

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي

معهد الدعوة وأصول الدين

قسم الدراسات العليا

شعبة العقيدة

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية

قسنطينة

عنوان البحث

**الشيخ محمد الطاهر**

**بن عاشور الطاهر**

**مذهبه وآراؤه العقائدية**

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير

إشراف:

**د. مساعد مسلم آل جعفر**

إعداد الطالبة:

**هجرية شبيبة**

السنة الجامعية

1415هـ - 1995م

مكتبة جامعة الأمير عبد القادر  
للعلوم الإسلامية  
للدورية رقم :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير عبد القادر  
للعلوم الإسلامية



**الإهداء**

**إلى الغالبين**

**إلى روم والدي**

**إلى روم شقيقي وقرّة عيني هياً وميتاً،**

**إلى الذي كان يزرع بيننا الابتسامة،**

**ويحرك سكون بيتنا ...**

**إلى العزيز: موسى حفيظ**

**أهدي هذا العمل المتواضع**

## شكر وتقدير

- دعائي الفالصر للشيخ محمد الطاهر بن عاشور  
الذي منح الفكر الإسلامي تفسيره القيم  
وأتاح لي على وجه الخصوص الاطلاع عليه.  
وشكري لعائلته وبخاصة: عبد المالك بن  
عاشور.

- شكري لأستاذي الفاضل: مساعد مسلم  
آل جعفر وعبد المجيد النجار.

- شكري "لأمي" وأخي: "عمر" لاهتمامهما ومساعدتهما  
وإلى كل الذين ساعدوني في إعداد  
هذا العمل وإخراجه إلى الوجود.



## المقدمة:

الحمد لله الذي كرمنا بنعمة الإسلام، وزين دروبنا بهدي نبيه محمد صلى الله عليه وسلم خيرا الأنام، وأرشدنا إلى سلوك طريق العلماء. وأشهد ألا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا.

وبعد:

فالعقيدة هي أساس بناء الإنسان المسلم، وحين نرجع إلى القرآن الكريم نلاحظ أنه قد وضع كل المقومات التي من شأنها أن تعطينا إنسانا سويا ذا تقويم حسن. لكننا حين ننظر إلى الواقع نلاحظ وجود خلل كبير بين المثال الذي هو القرآن الكريم، وما يدعو إليه، من مبادئ، وحقائق الإنسان المسلم، كما ترى كثرة الخلافات بين المسنن، فهذا سلفي، وذاك أشعري، والآخر يذهب مذهب المعتزلة، والكل يتعصب لاتباعه ويرمي الآخر بالتصور.

ونظرا للاضطراب الحضاري الذي نعيشه رأى علماء المسلمين ضرورة التفكير في إعادة بناء الشخصية المسلمة، وكانت العقيدة من أبرز المواضيع التي شغلت تفكيرهم. فبحثوا عن كيفية إعادة حيويتها التي كانت عليها في مجتمع المستقبلين الأوائل للوحي. وقد اختلفت وجهات نظرهم في كيفية التحديد في هذا المجال، وكان أغلبهم متفقين على ضرورة الابتعاد عن علم الكلام والرجوع مباشرة إلى القرآن الكريم في أخذ العقيدة ومنهج عرضها.

لقد كانت هذه الخلافات، التي امتدت إلى جميع الصنفوف، وهذه النظرة إلى التحديد سببا في بخشي عمّن تميزوا بعدم التعصب، والنظر إلى التحديد في العقيدة، بالحفاظ على القديم مع تنقيته، والأخذ من القرآن الكريم مع مسابرة العصر. فوجدت في شخصيته الشيخ محمد الطاهر بن عاشور النموذج المرغوب في دراسته، إذ تميز بفكره الواسع الذي يجمع بين القديم والحديث، ووسطيته في النظر إلى مختلف الاتجاهات والأخذ عنها جميعا، وتجنبه إيقاد نار الفرقة من جديد بل إنه سحر حياته لتلقين هذه الأفكار لطنته، وما

أحوجنا إليها في أيامنا الحاضرة. هذا إلى جانب ما تميز به من إظهار للنكت الحكيم في القرآن الكريم، ولا يخفى علينا ما لها من تأثير على النفس الإنسانية ثم وصله بين العقيدة والشريعة.

