(٢٦٢) (القيام في الأصل مصدر قام إذا انتقل على رجليه، ويُستعار للنشاط، ويستعار من ذلك للتدبير والإصلاح؛ لأن شأن من يعمل عملاً مهماً أن ينهض له... فالقيام هنا بمعنى الإصلاح والنفع) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٥٦/٧.

ذلك تمهيداً لما علمه من بعثة محمد ﷺ فيهم، وجعلهم حملة شريعته إلى الأمم، وما عقب ذلك من عظم سلطان المسلمين، وبناء حضارة الإسلام^(٢٦٣).

فهذا وجه الدلالة على أن الله تعالى يعلم ما في الأرض، وأما ما في السماوات فمن باب أولى، باعتبار أنها أقرب إليه، وأنه تعالى أغنى بها^(٢٦٤).

قال ابن عاشور: (وأما دلالة ذلك على أنه بكل شيء عليم: فلأن فيما ثبت من هذا العلم الذي تقرر، من علمه بما في السماوات وما في الأرض، أنواعاً من المعلومات، جليلة ودقيقة، فالعلم بها قبل وقوعها لا محالة، فلو لم يكن يعلم جميع الأشياء لم يخل من جهل بعضها، فيكون ذلك الجهل معطلاً لعلمه بكثير مما يتوقف تدبيره على العلم بذلك المجهول، فهو ما دبر جعل الكعبة قياماً وما نشأ عن ذلك إلا عن عموم علمه بالأشياء، ولولا عموم ما تم تدبير ذلك المقدر^(٢٦٥)).

ورغم وضوح دلالة هذه الآية على مدلولها وقطعية ذلك، إلا أن أقواماً من الزنادقة - كما يذكر الإمام ابن قتيبة رحمه الله - أنكروا الارتباط بين أول الآية وآخرها، وظنوا بعماهم أن ذلك خلل في القرآن، فأبانوا بذلك عن جهل فاضح، وحاشا القرآن أن يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه، وقد تصدى الإمام ابن قتيبة للرد عليهم، فكان مما قاله جواباً على استشكالهم هذه الآية:

(وتأويل هذا أن أهل الجاهلية كانوا يتغاورون، ويسفكون الدماء بغير حقها، ويأخذون الأموال بغير حلها، ويخيفون السبل، ويطلب الرجل منهم الثأر فيقتل غير قاتله، ويصيب غير الجاني عليه، ولا يبالي من كان، بعد أن يراه كفاءً لوليه، ويسمّيه: الثأر المُنيم^(٢٦٦)، وربما قتل أحدهم حميمه بحميمه... وربما أسرف في القتل، فقتل بالواحد ثلاثة أو أربعة وأكثر.. فجعل الله الكعبة البيت الحرام، وما حولها من الحرم، والشهر الحرام، والهدي، والقلائد، قواماً للناس، أي: أمنا لهم، فكان الرجل إذا خاف على نفسه لجأ إلى الحرم فأمن. يقول الله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٧].

وإذا دخل الشهر الحرام تقسمتهم الرّحل، وتوزعتهم النجع، وانبسوا في متاجرهم، وأمنوا على أموالهم وأنفسهم.

وإذا أهدى الرجل منهم هدياً، أو قلّد بغيره من لحاء شجر الحرم، أمن كيف تصرف، وحيث سلك.

^(٢٦٣) التحرير والتنوير: ٦٠/٦.

^(٢٦٤) انظر: المرجع السابق: ٦٠/٦.

^(٢٦٥) التحرير والتنوير: ٦٠/٦.

^(٢٦٦) أي: الثأر الذي فيه وفاء طلبته، كأنه لم يذق النوم قبل أخذه به. انظر: لسان العرب: ٥٩٧/١٢. مادة (نوم).

ولو تُرك الناس على جاهليتهم وتغاورهم في كل موضع وكل شهر لفسدت الأرض، وفني الناس، وتقطعت السبل، وبطلت المتاجر. ففعل الله ذلك لعلمه بما فيه من صلاح شؤونهم، وليعلموا أنه كما علم فيه الخير لهم، أنه يعلم أيضًا ما في السماوات وما في الأرض، من مصالح العباد ومرافقهم، وأنه بكل شيء عليم^(٢٦٧).

وللكعبة شأن عظيم، من تأمل فيه لم يستغرب أن يجعلها الله تعالى من أعظم أدلة علمه الشامل.

يقول ابن تيمية: (...) وكذلك الكعبة، فإنها بيت من الحجارة، بواد غير ذي زرع، ليس عندها أحد يحفظها من عدو، ولا عندها بساتين وأمور يرغب الناس فيها، فليس عندها رغبة ولا رهبة، ومع هذا فقد حفظها بالهيبة والعظمة، فكل من يأتيها يأتيها خاضعا ذليلاً، متواضعاً في غاية التواضع، وجعل فيها من الرغبة ما يأتيها الناس من أقطار الأرض، محبة وشوقاً، من غير باعث دنيوي، وهي على هذا الحال من ألوف السنين، وهذا مما لا يعرف في العالم لبنية غيرها... والكعبة لها خاصة ليست لغيرها، وهذا مما حير الفلاسفة ونحوهم؛ فإنهم يظنون أن المؤثر في هذا العالم هو حركات الفلك، وأن ما بنى وبقي فقد بُني بطالع سعيد، فحاروا في الكعبة، إذ لم يجدوا في الأشكال الفلكية ما يوجب مثل هذه السعادة والفرح، والعظمة والدوام، والقهر والغلبة^(٢٦٨).

وأخيراً، فعمل ما بُسط ذكره في دلالة هذه الآية داخل في الآيات البينات، المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ * فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٦، ٩٧].

٣- قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ٥٠].

هذه الآية مسوقة أصلاً للاستدلال بإحياء الأرض الميتة على القدرة على البعث، فهي دليل على صفة القدرة، والآيات مثلها كثيرة جداً، وسنرجئ الحديث عن دلائل هذه الصفة إلى حين الكلام عن المعاد، فإن غالب استدلال القرآن على القدرة كان منصباً على تقرير إمكان البعث، وقدرة الله تعالى عليه، أما ما نريده هنا من الآية فدلالته على رحمة الله تعالى، حيث نبهت إلى أن ما يرى من إغاثة الله تعالى لعباده بإنزال المطر بعد قنوطهم، هو أثر حسي لرحمة الله تعالى ودليل عليها، فقد سبق هذه الآية قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا

(٢٦٧) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ٧٣، ٧٤.

(٢٦٨) النبوات: ص ١٦٠، ١٦١.

هُم يَسْتَبْشِرُونَ * وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ * فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ... ﴿الرّوم: ٤٨-٥٠﴾.

وفي هذه الآية ردّ قاطع على من يؤول الرحمة بالإنعام، حيث نصت على أن الإنعام المتمثل في إحياء الأرض بالنبات إنما هو أثر من آثار رحمة الله تعالى، التي هي صفة قائمة به عز وجل، على الوجه اللائق به سبحانه.

٤- ما رواه أبو الشيخ الأصبهاني بسنده عن أبي موسى رضي الله عنه أن موسى عليه السلام قال له قومه: أينام ربك؟ قال: اتقول الله إن كنتم مؤمنين. فأوحى الله إلى موسى عليه السلام أن خذ قارورتين فاملأهما ماءً، ثم أمسكهما، ففعل، فنعس فنام، فسقطتا من يده فانكسرتا، فأوحى الله عز وجل إلى موسى: إني كذلك أمسك السماوات والأرض أن تزولا، ولو نمت لزلتا^(٢٦٩).

في هذا الأثر استدلال بما هو مشاهد محسوس من أفعال الله تعالى في هذا الكون على كمال حياته وقيوميته. والتنبيه إلى هذا الدليل بضرب المثل بالقارورتين هو من جنس قياس الأولى، فإن حاجة السماوات والأرض إلى مدبر قيوم لا يغفل ولا ينام، أعظم من حاجة القارورتين إلى مثل ذلك.

(^{٢٦٩}) العظمة: ٤٢٥/٢، برقم: (١١٩-٣) بتحقيق رضاء الله المباركفوري. وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات: ص ٦٨.

ثانياً: طريقة قياس الأولى

طريقة القياس هي أن الخالق أولى من المخلوق بالكمال في النفي والإثبات، فكل وصف كمال يثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه وأمكن اتصاف الخالق به فهو أحق به، وواجب اتصافه به، وكل نقص تنزه عنه غيره فهو أولى بالتنزه عنه.

وهذا النوع من القياس هو الذي يجب سمعاً وعقلاً استعماله في حق الله تعالى، دون غيره، فلا يجوز في هذا الشأن استعمال قياس التمثيل، الذي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا قياس الشمول الذي يدخل فيه طرفا القياس تحت قضية كلية تستوي أفرادها، وذلك أن الخالق سبحانه ليس كمثله شيء، وهو مفارق كل المفارقة في صفاته للمخلوق^(٢٧٠).

وقد تضمن هذه الطريقة كثير من نصوص الكتاب والسنة، كما جاء استعمالها في حق الله تعالى عند كثير من أئمة السلف، ولم يكن ذلك مقتصرًا على باب الكمال والتنزيه لله تعالى، بل جاء استعمال هذا القياس الشرعي في سائر أبواب الاعتقاد، كما سيأتي.

يقول ابن تيمية: (والأقيسة العقلية - وهي الأمثال المضروبة كالتى تُسمى: أقيسة منطقية، وبراهين عقلية، ونحو ذلك - استعمل سلف الأمة وأئمتها منها في حق الله - سبحانه وتعالى - ما هو الواجب، وهو ما يتضمن نفياً وإثباتاً بطريقة الأولى؛ لأن الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين في شيء من الأشياء، لا في نفي ولا إثبات، بل ما كان من الإثبات الذي ثبت لله تعالى ولغيره، فإنه لا يكون إلا حقاً، متضمناً مدحاً وثناءً وكمالاً، والله أحق به، ليس هو فيه مماثلاً لغيره، وما كان من النفي الذي يُنفى عن الله وعن غيره، فإنه لا يكون إلا نفي عيب ونقص، والله سبحانه أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق،...) (٢٧١).

وبدل قياس الأولى على صفات الكمال من طريقين: طريق الترجيح والتفضيل، وطريق دلالة الأثر على المؤثر، وأن واهب الكمال أحق به، وفيما يلي بيان كل منهما:

(٢٧٠) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٢٩/١.

(٢٧١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: ٥٣٦/٢.

الأول: طريق الترجيح والتفصيل: وهو أن كل كمال ثبت للمخلوق المحدث المربوب الممكن، فإنه يكون ثابتاً للخالق المحدث الواجب من باب أولى، فطرةً وبداهة، لا لشيء إلا لكون هذا خالقاً قديماً واجباً، وذلك مخلوقاً محدثاً ممكنًا^(٢٧٢). وعلى هذا دلت الأدلة الكثيرة، ومنها:

١- ما ورد من ذكر المثل الأعلى في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]

فإن المراد بالمثل الأعلى هنا: الوصف الأعلى والأكمل والأفضل، وهو - كما يقول ابن القيم -: (الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، والتي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل، كان أعلى من غيره)^(٢٧٣).

ومما يؤيد هذا التفسير للمثل الأعلى سياق الآيتين، فقد جاء ذكر المثل في سورة النحل، بعد ذكر ما افتراه المشركون من جعل الولد لله تعالى، حيث يقول عز وجل: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أُمَسِّكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٥٧-٦٠].

فلما أثبتوا لله - تعالى وتقدس - الولد في أدنى وصفيه وهو الأنثى، ردَّ الله تعالى عليهم بأن هذا حكم سيئ باطل، حيث جعلوا للخالق - جل وعلا - ما يعتبرونه نقصاً في حقهم ومذمة، وبين أنه - سبحانه وتعالى - هو الأولى بالتنزيه من كل نقص، وبالتصاف بكل كمال، وأن هذا هو الواجب في حقه ضرورة، وأن الأولى والأحق بوصف السوء والنقص هم هؤلاء الذين يجعلون لله ما يكرهونه من الصفات، ولا يؤمنون باليوم الآخر.

(٢٧٢) انظر: شرح الأصفهانية لابن تيمية: ص ٨٦.

(٢٧٣) انظر: الصواعق المرسلية: ٣/ ١٠٣٠، ١٠٣٦، وقد ذكر ابن القيم أن المثلى الأعلى يتضمن أربعة أمور:

١- ثبوت الصفات العليا لله تعالى في نفس الأمر.

٢- وجودها في العلم والتصور.

٣- ذكر صفاته، والإخبار عنها، وتنزيهها عن النقص والتمثيل.

٤- عبادة الموصوف، حباً، وتوحيداً، وإخلاصاً.. إلخ.

وعلى هذه الأمور خرج ما ورد عن السلف من تفسيرات للمثل الأعلى، مزيلاً بذلك ما استشكله بعض المفسرين من اختلاف عباراتهم.

أما آية الروم، فقد جاء إثبات المثل الأعلى فيها لله تعالى بعد ذكر قدرته على البعث، والاستدلال على ذلك بالبدء، وأن من قدر على الخلق أول مرة فهو أولى بالقدرة على الإعادة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧].

فهذا -والله أعلم- كأنه من باب التعميم بعد التخصيص، فكما أنه تعالى كان أولى بوصف كمال القدرة على الخلق أول مرة، فكذلك شأنه دائماً سبحانه، له الوصف الأكمل الأعظم، وهذا هو الحكم الثابت ضرورة في حقه سبحانه، لا يشاركه فيه أحد، ولا يليق به غيره^(٢٧٤).

٢- ما ورد في القرآن والسنة وصفاً لله -تبارك وتعالى- على صيغة التفضيل: (أفعل)، مثل: الأكرم، والأعلى، وأنه تعالى أكبر، وأعلم، وأبقى، وأرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأحسن الخالقين، وخير الغافرين، وغيرها كثير، فهذه النصوص المصرحة بإثبات الوصف الأعلى لله -تبارك وتعالى-، مع ما سبق من ذكر المثل الأعلى، ومع ما جاء من نفي التمثيل، تكون بمثابة التقييد لسائر نصوص الصفات، بأنها إنما تكون على الوجه الأكمل مطلقاً، فهي ذات دلالتين:

الأولى: نفي التصور، ونفي استلزام النقص في ذات الصفة.

الثانية: نفي المثل والنظير والمشارك في ذلك الكمال المطلق.

يقول شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- معلقاً على أول سورة العلق: (كل واحد من ذكر أنه خلق وأنه الأكرم الذي علم بالقلم يدل على هاتين الطريقتين^(٢٧٥) من^(٢٧٦) إثبات الصفات، كما دلنا على الطريقة الأولى: طريقة الاستدلال بالفعل. فإن قوله: ﴿الأكرم﴾ يقتضي أنه أفضل من غيره في الكرم، والكرم اسم جامع لجميع المحاسن، فيقتضي أنه أحق بجميع المحامد، والمحامد هي صفات الكمال، فيقتضي أنه أحق بالإحسان إلى الخلق والرحمة، وأحق بالحكمة، وأحق بالقدرة، والعلم والحياة وغير ذلك.

وكذلك قوله: ﴿خَلَقَ﴾ فإن الخالق قديم أزلي، مستغن بنفسه، واجب الوجود بنفسه، قيوم، ومعلوم أنه أحق بصفات الكمال من المخلوق المحدث الممكن، فهذا من جهة قياس الأولى، ومن جهة الأثر: فإن الخالق لغيره،

(٢٧٤) ذكر الألوسي في معنى قوله تعالى في هذه الآية: ﴿فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾: أن دلالة خلقهما على عظيم القدرة أتم

من دلالة الإنشاء، فهو أدل على جواز الإعادة، ولهذا جعل أعلى من الإنشاء فتأمل. اهـ. روح المعاني: ٣٨/١١،

وعلى هذا تكون الآية إشارة إلى معنى قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧].

(٢٧٥) يعني طريقة الترجيح والتفضيل، وطريقة دلالة الأثر على المؤثر.

(٢٧٦) كذا في المطبوع، ولعلها: (في)، أو (ل).

الذي جعله حيًّا، عالمًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، هو أولى بأن يكون حيًّا، عالمًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، والأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، هو أولى أن يكون عليمًا، وكذلك سائر صفات الكمال والمحامد^(٢٧٧).

٣- إنكار التسوية بين صفات الكمال ومن يتصف بها، وبين ما يقابل ذلك من صفات النقص ومن يتصف بها، كما في الآيات التالية:

﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧].

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ * وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٥، ٧٦]

﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر: ١٩-٢٢].

وغيرها من الآيات كثير^(٢٧٨)، تدل على أن الرب تعالى أكمل من كل الموجودات، وأحق منها بصفات الكمال، من جهة أنه لا يستوى المتصف بها مع الخالي منها، وقد عُلم من الفطرة، ومن كونه تعالى واهبًا للكمال، وجوب اتصافه بالوصف الأعلى، وتنزيهه من الأدنى، فثبت بذلك اتصافه بجميع صفات الكمال، على وجه لا يشاركه فيه غيره.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقد بين الله سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لا يساويه في الكمال، في مثل قول تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾، وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم، وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فبين أن كونه مملوكًا عاجزًا صفة نقص، وأن القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وأنه ليس هذا مثل هذا، وهذا لله، وذاك لما يعبد من دونه. وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، وهذا مثل

(٢٧٧) مجموعة الفتاوى: ٣٦٠/١٦، ٣٦١.

(٢٧٨) انظر مثلاً: سورة الأعراف: ١٤٨ - سورة يونس: ٣٥ - سورة طه: ٨٩ - سورة الروم: ٢٨.

آخر، فالأول مثل العاجز عن الكلام وعن الفعل، الذي لا يقدر على شيء، والآخر المتكلم الأمر بالعدل، الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره، مستقيم في فعله، فبين أن التفضيل بالكلام، المتضمن للعدل والعمل المستقيم، فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محمودًا، وقد يكون مذمومًا، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل^(٢٧٩).

٤- أن الفطرة والعقل قد استقر فيهما إنكار التسوية بين صاحب الكمال، وصاحب النقص، روى الإمام أحمد بسنده عن عدي بن حاتم^(٢٨٠) رضي الله عنه أن النبي ﷺ سأله: **كيا عدي: ما أفرك^(٢٨١) أن يقال: لا إله إلا الله؟ فهل من إله إلا الله؟ ما أفرك أن يقال: الله أكبر؟ فهل شيء هو أكبر من الله عز وجل > قال: فأسلمت..**^(٢٨٢).

الطريق الثاني: إثبات الصفات من طريق دلالة الأثر على المؤثر: ويراد بهذه الطريقة أن واهب الكمال ومعطيه وفاعله أحق بالتصاف به من الموهوب المعطى، يقول شيخ الإسلام: (من جعل غيره على صفة من صفات الكمال فهو أولى باتصافه بصفة الكمال من مفعوله، وأما صفات النقص، فلا يلزم إذا جعل الجاعل غيره ناقصًا أن يكون هو ناقصًا، فالقادر يقدر أن يُعجز غيره، ولا يكون عاجزًا، والحي يمكنه أن يقتل غيره، ولا يكون ميتًا، وكذلك من جعل غيره ظالمًا وكاذبًا، لا يلزم أن يكون ظالمًا وكاذبًا؛ لأنها صفات نقص)^(٢٨٣).

فأولوية الاتصاف هنا منحصرة في صفات الكمال، التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

ويقول شيخ الإسلام عند بيانه لطرق إثبات الكمال: (وأما الطريق الأخرى في إثبات الصفات -وهي الاستدلال بالأثر على المؤثر، وأن من فعل الكمال فهو أحق بالكمال- فهذا أكمل، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

^(٢٧٩) الفتاوى: ٧٩/٦، ٨٠، وقد ذكر الشيخ على مثال ما سبق بعض الآيات الدالة على نقص المعبودات من دون الله، مستدلًا بها على وجوب ضد ذلك النقص من الكمال المطلق للمعبود الحق.

^(٢٨٠) هو الصحابي الجليل: عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشر بن امرئ القيس بن عدي الطائي، أبو طريف، أسلم سنة تسع، وقيل عشر، وكان نصرانيا قبل ذلك، وثبت على إسلامه في الردة، وشهد فتح العراق، وشهد صفين مع علي، ومات سنة ٦٨ هـ. وقد أسن. انظر: الإصابة في تمييز الصحبة: ٤٦٠/٢، ٤٦١.

^(٢٨١) أي: ما يحمل على الفرار؟ النهاية في غريب الحديث لابن الأثير الجزري: ٤٢٧/٣.

^(٢٨٢) المسند: ٣٧٨/٤، وانظر: سنن الترمذي، كتاب التفسير، باب <ومن سورة فاتحة الكتاب>، ٢٠٣/٥، حديث رقم:

(٢٩٥٣)، وقد حسنه الألباني كما في صحيح سنن الترمذي: ١٩/٣، ٢٠، برقم: (٢٣٥٣).

^(٢٨٣) الفتاوى: ٤٥٠/١٦.

وهكذا كل ما في المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم، وما فيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة. وهذه الطريقة يُقرّر بها عامة العقلاء، حتى الفلاسفة يقولون: كل كمال في المخلول فهو من العلة^(٢٨٤).

والفرق بين هذه الطريقة وطريقة الترجيح والتفضيل هو أن الأحقية بالكمال هنا من جهة أنه واهبه ومعطيه وفاعله، أما هناك فمن جهة كونه تعالى أفضل وأكمل من خلقه مطلقاً^(٢٨٥)، فطرة وبداهة.

ولكي يتم الاستدلال بهذه الطريقة لا بد من بيان الضابط لوصف الكمال الذي لا نقص فيه بوجه ما، حتى يمكن الاحتراز مما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق.

وضابط ذلك هو أن يكون الوصف وصف كمال في ذاته، بقطع النظر عن نسبته إلى الخالق أو المخلوق، وذلك كالحياة، والغنى، والإرادة، والرحمة، والعلو، وغيرها، وأن يكون سالماً من استلزام ما ينافي بقية صفات الكمال الواجبة لله تعالى، فما كان من صفات المخلوق مستلزماً لإمكان العدم، كالولادة، والنمو، فإن الله تعالى يُنزّه عنه لمنافاته لوجوبه وقيوميته، وكذلك ما كان مستلزماً للحدوث أو الفقر، المنافين لأوليته وغناه، كالنوم، والطعام، والشراب، والنكاح، وغيرها، فهذه كلها صفات كمال في حق المخلوق، يكون معيياً ناقصاً عند فقدانها، لكنها مستحيلة في حق الله تعالى، لاستلزامها ما ينافي كماله الواجب^(٢٨٦).

أما الأمثلة على هذه الطريقة من طرق إثبات صفات الكمال فمن أظهرها قوله تعالى في قوم هود: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِعَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. فأنكر عليهم غفلتهم أو تغافلهم عن أنّ الذي وهبهم القوة أولى منهم بكمالها.

ومما يدخل في هذه الطريقة دلائل القدرة، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْعَيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنَّ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفَ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾ [الأنعام: ٣٣].

فإن هذا استدلال على قدرة الله تعالى على إنفاذ مشيئته بقياس اللاحق على السابق، فكما أنه أنشأكم من ذرية آبائكم بعد أن لم تكونوا، وذهب بهم واستخلفكم من بعدهم، فهو كذلك -من باب أولى- قادر على أن يذهبكم ويستخلف من بعدكم قوماً آخرين.

^(٢٨٤) مجموع الفتاوى: ٣٥٧/١٦، ٣٥٨، [بتصرف].

^(٢٨٥) انظر: الفتاوى: ٣٥٨/١٦.

^(٢٨٦) انظر: الأكمالية ضمن مجموع الفتاوى: ٨٧/٦.

فهذا من جنس دلالة الأثر على المؤثر، حيث استدل بالأثر السابق، على قدرة الله تعالى على إعادته.

قال ابن القيم: (فهذا قياس جلي، يقول سبحانه: إن شئت أذهبكم واستخلفت غيركم، كما أذهبت من قبلكم واستخلفتكم، فذكر أركان القياس الأربعة: علة الحكم، وهي عموم مشيئته وكما لها، والحكم، وهو ذهابه بهم وإتيانه بغيرهم، والأصل وهو من كان قبلهم، والفرع وهم المخاطبون)^(٢٨٧).

وقريب من هذا قياس القدرة على خلق عيسى من غير أب على خلق آدم -عليهما السلام- من تراب، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩].

قال ابن القيم: (فأخبر سبحانه أن عيسى نظير آدم في التكوين، بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعا وكرها لمشيئته وتكوينه، فكيف يستنكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب ولا أم، ووجود حواء من غير أم؟! فآدم وعيسى نظيران، يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والخلق به)^(٢٨٨).

وعلى ما سبق بيانه بُنيت قاعدة الكمال الكبرى، التي تنص على أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق، وأمكن اتصاف الخالق به، فهو أولى به وجوبًا.