وقد توخيت من دراستي لهذا "العلم" مجموعة من الأهداف أهمها:

- 1- جمع ما تفرق من آرائه العقيدية في ثنايا مؤلفاته.
- 2- إظهار جهوده الإصلاحية في مجال العقيدة.
- 3- إبراز مظاهر التجديد التي تميز بها في الفكر العقدي.
- 4- معرفة مدى تطبيقه لما كان يدعو إليه من مبادئ: كالتوسطية، الموضوعية، فهم المقاصد الشرعية...

5- المساهمة ولو بحظ يسير في بناء الشخصية المسلمة بعيدا عن العصبية والتطرف. أما عن المنهج الذي سلكته في هذا البحث فهو منهج تحليلي تركيبى مقارن، إذ رجعت إلى كتبه، واستخلصت كل جزئية لها علاقة بعناصر موضوع البحث، ثم عمدت على تركيبها بحيث جمعت كل المعلومات المتصلة ببعضها تحت العناوين الخاصة بها، وكنت أقارن آراء ابن عاشور بآراء علماء مدرسته الأشعرية وعلماء المدارس الأخرى. وقد قسمت بحثي إلى سبعة فصول:

الفصل الأول: حياة ابن عاشور وجهوده الإصلاحية، وقسمته إلى مبحثين: الأول:

عرفت فيه بسيرة ابن عاشور معتمدة في ذلك على أسرته مباشرة، وبخاصة ابنه عبد المالك وحفيده محمد العزيز، ثم الذين كتبوا عنه من أصدقائه وتلاميذه. الثاني: تعرضت فيه لجهوده الإصلاحية، والتي تركزت أساسا على نشر الوعي عن طريق الصحافة والتأثر بالحركة الإصلاحية في المشرق. ثم إصلاح التعليم، وقد تعرضت له لأن اسمه دائما يقتضون بمصلح التعليم في العصر الحديث.

الفصل الثاني: منهج ابن عاشور في عرض العقيدة، وقسمته إلى أربعة مباحث:

الأول: موقفه من العقل

الثاني: موقفه من علم الكلام.

الثالث: أشعرية ابن عاشور ، مظاهرها وما خرج به عن الأشاعرة.

الرابع: الخصائص العامة لمنهج في عرض العقيدة.

وقد عرفت من خلال هذا الفصل بالمدرسة التي ينتسب إليها ومظاهر استقلالها عنها والمميزات العامة لمنهجها.

الفصل الثالث: طرق الاستدلال عنده. تعرضت فيه لطرق الاستدلال على العقيدة

التي استخدمها ابن عاشور وقد كان جامعا في ذلك بين القديم والحديث. وفيه خمسة مباحث:

الأول: الاستدلال اللغوي.

الثاني: الاستدلال برد النصوص إلى بعضها.

الثالث: الاستدلال العلمي.

الرابع: الاستدلال المنطقي.

الخامس: الاستدلال المقاصدي.

الفصل الرابع: حقيقة الإيمان والفعل الإنساني:

وفيه مبحثان: الأول: حقيقة الإيمان ، تعرضت فيه لموقف ابن عاشور من تحديد

مصطلح الإيمان عند مختلف الفرق الإسلامية وإتيانه برأي جديد في علاقة الإيمان بالعمل.

أما المبحث الثاني فتناولت فيه: حقيقة القضاء والقدر في نظره وتأنيده للأشاعرة في مسألة الكسب.

الفصل الخامس: صفات الله وأسمائه، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: الصفة النفسية

المبحث الثاني: الصفات السلبية.

المبحث الثالث: الصفات الخيرية

المبحث الرابع: صفات المعاني والصفات المعنوية

المبحث الخامس: الرؤية

المبحث السادس: أسماء الله - عز وجل -.

تناولت فيه عرضاً شاملاً لمفهوم الصفات عند ابن عاشور، ومقارنته بأراء المتفهمين والمتأخرين من الأشاعرة، والمدرسة المقابلة: أي المعتزلة وفي بعض الأحيان السلفية. ورددت من خلاله على دعوى محمد بن عبد الرحمن المغراوي تطرف ابن عاشور وتعصبه لأشعريته وعدم فهمه لمنهج السلف.

#### الفصل السادس: النبوة والإمامة، وقسمته إلى مبحثين:

تعرضت في الأول لمباحث النبوة التي تعرض لها ابن عاشور: كالفرق بين النبي والرسول، التفاضل بين الأنبياء، العصمة...

وفي الثاني: عرضت مفهوم الإمامة عند الشيخ، وردّه على كتاب علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم.

#### الفصل السابع: الإيمان بالحياة الآخرة.

وفيه ثلاثة مباحث:

الأول: اليوم الآخر.

الثاني: البعث.

الثالث: ما بعد البعث.

تعرضت من خلال هذه المباحث لحقيقة اليوم الآخر وكيفية حدوث البعث وأهم أحداث يوم القيامة.

أما عن مصادر البحث ومراجعته فقد تنوعت بتنوع ثقافة ابن عاشور الموسوعية، وتنوع طرق استدلاله في مجال العقيدة. وكان أولها مولفاته:

كما اعتمدت كتباً أخرى يمكن تقسيمها إلى:

أ- كتب في العقيدة: إذ كان لزاماً على البحث في طبقات كتب الأشاعرة باعتباره واحداً من أبناء المدرسة وكان أهمها:

- الإبانة في أصول الديانة ومقالات الإسلاميين للأشعري.

- التمهيد للباقلاني

- أصول الدين للبغدادي.



الإرشاد، والشامل في أصول الدين للحويني.

المواقف للإنجي.

- الأربعمين في أصول الدين، وإحياء علوم الدين للفرزالي...

كما رجعت إلى كتب المدرسة السلفية وعلى رأسها كتب ابن تيمية: مثل خمسة

الفتاوى، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.

وعدت إلى كتب المعتزلة وبخاصة:

- شرح الأصول الخمسة، والحيط بالتكليف، والمغني في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار.

كما رجعت إلى كتب حديثة مثل: - نشأة الأشعرية وتطورها لجلال محمد عبد

الحميد موسى.

- وكتاب: شعبة العقيدة بين الأشعري والمنتسبين إليه

في العقيدة لأبي بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلي

- والمعتزلة بين الفكر والعمل لعبد الحميد النجار، أبو

لبابة حسين وعلي الشابي.

ب- كتب التفسير: وقد لجأت إليها لفهم رأيه في بعض الأحيان أو مقارنته بأراء

المفسرين الآخرين ومنها:

الكشاف للزمخشري، التفسير الكبير للرازي، روح المعاني للألوسي، والظلال لسيد

قطب.

ج- كتب اللغة: ورجعت إليها لفهم قواعد الاستدلال اللغوي عنده، ومنها:

دلائل الإعجاز للجرجاني، والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، مغني اللبيب لابن هشام.

وعلوم البلاغة للمراغي.

د- كتب تاريخية: ورجعت إليها في معرفة المدارس الكلامية، وفي سيرة ابن عباس

ومنها:

- الملل والنحل: للشهرستاني.

-- الفرق بين الشرق لبغداد.

- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لمحمد علي أبو ريان.
- عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم وأديب لمحمد النيفر.
- تونس وجامع الزيتونة لمحمد الخضر حسين.
- الحركة الأدبية والفكرية في تونس لمحمد الفاضل بن عاشور.

وأبرز ما واجهه صعوبات وأنا أطرق هذا الموضوع:

- عدم وجود مؤلفات خاصة بالعقيدة لدى ابن عاشور، فكانت آراؤه منشئة بين ثنايا مؤلفاته، مما اضطرني إلى العودة إلى كل ما تيسر لي الحصول عليه منها، وبخاصة تفسيره إذ عكفت على قراءة الثلاثين جزء منه - كلمة كلمة-، ذلك لأنه لا يربط دائما بين آيات العقيدة ومسائلها، بل قد يربط في بعض الأحيان المسألة بخرف من حروف اللغة...