وقولنا في هذه القاعدة: (لا نقص فيه بوجه من الوجوه)، احتراز عما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق، وهو كل ما كان مستلزما لإمكان العدم عليه، المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزما للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزما للفقر المنافي لغناه^(٢٨٩).

وقولنا: (وأمكن اتصاف الخالق به): لأن الممتنع لا حقيقة له أصلاً، فضلاً عن أن يقال: إنه موجود أو كمال، وقد سبق بيان الضابط فيما يمكن وما لا يمكن، عند بيان ضابط وصف الكمال السالم من النقص.

وقولنا: (إنه يجب اتصافه به): لأن ما جاز الله تعالى من الأوصاف فإنه يكون واجباً له، حيث إنه لا يتوقف على غيره، إذ لو توقف على غير لم يكن موجوداً إلا به، فإن كان مخلوقاً لزم الدور القبلي الممتنع، وإن كان واجباً آخر قديماً بنفسه، قيل: إن كان أحد هذين هو المعطي للكمال دون العكس فهو الرب والآخر عبده.

فإن قيل: بل كل منهما يعطي للآخر الكمال: لزم الدور في التأثير وهو باطل.

^(٢٨٧) إعلام الموقعين: ١/١٨٥.

^(٢٨٨) إعلام الموقعين: ١/١٨١.

^(٢٨٩) انظر: الأكملة ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٦/٨٧.

وإن قيل: كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية: لزم التسلسل في المؤثرات، وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء. وإذا كان كماله بنفسه لا يتوقف على غيره: كان الكمال له واجباً بنفسه، وامتنع تخلف شيء من الكمال عنه: بل ما جاز له من الكمال وجب له^(٢٩٠).

ومن جنس الاستدلال بقياس الأولى: ما جاء في السنة من إثبات إمكان رؤية الله -تبارك وتعالى- مع نفي الإحاطة، فقد جاء في حديث أبي رزين العقيلي الطويل فيما رواه عبد الله بن الإمام أحمد بسنده: قول النبي ﷺ: <... فتنتظرون إليه وينظر إليكم، قلت: يا رسول الله، كيف ونحن ملء الأرض، وهو شخص واحد، ينظر إلينا وننظر إليه؟! قال: <أنبئك بمثل ذلك في آلاء الله عز وجل: الشمس والقمر آية منه صغيرة، وترونها ساعة واحدة ويريانكم، ولا تضامون في رؤيتهما، ولعمر إلهك لهُو أقدر على أن يراكم وترونه من أن ترونها ويريانكم ولا تضامون في رؤيتهما>^(٢٩١).

وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله، أكلنا يرى ربه يوم القيامة؟ قال: <أكلكم يرى القمر مخلّياً به؟ قال: قلنا: نعم. قال: الله أعظم>^(٢٩٢).

فهذا قياس أولوي صريح، حيث بين أن إمكانية رؤية الله تعالى من كل واحد من عباده أولى من إمكان رؤيتهم للقمر دون ضيم وعناء؛ لأن الأعظم والأكبر أولى أن يُرى مما هو دونه.

أما استخدام قياس الأولى في مسألة التفريق بين الرؤية وبين الإحاطة والإدراك، فقد جاء في الأثر أن عكرمة أو ابن عباس قاس رؤية الله تعالى مع عدم الإدراك على رؤية السماء مع عدم إدراكها، قياساً أولوياً، كما ذكر السيوطي أن ابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن مردويه أخرجوا عن عكرمة عن ابن عباس قوله: <إن النبي ﷺ رأى

(٢٩٠) انظر: الأكمليّة لابن تيمية. ضمن مجموع الفتاوى: ٧٧/٦-٧٩.

(٢٩١) جزء من حديث طويل رواه عبد الله بن أحمد في زوائده على المسند: ١٣/٤، ١٤، وفي السنة: ٤٨٥/٢-٤٨٩ رقم (١١٢٠)، وقال محققه: إسناده ضعيف. وابن أبي عاصم في السنة: ص ٢٨٦، ٢٨٩، برقم (٦٣٦) قال الألباني في ظلال الجنة في تخرج السنة لابن أبي عاصم: إسناده ضعيف، انظر: ص ٢٣١، ٢٨٩.

وذكر ابن القيم أن هذا حديث كبير مشهور، جلاله النبوة بادية على صفحاته، تنادي عليه بالصدق، وأنه صححه بعض الحفاظ، وذكر من خرجه من الأئمة، كالطبراني، والأصبهاني: أبي الشيخ، وأبي نعيم، وابن مردويه، وابن منده، وغيرهم، وأنهم قابلوه بالقبول، وتلقوه بالتصديق والتسليم، وذكر قول ابن منده: روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصغاني، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وغيرهما، وقرؤوه بالعراق بجمع العلماء وأهل الدين، ولم ينكره أحد منهم، ولم يتلکم في إسناده، وكذلك رواه أبو زرعة وأبو حاتم على سبيل القبول. انظر: زاد المعاد لابن القيم: ٦٧٧/٣، ٦٧٨، وحادي الأرواح له: ١٦٧-١٧١، ومختصر الصواعق المرسلة: ص ٣٧٩، ٣٨٠.

(٢٩٢) المسند: ص ١٤٧ برقم: (١٠٩٤) وابن أبي عاصم في السنة: ص ٢٠٠ رقم (٤٥٩) وقال الألباني: حديث حسن.

ربه. فقال له رجل عند ذلك: أليس قال الله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فقال له عكرمة: أليست ترى السماء؟ قال: بلى. قال: فكُلُّها ترى؟ > (٢٩٣).

فهذا الاستدلال من أئمة السلف بقياس الأولى، على إمكان الرؤية دون الإحاطة والإدراك، إذ إمكان ذلك في حق المخلوق يدل على إمكانه في حق الخالق من باب أولى.

ومما جاء في السنة من استعمال القياس في إثبات قدرة الرب تعالى: ما روى البخاري بسنده عن أنسٍ رضي الله عنه أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يُحْشَرُ الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال النبي ﷺ: > أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟ > قال قتادة: بلى وعزة ربنا (٢٩٤).

والأولوية هنا في قياس القدرة اللاحقة على السابقة، لا في كيفية المشي.

وذكر عن ابن عباس أنه قاس تكليم الله تعالى عباده يوم القيامة في ساعة واحدة، على رزقهم في ساعة واحدة (٢٩٥).

(٢٩٣) انظر: الدر المنثور: ٦٩/٣، ولم أجده في تفسير ابن جرير لآية الأنعام، وقد ذكر هذا الأثر ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل: ٢٣٧/١، على أن المستدل هو ابن عباس لا عكرمة، والله أعلم.

(٢٩٤) الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم... الآية: ١٧٨٤/٤ رقم (٤٤٨٢). وانظر صحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب يحشر الكافر على وجهه. ١٧١٤/٤، ١٧١٥ برقم (٢٨٠٦).

(٢٩٥) ذكره ابن تيمية في الفتاوى: ١٣٣/٥.

ثالثاً: إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها

إن إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها طريقة متكاملة مع سابقتها، والفرق بينهما أن السابقة يُستدل فيها على ثبوت صفات الكمال بطريق الأولى من جهة الإثبات، وأن الخالق واهب الكمال أولى بكل كمال فطرة وبداهة، وأما هنا: فالمقصود أن الله تعالى لو لم يكن موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالسمع لوصف بالصمم، ولو لم يوصف بالبصر لوصف بالعمى، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس، ولو لم يوصف بأنه مبين للعالم لكان داخلاً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى^(٢٩٦).

وقد عُلم من الطريقة السابقة وجوب اتصافه بالوصف الأعلى، فعلم من مجموع هاتين الطريقتين وجوب اتصافه بأكمل الوصفين المتقابلين:

ومن أمثلة هذه الطريقة في القرآن والسنة: النصوص التي تبطل ألوهية الأصنام والأوثان، وكل ما عبد من دون الله تعالى، بدلالة اتصافها بصفات النقص.

فكل نقص يجعل دليلاً على بطلان ألوهية المتصف به فإنه يجب تنزيه الله تعالى عنه، وإثبات كمال ضده له، وذلك كوصف الأصنام بأنها أموات، لا تسمع، ولا تبصر، ولا تنفع، ولا تضر، ولا تملك، ولا تعقل، ولا تهدي، ولا تبطش، ولا تنصر، ولا تنتصر، ولا تمشي، وغير ذلك من العيوب والنقائص، فهذه كلها تدل على ثبوت ما يقابلها من صفات الكمال للإله الحق - سبحانه وتعالى -.

وسياقي التنبيه على كثير من الأمثلة من الكتاب والسنة على هذه المسألة، عند الكلام على أدلة توحيد العبادة، وذلك كقوله تعالى في عجل بني إسرائيل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه: ٨٩]، قال ابن القيم: (فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم، وعدم ملك الضر والنفع دليل عدم الإلهية، وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإله لا بد أن يكلم ويتكلم، ويملك لعابده الضر والنفع، وإلا لم يكن إلهاً)^(٢٩٧).

وكقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَزْجُلْ يَمَشُوا بِهَا أَمْ هُمْ أَبْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ هُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ هُمْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]، قال ابن القيم: (فجعل سبحانه عدم البطش والسمع والبصر دليلاً على عدم إلهية من عُدمت

^(٢٩٦) انظر: التدمرية لابن تيمية: ص ١٥١، وقد أورد ابن تيمية اعتراضاً للنفاة على هذه الطريقة، وردّ عليه ردّاً مفصلاً، انظر:

التدمرية: ص ١٥١-١٦٤، والفتاوى له: ٦/٨٨، وما بعدها.

^(٢٩٧) الصواعق المرسلة: ٣/٩١٤.

فيه هذه الصفات، فالبطش والمشي من أنواع الأفعال، والسمع والبصر من أنواع الصفات، وقد وصف سبحانه نفسه بضد صفة أربابهم، وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية، فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل واليدين والمجيء والإتيان، وذلك ضد الأصنام، التي جعل امتناع هذه الصفات عليها منافيا لإلهيتها^(٢٩٨).

والإمام أحمد عاب على الجهمية تشبيههم الله تعالى بالأصنام في نفي الكلام والحركة عنه، وعبارته: (فقد أعظمتم على الله الفرية، حين زعمتم أنه لا يتكلم، فشبهتموه بالأصنام التي تُعبد من دون الله، لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان)^(٢٩٩).

فإن احتملت عبارته هذه إثبات الحركة والنقلة لله تعالى، كما فهم شيخ الإسلام ابن تيمية^(٣٠٠)، فهذا جار على طريقة إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها، وأن كل نقص دلّ على بطلان ألوهية المتصف به، فالواجب إثبات كمال ضده للإله الحق سبحانه، ولو لم يرد صريحا، كما هو الحال في الحركة.

ونظير هذا استدلال بعض العلماء على إثبات العينين لله تعالى بما رواه الإمام البخاري بسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: <إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور -وأشار إلى عينه- وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى>^(٣٠١).

ومعلوم أن تثنية العينين لله تعالى لم يصرح بها في القرآن، ولا في صحيح السنة، وإنما ذكرت في حديث ضعيف^(٣٠٢). وهكذا فكل وصف استلزم القدح في الكمال الواجب للإله الحق، فالواجب إثبات كمال ضده له، كما أن كل وصف يقدح سلبه في ألوهية فاقده، فالواجب إثباته للإله الحق، لكن يبقى أمر تسميته والتعبير عنه توقيفياً، سداً لذريعة القول على الله بلا علم، فلا يوصف بالعقل مثلاً، ولا ينفي عنه، بل يعبر بالحلم، المؤدي لمعناه، مع ورود النقل به، وكذا الجسدية والجسمية، لا ينفي ولا يثبت، ويستغنى عنه بالصمد، وهلمَّ جرّاً.

(٢٩٨) الصواعق المرسلة: ٩١٥/٣.

(٢٩٩) الرد على الزنادقة والجهمية: ص ٣٦، الطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ.

(٣٠٠) انظر: شرح حديث النزول: ص ٤١٩.

(٣٠١) الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿وَلْتُصْنَعْ عَلَىٰ عَيْنِي﴾، ٢٦٩٥/٦ حديث رقم: (٦٩٧٢). وانظر: كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لأبي إسماعيل الهروي: ص ٦٤، ٦٥، بتحقيق الدكتور علي الفقيهي، ورد الدارمي على بشر المريسي، ضمن عقائد السلف: ص ٤٠١، والصواعق المرسلة لابن القيم: ٢٥٦/١-٢٥٩، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للشيخ عبد الله الغيمان: ٢٨١/١، ٢٨٢.

(٣٠٢) ومثنته: <إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن...>، رواه العقيلي في الضعفاء الكبير: ٧٠/١، ٧١، وفي سننه إبراهيم بن يزيد الخوزي، متروك الحديث، وانظر الصواعق المرسلة: ٢٥٦/١-٢٥٨، الحاشية.

يقول ابن تيمية: (والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزّه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنّها للعمل والفعل، وهو - سبحانه وتعالى - موصوف بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل)^(٣٠٣).

ويقول أيضاً: (ومثل هذا في القرآن متعدد، من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك مما يبين أن المتصف بذلك منتقص معيب، كسائر الجمادات، وأن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب، وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود، فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات).

فمن جعل واجب الوجود لا يقبل الاتصاف فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله تعالى وعاب عابديها)^(٣٠٤).

وبهذه الطريقة يمكن إقامة الدليل العقلي الشرعي على علو الله تعالى على خلقه، ومباينته لهم، حيث كانت جهة العلو أشرف الجهات، والاتصاف بها اتصافاً بأكمل الوصفين المتقابلين، فوجب إثباتها لله تعالى دون ما يقابلها من وصف المسامحة أو السفول، الذي هو وصف نقص^(٣٠٥).

وقد قال الله تعالى في المشركين: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١]، فألمح بقوله: ﴿مَنْ الْأَرْضُ﴾ إلى صفة نقص لا تليق بالإله الحق، فدل على وجوب اتصافه بضدها وهو وصف العلو في السماء^(٣٠٦).

ومن النصوص الدالة على هذه الطريقة: النصوص التي تنفي التساوي بين الوصفين المتقابلين، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾ [فاطر: ١٩-٢١]، ففي هذا بيان أن العالم أكمل ممن لا يعلم، وأن البصير أكمل، والنور أكمل، والظل أكمل، وحينئذ فالمتصف به أولى بالكمال^(٣٠٧).

(٣٠٣) التدمرية: ص ١٤٣، ١٤٤.

(٣٠٤) الأكلمية، ضمن مجموع الفتاوى: ٨٢/٦، ٨٣. وانظر: ٢٢٣/٥.

(٣٠٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٥/٧، ٦.

(٣٠٦) هذا على أحد التقديرين في متعلق الجار والمجرور.

(٣٠٧) انظر: الأكلمية ضمن الفتاوى: ٨١/٦.

المبحث الثاني

أدلة التنزيه

يراد بالتنزيه الابتعاد بالمنزّه عما لا يليق به، وما يراد ببيان تنزيه الله تعالى عنه هنا يعود إلى أمرين:

الأول: التنزيه عن العيب والنقص المضاد للكمال (٣٠٨).

يدل عليه جملةٌ سائر دلائل الكمال المتقدمة، باعتبار أنها تدل على ثبوت الكمال، وانتفاء ما يضاده، كما أن الأدلة المثبتة لكل وصف من أوصاف الكمال تدل على انتفاء ما يضاد هذا الوصف من العيوب والنقائص، فدلائل القدرة -مثلاً- تدل على تنزه الله تعالى عن التعب واللغوب والإعياء والعجز وغير ذلك مما ينافي كمال القدرة، وكذلك دلائل صفة الحياة، تدل على تنزل الله تعالى عن النوم، والموت، والسّنة، والغفلة، وسائر الأوصاف المنافية لكمال حياته وقيوميته، وهكذا دلائل العلم، تدل على انتفاء الجهل، والنسيان، وسائر ما ينافي كمال العلم، ودلائل الغنى تدل على تنزهه عن الطعام والشراب، والنكاح والولد، وسائر ما يلزم منه الافتقار إلى غيره؛ لمنافاة ذلك لكمال غناه -سبحانه وتعالى-.

وهذه الدلالات راجعة أصلاً إلى الترابط التام بين التنزيه والكمال في حق الله تعالى؛ فإن النفي في حق الله تعالى ليس مقصوداً لذات النفي، إذ النفي المحض عدمٌ لا محمّدة فيه، وإنما المقصود بالنفي إثبات كمال ضد الوصف المنفي^(٣٠٩)، فهو نفي متضمن للإثبات، فينتج عن ذلك أن ما دل على الإثبات فإنه يدل على النفي، وما دل على النفي فإنه يدل على الإثبات.

وعلى هذا النحو تقوم الدلالة العامة على التنزيه العام لله تعالى، والنفي المجمل لكل وصف لا يليق به سبحانه.

يقول ابن تيمية مبيناً دلالة قياس الأولى على التنزيه:

(الواجب أن يكون أفضل الأنواع وأكملها لله، وما فيها نقص وعيب فالمخلوق أحق بها من الخالق، إذ كل كمال في المخلوق فهو من خالقه، فيمتنع أن يكون الأنقص خَلَقَ الأكمل... ويمتنع اتصاف الأكمل بالنقائص، واتصاف الأنقص بالكمالات، ولهذا يوصف سبحانه بأنه الأكرم والأكبر والأعلى، وأنه أرحم الراحمين، وخير

(٣٠٨) انظر: تفسير سورة العلق لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى: ٣٦٣/١٦.

(٣٠٩) انظر: التدمرية لابن تيمية: ص ٥٧، ١٤١، ومنهاج السنّة له: ٣١٩/٢؛ حيث يقول: (وهذا أصل مستمر، وهو أن عدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتاً، لا مدح فيه ولا كمال، فلا يمدح الرب نفسه به، بل ولا يصف به نفسه، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوتياً، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]). وبذلك نبه الشيخ - رحمه الله تعالى - إلى أن نفي إمكان رؤية الباري تعالى لا يتضمن صفة مدح.

الحاكمين، وخير الغافرين، وأحسن الخالقين، فلا يوصف قط إلا بما يوجب اختصاصه بالكمالات، والممادح والمحاسن التي لا يساويه فيها غيره، فضلاً عن أن يكون لغيره النوع الفاضل وله النوع المفضول... فهذه الطريقة - وهي أن ما يستحقه المخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه فالخالق أولى به، وما ينزه عنه المخلوق من العيوب المذمومة فالخالق تعالى أولى بتنزيهه من كل عيب وذم - من أبلغ الطرق البرهانية^(٣١٠).

ومما يُنزه الله تعالى عنه من هذا الباب:

١ - الولد والصاحبة.

نسبة الولد إلى الله تعالى نقص ورد نفيه، وتنزيه الله عنه تفصيلاً، على خلاف قاعدة: <النفي المجمل> التي غلبت على التنزيهات في القرآن^(٣١١)؛ وذلك أن الكفار من أهل الكتاب والمشركين قد افترضوا على الله الكذب، ووصفوه بما لا يليق به سبحانه، وأثاروا في ذلك الشبه المضلل، فكان لا بد من تخصيص مقالاتهم بالرد والتفنيد، والإبطال والتنديد، ومن أقبح هذه الافتراءات على الله تعالى وأظهرها كفرًا وتنقصًا لرب العالمين نسبتهم اتخاذ الولد إليه، ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ غُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٣].

وقد تقاسمت هذه المقالة طوائف من المشركين ومن أهل الكتاب، كما حكى الله تعالى عنهم في مواضع كثيرة من كتابه كما في قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠]، وقال تعالى عن المشركين: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إَفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ * وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الصافات: ١٥١، ١٥٢]، والآيات في هذا كثيرة^(٣١٢).

ولخطورة هذه الفرية العظيمة من جهة كونها إلحادًا في صفات الرب تعالى وتنقصًا له، ومن جهة ما رُتب عليها من عبادة الولد المزعوم، فقد أبطلها الله تعالى بأدلة متنوعة، أعظمها:

أ- منافاة اتخاذ الولد لكمال غناه - سبحانه وتعالى -، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٨]. وذلك أن الولد يلزم من اتخاذه الحاجة والافتقار؛ فإن الولد يتخذ المتخذ حاجته إلى معاونته، كما يتخذ المال، فإن الولد إذا اشتد أعان والده، وكذلك فإن الولادة

(٣١٠) النبوت: ص ٣٤٢، ٣٤٣ بتصرف.

(٣١١) انظر: هذه القاعدة في التدمرية لابن تيمية: ص ٨ وما بعدها، حيث نبّه إلى أن طريقة الرسل التي جاء بها القرآن في صفات الله تعالى هي الإثبات المفصل لصفات الكمال، والنفي المجمل لصفات النقص، بخلاف طريقة الجهمية ومن وافقهم.

(٣١٢) انظر: مثلاً: البقرة: ١١٦، ويونس: ٦٨، والنحل: ٧٥، والكهف: ١٨، ومريم: ٨٨، والأنبياء: ٢٦.

تكون بغير اختيار الوالد، والرب يمتنع أن يحدث شيء بغير اختياره، كما أن اتخاذ الولد هو عوض عن الولادة لمن لم تحصل له، فهو أنقص من الولادة^(٣١٣).

ولما كانت الولادة بهذه المثابة من منافاة غناه سبحانه تكرر في القرآن مجيء تقرير أن الله تعالى إذا أراد شيئاً فإنما يقول له: كن؛ فيكون، بعد تنزيهه عن الولد، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [مريم: ٣٥، ونحوها في البقرة: ١١٦، ١١٧].

ب- أن اتخاذ الولد منافٍ لأحدية الله وصمديته، روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: >قال الله: كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياي فقلوه: لن يعيدني كما بدأي، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته، وأما شتمه إياي فقلوه: اتخذ الله ولداً، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفوّاً أحد>^(٣١٤).

ففي هذا الحديث بيان أن اتخاذ الولد منافٍ لأحدية الله تعالى وصمديته، فلذلك كان شتماً لله تعالى، وانتقاصاً لقدره.

ج- امتناع الولد لامتناع الولادة عليه سبحانه، ولو كان جائزاً على الله تعالى اتخاذ الولد لما كان ذلك الولد إلا من طريق التبي والاصطفاء، لامتناع الولادة عليه -سبحانه وتعالى-، ولوقع الاصطفاء إذ ذاك على أشرف المخلوقات، وأليقها بهذا المقام، وكان موصوفاً بالذكورة دون الأنوثة، لا كما تزعمون من نسبة البنات إلى الله تعالى.

هذا الاحتجاج هو -والله أعلم بمراده- مضمون قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤]، وفي معناه قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًَا^(٣١٥) لَآتَخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٧]. أي: (لو أراد الله أن يفعل هذا لكان يصطفي لنفسه، ويجعل هذا الولد المتخذ من الجوهر الأعلى السماوي، الموصوف بالخلوص والنقاء من عوارض البشر، المحبول على الثبات والبقاء، لا من جوهر هذا العالم الفاني الدائر^(٣١٦)، الكثير الأوساخ والأدناس والأفذار)^(٣١٧).

(٣١٣) انظر: النبوات لابن تيمية: ص ٢٩، ٣٠.

(٣١٤) الصحيح، كتاب التفسير، سورة الإخلاص، (١٩٠٣/٤) حديث رقم: (٤٦٩٠) (٤٦٩١).

(٣١٥) المراد بالله هنا: الزوجة والولد، انظر: جامع البيان للطبري: ١٧/١٠.

(٣١٦) لم أفهم مراده بهذه الكلمة، ولعلها: الدائر، بمعنى: الدارس، راجع أساس البلاغة للزمخشري: ص ١٨٣.

(٣١٧) الصواعق المرسلة: ٤٨١/٢.

د- أن الولادة لا تكون إلا من اثنين، والله سبحانه لا صاحبة له، فأنى يكون له ولد؟! قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ * بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أُنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الانعام: ١٠٠، ١٠١].

فبين سبحانه أنه مبدع السماوات والأرض، والإبداع خلق الشيء على غير مثال سابق، بخلاف التولد الذي يقتضي تناسب الأصل والفرع وتجانسهما، والإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته، وباستقلال الخالق به وعدم شريك له، والتولد لا يكون إلا بجزء من المولد، بدون مشيئته وقدرته، ولا يكون إلا بانضمام أصل آخر إليه.

يقول ابن تيمية معلّفاً على هذه الآية:

(فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد، وأن التولد إنما يكون بين اثنين، وهو سبحانه لا صاحبة له، وأيضاً فإنه خلق كل شيء، وخلق له لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء، وهو بكل شيء عليم، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته، فإن الشعور فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع، فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأموال الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور، كالحر والبارد، فلا يجوز إضافة الولد إليه بوجه سبحانه) (٣١٨).