- هذا إلى جانب انعدام الدراسات حوله في المجال العقدي وقد وفقني الله تبارك وتعالى - بالسفر إلى موطنه والاتصال بأسرته <sup>بالتشكر</sup> وأخيرا لا يسعني إلا أن أتقدم للأستاذ الفاضل: الأستاذ مساعد مسلم آل جعفر - الذي رافقني في هذا البحث من بدايته إلى أن أكتمل عملا سويا، ولم يحل عليّ بتوجيهاته العلمية الدقيقة، ومنحني الكثير من وقته وعلمه.

**وبالله التوفيق.**



جامعة الأميرة  
علاء الدين  
القادر للعلوم الإسلامية

## **الفصل الأول : حياة ابن عاشور وجهوده الإصلاحية**

المبحث الأول : حياته

المبحث الثاني : جهوده الإصلاحية

## المبحث الأول : حياته

### 1- عائلته :

الجد الأعلى للعائلة العاشورية هو العالم الزاهد "عاشور"، فرّ بدينه من شبه الجزيرة الأندلسية إلى مدينة "صلا" (1) بالمغرب الأقصى، أين ولد له الإبن "محمد" في حدود سنة 1030هـ/1021م(2).

وفد هذا الإبن إلى تونس سنة 1060هـ/1051م حيث أقام بها إلى وفاته سنة 1110هـ/1098م(3)، وقد كان محمد بن عاشور رجلاً زاهداً، ترك بعد وفاته ابناً اسمه : "عبد القادر" كانت له مكانة دينية واجتماعية جعلته ملجأ للفقراء والمساكين .

بعد وفاة عبد القادر بن عاشور، ترك ابنيهما: محمد الشاذلي، وأبو الفضل قاسم الدين، أنجب محمد الشاذلي ولداً أسماه: محمد. يقول عنه الدكتور محمد الطاهر المعموري: "وبأبناء محمد هذا لمعت العائلة وبدأ نجمها يعلو، واشتهرت بحملها للعلوم الشرعية، وبرسوخ قدمها في الدراسات الإسلامية" (4)، فقد أخذ محمد بن عاشور العلم عن أعلام عصره، وتصدّر مناصب كثيرة منها: التدريس بالجامع الأعظم، والقضاء، وكان اهتمامه بالعلم كبيراً، وكانت وفاته سنة 1255هـ-1839م(5)، وقد ترك هذا الأخير بعد وفاته ابناً اسمه: محمد الطاهر بن عاشور الذي ولد سنة 1230هـ/1814م(6). زاول تعليمه على كبار علماء عصره وتولى منصب التدريس ثم القضاء،

---

1- مدينة تقع بالمغرب الأقصى، كانت مقراً لكثير من المسلمين الذين فرّوا بدينهم من الأندلس (شهاب الدين أبي عبد الله: معجم البلدان- مطبعة السعادة بمصر، ط: 1: 1906م- ج: 5، ص: 99).

2- محمد الطاهر المعموري: عائلة ابن عاشور- ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، 14-16/12/1985 الكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين، تونس.

3- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، جمع وتحقيق: علي الرضا التونسي- ط: 1391هـ، 1971م- ص: 108.  
- انظر كذلك: محمد الطاهر المعموري: عائلة ابن عاشور- ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، 14-16/12/1985 الكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين، تونس.

4 - المرجع نفسه.

5 - المرجع نفسه.

6 - محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 108.

وقد كان من الذين يشهد لهم بالرسوخ في العلم، ترك مؤلفات كثيرة منها(1):

- حاشية على قطر الندى، طبعت بمصر.
- شرح على بردة البصري، طبع بمصر كذلك.
- حاشية على عبد الحكيم على المطول: سماها: الغيث الإفريقي لم تطبع.
- وحاشية على الخليلي على جمع الجوامع لم تطبع.
- حاشية على شرح العصام لرسالة البيان لم تطبع.
- وتعليقه على ما قرأه من صحيح مسلم لم يطبع.

وقد كان للشيخ محمد الطاهر بن عاشور "الجد" فضل كبير على تونس، إذ تخرّج عليه أعلام عصره مثل: محمد العزيز بوعتور، الشيخ: سالم بوحاجب، الشيخ: محمد النجار، وغيرهم من جهابذة تونس(2)، وتوفي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور "الجد" يوم الإثنين 21 ذي الحجة 1284هـ/1867م(3) تاركاً ابناً أسماه "محمد" وهذا هو والد شيخنا: محمد الطاهر بن عاشور "الحفيد"، وقد تزوج محمد من ابنة محمد العزيز بوعتور فأنجبت له الإبن محمد الطاهر بن عاشور(4).

## 2- مولده:

ولد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور "الحفيد" في بيت جدّه لأتمه، الوزير محمد العزيز بوعتور، والذي كان من تلاميذ محمد الطاهر بن عاشور "الجد" وذلك بضاحية "المرسى" في جمادى الأولى سنة 1216هـ / سبتمبر 1879م(5).

1- المرجع السابق ص: 110.

- انظر كذلك:- الزركلي: الأعلام- دار العلم للملايين، ط: 7 بيروت، لبنان- ج: 6، ص: 173.

- محمد اليفر: عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم وأدب- المطبعة التونسية، ط: 1- ج: 2.

ص: 122.

2- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 110 ( هؤلاء العلماء الذين كانوا تلاميذ إبن عاشور الجد سيكونون شيوخاً لمحمد الطاهر بن عاشور الحفيد وسيأتي التعريف بهم).

3- المرجع نفسه، ص: 109.

4- كلمة الشيخ محمد الصاخ المهيدي: المجلة الزيتونية، ج: 7، 8، 6، ص: 534، 535.

5- محمد بوزية: مشاهير التونسيين- شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، ط: 1987 ص: 340.

- انظر كذلك: محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين- دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان - ج: 3 ص: 304.

### 3- نشأته وتعليمه :

نشأ ابن عاشور في كنف والده وجدّه لأمه العالم الضليع: الشيخ الوزير محمد العزيز بوعتور، فروعى بأحسن الصفات الدينية والخلقية وتكوّن تكويناً علمياً ودينياً موجهاً، بدأه بحفظ القرآن الكريم في سن السادسة على المقرئ محمد الخياري(1) كما أنه كان يتلقى دروساً في اللغة بمسجد سيدي أبي حديد ( وهو مسجد ملاصق دار جده الوزير)(2).

وفي سن الرابعة عشر التحق شيخنا بجامع الزيتونة سنة: 1310هـ/1892م بدفتر دراسي يحمل رقم: 3036، كتب في الصفحة الأولى منه: الحمد لله - دفتر شهادات اتصل به صاحبه في 18 شعبان سنة 1310.

وفي الصفحة الثانية: الحمد لله، هذا الدفتر المبارك باسم صاحبه التلميذ النجيب محمد الطاهر بن عاشور ابن الفاضل الماجد الحبيب الشيخ السيد: محمد بن عاشور من أبناء الحاضرة فتح الله-تعالى- عليه(3). وملاحظات شيوخ ابن عاشور في هذا الدفتر الدراسي تدلّ على أنه سيكون ذا مستقبل زاهر وأثر بالغ في العالم الإسلامي، ونظراً لكون الدراسة في جامع الزيتونة في ذلك العهد لم تكن تخضع لنظام مضبوط أو جداول ملزمة، فقد كان بإمكان الطلبة الالتحاق بمن شاءوا من الشيوخ فوجد الشيخ ابن عاشور عناية خاصة من "الشيخ عمر بن الشيخ"(4) لترتيب دروسه وتعيين مشايخه الأولين(5).