وهذه الحجة كما تُبطل زعم المشركين والنصارى، فهي كذلك تبطل دعوى الفلاسفة أن العقول والنفوس صدرت عن الله تعالى (٣١٩).

هـ- وفي خصوص نسبة المشركين البنات إلى الله تعالى مع كونهم يرون الذكور أكمل الوصفين فإن القرآن يحتج عليهم بقياس الأولى، تبعاً لقاعدة الكمال المبينة آنفاً، فيقول تعالى عنهم: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى﴾ [النحل: ٦٢]، ويقول تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى * تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: ٢١، ٢٢].

قال ابن تيمية: (وكان المشركون يقولون: إن الملائكة بنات الله، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، وهم مع هذا يجعلون البنات نقصاً وعبثاً، ويرون الذكر

(٣١٨) الرد على المنطقيين: ص ٢١٩، وانظر درء تعارض العقل والنقل له: ٣٦٩/٧ وما بعدها.

(٣١٩) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص ٢١٩، أما نظرية الصدور أو الفيض عند الفلاسفة فتقوم على أن الموجودات صدرت عن الله، كما يفيض النور عن الشمس، وذلك على مراتب متدرجة، وأول القائلين بها من القدماء: أفلاطون، ومن الإسلاميين: الفارابي وابن سينا. انظر: النجاة لابن سينا: ٢٨٨، وما بعدها، والموسوعة الفلسفية العربية: ١/٦٦٣، ٦٦٤. مادة (فيض).

كَمَالًا، فقال لهم: كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين، وأنتم مع هذا لا ترضون هذا لأنفسكم؟! فهذا احتجاج عليهم بطريق الأولى في بطلان قولهم: إن له البنات ولهم البنين، لم يحتج بذلك على نفي الولد مطلقا، كما يقول من يفترى على القرآن^(٣٢٠).

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٧، ١٨].

قال ابن القيم: (فأشار بتنشئتهن في الحلية إلى أنهن ناقصات، فيحتجن إلى حلية يكملن بها، وأنهن عييات فلا يُبَيِّنُ عن حُجَّتِهِنَّ فِي وَقْتِ الْخِصُومَةِ، مع أن في قوله: ﴿أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ﴾ تعريضا بما وُضعت له الحلية من التزيين لمن يفترشهن ويطأهن، وتعريضا بأنهن لا يُنشَأْنَ في الحرب والطعان والشجاعة، فذكر الحلية التي هي علامة الضعف والعجز والوهن^(٣٢١)).

و- أن هذا قولٌ على الله تعالى بلا علم، وليس عليه دليل أصلاً، وهذا وحده كاف في المنع من نسبته إلى الله تعالى، إلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ * فَاتُّوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الصافات: ١٥٦، ١٥٧].

ز- إعراض أنبياء الله وأوليائه عن عبادة غيره، وقد اعتبر كثير من المفسرين ذلك دليلاً عقلياً على نفي الولد عن الله تعالى، مستنديين إلى قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]، أي: لذلك الولد؛ لأنه حينئذ يكون مستحقاً للعبادة، كوالده؛ ولأن ذلك مرضاة للرب، وطاعة له، وقيام بحق عبادته، كما يحصل في الدنيا من تعظيم أبناء الملوك طلباً لرضاهم، فلو صح ذلك وقام عليه برهان لكنت أولى منكم بعبادة هذا الولد وتعظيمه، لكنّ هذا ممتنع غاية الامتناع على الله - جل وعلا-، فلا أعبد أحداً غيره، فدل إعراض أعبد الولد

(٣٢٠) درء تعارض العقل والنقل: ٣٦٢/٧، ويقصد بقوله: (من يفترى على القرآن) ما زعمه إلكيا الهراسي من أن حجج القرآن ليس فيها فُلج، وأنها خطايبات، حيث إن الاحتجاج عليهم بنسبة البنات إلى الله تعالى دون البنين لا ينفي الولد مطلقا، فرد عليه الشيخ بأن ذلك ليس مراد الآية، وإنما المراد منها إفحامهم من جهة تفضيلهم أنفسهم على الله تعالى، وإظهار تناقضهم في ذلك فحسب، أما التنزيه من الولادة والولد مطلقا ففي آيات أخرى كما تقدم. وانظر كلام إلكيا مع الرد عليه في درء تعارض العقل والنقل: ٣٦٠/٧، وما بعدها، مع بحث مهم في تنزيه الله تعالى عن الولد. انظر: الفتاوى لابن تيمية: ٣٠١/٣، ٣٠٢، والنبوات له: ص ٣٤٢.

(٣٢١) الصواعق المرسلة: ٤٨٥/٢.

الناس لرب العالمين من الأنبياء وغيرهم عن عبادة هذا الولد المزعوم على بطلان نسبته إلى الله - سبحانه وتعالى -
(٣٢٢).

٢- الحلول في المخلوقات ومخالطتها.

تقدمت الإشارة إلى وجوب اتصاف الله تعالى بالعلو، باعتباره أكمل الوصفين المتقابلين، ونودّ أن نبه هنا إلى ما أشار إليه الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - من دلالة قياس الأولى على وجوب تنزّه الله تعالى عن مخالطة خلقه، ووجوب مباينته لهم، ونقض الشبهة التي يتعلق بها الجهمية وغيرهم، وهي معية الله تعالى لخلقه، المذكورة في القرآن، فذكر - رحمه الله تعالى - الأدلة السمعية على ثبوت العلو، ثم نبه إلى أن السُّفل وصف ذم لا حمد، وأن ذلك معلوم بالضرورة عند جميع من سلمت فطرهم، وأنه لا يجوز عقلاً أن يجتمع الرب تعالى وإبليس في مكان واحد، وأن المقصود من معيته لخلق معيته بعلمه، ثم قال - رحمه الله تعالى -: (ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلاً كان في يديه قدح من قوارير صافٍ، وفيه شراب صافٍ، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح، من غير أن يكون ابن آدم [في] القدح، فالله - وله المثل الأعلى - قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى: لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيتاً في دراه، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله - وله المثل الأعلى - قد أحاط بجميع خلقه، وعلم كيف هو، وما هو، من غير أن يكون في شيء مما خلق) (٣٢٤).

ويقول شيخ الإسلام معلقاً على كلام الإمام أحمد:

(٣٢٢) انظر: تقرير الآية على هذا الوجه أو نحوه في تفسير كل من: الزمخشري: ٤٢٦/٣، ٤٢٧، والرازي: ٢٢٩/٢٧، ٢٣١، والنسفي: ١٢٥/٢، وابن جزي: ٣١٩/٢، والبيضاوي: ٣٧٨/٢، والبقاعي: ٥٥/٧، وأبي السعود: ٥٦/٨، والآلوسي: ١٠٣/١٣، ١٠٤، والشوكاني: ٥٦٦/٤، والقاسمي: ٣٥٦/١٤، والسعدي: ٤٥٩/٤، وابن عاشور: ٢٦٤/٢٥، والمرآسي: ١١٤/٢٥، وسيد قطب: ٣٢٠٣/٥، والجزائري: ٦٥٨/٤، وغيرهم، وقد اختار ابن جرير قولاً لا يبعد عنه وأسنده إلى السدي، وكذلك ابن كثير، انظر: تفسير ابن جرير: ١٠٣/٢٥، وابن كثير: ١٤٣/٤. وقد أنكر الشنقيطي تقرير الآية على هذا النحو غاية الإنكار، وبالع في رده بما لا طائل تحته، انظر: أضواء البيان: ٣١٠-٢٨٧/٧.

(٣٢٣) ليست في المطبوع، وأضفتها ليستقيم الكلام.

(٣٢٤) الرد على الزنادقة والجهمية: ص ٣٨، ٣٩. على الكتاب تعليقاتٌ سخيصة تجرأ صاحبها على الإمام أحمد نحو قوله: (لا داعي لضرب الأمثال لإثبات علم المولى - جل وعلا- وبينوته من خلقه)، ونحوه ص ٣٧، ٤٤، فلا يلتفت إليها.

(ثم ذكر الإمام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لإمكان ذلك > يعني اجتماع المعية مع العلو فوق كل شيء هي من باب الأولى، قال: ومن الاعتبار في ذلك... إلخ، قلت: وقد تقدم أن كل ما يثبت من صفات الكمال للخلق فالخالق أحق به وأولى، فضرب أحمد - رحمه الله - مثلاً وذكر قياساً، وهو أن العبد إذا أمكنه أن يحيط بصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخلياً فيه، ولا محايثاً^(٣٢٥) له، فالله سبحانه أولى باستحقاق ذلك واتصافه به، وأحق بأن لا يكون ذلك ممتنعاً في حقه.

وذكرُ أحمد في ضمن هذا القياس قولَ الله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ مطابق لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأخرى بالمثل الأعلى، إذ القياس الأولى والأخرى هو المثل الأعلى، وأما المثل المساوي أو الناقص فليس لله بحال، ففي هذا الكلام الذي ذكره، واستدلّاه بهذه الآية تحقيق لما قدمناه، من أن الأقيسة في باب صفات الله هي أقيسة الأولى، كما ذكره من هذا القياس؛ فإن العبد إذا كان هذا الكمال ثابتاً له فالله الذي له المثل الأعلى أحق بذلك.

ثم ذكر قياساً آخر فقال: وخصلة أخرى... إلخ.

وهذا أيضاً قياس عقلي من قياس الأولى، قرر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعاً كدارٍ بناها، فإنه يعلم مقدارها، وعدد بيوتها، مع كونه ليس هو فيها، لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء، ليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته، ومقاديرها، وصفاتها، وإن لم يكن فيها محايثاً لها؟ وهذا من أبين الأدلة العقلية^(٣٢٦).

٣- الظلم.

مما تردد في القرآن تنزيه الله - تبارك وتعالى - عنه: الظلم المنافي للحكمة، ولما كانت دلائل حكمة الله تعالى التامة قد استقرت في النفوس، وعلمتها العقول، وأيقنت بها، فقد احتج بها على تنزيه الله تعالى عن الظلم، كما قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، وقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [ن: ٣٥، ٣٦].

(٣٢٥) أي: لا مخالطاً، ولا متصلاً.

(٣٢٦) بيان تلبيس الجهمية: ٥٤٦/٢، ٥٤٧، وانظر تعليق ابن تيمية على سائر كلام الإمام أحمد في الرد على الجهمية في نقض التأسيس: ٥٣٤/٢، إلى آخر الجزء الثاني.

قال ابن تيمية: (هذا استفهام إنكار على من ظن ذلك، وهو يتضمن تقرير المخاطبين واعترافهم بأن هذا لا يجوز عليه، وأن ذلك بيّنٌ معروف، يجب اعترافهم به، وإقرارهم به، كما يقال لمن ادعى أمراً ممتنعاً، مثل نَعَم كثيرة في موضع صغير، فيقال له: أهاهنا كانت هذه النعم؟! أي: هذا ممتنع فاعترف بالحق)^(٣٢٧).

الثاني: التنزيه عن المثل والنظير

وهذا ركن التنزيه الثاني، ويدل عليه سمعاً قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَيِّئًا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].

وأما الدليل العقلي الشرعي على ذلك، فهو قاعدة المثل الأعلى التي سبق بيانها، والمشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧].

ووجه دلالة القاعدة على امتناع المثل والمكافئ - كما قال ابن القيم - رحمه الله -: أنه (يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان؛ لأنهما إن تكافأ لمن يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافأ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة)^(٣٢٨).

(٣٢٧) النبوات: ص ٣٥٤.

(٣٢٨) الصواعق المرسلة: ١٠٣٢/٣.

الفصل الرابع

أدلة توحيد العبادة

مقدمة

المراد بتوحيد الألوهية توحيد العبادة، وهو إفراد الله عز وجل بجميع أنواعها الظاهرة والباطنة، فهو توحيد الله تعالى بأفعال خلقه، كالصلاة، والدعاء، والذل، والخضوع، والانقياد، والخوف، والرجاء، والذبح، والنذر، وسائر العبادات والقربات بأنواعها الأربعة: القولية والقلبية والبدنية والمالية^(٣٢٩).

ويدخل في هذا إفراد الله تعالى بالطاعة والتحاكم، إذ هي داخلية في الذل والخضوع والانقياد لله تعالى.

ويطلق بعض العلماء على هذا النوع من التوحيد: التوحيد الإرادي الطلبي، أو التوحيد العملي، ويجعله قسيما للنوعين الآخرين من التوحيد، توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، ويطلق عليهما: التوحيد العلمي، أو الاعتقادي الخبري^(٣٣٠).

وهذا التقسيم لأنواع التوحيد مأخوذ من طريق الاستقراء التام لنصوص الكتاب والسنة، فهو يقيني لا شك فيه^(٣٣١). والمنهج الشرعي في الدلالة العقلية على استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة والتأله دون غيره يدور حول محور واحد لا يكاد يتجاوزه، ألا وهو: دلالة التفرد بالربوبية على استحقاق الإفراد بالعبادة.

وأعني بالربوبية هنا ما يشمل الأفعال والكمال، المعبر عنهما اصطلاحاً بتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، فهما في هذا المقام القسم المقابل لتوحيد العبادة كما تقدم^(٣٣٢)، وإن كان لكلٍ منهما دلالة الخاصة على توحيد الألوهية كما سيأتي.

(٣٢٩) انظر: دعوة التوحيد للدكتور محمد خليل هراس: ٤١ وما بعدها.

(٣٣٠) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز: ٤٢/١.

(٣٣١) انظر: الرد على من شغب على هذا التقسيم في كتاب صيانة الإنسان للسبوساني: ص ٤٣٦، وما بعدها، ودعاوى

المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف: ص ٣٢٨، وما بعدها.

(٣٣٢) أُلحِت فيما سبق عند تعريف توحيد الربوبية؛ إلى أنه يمكن اعتبار توحيد الربوبية شاملاً لجميع صفات الكمال باعتبارها من لوازم الربوبية.

وقد جاءت هذه الدلالة العقلية في مقامين: أحدهما إيجابي، والآخر سلبي.

وأعني بالإيجابي: إثبات التفرد باستحقاق العبادة، استنادًا إلى التفرد بالربوبية بالمعنى السابق، وبالسلبي: إثبات ذلك من طريق إبطال الشرك في الألوهية.

وسأعرض فيما يلي الأدلة العقلية الشرعية على توحيد الألوهية والعبادة من خلال هذين المقامين.

المبحث الأول

دلالة الربوبية على الألوهية

جاء تقرير دلالة الربوبية على الألوهية في القرآن من طريقين:

الأول: دلالة توحيد الربوبية بمعنى الانفراد بالخلق والملك والتدبير والإنعام وسائر الأفعال المتعدية.

الثاني: دلالة الانفراد بالكمال المطلق، وهو المسمى بتوحيد الأسماء والصفات.

وفيما يلي تفصيل كل من الدالتين، وصورهما في القرآن والسنة.

المطلب الأول

دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة

سبق بيان أنّ المراد بتوحيد الربوبية: إفراد الله عز وجل بالخلق والملك والتدبير، وأن القرآن قد أقام الأدلة اليقينية القاطعة على هذا النوع من التوحيد.

والمقصود هنا بيان الأثر المرتب على هذه الحقيقة في القرآن، وكيف ربط توحيد الربوبية بتوحيد العبادة، باعتبار أن الأول من أعظم الأدلة على الثاني، وما كان ليُعاد ويُتّى بذكر دلائل هذا النوع لمجرد الإقرار به والوقوف عنده، إذ الإقرار به فطري، والإتيان بأصله حاصل من عامة بني آدم، إلا ما شذّ منهم، كما مر في الفصل الأول. وقد جاء عرض هذه الدلالة العقلية لتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية بصورتين: مجملة ومفصلة.

أما الم جملة فكانت بذكر لفظ الربوبية الشامل لسائر معاني الخلق والملك والتدبير والإنعام وغيرها، والاحتجاج بأن من ثبتت له هذه الصفة هو المستحق وحده لأن يُعبد دون غيره، ومن أوضح الأمثلة على هذا ما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، فقد استنكر في الجملة الأولى أن يكون له مطلوب سوى الله تعالى، وهذا يتضمن التعبد دون شك، وأقام الدليل القاطع على ذلك في الجملة الثانية التالية، إذ كل ما سوى الله تعالى مربوب، فلا يصلح للربوبية، ولا يستحق أن يعبد^(٣٣٣).

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢، وانظر المؤمنون: ٥٢]، حيث رُتب الأمر بالعبادة على وصف الربوبية بالفناء.

وهكذا يمكن اعتبار لفظ (رب) حاملاً لهذه الدلالة على هذا النحو حيث ورد مضافاً إلى العالمين.

٣- قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾ [ص: ٦٥، ٦٦].

٤- قوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾ [مريم: ٦٥].

وأما تفصيل هذه الدلالة فيكون بذكر معاني الربوبية معيّ معيّ، وتعليق استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة على انفراده بهذه المعاني والأوصاف دون غيره.

(٣٣٣) انظر: تفسير البضاوي: ٣٣٠/١.

وهذا التفصيل قد يأتي أحياناً في سياق واحد، تُذكر فيه بعض معاني الربوبية، كالخلق والتدبير، ثم تختتم بذكر اقتضاءها للتوحيد في العبادة، وقد جاء هذا الأسلوب في الاستدلال على هذا المطلب بكثرة في القرآن، ومن أمثلته البينة:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣]

٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ الآيات إلى قوله: ﴿ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ٩٥-١٠٢].

٣- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَدُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ * ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر: ٦١، ٦٢].

٤- قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣١، ٣٢]. والمعنى هنا: فذلكم الله معبودكم الحق. إذ كانوا مقرين أن الله تعالى بهم الحق، بدليل الآية قبلها.

٥- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢].

قال ابن القيم عن قوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾، -ضمن تعليق نفيس له على هاتين الآيتين-: (وفي ضمن هذه الكلمة البرهان القطعي على وجوب عبادته؛ لأنه إذا كان ربنا الذي يربينا بنعمه وإحسانه، وهو مالك ذواتنا وورقانا وأنفسنا، وكل ذرة من العبد فمملوكة له ملكاً خالصاً حقيقياً، وقد رباه بإحسانه إليه، وإنعامه عليه، فعبادته له، وشكره إياه واجب عليه، ولهذا قال: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾، ولم يقل: إلهكم، والرب هو السيد والمالك والمنعم والمربي والمصلح، والله تعالى هو الرب بهذه الاعتبارات كلها، فلا شيء أوجب في العقول والفطر من عبادة من هذا شأنه وحده لا شريك له) (٣٣٥).

(٣٣٤) ذكر عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ أي: وحدوا ربكم. انظر: جامع البيان للطبري: ١/١٦٠.

(٣٣٥) بدائع الفوائد: ٤/١٣٢. وقد علق على تمام الآيتين بما يحسن الاطلاع عليه لأهميته. انظر: ٤/١٣٢-١٣٤.

٦- قوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ الآيات إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٥٩-٦٤].

ففي هذا السياق الكريم تكرر قوله تعالى: ﴿أَلَا إِلَهَ مَعَ اللَّهِ﴾ في ختام الآيات التي تضمنت معاني الربوبية، وهذا استفهام إنكار على المشركين أن يعبدوا غير الله تعالى، مع اعترافهم بأنه المنفرد بالخلق والعناية والتدبير. وقد غلط ابن تيمية من جعل معنى الاستفهام: أي إله مع الله موجود؛ لأن المشركين ما كانوا يقولون: إن شركاءهم الذين يجعلونهم مع الله آلهة يفعلون هذه الأمور، والتقرير في الآية لا يكون إلا لما يقرون به، وهم مقرون بأن شركاءهم لم يفعلوا ذلك، لكن لم يكونوا مقرين بأنه ليس مع الله تعالى آلهة أخرى، كما قال تعالى: ﴿أَتُتَّكَمُ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٩].

٧- قوله تعالى: ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ الآية [البقرة: ١٦٣، ١٦٤].

فقد ذكر ابن جرير عن بعض السلف أنها نزلت تصديقاً من الله تعالى لنبيه ﷺ، واحتجاجاً له على ما يدعو إليه من توحيد العبادة، وذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، طلب المشركون حجة وبرهاناً على هذه الدعوى التي هي أصل الخصومة بينهم وبين النبي ﷺ، فأنزل الله تعالى الآية التي بعدها برهاناً على ذلك^(٣٣٧).

وقد نبه ابن جرير إلى أن الله تعالى إنما حاجّ بهذه الآية قوماً كانوا مقرين بأن الله تعالى خالقهم، غير أنهم يشركون في عبادته، ولم يحاجّ بها المعطلة ولا الدهرية الذين ينكرون الصانع أصلاً، وإن كان في أصغر ما عدّ الله تعالى في هذه الآية من الحجج البالغة المقنع لجميع الأنام.

(٣٣٦) انظر: الفتاوى: ٦٨٣/١١، وشرح الطحاوية لابن أبي العز: ٣٧/١ بتحقيق التركي.

(٣٣٧) انظر: جامع البيان: ٦٥/٢، ٦٦، وقد ذكر في سبب نزولها خلافاً حاصله: هل نزلت بطلب المشركين؟ أم ابتداءً من الله تعالى احتجاجاً لنبيه ﷺ؟ وعلى كلا القولين فالمراد حاصل، وهو اشتغالها على الاستدلال بالربوبية على الألوهية، وانظر بيان الدلائل المذكورة في الآية فيما تقدم في الفصل الأول، وانظر أيضاً في ذلك تفسير الرازي: ١٧٨/٤ وما بعدها، فقد توسع في بيان الدلائل التي تضمنتها هذه الآية الكريمة.

وهو بهذا التنبيه يرد على من يعترض على دلالة الآية بأن أصنافا من الكفار ينكرون أن تكون السماوات والأرض وسائر ما ذكر في الآية مخلوقاً أصلاً، فلا ينهض عليهم الاحتجاج بما فيها.

٨- ما حكاه الله تعالى من قول إبراهيم لقومه: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ * الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ [الشعراء: ٧٥-٨١].

والأمثلة على هذا كثيرة جداً في القرآن (٣٣٨).

كما قد يأتي الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة مفصلاً بصورة أكبر وأكثر تحديداً، وذلك بذكر معنى واحد من معاني الربوبية، والاستدلال به على توحيد العبادة، وهذا أكثر ما يأتي في القرآن من الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة، ولا تكاد تخلو سورة منه.

وسأعرض فيما يلي ما وقفت عليه في القرآن من آحاد معاني الربوبية التي استخدمت دليلاً على توحيد العبادة، مع ذكر أمثلة متنوعة لكل معنى:

أ- الخلق.

وهو أبرز معاني الربوبية، وهو عند بعض المتكلمين كالأشعري وغيره أخص أوصاف الإله (٣٣٩). وهو دال على بقية معاني الربوبية بطريق اللزوم.

ومن الأمثلة القرآنية الظاهرة في الاستدلال به على توحيد العبادة ما يلي:

* ما قصه الله تعالى من قول صاحب يس: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ [يس: ٢٢]، فإنه قصد الأفراد بالعبادة، لا مطلق العبادة، بدليل ذكره للدونية والشفاعة في قوله بعدها: ﴿أَتَأْخُذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً﴾ [يس: ٢٣]، فالخصومة كانت في أفراد الله تعالى بالعبادة، لا في مطلق عبادته ولو مع غيره على سبيل الاستشفاع.

يقول ابن القيم عن هذا الاحتجاج:

(٣٣٨) انظر: مثلاً: سورة الأنعام: ١، والأعراف: ٥٤-٥٦، وطه: ٤٩-٥٤، والسجدة: ٤، والزمر: ٢-٦، ونوح: ١٤-

(٣٣٩) انظر: أصول الدين للبغداد، ص ١٢٣، والملل والنحل للشهرستاني: ١/١٠٠، ودرء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٧٧.

(أخرج الحجة عليهم في معرض المخاطبة لنفسه تأليفاً لهم، وتبته على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب في العقول، مستهجن تركها، قبيح الإخلال بها؛ فإن خلقه لعبده أصل إنعامه عليه، ونعمه كلها بعد تابعة لإيجاده وخلقته)^(٣٤٠).

* ما ذكره الله تعالى من قول نبيه صالح -عليه السلام- لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١] فقد أردف دعواه توحيد العبادة بدليلها القاطع، ألا وهو الانفراد بالخلق.

* ما ذكره الله تعالى من شأن صاحب الجنتين بقوله: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا * لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٣٧، ٣٨].

* قوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧].

* قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، والمراد هنا إنكار التسوية والعدل في استحقاق العبادة. فالذي يخلق هو المستحق للعبادة دون من لا يخلق، فهو بمعنى قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، على أظهر التفسيرين لقوله: ﴿يَعْدِلُونَ﴾^(٣٤١).