وقد ظهرت على شيخنا علامات الذكاء والنبوغ وسرعة الحفظ والإتقان في سن مبكرة، وكان شغوفاً بطلب العلم مدركاً لقيمة الوقت في حياة المسلم، فكانت أغلب أوقاته للمطالعة

---

1- محمد الحبيب بن الخوججة: شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم محمد الفاهر بن عاشور، جواهر الإسلام، العدد: 1 أكتوبر 1973- ص:30.

ومحمد الخياري نسبة إلى بني حيار وهي قرية في جهة "ناهل" مشهورة بكثرة حفاظ القرآن ( هذه المعلومات سلمها لي عبد المالك بن عاشور يوم: 93/12/11 بتونس).

2- المرجع نفسه.

3- هذه المعلومات أملاها عليّ الشيخ عبد المالك بن عاشور من الدفتر الدراسي للشيخ والده وقد اطلعت عليه، وقرأ عليّ بعض ملاحظات شيوخه على نهايته وذكائه وتفوقه ( يوم الثلاثاء 1993/2/9 - المرسى-تونس).

4- سيأتي التعريف به ضمن شيوخ ابن عاشور.

5- محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين- دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان-ج:3، ص:304.



والتحريره يقول عن نفسه :>> ولا أنس برفقة ولا حديث أنسي بمسامرة الأساتذة والإخوان في دقائق العلم ورفائق الأدب، ولا حَبَّ إلي شيء ما حبيت إلي الخلوة إلى كتاب والقرطاس (1).  
ويذكر ابنه عبد الملك بن عاشور أنه كان يحرر بخط اليد بمعية أخ جدته للأمام: السيد محمد الشريف جريدة يذكر فيها الأخبار والمشاهد التي يحضرها (2).  
ولم يكن اهتمام ابن عاشور مقتصرًا على تعلم العلوم العربية فقط بل اجتهد كذلك في تعلم اللغة الفرنسية وذلك على يد أستاذه الخاص : أحمد بن وناس الحمودي (3).

ويشم عبد الملك بن عاشور إلى أن والده تقدم لتحضير امتحان التطويح سنة 1310هـ / 1398م إلا أن الحكومة قررت تأجيل النظام الجديد (مقال ودرس وأسئلة) بعد أن كان يجري بمادة واحدة، فقرر شيخنا تأجيل إجرائه إلى السنة القادمة، يقول عبد الملك بن عاشور : " فسي 1317هـ - ويوليو 1899م كان قدس الله روحه أول من طلب الانخراط في الامتحان وكان أول امتحان أجري بثلاث مواد (مقال ودرس وأسئلة) ونجح نجاحًا باهرًا إذ أحرز على أقصى الأعداد في كل المواد. " (4)

وقد كان للوسط العائلي الذي نشأ فيه شيخنا أثر بالغ في تكوينه العلمي ونبوغه في مختلف العلوم، وكان اهتمام جدّه الوزير به يزيده تألقًا في عالم العلم والعلماء يوما بعد يوم، ومن مظاهر اهتمام جدّه الوزير به، أنه كتب له نسخة من المفتاح للسكاكي (5) ونسخ له متن

1- المرجع السابق، ج: 3، ص: 306.

2- عن المقابلة الشخصية لجد الملك بن عاشور

3- المصدر نفسه.

- انظر كذلك - محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، ج: 3، ص: 304.

- محمد الصاغ المهدي: المجلة الزيتونية ج: 7، 8، م: 6، ص: 534.

4- عن المقابلة الشخصية لجد الملك بن عاشور عبد الملك إلى أن الامتحان كان قبل هذه السنة يجري بدرس واحد.

5- هو أبو بكر يوسف بن أبي بكر بن محمد سراج الدين الخوارزمي، ولد فيما وراء النهر سنة: 555هـ. وتوفي سنة 626هـ، وهو من فقهاء الحنفية، أشهر كتبه "مفتاح العلوم" في البلاغة ( أحمد الشتاوي، ابراهيم زكي حورشيد، عند الحميد بونس، دائرة المعارف الإسلامية، ج: 12، ص: 12).

البخاري(1) في جزء فريد، وجمع له نصوصا من عيون الأدب في دفتر كبير(2).

لقد كان الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رجلا عبقريا يجمع إلى جانب رسوخه في العلم حسن الأخلاق والمعاشرة، يشهد له كل من جالسه أو قرأ له بذلك، يقول عنه صديقه محمد الخضر حسين(3): " وللأستاذ فصاحة نطق وبراعة بيان، ويضيف إلى غزارة العلم وقوة النظر صفاء الذوق وسعة الاطلاع في آداب اللغة، وأذكر أنه كان يوما في ناحية من جامع الزيتونة ومعه أدبيان من خيرة أدبائنا، وكنت أقرأ درسا في ناحية أخرى من الجامع فبعث إلي بورقة بها هذان البيتان:

تألفت الآداب كالبدر في السحر وقد لفظ البحران موجهما الدرر

فمالي أرى منطلقها الآن غائبا وفي مجمع البحرين لا يفقد "الخضر"

...فكنت أرى له نانا لهجته الصدق، وسريرة نقيه من كل خاطر سيء، وهمة طماحة إلى

المعالي، وجدا في العمل لا يلمسه الكلل، ومحافظه على واجبات الدين وآدابه، وبالإجمال ليس

إعجابي بوضاءة أخلاقه وسماحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم. <(4)>

وقد كان شيخنا متفوقا في مختلف العلوم يشهد له بذلك تأليفه وتلاميذه، يقول عنه الدكتور

محمد الحبيب بن الخوجة: <> هذا العالم الذي هو آخر من نعلم من نوعه لا في إفريقية وحدها

أو ربوع المغرب العربي أو بلاد المشرق ولكن في أطراف العالم الإسلامي، إقباله من غير

1- هو محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله حافظ الحديث، ولد سنة: 193 هـ، 810م في بخارى،

أهم كتبه: "الجامع الصحيح، التاريخ، الضعفاء، رجال الحديث، حلق أفعال العباد". توفي سنة 256هـ-870م بسمرقند.

(الزركلي: الأعلام، ج:6، ص:34).

2- محمد الحبيب بن الخوجة، شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور-ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن

عاشور، 14-16/12/1985، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس 1985.

3- هو محمد الخضر بن الحسين بن علي بن عمر الحسيني التونسي، عالم وأديب ولد سنة 1293 هـ-1876م في نقطة

بنونس، تخرج بالزيتونة ودرس فيها وهو منشئ مجلة "السعادة العظمى"، توفي سنة 1377هـ-1958م (الزركلي: الأعلام،

ج:6، ص:13).

4- محمد الخضر حسين: شيخ جامع الزيتونة الأعظم في تونس، الهداية الإسلامية ج:5 م:5، سنة 1351هـ، ص:221.

كل على التحرير والكتابة والتحقيق والتأليف من زمن فتوته إلى أن أدركه ريب المنون. (1) .  
ويقول الأستاذ محمود شمام : « إنه موهبة فذة، له ذاكرة قوية نادرة تدل على سعة  
اطلاع وتعمق في الدرس والبحث وله بديهية حاضرة عمجية مع حدة ذهن وعمق في التفكير  
وغزارة في العلم وذلاقة في اللسان، وحلاوة في التعبير...» (2)، وكل من عايش ابن عاشور  
يشهد له بجمال الشخصية وعبقرية الذكاء . . . . . بعبارة العلم، ووفرة التحصيل، وسمو الخلق.  
يقول محمد عبد المعظم حفاجي وقد كان يجتمع به في القاهرة : « وكان الطاهر شيخا  
جليلا وأستاذا كبيرا يملأ العقل والقلب بسعة ثقافته وسحر بلاغته، وروعة فصاحته وجمال  
أسلوبه وعمق آرائه في شتى علوم الشريعة والأدب. » (3)

أما البشير الإبراهيمي (4) فيقول عنه :

« علم من الأعلام الذين يعدهم التاريخ الحاضر من ذخائره، إمام متبحر في العلوم  
الإسلامية، مستقل في الاستدلال لها، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذرع بتحملها، اجتمعت  
فيه وسائل الإصلاح وتكاملت أدواته، من عقل راجح لا يخيس وزنه، وبصيرة نافذة إلى ما وراء  
المظاهر الفرارة وفكر غواص على حقائق الأشياء، وذكاء تشف له الحجب، واستعداد قوي  
متمكن للتجديد. » (5).