* ما ذكره الله تعالى من جواب موسى لفرعون عندما سأله: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٣٤٢) [طه: ٤٩، ٥٠]، فإن معنى سؤال فرعون: من ربكما الذي تعبدانه؟ أي: من معبودكما؟ وإلا فهو يعلم أنه لم يخلقهما، وإنما يطمع في عبادتهما له.

* ما ذكره الله تعالى في كتابه الكريم، من جواب الرسل لأقوامهم لما قالوا لهم: ﴿وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئَ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٩، ١٠]، والرسل لم يكونوا يدعونهم إلى الإقرار بالصانع^(٣٤٣)، إذ كان هذا مسلماً لدى الجميع، وإنما كانوا يدعونهم إلى توحيد العبادة، ونبذ الأنداد، فمورد شك الكفار هنا هو إفراد الله تعالى بالعبادة دون غيره، فيكون قول الرسل: ﴿أَفِئَ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ

(٣٤٠) الصواعق المرسلة: ٢/٤٩٥، ٤٩٦.

(٣٤١) انظر: أضواء البيان: ١٧/٢.

(٣٤٢) قد تقدم في الفصل الأول من هذا الباب ذكر الأقوال في تفسير هذه الآية.

(٣٤٣) انظر: تفسير الطبري: ١٣/١٩٠، وكلام ابن تيمية المتقدم.

وَالْأَرْضُ ﴿ استدللاً على توحيد العبادة بالدليل الفطري الداخلي، الذي هو مضمون استفهامهم الاستنكاري: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾، وبالدليل العقلي الخارجي، الذي هو خلق السماوات والأرض.

ولا يعني هذا عدم دلالة الآية على إثبات الصانع بطريق الأولى كما تقدم في الفصل الأول.

* قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٣٤٤) [آل عمران: ٦].

* ما ذكر الله تعالى عن نبيه إيلياس -عليه السلام-، حيث قال لقومه: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾^(٣٤٥) [الصافات: ١٢٥، ١٢٦].

وفي هذا السياق -زيادةً على إقامة الدليل على توحيد العبادة- إبطال احتجاج المشركين باتباع دين الآباء الأولين. وهكذا فالقرآن مملوء من جنس هذا الاستدلال العقلي القاطع.

يقول الشنقيطي: (ومن كثرة الآيات القرآنية الدالة على إقامة هذا البرهان القاطع المذكور على توحيد -جل وعلا- عُلم من استقراء القرآن أن العلامة الفارقة بين من يستحق العبادة ومن لا يستحقها هو كونه خالقاً لغيره، فمن كان خالقاً لغيره فهو المعبود بحق، ومن كان لا يقدر على خلق شيء، فهو مخلوق محتاج، لا يصح أن يُعبد بحال)^(٣٤٦).

ومما جاء في السنة على هذا المنوال:

- ما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: (أن تجعل لله نداً وهو خلقك). قلت: إن ذلك لعظيم... إلخ^(٣٤٧).

والشاهد هنا قوله: (وهو خلقك)، فإنه دليل على استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة ونبد الأنداد، وقد قرنه ﷺ بذكر الشرك؛ ليبين بعظمته دلالاته وظهورها عظمة هذا الذنب وظهور قبحه.

- ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري يرفعه: <إن الله عز وجل أمر يحيى بن

^(٣٤٤) في هذه الآية كما يقول ابن كثير تصريح ببطلان ألوهية عيسى ابن مريم؛ فإنه خُلق كغيره من سائر البشر، وصور في رحم أمه، والإله لا يتقلب في الأحشاء حالاً بعد حال كما قال ابن جرير: فإن خلاق ما في الأرحام لا تكون الأرحام مشتملة عليه، وإنما تشتمل على المخلوقين). انظر: جامع البيان: ١٦٨/٣، وعمدة التفسير: ٢١٨/٢.

^(٣٤٥) معنى أحسن الخالقين: أحسن المقدرين. انظر: أضواء البيان للشنقيطي: ٧٨١/٤.

^(٣٤٦) أضواء البيان: ٣٦٦/٧.

^(٣٤٧) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (١٦٢٦/٤)، حديث رقم (٤٢٠٧). وصحيح مسلم، كتاب الإيمان: باب كون الشرك أقبح الذنوب، (٨٧/١)، حديث رقم (٨٦).

زكريا -عليهما السلام- بخمس كلمات... > الحديث، وفيه أن يحيى -عليه السلام- قال لبني إسرائيل: <وإن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولا تشركوا به شيئاً> (٣٤٨).
فرتب الأمر بتوحيد العبادة على التفرد بالخلق والرزق.

- ما رواه البيهقي بسنده عن أبي الدرداء رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: <يقول الله عز وجل: (وإني والإنس والجن في نبأ عظيم، أخلق ويُعبد غيري، وأرزق ويُشكر غيري)> (٣٤٩).
ووجه الشاهد منه ظاهر، وهو التهويل من أمر الشرك في العبادة، مع أن الفطرة والعقل شاهدان بأن من يخلق ويرزق هو وحده صاحب الحق أن يُعبد ويُشكر، ولا يخفى ما في هذا المعنى من تطابق مع ما قبله من الآيات والحديث.

ب- الملك.

وهو من لوازم الخلق بداهة، إذ يمتنع أن يكون مالك الخلق غير خالقهم، الذي أوجدتهم من العدم، كما أنه من المعاني الرئيسية الظاهرة للربوبية، لغة وشرعاً كما سبق (٣٥٠).

لذلك جاءت الدعوة إلى توحيد العبادة مقترنة بذكر انفراد الله تعالى بالملك المطلق التام، اقتران المدلول بدليله، والدعوى بحجتها، وذلك في نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، منها على سبيل المثال:

* قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٩١].

والشاهد فيها قوله تعالى: ﴿وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾، قال ابن جرير في معناه: (ولرب هذه البلدة الأشياء كلها ملكاً، فإياه أُمِرْتُ أن أعبد، لا من لا يملك شيئاً) (٣٥١).

(٣٤٨) المسند: ١٣٠/٤، ٢٠٢، وانظر: سنن الترمذي، كتاب الأمثال، باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة، ١٤٨/٥ برقم: (٢٨٦٣)، وقال عنه: حديث حسن صحيح. وقد حسنه ابن كثير في تفسيره: ٦٢/١، وأورده أحمد شاكر في عمدة التفسير: ١١٧/١، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع: ٣٥٦/١ برقم (١٧٢٤) من الطبعة الثانية، وفي صحيح الترغيب والترهيب: ٢١٩/١ برقم (٥٥٣).

(٣٤٩) شعب الإيمان، باب في تعديد نعم الله عز وجل وما يجب من شكرها، (١٣٤/٤) حديث رقم: (٤٥٦٣). وذكر السيوطي في الدر المنثور: ١٤٢/٦؛ أنه أخرجه الطبراني في مسند الشاميين والحاكم في التاريخ، وقد ضعفه الشيخ الألباني كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة: ٣٩٣/٥، حديث رقم (٢٣٧١)، والقصد من الحديث دلالة العقلية فلا يضّر ضعفه إن شاء الله.

(٣٥٠) راجع تعريف توحيد الربوبية فيما سبق.

(٣٥١) جامع البيان: ٢٤/٢٠، وقد ذكر ابن جرير أن الحكمة من تخصيص مكة بإضافة الربوبية إليها مع أنه رب البلاد كلها

* قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَ دَلِيلَاتٍ لِلَّهِ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: ٦]، ووجه الدلالة هنا على توحيد العبادة: أنهم ما كانوا ينكرون أن الله تعالى الخلق والمملك دون غيره، بدليل أن الله تعالى لما أمر نبيه بقوله: ﴿قُلْ مَنْ يَدِينِي فَلْيَدِنِي بِالْحَقِّ﴾ [المؤمنون: ٨٨] كان الجواب: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون: ٨٩].

فاستدل بما أقرّوا به - وهو الانفراد بالملك - على ما أنكروه، وهو قول: < لا إله إلا الله >، فدل دلالة قطعية على أن معناها: لا معبود بحق إلا الله، ثم أنكروا عليهم غاية الإنكار أن يُصرفوا عن الحق مع ظهوره وقيام برهانه.

* قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٤].

فهذا استدلال بالملك على الاستئثار بالشفاعة، وهو رد على شبهة المشركين في عبادة غير الله، وأن المقصود بها مجرد الشفاعة عند الله تعالى^(٣٥٢).

فرد عليهم بأن هذه المعبودات كما أنها لا تملك شيئاً من السماوات والأرض فكذلك لا تملك شيئاً من أمر الشفاعة، وإنما يملكها الذي يملك السماوات والأرض وحده.

* ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري أن النبي ﷺ قال: < إن الله عز وجل أمر يحيى بن زكريا بخمس كلمات، أن يعمل بها، وأن يأمر بني إسرائيل أن يعملوا بها... > وذكر الحديث وفيه:

< وأولهن: أن تعبدوا الله لا تشركوا به شيئاً، فإن مثل ذلك مثل رجل اشترى عبداً من خالص ماله، بورق أو ذهب، فجعل يعمل ويؤدي الذي عليه إلى غير سيده، فأياكم يسره أن يكون عبده كذلك؟ وإن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولا تشركوا به شيئاً >^(٣٥٣).

ووجه الشاهد في هذا الحديث - سوى ما تقدم عند ذكر دلالة الخلق - أن النبي ﷺ قاس استحقاق الله تعالى للعبادة من مملوكيه على استحقاق صاحب العبد المملوك أن تكون خدمته وعمله خالصين لسيده قياساً أولوياً، إذ إن وصف عبودية الخلق لله تعالى أعظم ثبوتاً منها فيما بينهم، كما أن صفة الملك لله تعالى الخالق الرازق مطلقة تامة كاملة، بخلاف ملك المخلوق المحدود الناقص المقيد، فإذا كان واجبا عقلاً وفطرةً أن يخلص العبد عمله لسيده المخلوق المرزوق، فمن باب أولى إخلاص العمل التأهلي للرب الخالق الرازق.

ليعرفهم نعمته عليهم وإحسانه إليهم بتحريمها دون سائر البلاد، مما جلب لهم الأمن دون غيرهم. وهذا هو مضمون سورة قريش.

(٣٥٢) انظر: تفسير البيضاوي: ٣٢٧/٢.

(٣٥٣) سبق تخريجه.

* وهذا المعنى الذي تقدم في الحديث السابق قد ذكره الله تعالى في كتابه حيث قال: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُوهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨].

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه الآية فقال:

(يقول تعالى: إذا كان الواحد منكم ليس له من ممتلكاته شريك فيما رزقه الله، بحيث يخاف ذلك المملوك كما يخاف السادة بعضهم بعضاً، فكيف تجعلون لي شريكاً هو مملوكي، وتجعلونه شريكاً فيما يختص بي من العبادة والمخافة والرجاء، حتى تخافوه كما تخافوني؟!)

ومن المعلوم أن ملك الناس بعضهم بعضاً ناقص، فإن السيد لا يملك من عبده إلا بعض منفعه، لا يملك عينه، وهو شبيه بملك الرجل بعض منافع امرأته، وملك المستأجر بعض منافع أجيده... فإذا كان هذا الملك الناقص لا يكون المملوك فيه شريكاً للمالك، فكيف بالمملك الحق التام لكل شيء؟! ملك المالك للأعيان والصفات، والمنافع والأفعال، الذي لا يخرج عن ملكه شيء بوجه من الوجوه، ولا لغيره ملك مفرد، ولا شريك في ملك ولا معاونته له بوجه من الوجوه، كيف يسوغ في مثل هذا أن يجعل مملوكه شريكه بوجه من الوجوه؟! (٣٥٤).

ج- التدبير (٣٥٥).

وهو جنس يدخل تحته أنواع كثيرة، كالإحياء والإماتة، والنفع والضرر، والرزق والمنع، والخفض والرفع، والتحريك والتسكين، والجمع والتفريق، وغير ذلك من أنواع تدبير الله تعالى للخلائق، ومما يدخل فيه الإنعام بمختلف صورته الظاهرة والباطنة، ومن الاستدلال بصفة التدبير جملة على توحيد العبادة قوله تعالى: ﴿... وَمَنْ يُدْبِرِ الْأُمُورَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ...﴾ [يونس: ٣١، ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣].

(٣٥٤) درء التعارض: ٣٨٩/٧، ٣٩٠، وانظر: إعلام الموقعين لابن القيم: ٣٨٩/٧ وما بعدها.

(٣٥٥) مشتق من الدبر: وهو آخر الشيء، وأطلق على تصريف الأمور؛ لأن المدبر ينظر إلى ما تصير إليه عاقبة الأمور، وأواخرها. انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٣٢٤/٢، (مادة دبر).

المعنى: هل يستوي الرب القائم بحفظ أرزاق جميع الخلائق، الضامن لها، العالم بهم، وبما يكسبونه من الأعمال، الرقيب عليهم، -وهذه معاني القيومية- هل يستوي من هذا حاله في استحقاق العبادة بهذه الآلهة التي يعبدها المشركون مع كونها لا تتصف بشيء من ذلك إطلاقاً؟! (٣٥٦).

وقد حُذِفَ الجواب في الآية اكتفاء بعلم السامع بما ذُكِرَ عما تُرِكَ ذكره (٣٥٧).

وسأذكر أمثلة مما ورد في الكتاب والسنة من الاستدلال المفصل بهذه المعاني من معاني الربوبية على توحيد العبادة:

المثال الأول: الإحياء، والإماتة، وقد جاء ذكرها عقب كلمة التوحيد في موضعين من القرآن، إيداناً بأن المحيي المميت هو المستحق للعبادة وحده دون من لا يملك موتاً ولا حياة ولا نشوراً، قال تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [الأعراف: ١٥٨، الدخان: ٨].

وذكرها إبراهيم الخليل -عليه السلام- ضمن صفات معبوده الحق بقوله: ﴿وَالَّذِي يُمِيتُ ثُمَّ يُحْيِي﴾ [الشعراء: ٨١].

وقال تعالى: في محاجة المشركين: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٩]، فالولي الحق هو القادر على إحياء الموتى، دون من لا يقدر على ذلك.

كما جاء الاستدلال بالتوفي -الذي هو قبض الأرواح والإماتة- على توحيد العبادة بما هو أصرح من ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ﴾ (٣٥٨) [يونس: ١٠٤].

وكما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

(٣٥٦) انظر: تفسير ابن جرير الطبري: ١٥٨/١٣، ١٥٩.

(٣٥٧) المرجع السابق: ١٥٩/١٣.

(٣٥٨) حُصِّصَ التوفي بالذكر هنا دون غيره من صفات الأفعال ومعاني الربوبية والتدبير لما فيه من التخويف الرادع عن العناد، أو لأنه واسطة بين البدء والإعادة، فاكتفى بذكره للدلالة عليه، وقيل غير ذلك، انظر: تفسير الرازي: ١٧٢/١٧، وروح المعاني للآلوسي: ١٨٤/٦.

قال ابن جرير عند تفسيرها: (يقول تعالى ذكره: ومن الدلالة على أن الألوهية لله الواحد القهار خالصة دون كل ما سواه: أنه يميت ويحيي ويفعل ما يشاء، ولا يقدر على ذلك شيء سواه)^(٣٥٩).

ويدخل هذا النوع من الاستدلال ضمناً في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْْوَائًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، فإن ترك عبادة الله، أو عبادة غيره من أعظم الكفر دون شك.

المثال الثاني: الإنعام، ويدخل فيه أمور كثيرة جاء الاحتجاج بها في القرآن على توحيد العبادة:

* أشرفها الاجتناء والاصطفاء والتفضيل، كما في قول موسى لقومه: ﴿أَعِيزَ اللَّهُ أُنْعِيَكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٠].

* ومنها الإيمان والإطعام كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٣، ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ تَنَحَّطَفُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجِنِّي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص: ٥٧]، والهدى الذي دعاهم إليه هو إفراد الله تعالى بالعبادة، ومثله قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُنَاحِطُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٧]، وقد سبقت هذه الآية بذكر شركهم في الدعاء الذي هو مخ العبادة، وذلك في حال الرخاء، وقد كانوا مخلصين في الشدة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]، أي: في العبادة والدعاء.

وكما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعِيزَ اللَّهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، وهذا استدلال بالخلق والإنعام معاً.

ونحوه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [فاطر: ٣].

* ومنها تسخير الأنعام وسائر المخلوقات، وسورة النحل مملوءة من هذا النوع من الاستدلال، حتى إنها سميت سورة النِّعَم، لكثرة ما ذكر الله تعالى فيها من أنواع النِّعَم على عباده^(٣٦٠)؛ جاء فيها قوله تعالى بعد ذكر جملة من النِّعَم السابعة: ﴿أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [النحل: ٧١]، وقوله: ﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾

(٣٥٩) جامع البيان: ٨/٢٤.

(٣٦٠) انظر: تفسير ابن كثير: ٦٣٩/٢.

[النحل: ٧٢]، وقوله: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾ [النحل: ٨١]، وقوله: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [النحل: ٨٣].

والجحود والكفران المستنكر بعد التذكير بهذه النعم إنما كان بعبادة غير الله تعالى معه، مع أنها ليس لها شرك مع الله تعالى في إيلاء هذه النعم وإسدائها، أو بنسبة هذا الإنعام إلى غير الله تعالى، إما إلى أوثان أو إلى أسباب، كما قال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢]، فقد جاء عن السلف أنهم فسروا التكذيب في هذه الآية بنسبة إنزال المطر إلى الأنواء^(٣٦١)، وهذا شرك في الربوبية لا في العبادات؛ لأنه نسبة صفة من صفات الربوبية لغير الله تعالى.

المثال الثالث: النفع والضرر^(٣٦٢)، استدل بهما الخليل -عليه السلام- على التوحيد، كما في قوله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠]، وقال تعالى في سياق الاحتجاج للتوحيد: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، ونحوها في الأنعام: ١٧، وقال: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقال: ﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨].

والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً، كما سيأتي في المقام السليبي.

وجاء الاستدلال بتفرد الله تعالى بهما على توحيد العبادات في قول النبي ﷺ لحصين الخزاعي -والد عمران بن حصين- فيما رواه الإمام الترمذي بسنده عن عمران بن حصين مرفوعاً: >يا حصين، كم تعبد اليوم إلهاً؟ قال: سبعة، ستاً في الأرض وواحدًا في السماء. قال: فأيهم تُعَدُّ لرغبتك ورهبتك؟ قال: الذي في السماء>^(٣٦٣).

(٣٦١) انظر: تفسير ابن كثير: ٣١٥/٤، والأنواء هي منازل القمر.

(٣٦٢) لم يأت في القرآن إسناد الضرّ وحده إلى الله تعالى بالمنطوق، وإنما يفهم ذلك مما جاء بمعناه من الآيات، ومن ترتيب بطلان عبادة الشركاء على تجردهم من الاتصاف به، كما سيأتي، وفي ذلك سرٌّ بديع، وهو تنزيه الله تعالى عن نسبة الشر إليه إلا على سبيل الخلق، والضرّ من جنس الشر، فلا ينسب إلى الله تعالى وصفاً، بل خلقاً، كما لا يذكر إلا مقروناً بضده أو مقيداً على الوجه اللائق بالله تعالى، كما في قوله: ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ [السجدة: ٢٢]. وهذا معنى قوله ﷺ: >... والشر ليس إليك> أخرجه مسلم في صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل: ٤٤٩/١ برقم (٧٧١). انظر: الحسنة والسيئة لشيخ الإسلام ابن تيمية: ٤٨-٥٢.

(٣٦٣) السنن، كتاب الدعوات، باب رقم (٧٠)، ٥١٩/٥، ٥٢٠، حديث رقم: (٣٤٨٣)، وانظر: السنن الكبرى للنسائي: ٢٤٧/٦، برقم: (١٠٨٣٢)، وأورده الألباني في القسم الضعيف من سنن الترمذي.

وفي رواية ابن خزيمة^(٣٦٤) أن النبي ﷺ قال له: < فإذا أصابك الضر من تدعو؟ قال: الذي في السماء. قال: فإذا هلك المال من تدعو؟ قال: الذي في السماء. قال: فيستجيب لك وحده وتشركهم معه؟! أرضيته في الشكر، أم تخاف أن يغلب عليك؟ قال: ولا واحدة من هاتين >.

المثال الرابع: الهداية: وقد جاء الاستدلال بها على توحيد التحاكم في قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِّرَ اللَّهُ أَتَّبِعِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، وفي مناظرة موسى لفرعون: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ١-٣]، وقال: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، والحج: [٣٧]، ولا يكون تكبير الله تعالى إلا بإفراده بالعبادة، وقال إبراهيم لقومه فيما أخبر الله عنه: ﴿أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ [الأنعام: ٨٠]، أي: في وجوب إفراده بالعبادة. وقال تعالى: ﴿قُلْ أُنَدِّعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرْثِدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأنعام: ٧١]، وقال تعالى -على لسان الرسل-: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا﴾ [إبراهيم: ١٢]، وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ * فَلَا افْتِتَحَ الْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ٨-١١].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، وسيأتي المزيد -إن شاء الله- عند إبطال الشرك.

(٣٦٤) ذكرها الحافظ ابن حجر في <الإصابة في تمييز الصحابة> (٣٣٦/١) ولم أهتم إليها في الموجود من صحيح ابن خزيمة.

المطلب الثاني

دلالة الانفراد بالكمال على توحيد العبادة.

الاتصاف بالكمال المطلق إنما يدل في هذا الباب على استحقاق صاحبه للعبادة، أما دلالة على توحيد العبادة واستحقاق الله عز وجل أن يُفرد بها، فمن حيث إن من لم يبلغ هذا الكمال ولم يتصف به لزمه الاتصاف بضده، مما يناهز التعبد فطرة وعقلاً.

وعلى هذا فكل ما جاء في الكتاب والسنة من صفات الجلال والكمال الثابتة للرب -تبارك وتعالى- فإنها أدلة على استحقاقه لأن يفرد بالعبادة، إذ لم يشاركه أحد في شيء من ذلك الكمال الإلهي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص [يعني آيات الصفات] لمجرد تقرير صفات الكمال، بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد، وهما: إثبات صفات الكمال، ردًا على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو، ردًا على المشركين، والشرك في العالم أكثر من التعطيل)^(٣٦٥).

وبهذا الاعتبار فإن جميع معاني الربوبية السابق ذكرها في دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة تدخل في هذا النوع من الدلالة.

ومن الأمثلة الظاهرة في القرآن على هذا النوع من الدلالة:

١- ما جاء في أعظم آية^(٣٦٦) في كتاب الله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥، ونحوها في آل عمران: ١]، والدلالة هنا كامنة في اقتران كلمة التوحيد بهاذين الاسمين من الأسماء الحسنى، فإنه يفيد دون شك دلالة الكمال المطلق على توحيد العبادة.

^(٣٦٥) الفتاوى: ٨٢/٦، ٨٣.

^(٣٦٦) ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث أبي بن كعب، في صلاة المسافرين، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي،

(٤٦٥/١)، برقم (٨١٠).

وذلك أن هاذين الاسمين متضمنان لسائر صفات الكمال، وعليهما مدار الأسماء الحسنى كلها، فإن الحياة لا تكون أكمل حياة وأتمّها إلا بثبوت كل كمال يُضاد نفيه كمال الحياة، وكذلك القيومية تتضمن كمال الغنى والقدرة، فالمتصف بها قائم بنفسه، لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، مقيم لغيره، فلا قيام لغيره إلا بإقامته^(٣٦٧).

٢- ومما يجمل هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: ٦٥].

فقد رُتّب الأمر بالدعاء^(٣٦٨) في هذه الآية بالفاء، على ما سبقه من الوصف بالحياة وانتفاء الألوهية عن غير الله تعالى.

٣- ومما هو صريح في الاستدلال بتفرد الله تعالى بالكمال على تفرد باستحقاق العبادة: سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

فإن الآية الأولى منها تدل على تفرد الله تعالى بالكمال المطلق (فهو أحد لا يماثله شيء من الأشياء بوجه من الوجوه)^(٣٦٩).

والثانية تدل على أن الله تعالى هو السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج، وهذا هو معنى الصمد على أحد القولين^(٣٧٠). فعلى هذا يكون مجيء قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ بين ذكر الكمال في أول السورة والتنزيه في آخرها من جنس الاستدلال بالكمال على أن صاحبه هو المستحق لأن يفرد بالعبادة والمسألة دون غيره.

٤- ومن هذا الضرب من الاستدلال قوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

وقد مر ذكر هذه الآية في دلالة الربوبية على توحيد العبادة، أما هنا فالدلالة المقصودة كامنة في مجيء قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ بعد الأمر بالعبادة وبالاصطبار عليها، فإن هذه إشارة إلى دلالة التفرد بالكمال على استحقاق التفرد بالعبادة، فكأنه قال: هل تعلم له سميًّا فيستحق أن يعبد معه؟!

^(٣٦٧) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز: ٩٠/١-٩٢.

^(٣٦٨) الدعاء هنا يشمل النوعين: دعاء المسألة، ودعاء العبادة، انظر: الفرق بينهما في تيسير العزيز الحميد: ص ٢١٥، ٢٢٧.

^(٣٦٩) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية: ص ٢٩.

^(٣٧٠) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية: ص ١٣.

^(٣٧١) معنى سميًّا: شبيها أو مثلاً، انظر: جامع البيان: ١٠٦/١٦.

٥- ومن الإشارات القرآنية إلى هذه الدلالة: ذكر الأسماء الحسنى والصفات العلى الدالة على الكمال بعد ذكر كلمة التوحيد، وذلك في كثير من الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [طه: ٨]، وقوله: ﴿وَالْهَيْكُلُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦، ١٨]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [ص: ٦٥]، وقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢].

٦- وأوضح من ذلك دلالة على التوحيد مجيء تنزيه الله سبحانه عن الشرك بعد ذكر صفات الكمال، في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧].

٧- ومن الاستدلال بصفات الكمال الإلهية على وجوب توحيد الله بالعبادة ما قصه الله تعالى عن هدهد سليمان، من إنكار سجود سبأ للشمس من دون الله، قال تعالى فيما حكاه عنه: ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ * أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ * اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٢-٢٦].

والشاهد أن الهدهد استدل على توحيد العبادة بأن الله تعالى هو وحده الذي يُخرج المخبوء في السماوات والأرض، وقد فُسِّر ذلك بأنه المطر والنبات^(٣٧٢)، فهذا استدلال بكمال القدرة على أنه لا يستحق العبادة غير الله تعالى، ثم أردف ذلك بذكر صفة العلم مستدلًا بها على نفس المطلب.

(٣٧٢) انظر: ترجيح أساليب القرآن لابن الوزير: ص ٤٣، ١٥٩-١٦٣.

المبحث الثاني

إبطال الشرك في العبادة

تقدمت دلالة القرآن على تفرد الله تعالى باستحقاق العبادة، استنادًا إلى تفرد الربوبية والكمال المطلق. ونعرض هنا إثبات القرآن لهذا المطلب من خلال صورة أخرى لهذا الاستدلال، ألا وهي إبطال عبادة الآلهة المتخذة من دون الله تعالى، وذلك ببيان أمرين:

الأول: أنها لا تتصف بشيء من معاني الربوبية.

الثاني: أنها متصفة بالنقص المنافي لاستحقاق العبادة.

وسنرى أن هذه الصورة للاستدلال بالربوبية على العبادة هي الأكثر مجيئًا في الكتاب والسنة، وإن كانت في جوهرها لا تختلف عن الصورة السابقة.

المطلب الأول

تجرد الشركاء من الربوبية

تقدم أن أبرز معاني الربوبية: الخلق والملك والتدبير، وفيما يلي عرض لإبطال القرآن عبادة الشركاء، بدلالة تجردهم من هذه المعاني.

أولاً: أن الشركاء لا يخلقون شيئاً بل يُخلقون:

قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾^(٣٧٣) [الحج: ٧٣].

وقال تعالى: ﴿أَقَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]. والمعنى: أيكون هذا مثل هذا في استحقاق العبادة؟!^(٣٧٤).

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠]. وفي هذه الآية وآية الفرقان السابقة زيادة معنى على بقية الآيات، وهي أن هذه الآلهة المزعومة مع كونها لا تخلق، فهي نفسها مخلوقة، وفي هذا إشارة إلى أن خالقها أحق منها بالعبادة^(٣٧٥).

وقال تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [لقمان: ١١].

قال ابن القيم معلقاً على هذه الآية: (فلله ما أحلى هذا اللفظ وأوجزه، وأدله على بطلان الشرك؛ فإنهم إن زعموا أن آلهتهم خلقت شيئاً مع الله طولبوا بأن يروه إياه، وإن اعترفوا بأنها أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت إلهيتها باطلاً ومحالاً)^(٣٧٦).

وقال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦].

^(٣٧٣) انظر: تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين: ١/٢٣٥، ٢٣٦، والصواعق المرسلة له: ٢/٤٦٦، ٤٦٧.

^(٣٧٤) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبري: ٩٢/١٤.

^(٣٧٥) انظر: مفاتيح الغيب للرازي: ١٥/٢٠.

^(٣٧٦) الصواعق المرسلة: ٢/٤٦٥.

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [فاطر: ٤٠، ونحوها في الأحقاف: ٤].

وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتُمْ تُؤْفَكُونَ﴾ [يونس: ٣٤].

ثانيا: أن الشركاء ليس لهم نصيب من الملك.

قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢].

وهذه الآية كما يقول ابن القيم: أخذت على المشركين بمجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك، وسدتها عليهم أحكم سدٍ وأبلغه؛ فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه، وحينئذ فلا بد أن يكون المعبود مالكا للأسباب التي ينفع بها عابده، أو شريكا لملكها، أو ظهيرا، أو وجيها ذا حرمة وقدر يشفع عنده، فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه وبطلت انتفت أسباب الشرك وانقطعت مواده^(٣٧٧).

وقال تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٣، ٤٤].

وقال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾^(٣٧٨) [فاطر: ١٣].

ثالثا: أن الشركاء ليس لهم شيء من التدبير.

احتج بعض السلف بقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * تُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرُزُّ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٢٦، ٢٧] على بطلان دعوى النصارى إلهية عيسى -عليه السلام-؛ حيث كانوا يحتجون عليها بأنه يحيي الموتى، ويرى الأسقام، ويخلق الطير من الطين، ويحدث بالغيوب، وغير ذلك مما جعله الله تعالى آية لنبوته، فإن من سلطان الله تعالى وقدرته ما لم يعطه عيسى، وذلك مثل تملك الملوك، واصطفاء الأنبياء، وإيلاج الليل في النهار، والنهار في الليل، وإخراج الحي من الميت، والميت من الحي، ورزق من شاء الله تعالى بغير حساب، فكل ذلك لم يُسلط عيسى

(٣٧٧) باختصار من الصواعق المرسلة: ٤٦١/٢، ٤٦٢.

(٣٧٨) القطمير: الغشاء الذي على نواة التمر. انظر: معاني القرآن للنحاس: ٤٤٨/٥.

عليه، ولم يملكه، ولو كان إلهاً لكان ذلك كله إليه، ومعلوم لدى النصارى أن عيسى -عليه السلام- كان يهرب من الملوك من بلد إلى بلد (٣٧٩).

ومن أنواع التدبير التي أبطل الله عبادة الشركاء بالتجرد منها:

١ - عدم النفع والضرر:

وقد امتثل القرآن بتزديد هذا الدليل على بطلان عبادة الله تعالى، ومن أمثلة ذلك:

* قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَأَتَّخِذُكُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [الرعد: ١٦]، وإذا كانت لا تملك ذلك لأنفسها فكيف تملكه لعباديتها؟!

* ما ذكره الله تعالى من قول مؤمن يس: ﴿أَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّْي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ﴾ [ي: إِذَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ] [يس: ٢٣، ٢٤].

فهو استدلل على بطلان عبادة هذه الآلهة بكونها لا تنفعه وقت حاجته إليها، إذ لا تملك من القدرة ما تنقذه به من الضرر لو أصابه الله تعالى به، كما أنها لا تملك من الجاه والمكانة عند الله تعالى ما يشفع له في دفع ذلك الضرر، فبأي وجه تستحق تلك الآلهة العبادة (٣٨٠).

* ما قصه الله تعالى من استنكار إبراهيم على قومه في قوله: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ [أف لكم ولما تعبدون من دونه أفعلا تعقلون] [الأنبياء: ٦٦، ٦٧]، أي: أفعلا تعقلون أن الذي يستحق العبادة إنما هو مالك النفع والضرر، دون من لا يملك ذلك؟!

* ما ذكره الله تعالى في معرض إبطال ألوهية المسيح وأمه حيث قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [المائدة: ٧٦].

والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً (٣٨١).

(٣٧٩) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبري: ٢٢٧/٣، وقد أسند ابن جرير هذا المعنى عن محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام، وهو من فقهاء السلف وقرائهم، توفي ما بين عامي ١١٠ و ١٢٠ هـ، انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني: ٨١/٩، ٨٢.

(٣٨٠) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم: ٤٩٧/٢.

(٣٨١) انظر: مثلاً: الأنعام: ٧١، يونس: ١٨، ١٠٦، ١٠٧، الإسراء: ٥٧، مريم: ٤٢، الفرقان: ٣، ٥٥، الزمر: ٣٨، طه: ٨٩، الشعراء: ٧٣، الحج: ١٢، ١٣.

فهذه الآيات وأمثالها تدل على أن هذه الآلهة لا تنفع أحدًا ولا تضره أبدًا، سواء عبدها أم لم يعبدوها، وأن ذلك دليل على بطلان عبادتها.

ولا يتعارض هذا مع قوله تعالى: ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ [الحج: ١٣]، فإن هذه الآية إنما أثبتت النفع والضّر للمدعو على هيئة اسم مضاف إليه، والشيء يضاف إلى الشيء لأدنى ملابسة، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، في حين نفت الآية التي قبلها قدرة غير الله تعالى على الضر والنفع، حيث كان المنفي فيها هو فعلهم الضر والنفع، قال تعالى: ﴿يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ﴾ [الحج: ١٢]، وفي هذه الآية قال: ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ ولم يقل: يضر أعظم مما ينفع، ولا ريب أن بين المعبود من دون الله وبين ضرر عابديه تعلقًا يقتضي الإضافة، كأنه قيل: لمن شره أقرب من خيره، وخسارته أقرب من ربحه، ولو جعل فاعل الضر فإنما هو بهذا الاعتبار، وهو أنه سبب فيه، لا أنه هو الذي فعله، وبهذا البيان يظهر مزيد إبطال لإلهية هذه المعبودات، من حيث إنها ليست فقط لا تنفع ولا تضر مطلقًا، بل ضررها الحاصل لعابديها أيضًا ليس صادرًا منها^(٢٨٢).

٢- عدم الهداية للحق، أو الاهتداء إليه:

كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي^(٢٨٣) إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥]

وكما في قوله تعالى منكراً على قوم موسى اتخاذهم العجل إلهًا: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨].

ووجه الدلالة هنا على بطلان الشركاء ظاهر، فإن الهداية بجميع أنواعها من أعظم الضرورات والمطالب، ولا بد للمعبود إن كان إلهًا حقًا أن يملكها لعابديه، وحيث انتفت الهداية عن غير الله تعالى دل ذلك على بطلان عبادة غيره.

٣- عدم امتلاك الرزق:

(٢٨٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٧١/١٥-٢٧٤.

(٢٨٣) يَهْدِي أي: يَهْتَدِي، وعبر عن الشركاء بما يدل على أنها قابلة للاهتداء وبمن التي للعاقل مع كونهم ليسوا كذلك؛ لأنهم نزلوها منزلة من يعقل، أو لوجود الهداية في بعض الشركاء، كعيسى والملائكة وعزير. انظر: زاد المسير: ٣١/٤، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ٢٧/٥، وقد فسر الفراء الاهتداء في آخر الآية بأنه الانتقال من مكان إلى مكان، انظر: معاني القرآن: ١/٤٦٤، ولا يخفى بعده وعدم توافقه مع قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾.

كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [النحل: ٧٣].

وكما في قول الخليل -عليه السلام-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ﴾ [العنكبوت: ١٧].

وكما دل عليه قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَزُوقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ﴾ [الملك: ٢١]، أي: مَنْ مِنْ شركائكم الذين تعبّدون من دون الله تعالى يستطيع أن يرزقكم إن أمسك الله تعالى رزقه عنكم^(٣٨٤)! فإن كنتم تعلمون أنه لا رازق إلا الله فالتزموا ألا تعبّدوا غيره.

وكما قال عز وجل: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٤٠].

٤ - عدم النصرة:

وقد نبه الله تعالى إلى هذه الدلالة في مواضع عدة، كما في قوله عز وجل: ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصَرُّكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنَّ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ [الملك: ٢٠]، وقوله في وصف الشركاء: ﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا﴾ [الأعراف: ١٩٢]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٩٧]، وجاء الاحتجاج صراحة على بطلان عبادة الآلهة بدلالة حلول العذاب بعابديها جزاء عبادتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقُرَى وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ * فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٧، ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَفْثُهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ * وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُهُمْ غَيْرَ تَتَابَعٍ﴾ [هود: ١٠٠، ١٠١]، وهذان السياقان يدلان على بطلان الشرك في العبادة من وجهين:

الأول: أنها لو كانت حقًا ما غُذّبوا.

الثاني: أن معبوداتهم لم تدفع عنهم العذاب، فدل على أنها ليست أهلاً لأن تعبّد.

(٣٨٤) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٤/٤٢١.

المطلب الثاني

إبطال عبادة الشركاء بدلالة اتصافهم بالنقص

سبقت الإشارة إلى أن من لم يتصف بالكمال المطلق لزمه الاتصاف بالنقص، وأن هذا منافٍ للتعبد فطرة وعقلاً، والقرآن مملوء بالاستدلال العقلي على بطلان الشرك من هذا الباب. وهو مع دلالة على بطلان عبادة غير الله تعالى، يدل دلالة صريحة على ثبوت صفات الجلال والكمال للإله الحق، كما سبق بيانه. ومن الإشارات الإجمالية إلى هذا الدليل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: ٣٣].

ووجه الشاهد في هذه الآية: أن تسمية هذه الآلهة المجعولة شركاء لله تعالى المأمور به في الآية يكشف حقيقة حالها؛ فإنها إن سُميت بأسماء الإله الحق، كالحق القيوم الخالق الباري، ظهر زيفها، من عدم موافقة هذه الأسماء لحقيقتها، وإن سُميت بأسمائها الحقيقية، كالحجارة والأصنام وغيرها من سائر المعبودات من دون الله، ظهر بطلان عبادتها بما دلت عليه أسماؤها الحقيقية من نقص.

يقول ابن تيمية معلقاً على هذه الآية:

(قد حارم حول معنى هذه الآية كثير من المفسرين، فما شفوا غليلاً، ولا أرووا غليلاً، وإن كان ما قالوه صحيحاً، فتأمل ما قبل الآية وما بعدها يُطلعك على حقيقة المعنى، فإنه سبحانه يقول: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وهذا استفهام تقرير، يتضمن إقامة الحجة عليهم، ونفي كل معبود مع الله، الذي هو قائم على كل نفس بما كسبت، بعلمه وقدرته، وجزائه في الدنيا والآخرة، فهو رقيب عليها، حافظ لأعمالها، مجاز لها بما كسبت، فإذا جعلتم أولئك شركاء فسموهم إذًا بالأسماء التي يسمى بها القائم على كل نفس بما كسبت؛ فإنه سبحانه يسمى بالحق القيوم، المحيي المميت، السميع البصير، الغني عما سواه، وكل شيء فقير إليه، ووجود كل شيء به، فهل تستحق ألهتكم اسمًا من تلك الأسماء؟!

فإذا كانت آلهة حقاً فسموها باسم من هذه الأسماء، وذلك بهتٌ بين، فإذا انتفى عنها ذلك عُلم بطلانها كما عُلم بطلان مسماها.

وأما إن سَمَّوها بأسمائها الصادقة عليها، كالحجارة وغيرها من الجمادات، أو البقر وغيرها من الحيوانات، أو الشياطين، أو الكواكب المسخرات تحت أوامر الرب، وغيرها من الأسماء التي هي أسماء مخلوقات محتاجة، مدبرة

مقهورة، فهذه أسماؤها الحق، وهي تبطل إلهيتها؛ لأن الأسماء التي من لوازم الإلهية مستحيلة عليها، فظهر أن تسميتها آلهة من أكبر الأدلة على بطلان إلهيتها، وامتناع كونها شركاء لله عز وجل^(٣٨٥).

ومن صفات النقص التي نبه القرآن إلى دلالتها على بطلان عبادة الموصوف بها ما يلي:

أولاً: عدم السمع والبصر:

وهذا مما استدل به إبراهيم -عليه السلام- على أبيه في بطلان عبادته الأصنام، حيث قال فيما أخبر الله تعالى عنه: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢]، وعلى قومه حيث سألهم عن آلهتهم: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمُ إِذْ تَدْعُونَ﴾ [الشعراء: ٧٢]، وجعلها الله تعالى علامة على بطلان دعاء غيره، حيث يقول: ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤].

ويقول عز وجل: ﴿أَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ هُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ هُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾^(٣٨٦) [الأعراف: ١٩٥].

ويقول عز وجل: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾^(٣٨٧) [الأعراف: ١٩٨].

ووجه الاستدلال في هذه الآيات ظاهر من بيان أن هذه الآلهة المدعوة من دون الله تعالى هي أقل حالاً ممن يدعوها ويستغيث بها، وهم أقدر منها على القيام ببعض مصالحهم، حيث فقدت الجوارح التي هي أدوات الكسب، التي يُنَاط بها النفع والضرر، فكيف يصح أن تُرفع إلى مقام الألوهية مع أن الحس والمشاهدة يشهدان بكونها دون الصفات البشرية؟!^(٣٨٨).

ثانياً: عدم القدرة على الكلام.

^(٣٨٥) مجموع الفتاوى: ١٩٦/١٥، ١٩٧ [بتصرف].

^(٣٨٦) انظر: تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين: ١٩٩/١، ٢٠٠.

^(٣٨٧) في المراد بهذه الآية قولان كلاهما يحتمله السياق، الأول: أنهم أصنام، وروى عن السدي. والثاني: أنهم المشركون، وروى عن مجاهد، والاستشهاد بالآية هنا على الأول، انظر: جامع البيان: ١٥٢/٩، ١٥٣.

^(٣٨٨) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا: ٥٢٩/٩.

وقد نبه الخليل إبراهيم -عليه السلام- إلى دلالة هذا الوصف على نقص الأصنام، مما يدل على بطلان إلهيتها، حيث قال لها فيما أخبر الله تعالى عنه: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ﴾^(٣٨٩) [الصفافات: ٩٢]، ونبه قومه إلى ذلك حيث قال لهم فيما أخبر الله: ﴿فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣].

وقال تعالى عن قوم موسى وعبادتهم العجل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه: ٨٩].

فاستدل بعدم مخاطبته لهم على بطلان عبادته وألوهيته. ومثله قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الاعراف: ١٤٨].

وفي هذا المعنى ما ضرب الله تعالى من المثل لنفسه ولما يُعبد من دونه، حيث قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦].

قال ابن القيم: (فالصنم الذي يُعبد من دونه بمنزلة رجل أبكم، لا يعقل ولا ينطق، بل هو أبكم القلب واللسان، قد عدم النطق القلبي واللسان)^(٣٩٠)، ومع هذا فهو عاجز ولا يقدر على شيء البتة، وعلى هذا فأينما أرسلته لا يأتيك بخير، ولا يقضي لك حاجة، والله سبحانه حي قادر متكلم، يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم، وهذا وصف له بغاية الكمال والحمد)^(٣٩١).

ثالثاً: حاجتها للطعام والشراب، وأنها مخلوقة مفتقرة فانية.

وسبب كون الطعام والشراب صفة نقص: هو منافاتها الغنى المطلق، والحياة الكاملة، واستلزامها كثيراً من الآفات، كقضاء الحاجة، والجوع والعطش، والموت، وغير ذلك من اللوازم التي لا تليق بمقام الألوهية، لذلك نزه الله تعالى نفسه عنها في قوله: ﴿وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يَطْعَمُ﴾، على قراءة من قرأ الفعل الثاني بفتح الياء والعين، وهي قراءة سعيد بن جبير ومجاهد والأعمش، وهي موافقة لأحد الأقوال في تفسير الصمد، وهو أنه الذي لا جوف له، ولا يأكل الطعام^(٣٩٢). وبهذه الحجة أبطل الله تعالى ألوهية عيسى ابن مريم التي ادعاها النصارى، حيث يقول تبارك وتعالى:

^(٣٨٩) وقد قال إبراهيم -عليه السلام- ذلك تهكماً واستهزاءً بالأصنام، واحتقاراً لشأنها، ولا يمنع هذا من تضمن الآية للدلالة المذكورة.

^(٣٩٠) كذا، ولعلها: اللساني.

^(٣٩١) إعلام الموقعين: ٢/١٢٢.

^(٣٩٢) انظر: أضواء البيان: ٢/١٦٦، ١٦٧، وانظر هذه القراءة الشاذة في إتحاف فضلاء البشر للبنا: ٦/٢، حيث ذكرها

﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥].

فهذه الآية الكريمة أبطلت ألوهية المسيح وأمه من وجهين كما يقول ابن القيم:

(الأول: حاجتهما إلى الطعام والشراب، الدالة على ضعف بنيتهما عن القيام بنفسيهما، ومن هذا حاله لا يكون إلهًا، إذ من لوازم الإله أن يكون غنياً.

الثاني: استلزام ذلك حصول الفضلات القذرة، التي يتنزّه عنها مقام الألوهية، ولهذا -والله أعلم- كُتِبَ عنها في الآية بلازمها الذي هو أكل الطعام.

فكيف يليق بالرب سبحانه أن يتخذ صاحبةً وولداً من هذا الجنس؟! ولو كان يليق به ذلك أو يمكن لكان الأولي به أن يكون من جنس لا يأكل ولا يشرب، ولا يكون منه الفضلات المستقذرة التي يُستحيا منها، ويُرغب عن ذكرها) (٣٩٣).

وأما الموت فهو من لوازم الطعام والشراب كما سبق، ولا تخفى منافاته للاتصاف بكمال الحياة اللائقة بمقام الألوهية، فنزه الله تعالى نفسه من ذلك بقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾ [الفرقان: ٥٨]، كما أشار إلى دلالاته على بطلان ألوهية المتصف به كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠، ٢١].

ومعنى كونها أمواتاً في هذه الآية: أنها جمادات لا حياة فيها، فكل ما كان خالياً من الحياة صح وصفه بالموت، ولو لم يقبل الحياة أصلاً، وكان أنقص مما هو موصوف بالحياة (٣٩٤).

ولا شك أن في هذا الدليل أبلغ الرد على عباد القبور، والمستغيثين بالموتى، وعلى من يعتقد فيهم القدرة على النفع والضرر، أو التصرف والتدبير لشيء من أحوال الخلق.

وقد استدل نبينا ﷺ بهذا الوصف على بطلان ألوهية المسيح -عليه السلام- كما هي دعوى النصارى.

عن الحسن والمطوّعي.

(٣٩٣) الصواعق المرسلة: ٢/٤٨٢، ٤٨٣، [بتصرف].

(٣٩٤) انظر: التدمرية لابن تيمية: ص ١٦٠.

فقد روى ابن جرير الطبري بإسناده عن الربيع^(٣٩٥) قال: إن النصارى أتوا رسول الله ﷺ فخاصموه في عيسى ابن مريم، وقالوا له: من أبوه؟ وقالوا على الله الكذب والبهتان، لا إله إلا هو، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا، فقال لهم النبي ﷺ: <ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه؟!>.

قالوا: نعم.

قال: <ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟!>

قالوا بلى... إلى آخر الحديث^(٣٩٦).

وقد أكد الله تعالى بطلان ألوهية عيسى -عليه السلام- بالتنبيه إلى بشريته، وأنه كغيره من الناس، يعتريه ما يعتريهم من الأحوال والأطوار، حتى قال ابن جرير في قوله تعالى في وصف عيسى: ﴿وَيَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [آل عمران: ٤٦]: إن الله تعالى إنما أخبر بأنه يتكلم كهلاً، مع أن الغالب أن الناس يتكلمون كذلك، تأكيداً على مماثلته لغيره من الناس، وأنه كان يعاني ما يعانيه غيره من التقلب في الأحداث طفلاً ثم كهلاً، ومرور الأزمنة والأيام عليه من صغر إلى كبر، ومن حال إلى حال، مما لا يجوز على الإله الحق^(٣٩٧).

رابعاً: أفولها واحتجاجها.

وبهذا احتج إبراهيم -عليه السلام- على بطلان عبادة قومه للكواكب، كما قص الله تعالى عنه ذلك في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزَّرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي^(٣٩٨) فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا

^(٣٩٥) هو ابن أنس البكري، روى عن أنس بن مالك وأبي العالية والحسن البصري، توفي سنة ١٣٩ أو ١٤٠ هـ. انظر:

تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني: ٢٠٧/٣.

^(٣٩٦) جامع البيان: ١٠٨/٣، ١٠٩، والحديث مرسل، وقد ذكره ابن تيمية في الجواب الصحيح: ١٩٦/١.

^(٣٩٧) انظر: جامع البيان: ٢٧٢/٣.

^(٣٩٨) هل كان إبراهيم في قوله عن الكوكب: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ ناظرًا يبحث عن الحقيقة وينشدها، أم أنه كان مناظرًا لقومه يريد

إقامة الحجة عليهم، مع اطمئنان قلبه ومعرفة لربه؟ قولان للعلماء، وأكثر المحققين على الثاني، ومن رجع الأول ابن

جرير في تفسيره: ٢٥٠/٧ وابن الوزير اليماني في البرهان القاطع: ص ١٠٦ وما بعدها، ومن رجع الثاني الحافظ ابن

كثير في تفسيره: ١٦٩/٢، ١٧٠، والشنقيطي في أضواء البيان: ١٨٠/٢، ونص على أن القرآن يبطل القول الأول،

وإن كان لفظ الآية يحتمل القولين.

أَحِبُّ الْأَفْلِينَ ﴿الآيات إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا﴾^(٣٩٩) أَتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّنَا حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿[الأنعام: ٧٤-٨٣]، ويتبين وجه دلالة الأفل على بطلان عبادة الأفل بأمر، منها:

١- أن الأفل مغيب واحتجاب عن الخلق، والشأن في الإله الحق أن يكون دائم الشهود والمرافقة لخلقه، ليدبر شؤونهم، ويقوم على مصالحهم، فدل مغيب الكوكب والشمس والقمر على بطلان عبادتهما؛ لأنها لا تُغني شيئاً عن عابديها حال مغيبها^(٤٠٠).

٢- ما ذكره صاحب تفسير المنار، من أن العاقل السليم الفطرة والذوق، لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه، ويوحشه فقد جماله وكماله، حتى في الحب الذي هو دون حب العباد، فكيف بحب العباد الذي هو أعلى الحب وأكمله؟! فإنه لا يجوز أن يكون إلا للرب الحاضر القريب، السميع البصير الرقيب، الذي لا يغيب ولا يأفل، ولا ينسى ولا يذهل، والظاهر في كل شيء بآياته وتجليه، الباطن في كل شيء بحكمته ولطفه الخفي فيه^(٤٠١).

وقد زعم كل من المتفلسفة وأهل الكلام أن الأفل في هذه الآيات معناه الحركة والتغير، وأن إبراهيم استدل على بطلان ربوبية الكواكب بطريقة الأعراض والأجسام، حيث جعل حلول الحوادث بهذه الكواكب دليلاً على حدوثها، على قول المتكلمين^(٤٠٢)، أو أنه جعل أفلها دليلاً على إمكانها على قول الفلاسفة^(٤٠٣).

وقد أبطل شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول من الوجوه التالية:

١- لو كان قول إبراهيم: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ معناه: هذا رب العالمين، لكانت الحجة عليهم لا لهم؛ لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين، وإنما المانع الأفل^(٤٠٤).

^(٣٩٩) التحقيق أن قول إبراهيم: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ داخل في هذه الحجة، خلافاً لمن زعم أن الحجة مختصة بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: ٨١]، انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي: ٨٢/٢، ٨٣.

^(٤٠٠) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٣٢٠/٧، ٣٢١.

^(٤٠١) انظر: تفسير المنار: ٥٥٨/٧.

^(٤٠٢) انظر: تفسير الرازي: ٥٤/١٣، وانظر ردّ شيخ الإسلام على استدلال الرازي بهذه الآيات على نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى في درء تعارض العقل والنقل: ٢١٦/٢.

^(٤٠٣) انظر: مناهج الأدلة لابن رشد: ص ٥٢، وانظر ردّ ابن تيمية عليه في درء تعارض العقل والنقل: ٨٢/٩، وما بعدها. وانظر أيضاً ردّ ابن تيمية على القرامطة في استدلالهم بهذه الآيات على مذهبهم الفاسد في درء تعارض العقل والنقل: ٣١٧-٣١٥/١.

^(٤٠٤) انظر: منهاج السنة: ١٩٦/٢.

٢- أن الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب، لا الحركة والانتقال. ويطلق على ذهاب ضوء القمر والكواكب بطلوع الشمس، كما يطلق على غروب هذه الأجرام^(٤٠٥).

٣- أن إبراهيم -عليه السلام- لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت الكواكب استدل بذلك، ولم ينتظر حتى المغيب، ولكان نفس الحركة التي يشاهدها من حين تطلع إلى أن تغيب هي الأفول.

٤- أن إبراهيم لم يكن يعني بقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ أنه رب العالمين على أي وجه قاله، ولا اعتقد ذلك قومه ولا غيرهم، وإنما كان الذي يقول ذلك يتخذه ربًا يعبد له لينال بذلك أغراضه، كما كان عباد الكواكب يفعلون ذلك، وكان قومه من هؤلاء، لم يكونوا جاحدين للصانع، بل مشركين به^(٤٠٦).

وبهذا يظهر أن إبراهيم -عليه السلام- إنما كان بصدد إبطال عبادة قومه لغير الله تعالى، وأنه إنما احتج بالأفول على هذا المطلب لا غير، وأن الأفول والمغيب والاحتجاب صفات نقص تدل على بطلان عبادة من يتصف بها. وإذا تقرر هذا، فقد يرد سؤال عن كيفية الجمع بينه وبين قول النبي ﷺ عن ربه -تبارك وتعالى- فيما رواه مسلم بسنده عن أبي موسى رضي الله عنه: <حجابه النور> وفي رواية <النار> لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه^(٤٠٧)، وكذلك ما جاء عن بعض السلف في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] أنه الله تعالى^(٤٠٨).

والجواب: أنه لا إشكال هنا البتة؛ فإن الله تعالى رقيب شهيد على خلقه لم يغب عنهم طرفه عين، كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [البروج: ٩]، وكما قال النبي ﷺ فيما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة: <وأنت الباطن فليس دونك شيء>^(٤٠٩)، وليس احتجابه عن خلقه كاحتجاب الكواكب وأفولها ومغيبها، وإنما احتجب

^(٤٠٥) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية: ص ٤٢٣.

^(٤٠٦) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٣٥٦/٨، وانظر هذه الوجوه في درء تعارض العقل والنقل: ١٠٩/١، ١١٢، ٣١١-٣١٧، و٣٥٥/٨، ٣٥٦، ومنهاج السنة: ١٩٤/٢-١٩٦، ومجموع الفتاوى: ٢٥٣/٦-٢٥٦، والرد على المنطقيين: ٣٠٤-٣٠٧، وشرح حديث النزول: ٤٢٣-٤٢٦. وانظر كلام الدارمي في رده على بشر المريسي في عقائد السلف: ٤١٢، ٤١٣. وموافقة ابن الوزير لابن تيمية في هذا النقد في كتابه البرهان القاطع: ص ١٠٣، ١٠٤، مع مخالفته له في أن إبراهيم كان ناظرًا لا مناظرًا كما يرجح ابن تيمية وغيره.

^(٤٠٧) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: إن الله لا ينام، وفي قوله: حجابه النور... (١٤١/١)؛ حديث رقم: (١٧٩).

^(٤٠٨) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥١/١٤.

^(٤٠٩) الصحيح، كتاب الذكر، باب ما يقول عند النوم، (١٦٥٥/٤)، حديث رقم: (٢٧١٣).

- سبحانه وتعالى - بحجاب النور، للحكمة التي بينها الحديث، وهي أن يحترق خلقه بسبحات^(٤١٠) وجه - تعالى وتقدس -، فاحتجابه - تبارك وتعالى - إنما كان لكمال عظمتة وهيبته وجلال أنواره ولنقص الخلائق وقصورهم عن إضاءة تلك الأنوار القدسية، روى الإمام مسلم بسنده عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: <نور أتى أراه؟>^(٤١١)، فعدم رؤية الباري تعالى رؤية حسية في الدنيا إنما انتفت لقيام مانع في الأبصار، لا لمغيب العزيز الجبار، وسوف يزول هذا المانع بقدرته الله تعالى في الآخرة، في حق المؤمنين الموعودين برؤية ربهم في الجنة. أما الإخبار عن الله تعالى بالغياب، المأخوذ من تفسير بعض السلف لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾، فقد يُتوهم تعارضه مع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧]، ومع ما تقرر سابقاً من أن الغياب والأفول والاحتجاب صفة نقص جعلها الخليل دليلاً على بطلان عبادة الكوكب.

والواقع ألا تعارض إطلاقاً، وذلك أن اسم الغيب والغائب من الأمور الإضافية، يراد به ما غاب عنا فلم ندركه، ويراد به ما غاب عنا لم يدركنا، والله سبحانه ليس غائباً، ولكن لما لم يره العباد كان غيباً، ولذا يدخل في الغيب الذي يؤمن به وليس هو بغائب؛ فإن الغائب اسم فاعل، وأما الغيب فهو مصدر، فتسميته باسم المصدر دون الفاعل فيه تنبيه على النسبة إلى الغير، أي: ليس هو بنفسه غائباً، إنما غاب عن غيره أو غاب غيره عنه، فالمعنى في كونه غيباً هو انتفاء شهودنا له^(٤١٢).

خامساً: عجزها عن الدفاع عن نفسها والكيد بأعدائها.

وهذا معنى قوله تعالى في وصف الشركاء: ﴿وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٢، ١٩٧]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مِنْنا يُصْحَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٤٣]، وبهذا الوصف فيها أراد الخليل - عليه السلام - أن يدل قومه على بطلان عبادتها حين حطمتها، كما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ [الصافات: ٩٣]، وقوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٨-٦٣].

(٤١٠) قال النووي: (قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين للحديث من اللغويين والمحدثين: معنى سبحات وجهه: نوره

وجلاله وبهاؤه) شرح صحيح مسلم: ١٣/٣، ١٤.

(٤١١) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: نور أتى أراه... (١/١٤١)، حديث رقم: (١٧٨).

(٤١٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥٢/١٤، ٥٣.

وقد رُوي في السيرة أن عمرو بن الجموح^(١٣) كان قد اتخذ في داره صنماً من خشب يقال له: مناة، فكان ابنه معاذ يسري بالليل هو ومعاذ بن جبل على ذلك الصنم فيطرحونه منكساً على رأسه في حفرة يتخذها الناس للعدرة، فإذا أصبح عمرو قال: ويلكم، من عدا على آلهتنا هذه الليلة؟ فيأخذه ويغسله ويطيبه، ثم يعود المعاذان إلى فعلهما فيه، فلما أكثرا عليه، جاءه عمرو بسيفه فعلقه عليه وقال له: إني والله ما أعلم من يصنع بك ما ترى؛ فإن كان فيك خيرٌ فامتنع، فهذا السيف معك، فغدا عليه الشابان، فأخذ السيف من عنقه، ثم قرنا به كلبا ميتا، وألقياه في بئر، فلما رآه عمر على تلك الحال ثاب إلى عقله، وأسلم وحسن إسلامه، وأنشأ يقول في صنمه:

تالله لو كنت إلهًا لم تكن *** أنت وكلبٌ وسطٌ بئرٍ في قرن

أف لمصرعك إلهًا يستدن *** الآن فلثنانك عن سوء الغبن

وأما عجز الآلهة عن الكيد بأعدائها، فقد اتخذ الأنبياء برهانا على بطلانها، واحتجوا به على المشركين، حيث تحدوهم غاية التحدي أن يلحقوا بهم هم وشركاؤهم أدنى أذى، وذلك على الرغم مما صرح به الرسل من احتقارٍ وتسفيه لشأن هذه الآلهة ومن يعبدها، ووصفها بما هي أهله من العجز والنقص، كما ذكر الله تعالى ذلك عن بعض أنبيائه:

فقال عن نوح -عليه السلام-: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّ كَانَ كُذْرٌ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ﴾ [يونس: ٧١].

وقال عن هود -عليه السلام- حين قال له قومه: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِهِ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ * إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَائَةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٤-٥٦].

وقال في حق إبراهيم -عليه السلام-: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠-٨٢].

(١٣) هو الصحابي الجليل عمرو بن الجموح بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم بن سلمة الأنصاري السلمي، من سادات الأنصار، استشهد يوم أحد، وبشره النبي ﷺ بالجنة. انظر: الإصابة: ٥٢٢/٢، ٥٢٣.

وأمر نبيه محمدًا -عليه أفضل الصلاة والسلام- بقوله: ﴿قُلْ اذْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنْظَرُونَ﴾ * إِنَّ وَلِيِّ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴿[الأعراف: ١٩٥، ١٩٦].

سادسًا: أنها ترد النار.

كما دل عليه قوله تعالى في كفار قريش: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ * لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلَهُهُ مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿[الأنبياء: ٩٨، ٩٩].

وهذا الوصف في الحقيقة ليس دليلًا عقليًا مستقلًا قائمًا بذاته على بطلان إلهية هذه الأصنام، أو غيرها من المعبودات التي ترد النار مع عابديها؛ لأن دلالته إذاً تكون متوقفة على ورود هذه الآلهة المزعومة النار، وهي لما ترد، والحاصل أن الخطاب بهذه الآية وجه إلى الكفار في الدنيا قبل حصول الورد، فلذلك لا يقال: إنه دليل تام مستقل على بطلان الآلهة إلا بعد ورودها النار مع عابديها، وشهودهم ذلك.

ويقال عن دلالة هذه الآية - كما عبر سيد قطب -: إنه (برهان وجداني، ينتزع من هذا المشهد المعروض عليهم في الدنيا، وكأنما هو واقع في الآخرة)^(٤١).

فالآية إذاً أريد بها الزجر والتهديد في الدنيا، بعرض مشهد القيامة، والتبكيك والتوبيخ في الآخرة بعد حصول الورد.

ومما يدل على ذلك سياق الآيات قبلها وبعدها، فإنه ذكر قبلها قيام الساعة وما يحصل فيها من بهوت الكفات، وذعرهم، ودعوتهم بالويل والشبور، وتحسرهم على تفریطهم، ثم وجه الخطاب لهم ببيان مآلهم ومصيرهم، هم وألهتهم، ثم جاءت هذه الآية موجبة لهم ومبكتة، زيادةً في التنكيل بهم، ثم جاء وصف حالهم في النار.

فقال تعالى في هذه الآيات: ﴿وَأَقْرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ * إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلَهُهُ مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ * هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ ﴿[الأنبياء: ٩٧-١٠٠].

فظاهر من السياق إذن أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلَهُهُ مَا وَرَدُوهَا﴾، أنه من تمام ما يقال لهم يوم القيامة، توبيخاً وتقريعاً لهم على ما كان منهم من عبادتها.

وإذ تقرر هذا فلا يتوجه الخطاب لهم في الدنيا بهذه الآية إلا على سبيل التخويف والتهديد، لا على سبيل الاحتجاج والاستدلال.

اللهم إلا أن يقال: إنه لا مانع من توجه هذا الاستدلال والاحتجاج عليهم باعتبار انضمامه إلى الدلائل والبراهين الأخرى القاطعة، التي دلت على بطلان عبادتها، وعلى صدق محمد -عليه الصلاة والسلام-، وأنه لا يخبر إلا بحق، وأن ما يذكره من ورودها النار واقع لا محالة، لما ثبت من صدقه وتأكد نبوته، فحينئذ يكون الخطاب موجهاً إليهم في الدنيا على سبيل الاحتجاج.

ومما يؤيد هذا التوجيه، أن كفار قريش لم يجادلوا النبي ﷺ في هذه الحجة من هذه الجهة، وما ورد عنهم البتة أنهم قالوا له: كيف تحتج علينا بأمر لم نسلّمه لك بعد، ولم نؤمن لك فيه؟! بل إنهم ذهبوا يجادلونه في أمر آخر غير هذه المسألة، وهو أنه إذا كان كل من عبد من دون الله سيدخل النار مع من عبده، فكيف الشأن بعيسى ابن مريم وقد عبده النصارى؟! حتى أنزل الله تعالى في الرد عليهم الآية التي بعد هذا السياق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فلا شك أن انصرافهم عن الطعن في الدليل على النحو الأول إلى التشغيب عليه على هذا النحو دال على أنهم لم يروا فيه مطعناً في أصل دلالته، لما اقترن به واحتف من دلائل أخرى تدل على صدق النبي ﷺ وبطلان الأصنام، أو أنهم علموا أنه ما وجه إليهم على سبيل الدلالة المستقلة الفورية على بطلان الآلهة، كما تقدم آنفاً.

وإذا كانت هذه الآية الكريمة ليست دليلاً تاماً مستقلاً على بطلان الآلهة، أو على الأقل موقوفة الدلالة على حصول الورود يوم القيامة، فما سبب إيرادها في هذا البحث الخاص بالأدلة العقلية؟

والجواب أنه ما كان لهذه الآية أن تورث في هذا البحث، لولا ما ذكره الرازي في تفسيره لها من شبهة خطيرة، أظهرتها بمظهر ضعيف، لا يليق بأدلة القرآن وحججه المنزلة من لدن حكيم خبير. فقد قال الرازي عند تفسيره هذه الآية ما نصه:

(هاهنا سؤال: وهو أن قوله: ﴿لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا﴾ -لكنهم وردوها، فهم ليسوا آلهة- حجة، وهذه الحجة إما أن يكون ذكرها لنفسه أو لغيره، فإن ذكرها لنفسه فلا فائدة فيه؛ لأنه كان عالماً بأنها ليست آلهة، وإن ذكرها لغيره فإما أن يذكرها لمن يصدق بنبوته أو لمن يكذب بنبوته؛ فإن ذكرها لمن صدّق بنبوته فلا حاجة إلى هذه الحجة؛ لأن كل من يصدق بنبوته لم يقل بإلهية هذه الأصنام، وإن ذكرها لمن يكذب بنبوته فذلك المكذب لا يسلم أن تلك الآلهة يردون النار، ويكذبونه في ذلك، فكان ذكر هذه الحجة ضائعاً كيف كان، وأيضا القائلون

بإلهيتها لم يعتقدوا فيها كونها مدبرة للعالم، وإلا لكانوا مجانين، بل اعتقدوا فيها كونها تماثيل الكواكب أو صور الشفعاء، وذلك لا يمنع من دخولها في النار.

وأجيب عن ذلك بأن المفسرين قالوا: المعنى لو كان هؤلاء -يعني الأصنام- آلهة على الحقيقة ما وردوها، أي: ما دخل عابدها النار^(٤١٥).

ولا يخفى ضعف الجواب الذي أورده عن هذه الشبهة^(٤١٦)، فإن قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ يشمل العابد والمعبود، وحتى على فرض صحة ما ذكره عن المفسرين، فإن الشبهة لا تزال قائمة، والجواب الصحيح هو ما تقدم ذكره من أن الخطاب في الآية إنما يتجه إلى المشركين بعد ورودهم النار مع آلهتهم، وأنه قبل ذلك يكون بمثابة الوعيد والتهديد لهم، والله أعلم.

وأما الشبهة الثانية التي جاءت في كلام الرازي، وهي أن المشركين ما كانوا يعتقدون ربوبية هذه الآلهة، وإنما عبدوها للتقرب، وأن ذلك لا يمنع دخولها النار! فلا أدري ما وجه السؤال فيها أصلاً؛ فإن ورود هذه الآلهة على النار على سبيل الإهانة والتبكيك لعابديها برهان على بطلان عبادتها دون شك، سواء اعتقد عابدها فيها الربوبية، أو عبدوها للتقرب والشفاعة، فالدليل مستقيم على كلا الحالين.

وما ذكره من كونهم إنما عبدوها للتقرب هو الحق الذي شهد له القرآن، ولكن لا تعارض مع دلالة الآية بحال، والله أعلم.

وبعد، فهذه بعض الإشارات من الكتاب والسنة إلى دلالة النقص على بطلان الألوهية، وبالجملة فكل ما تقدم في المطلب السابق من الاستدلال على بطلان عبادة آلهة مع الله بعدم اتصافها بشيء من معاني الربوبية؛ فإنه يدخل في دلالة اتصافها بالنقص على بطلان ألوهيتها، إذ فقدان الاتصاف بمعاني الربوبية ولوازمها من أعظم النقص المنافي لكمال الألوهية.

(٤١٥) التفسير الكبير: ٢٢/٢٢٥.

(٤١٦) هذا من أوضح الأمثلة لما قيل من أن الرازي يورد الشبهة نقداً ويردها نسيئة.

المطلب الثالث

إبطال احتجاج المشركين بالشفاعة والزلفى

بالتأمل في الأدلة التي جاءت في القرآن الكريم لإبطال عبادة غير الله تعالى نعلم أن الحجة التي يمكن أن يدلي بها المشركون في العبادة لا تعدو أحد أمرين:

الأول: أن معبودهم قد شارك الله تعالى في بعض صفات الربوبية كالنفع والضرر.

الثاني: أن معبودهم يقربهم إلى الله تعالى، ويشفع لهم عنده.

وغالب ما جاء في القرآن من إبطال الشرك في العبادة متجه إلى الأمر الأول، لا لأن الغالب على المشركين اعتقاد الربوبية في الآلهة، فإن القرآن قد صرح بأنهم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية على وجه الإجمال، فلم يدعوا وجود خالقين للعالم، أو أن الله تعالى شريكا في تدبير الأمر، بل الصواب أن هذا لم يقل به أحد من عقلاء بني آدم على الإطلاق، حتى فرعون في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، لم يكن يدعي أنه خالق العالم ومدبره، وإنما كان ذلك بمعنى أنه يجب على قومه طاعته والانقياد له، وعدم الاشتغال بطاعة غيره^(٤١٧)، لكن قد يحصل منهم اعتقاد بعض خواص الخالق ثابتة للمخلوق على سبيل التبعية لا الاستقلال، كقول مشركي العرب: لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك^(٤١٨)، وكاعتقاد النفع والضرر، بل يمكن القول: إنه لا يكاد يخلو عابد لغير الله تعالى من اعتقاد بعض معاني الربوبية فيه^(٤١٩)، ولو النفع والضرر على أقل تقدير، حتى ولو عبده على سبيل التقرب والتزلف، فإن اعتقاده أنه يملك إجابته، ويجلب له منفعة، أو يدفع عنه مضرة، على أي وجه كان ذلك، شرك في الربوبية دون شك، وإن لم يعتقد مساواته لرب العالمين في الخلق والملك والتدبير، فكان غالب ما في القرآن من البراهين على بطلان الشرك في الألوهية منصباً على الاستدلال بعدم اتصاف الشركاء بالربوبية؛ لأن انفراد الله تعالى بها وبالكمال المطلق دون غيره أعظم الأدلة وأوضحها وأظهرها دلالة على وجوب إفراده بالعبادة دون غيره، فكان للمبالغة في نفي ذلك عن الآلهة المتخذة من دون الله تعالى مع كون عابديها غالباً لا يعتقدونه فيها: دلالة زائدة على مجرد إثبات عدم استحقاقها العبادة، وهي أنها لا تصلح عبادتها أصلاً ولا تصح، وأن ذلك

(٤١٧) انظر: تفسير الرازي: ٦٤/٢٢.

(٤١٨) انظر: تفسير الطبري: ٧٩/١٣.

(٤١٩) انظر: حجة الله البالغة للدهلوي: ١٨٤/١.

قبيح ممتنع في العقول السليمة والفطر المستقيمة، ولهذا امتنع كل الامتناع أن يشرع الله تعالى أو يأذن في عبادة غيره ولو على سبيل التقرب والتزلف.

وهذا هو الأمر الثاني الذي يحتج به المشركون على عبادة غير الله تعالى، وهو الذي عليه أكثر المشركين في العبادة، كما ذكر الله ذلك عنهم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٨].

وما تقدم في هذا الفصل كان في سبيل إبطال عبادة غير الله تعالى بالحجة الأولى، أما الحجة الثانية ففتحناج إلى مزيد بيان لإبطالها؛ فإن صاحبها ينكر أن يكون معبوده متصفاً بشيء من الربوبية، لكنه يزعم أن عبادة غيره على سبيل التقرب والوساطة سائغة، وأنها ربما تكون أولى من عبادة الله تعالى مباشرة، جرياً على عادة الناس مع ملوك الأرض في اتخاذ الوسائط والشفاعات، التي هي أعظم أسباب حصول المطلوب منهم، أو لأن العابد يكون أقل شأنًا وأحق منزلة من أن يتوجه مباشرة بالعبادة إلى الله تعالى، فلا بد له إذاً من التماس الوسيط الشافع من ذوي الخطوة والمنزلة عند الله تعالى من الأنبياء والأولياء وغيرهم، أو غير ذلك مما توحيه الشياطين إلى أوليائهم، مما يتوهمونه مسوغاً لهم في التوجه إلى غير الله تعالى بالعبادة^(٤٢٠).

وإبطال هذه الحجة عقلاً يكون ببيان فساد الشرك من أصله، وقبحه في الفطر والعقول، ولو كان على سبيل التقرب والتزلف، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩].

يقول ابن القيم: (هذا مثل ضربه الله لمن عبده وحده فسلم له، ولمن عبد من دونه آلهة، فهم شركاء فيه متشاكسون عسرون، فهل يستوي في العقول هذا وهذا؟!)

وقد أكثر الله تعالى من هذه الأمثال، ونوعها مستندلاً بها على حسن شكره وعبادته، وقبح عبادة غيره، ولم يحتج عليهم بنفس الأمر، بل بما ركبه في عقولهم من الإقرار بذلك، وهذا كثير في القرآن، فمن تتبعه وجدته^(٤٢١).

(٤٢٠) انظر: حجة الله البالغة للدهلوي: ١/١٧٧، وانظر الرد على شبهة المشركين في أن الله تعالى أعظم من أن يُتقرب إليه

مباشرة، وأن في ذلك غصاً من مقامه الرفيع في فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٦/١٣٣.

(٤٢١) مفتاح دار السعادة: ٢/٩.

ومما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [النحل: ٧١].

فإن هذا مثل ضربه الله تعالى للمشركين به، ينكر فيه عليهم مساواة عبيده به في العبادة، في حين إنهم لا يرضون أن يكونوا هم وعبيدهم سواءً فيما رزقهم الله تعالى من رزق.

روى ابن جرير بسنده عن ابن عباس أنه قال في معنى الآية: (يقول: لم يكونوا ليشركوا عبيدهم في أموالهم ونسائهم، فيكف يشركون عبيدي معي في سلطاني؟! وفي رواية عنه أنه قال في معناها: (فكيف ترضون لي ما لا ترضون لأنفسكم؟!)(٤٢٢).

ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، على قول من جعل التمانع في الآية تمانعاً في الألوهية، والفساد فيها بمعنى الفساد الناشئ عن عبادة غير الله تعالى(٤٢٣).

يقول ابن القيم معلقاً على هذه الآية:

(أي: لو كان في السماوات والأرض آلهة تُعبد غير الله لفسدتا وبطلتا، ولم يقل: أرباب، بل قال: آلهة، والإله: المعبود المألوه، وهذا يدل على أنه من الممتنع المستحيل عقلاً أن يشرع الله عبادة غيره أبداً، وأنه لو كان معه معبود سواه لفسدت السماوات والأرض، ففُتِح عبادة غيره قد استقرت في الفطر والعقول، وإن لم يرد النهي عنه في الشرع، بل العقل يدل على أنه أقبح القبيح على الإطلاق، وأنه من المحال أن يشرعه الله قط، فصلاح العالم في أن يكون الله وحده هو المعبود، وفساده وهلاكه في أن يُعبد معه غيره، ومحال أن يشرع لعباده ما فيه فساد العالم وهلاكه، بل هو المنزه عن ذلك)(٤٢٤).

ولما كانت عبادة غير الله تعالى بهذه المثابة من القبح ومخالفة العقل والفطرة، جاء في القرآن التأكيد على أن المشركين ليس لهم على شركهم هذا أي دليل أصلاً، وأنهم إنما يعتمدون في ذلك على أوهام لا حقيقة لها، كما قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يُتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [يونس: ٦٦]. المعنى: أي حجة يتبعها هؤلاء في شركهم؟! الحقيقة أنهم إنما يتبعون

(٤٢٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٤٢/١٤.

(٤٢٣) راجع الفصل المتعلق بأدلة توحيد الربوبية: ٢٨٠، ٢٨١.

(٤٢٤) مفتاح دار السعادة: ١١/٢، وانظر: تجريد التوحيد المفيد للمقريزي: ٥٢.

(٤٢٥) يحتمل في (ما) أن تكون استفهامية، ويحتمل أن تكون نافية، والاستشهاد بالآية هنا على الاحتمال الأول، انظر: روح

المعاني للألوسي: ١٤٥/٦.

الظن، والظن لا معول عليه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٣٦].

الفصل السادس

أدلة البعث والجزاء

مقدمة

الإيمان باليوم الآخر هو الركن الخامس من أركان الإيمان، كما جاء في حديث جبريل المشهور^(٤٢٦)، ويتضمن الإيمان به: الإيمان بمسائل غيبية كثيرة، أغلبها سمعي لا سبيل للعقل إلى معرفته إلا من جهة الوحي، وإنما يستند عقلاً إلى دلائل النبوة، وذاك مثل النفخ في الصور، وصفة النشر، والحشر، والشفاعة، والصراط، والجنة والنار، وتفاصيل ذلك كله، وغيره مما جاء في الكتاب العزيز وصحيح السنة، وأورده العلماء في مصنفاتهم الاعتقادية في الأبواب المتعلقة بالإيمان باليوم الآخر.

إلا أن هناك مسألتين أساسيتين هما الأصل الأهم في هذا الباب، جاء الاستدلال العقلي عليهما مؤكداً في القرآن والسنة مرة بعد مرة، هما:

١ - إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه عقلاً، ودخوله تحت قدرة الله تعالى الشاملة.

٢ - ضرورة الجزاء، وامتناع انتفائه، بمقتضى حكمة الله التامة وعدله.

وكونهما الأهم في هذا الباب هو من حيث إثباتهما؛ والاستدلال لهما، فإن غيرهما من السمعيات منبئ عليهما، أما من حيث اعتقادهما والإيمان بهما: فيستويان في ذلك مع سائر ما أخبر به الوحيان دون تفصيل إلى سمعي مهم، وعقلي أهم، والله أعلم.

وفي هذا الفصل نعرض استدلال القرآن والسنة عقلاً لهذين الأصلين من أصول الإيمان باليوم الآخر، وذلك في مبحثين:

الأول: أدلة البعث.

الثاني: أدلة الجزاء.

^(٤٢٦) انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان...، (٤٦/١، ٤٧)، حديث رقم: (٨).

المبحث الأول

أدلة إمكان البعث وقدره الرب عليه

البعث في اللغة: الإثارة، يقال: بعثت الناقة إذا أثرتها^(٤٢٧).

وفي الاصطلاح الشرعي: إثارة الناس من قبورهم يوم القيامة، وإعادتهم بعد موتهم للحساب والجزاء.

والإمكان هو عدم اقتضاء الشيء الوجود والعدم لذاته^(٤٢٨).

أما القدرة فهي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة^(٤٢٩).

والمستدل عليه هنا أمران:

الأول: إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه، الثاني: قدرة الرب تعالى عليه، وهذا قدر زائد على مجرد الإمكان، ويتطلب دلالة مستقلة، والقرآن استدل عقلاً على الأمرين.

أما وجوب وقوع البعث لا محالة؛ فإنما يُعلم من جهة السمع، إذ غاية ما يدل عليه العقل في مثل هذا الإمكان وعدم الامتناع، وإن كان ما سيأتي في المبحث الثاني من دلالة العقل على ضرورة الجزاء الأخروي، قد يدل على ذلك دلالة التزام.

وإنما قلنا: إن ذلك قد يدل دون قطع؛ لأن العقل لا يمنع حصول الجزاء دون البعث، كأن يكون في القبور، أو الدنيا، وإن كان السمع يمنع ذلك.

والله - سبحانه وتعالى - لما بين في كتابه إمكان البعث عقلاً لم يكتف ببيان إمكانه في الذهن؛ فإن ذلك غير كاف في حصول الإمكان الخارجي، بل بيّن انتفاء امتناعه في الخارج بما نبه إليه من وجوده، أو وجود نظائره، أو وجود ما هو أولى بالوجود منه.

وذلك أن الإمكان الذهني حقيقته: عدم العلم بالامتناع، وهذا لا يستلزم العلم بإمكان وقوعه خارج الذهن، إذ قد يكون الشيء ممتنعاً في الخارج ولو لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه في ذاته، فيبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني، وهو غير كاف في إقامة الدلالة على البعث،

(٤٢٧) انظر: مقاييس اللغة: ٢٦٦/١. مادة (بعث).

(٤٢٨) انظر: التعريفات للجرجاني: ص ٣٦.

(٤٢٩) انظر: المرجع السابق: ص ١٧٣.

وبذلك نعلم فضل طريقة القرآن على ما يذكره بعض المتكلمين^(٤٣٠)، من إثبات الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني وعدم العلم بالامتناع؛ لأنه كما يقولون: لو قدر وجوده لم يلزم من ذلك محال؛ فإن الشأن في هذه المقدمة، فمن أين يُعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؟ ولا ينفع ما يحتج به بعضهم بأننا لا نعلم امتناعه كما نعلم امتناع الأمور الظاهر امتناعها، كاجتماع النقيضين؛ فإن القضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدر في كونها ضرورية، ولا يوجب أن ما لم يظهر امتناعه يكون ممكناً؛ لأن الشيء قد يكون ممتنعاً لأمر خفية لازمة له، فما لم يُعلم انتفاء تلك اللوازم، أو عدم لزومها لا يمكن الجزم بإمكانه^(٤٣١).

والطرق التي بها يُعلم الإمكان الخارجي للبعث ثلاثة كما تقدم:

الأول: إثبات إمكان البعث بدلالة وقوعه.

الثاني: إثباته بدلالة وقوع نظيره.

الثالث: إثباته بدلالة وقوع ما يكون البعث أولى بالوقوع منه.

وإلى هذه الطرق مرجع الأدلة المستخدمة في الكتاب والسنة لإثبات البعث، كما أن نظائر هذه الطرق مستخدم لإثبات قدرة الرب -تبارك وتعالى- على البعث والإنشاء.

والنصوص النقلية دلت على المطلبين معاً لتلازمهما، فما دل على الإمكان دل على القدرة، وما دل على القدرة دل على الإمكان.

وبالنظر في مجموع هذه النصوص نجد أن الأدلة العقلية المستخدمة لإثبات البعث والقدرة عليه تتمثل في الأقيسة العقلية التالية^(٤٣٢):

١- قياس إعادة على البدء.

٢- قياس خلق السماوات والأرض، وهذا والأول يرجعان إلى الطريق الثالث.

٣- قياس إعادة على إحياء الأرض الميتة.

(٤٣٠) انظر مثلاً: المحصل للرازي: ص ٣٣٨، ٣٣٩.

(٤٣١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٣٠/١-٣٢، ومنهاج السنة: ٣٧٠/١، وما بعدها، والرد على المنطقيين: ص ٣١٨،

وما بعدها، ومجموع الفتاوى: ٣/٢٩٨-٣٠٠.

(٤٣٢) انظر: الإتيان للسيوطي: ١٣٦/٢، والرد على المنطقيين لابن تيمية: ص ٣١٨-٣٢٢، وأضواء البيان للشنقيطي:

٢٠٣/٣، ٢٠٤، وتفسير الرازي: ١٧/١٦-١٨.

٤- قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وهذا وسابقه يرجعان إلى الثاني.

٥- قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا، وهذا يرجع إلى الأول.

٦- قياس الإعادة على إنماء الأحياء بعد هزاهم.

ولنفصل القول على كل من هذه الأقيسة.

١- قياس الإعادة على البدء.

قياس الإعادة على البدء هو من قياس الأولى، الذي تقدم استخدامه في الإلهيات، وقد جاء استخدامه في القرآن في الدلالة على البعث في كثير من المواضع، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿لَنَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٦٠-٦٢]، وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، على أرجح الأقوال في تفسيرها^(٤٣٣)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِّن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْتَبَتْ مِّنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّبُ الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج: ٥-٧].

ومثل هذا في القرآن كثير.

يقول الشنقيطي -رحمه الله-: (ولأجل قوة دلالة هذا البرهان المذكور على البعث بين -جل وعلا- أن من أنكر البعث فهو ناس للإيجاد الأول، كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ [يس: ٧٨]...) إلخ^(٤٣٤).

ونظير هذا الاستدلال في السنة ما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة وابن عباس -رضي الله عنهم- عن النبي ﷺ قال: <يقول الله تعالى: شتني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، وكذبني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، فأما شتمة

(٤٣٣) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبري: ١٥٨/٨، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢/٢٣٣، ٢٣٤.

(٤٣٤) أضواء البيان: ١٩/٥، ٢٠.

إياي فقلوه: إني اتخذت ولداً، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفواً أحد، وأما تكذيبه إياي فقلوه: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته > (٤٣٥).

ووجه هذا الدليل أن المنكرين للبعث لا ينازعون في أن الله تعالى يخلق في الدنيا أناساً أمثالهم، فهذا واقع مشاهد ومحسوس؛ فإن الله تعالى يخلق قرناً بعد قرن ويخلق الولد من الوالدين، وهذه هي النشأة الأولى التي قد علموها. فالنشأة الأخرى التي أنكروها نظير هذه التي علموها، فما مستند الإنكار؟! (٤٣٦).

وهذه الدلالة ظاهرة على كل من الإمكان والقدرة، ومن استخدامها في القدرة قوله تعالى لذكرا - عليه السلام -: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مریم: ٩]. ومن الآيات التي تحمل هذه الدلالة: قوله تعالى: ﴿أَفَعَبَّبْنَا بِالْخُلُقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]. وحول هذه الآية بحث، فقد أخطأ بعض المتكلمين خطأ فاحشاً في فهم الآية، جرّه إلى التجرؤ على حُجَّتِها، ووصفها بأنها غير مُفحمة، وليس فيها فُلج للخصم (٤٣٧). وذلك أنه زعم أن موطن الوهن في هذه الحجة، الذي أنزلها عن رتبة اليقين، أنه ليس من أنكر الحشر ينكر الإعياء، فكيف يُحتج عليه بانتفائه؟! وظاهرٌ أن هذا الاعتراض مبني على أن المذكور في الآية: هو الإعياء الذي هو النَّصَب واللَّغوب، وأن المعنى: إذا كنا ما تعبنا في الخلق الأول، فكيف نتعب في الثاني؟! (٤٣٨).

وهذا فهم ساذج للآية، فإن العبيّ المذكور فيها ليس هو الإعياء قطعاً، وإنما هو من قول العرب: عبيّ وعبيّ بأمره إذا لم يهتد لوجهته، فالعبيّ بالأمر يكون عاجزاً عنه، مثل أن لا يدري ما يفعل فيه، فجاء في الآية نفي ذلك عن الله تعالى في صيغة الاستفهام المتضمن للإنكار، وأن ذلك معلوم لدى المخاطب، فقلوه تعالى: ﴿أَفَعَبَّبْنَا بِالْخُلُقِ الْأَوَّلِ﴾ معناه: أفلم نكن عالمين بما نصنع فيه ولا قادرين عليه، أم خلقناه بعلمنا وقدرتنا؟! وهذا نظير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُ خَلْقُهُمْ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخَيِّطَ الْمَوْتَى﴾ [الأحقاف: ٣٣] (٤٣٨).

(٤٣٥) الصحيح، كتاب التفسير باب تفسير سورة الإخلاص، (٤/١٩٠٣)، حديث رقم: (٤٦٩٠).

(٤٣٦) انظر: الفتاوى: ٢٥١/١٧، ٢٥٢، وإعلام الموقعين: ١٨٨/١.

(٤٣٧) ذكره شيخ الإسلام عن إلكيا الهراسي، انظر: درء التعارض: ٣٨٠/٧، وما بعدها.

(٤٣٨) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٨٠/٧، وما بعدها.

٢- قياس الإعادة على ما هو أبلغ منها.

قياس الإعادة على ما هو أبلغ منها من قياس الأولى، والمقصود أن إمكان خلق الأعظم والقدرة عليه دالان على حصول ذلك فيما هو دونه، ولا شك أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق البشر، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧]. وقد كثر في القرآن الاستدلال بالقدرة على خلقهما على القدرة على ما دونهما، كما في قوله تعالى في رده على أبي بن خلف وأمثاله من المكذبين بالبعث: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾، أي: مثل هؤلاء البشر؟ ﴿بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]، وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٩٩]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْصِ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخْصِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٣٣]، وقد تقدم تقرير دلالة هذه الآيات.

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢]. والشاهد من هذه الآية آخرها كما هو ظاهر، وقد قال الرازي بعد تفسيرها: (اعلم أن الدلائل المذكورة كما تدل على وجود الصانع الحكيم فهي أيضا تدل على صحة القول بالحشر والنشر؛ لأن من قدر على خلق هذه الأشياء وتديرها على عظمتها وكثرتها فلا أن يقدر على الحشر والنشر كان أولى) (٤٣٩).

ومما يدخل في هذا الضرب من الاستدلال على البعث قوله تعالى في رده على المنكرين لما قالوا: ﴿أَنذَاكُنَا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ [الإسراء: ٤٩-٥١].

قال ابن القيم: (مضمون الدليل: إنكم مربيون مخلوقون مقهورون على ما يشاء خالقكم، وأنتم لا تقدرُونَ على تغيير أحوالكم من خلقة إلى خلقة لا تقبل الاضمحلال، كالحجارة والحديد، ومع ذلك فلو كنتم على هذه الخلقة من القوة والشدة لنفذت أحكامي فيكم وقدرتي ومشيتي، ولم تسبقوني ولم تفوتوني، كما يقول القائل لمن هو في قبضته: اصعد إلى السماء فإني لاحقك، أي: لو صعدت إلى السماء لحققتك).

(٤٣٩) مفاتيح الغيب: ٢٣٤/١٨.

وعلى هذا فمعنى الآية: لو كنتم حجارة أو حديدًا أو أعظم خلقًا من ذلك لما أعجزتموني ولما فُتتموني... وهذا من أبلغ البراهين القاطعة التي لا تعرض فيها شبهة البتة، بل لا تجد العقول السليمة عن الإذعان والانقياد لها بُدًّا^(٤٤٠).

٣- قياس إعادة على إحياء الأرض الميتة.

قياس إعادة على إحياء الأرض الميتة هو من باب الاستدلال على البعث بنظيره في قدرة الله تعالى، وذكره في القرآن كثير جدًا.

يقول ابن القيم: (وقد كرر سبحانه ذكر هذا الدليل في كتابه مرارًا؛ لصحة مقدماته ووضوح دلالته، وقرب تناوله، ويُعده من كل معارضة وشبهة، وجعله تبصرة وذكرى، كما قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ [ق: ٧، ٨]^(٤٤١).

ومن مواضع ذكره في القرآن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُخْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩].

قال ابن القيم: (فدل سبحانه بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة: هي عموم قدرته سبحانه، وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة)^(٤٤٢).

ومنها قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ نُخْرِجُونَ﴾ [الروم: ١٩].

قال ابن القيم: (فدل بالنظير على النظير، وقرب أحدهما من الآخر جدًا بلفظ الإخراج. أي: يُخرجون من الأرض أحياءً، كما يُخرج الحي من الميت ويُخرج الميت من الحي)^(٤٤٣).

(٤٤٠) إعلام الموقعين: ١/١٩١، ١٩٢، وانظر الصواعق المرسلة: ٢/٤٧٨ وما بعدها.

(٤٤١) إعلام الموقعين: ١/١٩٣، ١٩٤.

(٤٤٢) إعلام الموقعين: ١/١٨٦.

(٤٤٣) إعلام الموقعين: ١/١٨٦.

ومواضع ذكر هذا الدليل في القرآن كثيرة جدًا كما أسلفنا^(٤٤٤).

وأما ما ذكره في السنة فقد جاء في حديث لقيط بن عامر رضي الله عنه -وهو حديث طويل-، جاء فيه:

<فقلت: يا رسول الله، كيف يجمعنا بعدما تمزقنا الرياح والبلى والسباع؟! قال: أنبتك بمثل ذلك في آلاء^(٤٤٥) الله تعالى، الأرض أشرفت عليها وهي مدرة^(٤٤٦) بالية، فقلت: لا تحيا أبدًا، ثم أرسل ربك عليها السماء، فلم تلبث عنك إلا أيامًا حتى أشرفت عليها وهي مشربة^(٤٤٧) واحدة، ولعمرو إلهك هو أقدر على أن يجمعكم من الماء، على أن يجمع نبات الأرض، فتخرجون من الأصواء^(٤٤٨) ومن مصارعكم، فتنتظرون إليه وينظر إليكم...>^(٤٤٩).

وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، كيف يحيي الله الموتى؟ قال: <أما مررت بوادي محل، ثم مررت به خضرًا؟> قال: بلى. قال: <فكذلك النشور> أو قال: <كذلك يحيي الله الموتى>^(٤٥٠).

٤- قياس إعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر.

قياس إعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر من باب قياس إعادة على نظيرها في قدرة الله تعالى، بل على ما هو أبلغ منها، وقد ردّ الله تعالى بذلك على من قال: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨] وهذا

^(٤٤٤) انظر: مثلاً هذه المواضع: البقرة: ١٦٤، النحل: ٦٥، الروم: ٥٠، فاطر: ٩، الزخرف: ١١، الجاثية: ٥.

^(٤٤٥) آلاء: كذا في السنة، وفي منال الطالب في شرح طوال الغائب الغرائب ص ٢٣٨ أورد الرواية وشرّحها على أنها: (في إل الله) وأن معناها: في إلهية الله وقدرته، وهي أنسب للسياق من (آلاء) التي معناها: نعم الله، واحدها: ألى إلى. انظر: تهذيب اللغة للأزهري: ٤٣٠/١٥.

^(٤٤٦) قوله: (مدرة): واحدة المدر، وهو الطين والتراب.

^(٤٤٧) قوله: (مشربة): وقع في منال الطالب (شربة) بمعنى: المرة من الشرب، وإن فتحت الراء، فمعناها أن الماء قد غمر الأرض حتى صارت كحوض النخلة، (ومشربة) هنا هي على هذا المعنى الثاني.

^(٤٤٨) قوله: (الأصواء) هي القبور، واحدها (صوى)، وواحد هذه: صوة، وهي الأعلام المنصوبة على الأرض، أو هي المكان المرتفع فيه غلظ. انظر: هذا الشرح في منال الطالب لابن الأثير: ص ٢٣٨، ٢٣٩. وزاد المعاد: ٦٧٨/٣-٦٨١.

^(٤٤٩) سبق تخريجه.

^(٤٥٠) المسند: ص ١٤٧، برقم (١٠٨٩)، وأخرجه أحمد في المسند: ١١/٤، ١٢، والطبراني في الكبير: ٢٠٨/١٩، وقال الهيثمي في المجمع (٨٥/١): رجاله موثقون، وحسنه الألباني في صحيح الجامع: ٢٨٤/١ برقم (١٣٣٤)، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة: ص ٢٩٠ برقم (٦٣٩) وقال الألباني: إسناده ضعيف. وأبو رزين العقيلي راوي هذا الحديث هو نفسه لقيط بن عامر بن المنتفق بن عامر بن عقيل بن عامر وافد بني المنتفق، الصحابي الذي روى الحديث السابق. انظر: الإصابة: ٣١١/٣.

- كما يقول شيخ الإسلام - (استفهام إنكار متضمن للنفي، أي: لا أحد يحيي العظام وهي رميم؛ فإن كونها رميما يمنع عنده إحياءها لمصيرها إلى حال اليبس والبرودة المنافية للحياة، التي مبناها على الحرارة والرطوبة... فبين الله تعالى إمكان إحيائها ببيان ما هو أبعد من ذلك وقدرته عليه، فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩، ٨٠]، فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد الرطب، وذلك أبلغ في المنافاة؛ لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة، إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة؛ فإنها جسم بسيط، واليبس ضد الرطوبة، والرطوبة يُعنى بها البلة كـرطوبة الماء، ويُعنى بها سرعة الانفعال، فيدخل في ذلك الهواء، فكذلك يُعنى باليبس عدم البلة، فتكون النار يابسة، ويراد باليبس بقاء الشكل والانفعال، فيكون التراب يابساً دون النار، فالتراب في اليبس بالمعنيين بخلاف النار، لكن الحيوان الذي فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة: التراب والماء والهواء^(٤٥١)، وأما الجزء الناري فللناس فيه قولان: قيل: فيه حرارة نارية، وإن لم يكن في جزء من النار، وقيل: بل فيه جزء من النار، وعلى كل تقدير فتكون الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تكون النار من الشجر الأخضر، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر ناراً أولى بالقدرة أن يخلق من التراب حيواناً؛ فإن هذا معتاد^(٤٥٢).

وقال أبو الحسن الأشعري معلقاً على هذه الآية: (فدلهم بما يشاهدونه من جعله النار من العفار والمخ - وهما شجرتان خضراوان إذا حكت إحداها بالأخرى بتحريك الريح لهما اشتعل النار فيهما - على جواز إعادته الحياة في العظام النخرة، والجلود الممزقة)^(٤٥٣).

وقد نبه ابن عاشور في تفسيره إلى أنه ليس المراد من وصف الشجر في الآية بالخضرة اللون، (وإنما المراد لازمه وهو الرطوبة؛ لأن الشجر أخضر اللون ما دام حياً، فإذا جف وزالت منه الحياة استحال لونه إلى الغبرة، فصارت الخضرة كناية عن رطوبة النبات وحياته)^(٤٥٤).

(٤٥١) الظاهر أنه يقصد الجوامد والسوائل والغازات عموماً، لا خصوص التراب والماء والهواء المعروفة، بدلالة قوله قبل ذلك (... تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب)، وعلى كل فهو لا يقصد بالعناصر المصطلح المستخدم حديثاً في علم الكيمياء، فلا يعترض عليه بأن من السداجة حصرها في ثلاثة أو أربعة، بعدما اكتُشف منها حديثاً.

(٤٥٢) درء تعارض العقل والنقل: ٣٣/١، ٣٤ [بتصرف].

(٤٥٣) رسالة إلى أهل الثغر: ص ١٦٠، ١٦١.

(٤٥٤) التحرير والتنوير: ٧٧/٢٣.

وفي دليل الآية - كما يقول ابن القيم -: (جواب عن شبهة من قال من منكري المعاد: الموت بارد يابس، والحياة طبعها الرطوبة والحرارة، فإذا حل الموت بالجسم لم يمكن أن تحل فيه الحياة بعد ذلك؛ لتضاد ما بينهما، وهذه شبهة تليق بقول المكذبين الذين لا سمع لهم ولا عقل؛ فإن الحياة لا تجامع الموت في المحل الواحد ليلزم ما قالوا، بل إذا أوجد الله فيه الحياة وطبعها ارتفع الموت وطبعه، وهذا الشجر الأخضر طبعه الرطوبة والبرودة، تخرج منه النار الحارة اليابسة)^(٤٥٥).

٥- قياس إعادة الأخرية على إحياء الأموات في الدنيا.

قياس إعادة الأخرية على إحياء الأموات في الدنيا هو استدلال على إمكان الشيء بوقوعه فعلاً، وقد نبه الله تعالى إلى هذا في مواضع كثيرة من كتابه، وفي سورة البقرة وحدها تكرر ذكر هذا البرهان ست مرات.

قال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْْوَائًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨].

وقال تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُمُ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥، ٥٦].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهَا بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُخَيِّبُ اللَّهُ الْمُؤْتَى وَيُزِيلُكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٢، ٧٣].

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣].

وقال تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى جِمَاركَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

(٤٥٥) (إعلام الموقعين: ١/١٨٩، ١٩٠، وانظر الصواعق المرسلة: ٢/٤٧٥).

وسياتي التعليق على بعضها.

وإذا ثبت أن الإحياء بعد الموت والبلى واقع فعلاً ولو مرة واحدة، فإن هذا كافٍ في الدلالة القاطعة على إمكانه، وقدرة الرب تعالى عليه؛ لأن من أحيا نفساً واحدة بعد موتها فهو قادر على إحياء جميع النفوس، كما قال تعالى: ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨] ^(٤٥٦).

ولا يضر هذه الدلالة كونها متوقفة على ثبوت الخبر بوقوع ذلك، وقد تقدم التنبيه على مثل هذا، وحجيتها على من لم يحضرها أو يشاهدها.

وقد تواترت الأخبار بما لا مجال معه للشك في وقوع ما أخبر عنه القرآن من قصص الذين أحياهم الله في الدنيا بعد موتهم، كما في قصة القتيل الذي ضُرب ببعض البقرة، والذين خرجوا من ديارهم حذر الموت، وأصحاب الكهف، وغيرهم ممن تواترت أخبارهم وتناقلتها الأمم قرناً بعد قرن.

وهذه أمثلة ما ذكره الله تعالى من دلالة هذه القصص على البعث:

* يقول الله -جل وعلا- في بيان دلالة قصة أصحاب الكهف على البعث: ﴿وَكَذَلِكَ أَعِزَّنَا عَلَيْهِمْ لِیَعْلَمُوا أَنَّ وَعَدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ [الكهف: ٢١]، فبين أن الحكمة من إطلاع الناس على خبرهم أن يدركوا حقيقة البعث، وقدرة الله تعالى عليه ^(٤٥٧).

وقد يقال: إن الضرب على آذانهم سنين عدداً لا يعني إماتتهم، فهم كانوا أحياء وإن لم يكن لهم إدراك، فلا يستدل بقصتهم على البعث.

والجواب: أن السياق صريح في الاستدلال بقصتهم على البعث، أما وجه ذلك مع كونهم ليسوا بميتين، فالحال التي لبثوا عليها في كهفهم ثلاث مائة سنين تأخذ حكم الموت دون شك، فهي نوع وفاة مثله، ومثل النوم، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

فإذا كان الإرسال من الوفاة الصغرى دليلاً على البعث ^(٤٥٨)، فلا شك أن بعث أصحاب الكهف من رقدتهم أولى بالدلالة عليه.

^(٤٥٦) انظر: أضواء البيان للشنقيطي: ٢٠٤/٣.

^(٤٥٧) انظر: تفسير الرازي: ١٠٥/٢١.

^(٤٥٨) انظر: تفسير البغوي: ٨١/٤.

ومع ما في قصتهم من الآيات العظيمة الدالة على قدرة الله تعالى فقد قال عنهم: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ [الكهف: ٩]، أي: ليسوا أعجب من آيات الله، بل من آيات الله تعالى ما هو أعجب من ذلك^(٤٥٩).

* يقول الله تعالى في قصة عزيز: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ^(٤٦٠) وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ^(٤٦١) كَيْفَ نُنْشِزُهَا^(٤٦٢) ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ فيه بيان الحكمة والعلّة فيما فعل به من الإماتة والإحياء، وهو أن تكون قصته علامة ظاهرة للناس على قدرة الله تعالى على البعث، بعد أن كان ما فعل به جواباً على تساؤله: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

يقول الشيخ عبد الرحمن الدوسري -رحمه الله تعالى-: (أما كون ما رأى آية له فظاهر واضح، وأما كونه آية للناس فهو أن علمهم بحادثته من أكبر الآيات التي تكون حجة على من عرفه من ولده وقومه، ممن علم موته وإحياء الله له بعد مائة سنة، وعلى من بُعث إليه إن كان نبياً، والله أعلم)^(٤٦٣).

وفي قوله تعالى: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ استدلال منه بالشيء على نظيره، وعلى ما هو دونه في القدرة؛ فإنه اعتبر مما رأى، وتوصل إلى اليقين التام بأن من قدر على إحياء العظام وهي رميم، وتأليف بعضها إلى بعض، وكسوها باللحم، أنه ذو قدرة عامة شاملة، لا يعجزه شيء مهما عظم وكبر، ومهما دق ولطف.

^(٤٥٩) انظر: تفسير ابن جرير الطبري: ١٥/١٩٧، وتفسير الرازي: ٢١/٨١، ٨٢، ٨٣.

^(٤٦٠) أي: لم يتغيره السنون. معاني القرآن للفراء: ١/١٧٢، ومجاز القرآن لأبي عبيدة: ١/٨٠.

^(٤٦١) العظام: قيل: المقصود عظام الرجل، وقيل: عظام الحمار، ورجح ابن جرير أن المراد عظام نفسه وحماره، وعلى هذا قيل: إن أول ما أحيا الله فيه بصره ليرى بعينه كيف يؤلف الله تعالى عظامه ويكسوها لحماً، ولا يلزم هذا إن لم يرد به خبر صحيح؛ فإن العبرة حاصلة من نظره إلى نفسه وحماره على كل حال، سواء بعد إحيائهما أو أثناءه، والله أعلم. انظر: تفسير الطبري: ٣/٤٢.

^(٤٦٢) وقرئت: (نُنْشِزُهَا) من الإنشاء بمعنى الإحياء، انظر: السبعة: ١٨٩، أما الإنشاء: فهو نقلها من موضع إلى موضع، أي: نجمعها ونؤلف بينها. وانظر: معاني القرآن للفراء: ١/١٧٢، ومجاز القرآن لأبي عبيدة: ١/٨٠.

^(٤٦٣) صفوة الآثار والمفاهيم: ٣/٤٧٦.

* يقول -تبارك وتعالى-: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، ومن جملة الكفر المستنكر بهذا الاستفهام إنكار البعث.

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآية أربعة أمور، ثلاثة منها مشهودة، والرابع موعود به، وما هو إلا طور منها، فالذي أحياكم بعد أن كنتم أمواتا في النطف، ما الذي يعجزه عن إحيائكم بعدما يميتكم^(٤٦٤).

٦- قياس الإعادة على إتمام الأحياء بعد هزاهم.

هذا القياس ذكره الرازي في تفسيره، وجعله مشاراً إليه بقوله تعالى: ﴿وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة: ٦١]. ومفاده (أن كل واحد منا يجد من نفسه الزيادة في النمو بسبب السمن، والنقص والذبول بسبب الهزال، ثم إنه قد يعود إلى حاله الأولى بالسمنة. وإذا ثبت هذا فنقول: ما جاز تكون بعضه لم يمتنع أيضاً تكون كله، ولما ثبت ذلك ظهر أن الإعادة غير ممتنعة)^(٤٦٥).

ولا يخلو هذا الاستنباط من تكلف، والذي يظهر أن المقصود بالإنشاء في الآية النشأة الآخرة، لا ما يتعلق بالدنيا من التخليق والإتمام والهزال الذي ذكره الرازي، بدليل قوله تعالى بعدها: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى﴾.

(٤٦٤) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم: ١٣٧/٤.

(٤٦٥) تفسير الرازي: ١٦/١٧ [بتصرف يسير].

المبحث الثاني

أدلة الجزاء

الجزاء الأخروي واجب بمقتضى خبر الأنبياء والمرسلين، كما أنه معلوم بمقتضى دلالة حكمة الله تعالى وعدله، وتنزهه عن الظلم والعبث، وهذا كما يُعلم بالسمع، فهو أيضا يعلم ضرورة من طريق العقل، كما سيتبين من عرض الأدلة إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على وجوبه مفهوم قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥].

قال ابن عطية في تفسيرها: (ويتجه في الآية معنى ضِمْنَه وعيد بيّن، وذلك أنه ذكر من عمل صالحًا وهو مؤمن، ثم عاد إلى ذكر الكفرة الذين من كفرهم ومعتقدهم أنهم لا يحشرون إلى رب، ولا يُرجعون إلى معاد، فهم يظنون بذلك أنه لا عقاب ينالهم، فجاءت الآية مكذبة لظن هؤلاء، أي: ويمتنع على الكفرة المهلكين أنهم لا يرجعون، بل هم راجعون إلى عقاب الله وأليم عذابه، فتكون ﴿لَا﴾ على بابها، والحرام على بابه، وكذلك الحِرم، فتأمله) (٤٦٦).

وليس هذا من الإيجاب العقلي على الله تعالى الذي ذهب إليه المعتزلة (٤٦٧) في شيء البتة، وإنما هو أمر أوجبه الله تعالى على نفسه (٤٦٨)، على نحو قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وفي الحديث القدسي الذي رواه مسلم بسنده عن أبي ذر أن الله تعالى قال: <إني حرمت الظلم على نفسي> (٤٦٩).

والأدلة العقلية الشرعية المستخدمة لتقرير ضرورة الجزاء الأخروي ثوابا وعقابًا ترجع إلى مقتضى صفتين عظيمتين من صفات الرب - جل وعلا-:

الأولى: كمال الحكمة، المستلزم تنزهه عن العبث واللعب.

(٤٦٦) المحرر الوجيز: ٩٩/٤، وأكثر المفسرين على أقوالٍ أخرى في هذه الآية، لا تتوافق مع استشهادنا بها، انظر: زاد المسير لابن الجوزي: ٣٨٨، ٣٨٧/٥، وقد صرح النحاس أن الآية مشكّلة، كما نقل عنه الطبري في تفسيره: ٣٤٠/١١، وقال الزجاج عن ظاهر الآية: إنه (يحتاج إلى أن يبيّن، ولا أعلم أحدًا من أهل اللغة، ولا من أهل التفسير بينه). انظر: معاني القرآن وإعرابه: ٤٠٤/٣، ٤٠٥، وانظر من وافق ابن عطية؛ في محاسن التأويل للقاسمي: ٢٩٣/٧، ونظم الدرر للبقاعي: ١١٢/٥، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١٤٥/١٧.

(٤٦٧) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ١٢٣، ٣١٤-٣١٧، ٣٤٥، ٦٤٥-٦٤٧.

(٤٦٨) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية: ٧٨٥/٢.

(٤٦٩) الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (٤/١٥٨٣)، برقم (٢٥٧٧).

الثانية: تنزهه عن الظلم، المتضمن اتصافه بكمال العدل.

وهما صفتان متلازمتان؛ لأن الحكمة هي: وضع الشيء في موضعه، والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه^(٤٧٠)، وكمال الحكمة يقتضي كمال العدل ويستلزمه، كما أن نفي الظلم عن الله تعالى يتضمن إثبات كمال العدل والحكمة.

فأما اقتضاء الحكمة الإلهية للجزاء الأخروي فبيانه أن الله تعالى قد وهب المكلفين عقولاً يميزون بها بين الحسن والقبيح، والخير والشر، والشكر والكفر، كما أنه وهب لهم قُدراً يقدرون بها على اختيار أحد الضدين، وهذا ثابت بالسمع والحس، والحكمة التامة تقتضي -دون شك- أن يؤمر المكلفون بالأخذ بالحسن والخير والشكر، ويُرغبوا في ذلك ويُحثوا عليه، وأن يُنْهَوْا عن القبيح والشر والكفر، ويُرهبوا من ذلك ويزجروا عنه، ومعلوم أن الترغيب والترهيب والحث والزجر إنما يكون بالوعد بالثواب والوعيد بالعقاب، إما عاجلاً، وإما آجلاً، ومن المشاهد المحسوس يقيناً أن هذا الثواب المرغب فيه، وهذا العقاب المهدد به، غير حاصلين في الدنيا إلا يسيراً، فلا بد إذن بمقتضى الحكمة التامة من دار أخرى، يكون فيها تمام الجزاء، وإلا لزم القدح في الحكمة، وفي صدق الوعد والوعيد، وهذا ما ينزه الرب عنه أعظم تنزيه^(٤٧١).

وأما اقتضاء العدل الإلهي للجزاء الأخروي فظاهر؛ لأن من أعظم مظاهر العدل الإلهي: التفريق بين المحسن والمسيء، كما قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾^(٤٧٢) سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿[الجاثية: ٢١، ٢٢]، فجعل التسوية بين المحسن والمسيء حكماً سيئاً، منافياً للحق الذي خلقت به السماوات والأرض، والواقع أن هذا التفريق الذي يقتضيه عدل الله تعالى وحكمته غير متحقق تماماً في الدنيا، بل إنا قد نشاهد الكافر أو المسيء منعمًا في الدنيا، والمحسن المؤمن مبتلى مقدوراً عليه؛ لحكمة يريد بها الله، فلزم من ذلك ضرورة وجود جزاء أخروي، يتجلى فيه العدل الإلهي بإثابة المحسنين ومعاقبة المجرمين.

(٤٧٠) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٩١/٢، ٤٦٨/٣.

(٤٧١) انظر: تفسير الرازي: ١٨/١٧.

(٤٧٢) المعنى: أنهم يستوون في الدنيا والآخرة!

وقد قيل في معنى قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾: إن محيا كل من الذين اجتروا السيئات والذين آمنوا مساوٍ لمماتهم، أي: لا يتبدل حال الفريقين بعد الممات، بل يكونون بعد موتهم كما كانوا في الحياة، فيكون ضمير <محياهم> وضمير <مماثم> عائدين للفريقين على التوزيع^(٤٧٣).

وهذا معنى صحيح يحتمله لفظ الآية، وإحدى القراءتين لحرف (سواء)^(٤٧٤)، كما يدل عليه ما تقدم من مشاهدة الكفار والمسيئين منعمين في الدنيا، بينما المحسنون على عكس حالهم، وإذا كان هذا محصوراً في الناحية المادية، أم الناحية الروحية المتمثلة في اطمئنان النفس وراحة القلب وصلاح البال فلا يكون إلا للمحسنين خاصة دون المسيئين، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧]، مع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: ١٢٤].

وفيما يلي عرض لما تيسر من الإشارات القرآنية للدلالة السابقة، وفيها مزيد بيان وتوضيح لوجهها.

ففي معنى آية الجاثية السابقة قوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [ن: ٣٥، ٣٦]، وقد علق عليها ابن القيم بقوله: (أنكر - سبحانه وتعالى - على من نسب إلى حكمته التسوية بين المختلفين، كالتسوية بين الأبرار والفجار؛ بأن هذا حكم سيئ قبيح، ينزه الله عنه، ولم ينكره سبحانه من جهة أنه أخبر بأنه لا يكون، وإنما أنكره من جهة قبحه في نفسه، وأنه حكم سيئ، يتعالى ويتنزه عنه؛ لمنافاته لحكمته وغناه وكماله، ووقوع أفعاله كلها على السواء والصواب والحكمة، فلا يليق به أن يجعل البر كالفاجر، ولا المحسن كالمسيء، ولا المؤمن كالمفسد في الأرض، فدل على أن هذا قبيح في نفسه، تعالى الله عن فعله)^(٤٧٥).

ومن مواطن هذه الدلالة في القرآن: آيات قرنت بين حكمة الله تعالى في خلقه، وحكمته في أمره وحكمه، فجعلت ما تجلّى للعالمين من مظاهر حكمته في الخلق والتدبير للآفاق والأنفس دليلاً على كمال حكمته في أمره وحكمه، كما ذكر الله تعالى عن أولي الألباب أنهم تنبهوا لهذه الدلالة، كما في قوله تعالى عنهم: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]. قال ابن جرير:

(٤٧٣) انظر: تفسير ابن جرير: ١٤٨/٢٥، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ٣٥٣/٢٥.

(٤٧٤) قرأ جمهور القراء: (سواءً) بالرفع، على أنه كلام مستأنف، وهذا يوافق المعنى الثاني، وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم: (سواءً) بالنصب مفعولاً ثانياً لنجعلهم. وهذا مستند المعنى الأول. انظر: تفسير ابن جرير: ١٤٨/٢٥، والسبعة لابن مجاهد: ص ٥٩٥.

(٤٧٥) مفتاح دار السعادة: ١٢/٢ [بتصرف يسير]، وانظر: إعلام الموقعين له: ١٨٠/١.

(لم تخلق هذا الخلق عبثًا ولا لعبًا، ولم تخلق إلا لأمر عظيم، من ثواب وعقاب، ومحاسبة ومجازاة)^(٤٧٦). وتصديرهم طلب الوقاية من النار بالفاء ربط منهم بين حكمته وعدله في خلقه، وحكمته وعدله في جزائه، فكأنهم قالوا: يا من خلق الخلق بالحق والعدل، يا من هو منزّه عن النقائص والعيب والعبث، قنا عذاب النار^(٤٧٧).

وقد تكرر اقتران ذكر خلق السماوات والأرض بالحق بذكر العدل في الجزاء، والتفريق بين أهل الإحسان وأهل الإساءة، فآية سورة (ص) التي سبق ذكرها قبل قليل مسبقة بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [ص: ٢٧]، وآية الجاثية متبعة بقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢٢].

فهذا مثال ما جاء من الاستشهاد بالحكمة في خلق الآفاق على الحكمة والعدل في الحكم والجزاء.

وأما مثال ذلك في الأنفس فقولته تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَاقِلَةً فَخَلَقَ فَسَوَى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى * أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: ٣٦-٤٠].

وقد علق ابن القيم على هذا السياق بقوله:

(احتج سبحانه على أنه لا يترك الإنسان مهملاً معطلاً عن الأمر والنهي والثواب والعقاب، وأن حكمته وقدرته تأبى ذلك، فإن من نقله من نطفة منيٍّ إلى العلقة ثم إلى المضغة، ثم خلقه وشق سمعه وبصره، وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع والأعصاب، والرباطات التي هي أسر^(٤٧٨)ه، وأتقن خلقه، وأحكمه غاية الأحكام، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هي أتم الصور وأحسن الأشكال، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية؟! أم كيف تقتضي حكمته وعنايته به أن يتركه سدى؟! فلا يليق ذلك بحكمته، ولا تعجز عنه قدرته)^(٤٧٩).

وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦].

(٤٧٦) جامع البيان: ٢١٠/٣.

(٤٧٧) انظر: عمدة التفسير عن الحافظ بن كثير لأحمد شاكر: ٩٠/٣.

(٤٧٨) الأسر هو الإمساك، وقال تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾ [الإنسان: ٢٨]، أي: خلقهم. انظر: مقاييس اللغة: ١٠٧/١.

(٤٧٩) الصواعق المرسلة: ٤٨٠/٢.

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ * أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾ [التين: ٧، ٨]، فإن الدين هو الجزاء، وقد قال الفراء: إن معناها: (فمن يقدر على تكذيبك بالثواب والعقاب، بعدما تبين له من خلقنا الإنسان على ما وصفنا؟!)(٤٨٠).

وذلك أن الله تعالى قال قبلها: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، فذكر خلق الإنسان في أحسن تقويم استدلال به على ما بعده من ذكر الجزاء.

وقد قيل: إن قوله تعالى: ﴿بَعْدُ﴾ معناه: بعدما ذكر من دلائل الدين(٤٨١).

وبهذه الأمثلة وغيرها يتبين أن للعقل حظاً في إدراك وجوب الجزاء والثواب والعقاب، وأن الشرع قد دل على ذلك وبينه أتم بيان، يقول ابن القيم: (أفلا ترى كيف ظهر في العقل الشهادة بدينه وشرعه، وبثوابه وعقابه، وهذا يدل على إثبات المعاد بالعقل، كما يدل على إثباته بالسمع، وكذلك دينه وأمره، وما بعث به رسله، هو ثابت في العقول جملة، ثم عُلم بالوحي، فقد تطابقت شهادة العقل والوحي على توحيده وشرعه، والتصديق بوعده ووعيده، وأنه سبحانه دعا عباده على ألسنة رسله إلى ما وضع في العقول حسنه، والتصديق به جملة، فجاء الوحي مفصلاً مبيناً، ومقرراً ومذكراً لما هو مركز في الفطر والعقول)(٤٨٢).

وهناك دلائل عقلية أخرى غير ما تقدم، تدل على البعث والجزاء، استنبطها من القرآن بعض العلماء، أذكرها هنا إتماماً للبحث.

منها ما استنبطه ابن السيد البطليوسي(٤٨٣) من قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ﴾ [النحل: ٣٨، ٣٩].

حيث قال: (وهذه الآية أحد ما تضمنه القرآن العزيز من الأدلة البرهانية على صحة البعث، ووجه البرهان المنفك من هذه الآية - التي لا يقدرها حق قدرها إلا العالمون، ولا ينتبه لغامض سرها إلا المستبصرون - أن اختلاف

(٤٨٠) معاني القرآن: ٢٧٧/٣.

(٤٨١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٨٣-٢٨٩، حيث ذكر ابن تيمية الراجح في تفسير هذه السورة، وقلة من تنبه لمعناها من المفسرين.

(٤٨٢) مفتاح دار السعادة: ١٢/٢.

(٤٨٣) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي، من العلماء باللغة والأدب، توفي سنة ٥٢١هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان: ٩٦/٣-٩٨.

الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد، فلما ثبت أن هاهنا حقيقة موجودة لا محالة، وكان لا سبيل لنا في حياتنا هذه إلى الوقوف عليها وقوفاً يوجب لنا الائتلاف، ويرفع عنا الاختلاف... صح ضرورة أن لنا حياة أخرى غير هذه الحياة، فيها يرتفع الخلاف والعناد^(٤٨٤).

هذا ما استنبطه ابن السيد من الآية، وهو غير بعيد عما تقدم تقريره من دلالة الحكمة والعدل؛ فإن الاختلاف الذي جعل بيانه من حكم البعث شامل للاختلاف في العقائد والأعمال، وبيانه في الآخرة متضمن أو مستلزم للثواب للمحق المحسن، والعقاب للمبطل المسيء.

وكذلك ما ذكره الرازي في تفسيره من أدلة على البعث والجزاء؛ منها ما قدمنا ذكره، ومنها ما لا يخلو من تكلف وتعقيد، كاستدلاله بأن الله تعالى خلق الناس لعبادته، والناس لا يخلو حالهم من فساد ينتج من طلبهم اللذات لأنفسهم، ومع انتشار هذا الفساد وما يصحبه من هرج ومرج؛ فإن المكلف لا يطيق القيام بواجب العبادة، فلزم من هذا أن يوجد دار للثواب والعقاب يرغب الناس بها ويهربون، حتى ينتظم أمرهم ويتحقق أمر العبادة.

وكقوله: لو لم يحصل للإنسان معاد لكان أخس من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف. وغير ذلك مما ذكر^(٤٨٥).

(٤٨٤) <الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف المسلمين في آرائهم> لابن السيد البطليوسي:

ص ٢٧. وانظر: الإتيان للسيوطي: ١٣٦/٢.

(٤٨٥) انظر: مفاتيح الغيب: ١٨/١٧، وما بعدها.



almohawir.com



[almohawir](#)



[almohawir_g](#)



[almohawir_t](#)



[mohawir](#)