- 
- 1- محمد الحبيب بن الخوجة: توديع لسماحة الأستاذ الإمام : الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، النشرة العلمية للكلية  
الزيتونية للشريعة وأصول الدين، العدد: 3، 2: سنة: 74، 75، ص: 226.
  - 2- محمود شمام: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الحافظ الحجة- ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 14-16/12/1985،  
الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس.
  - 3- محمد عبد المعظم حفاجي: الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إمام الشريعة والأدب في عصره- ملتقى الشيخ محمد  
الطاهر بن عاشور، 14-16/12/1985، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس.
  - 4- هو محمد بن بشير بن عمر الإبراهيمي، من كبار علماء العصر الحديث في الجزائر، ولد سنة 1306هـ-1889م وتوفي  
سنة 1385هـ-1965م. ( الزركلي: الأعلام، ج: 5، ص: 54).
  - 5- محمد البشير الإبراهيمي: عبون البصائر- الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ص: 628.



#### 4-وظائفه العلمية والإدارية والقضائية:

لقد كانت المنزلة العلمية التي بلمها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مؤهلا له لتقلد أسمى المناصب(1):

- فاز في مناظرة التدريس من الطبقة الثانية في 16 من ذي القعدة، 14 فبراير 1302هـ/1903م.
- سمي مدرسا بالمدرسة الصادقية في ذي الحجة، فيفري 1322هـ/1905م.
- في 20 شوال، 17 ديسمبر 1323هـ/1905م، نجح في مناظرة التدريس من الطبقة الأولى.
- في 22 ذي القعدة، 26 ديسمبر 1326هـ/1907م سمي نائبا أولا للحكومة لدى النظارة العسية بجامع الزيتونة.
- في 20 ذي الحجة، 13 جانفي 1326هـ/1909، ولي عضوا بمجلس إدارة المدرسة الصادقية. كما أسندت له العضوية بمجلس المدارس في 24 ذي الحجة و16 جانفي 1326هـ/1909م.
- في 29 صفر، 11 مارس 1328هـ/1910م عين عضوا بلجنة إصلاح التعليم بجامع الزيتونة.
- في 13 ربيع الأول، و24 مارس 1328هـ/1910م عين عضوا بلجنة ترتيب الكتب الموجودة بالجامع الأعظم ومكلفا بتدوين الفهارس.
- في شعبان 19 أوت 1329هـ/1911م، عين عضوا بمجلس الأوقاف الأعلى.
- في شوال، سبتمبر 1329هـ/1911، ولي حاكما بالمجلس المحتلط العقاري (المحكمة العقارية).

#### 1- عن المقابلات الشخصية لهبد المالك بن عائشوريوم :

1993/2/11 بالمرسى-تونس.

- أنظر كذلك: محمد الحضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 123-125.
- محمد محفوظ: تراجم المولمين التونسيين، ج: 3، ص: 304-306.
- محمد بودينة: مشاهير التونسيين- شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس-ص: 390، 391.
- محمد الحبيب بن الخوجة: توديع لسماحة الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، النشرة العلمية للكلية الزيتونة للشرعة وأصول الدين، السنة: 2، 3: 1974، 1975، ص: 224-226.



- في 20 رمضان، 28 أوت 1331هـ/1913م سمي قاضيا مالكيا، يقول صديقه محمد الحنسر حسين: >> وعقب سفري إلى البلاد الشامية سنة 1331 بلغني خبر ولايته القضاء فأرسلت إليه أبياتا تهنئة بهذه الولاية وتذكيرا له بما كنت أعرفه فيه من حرصه على إصلاح القضاء والتعليم، ثم إهداء عظيم شوقي وأسفي للفراق وأذكر منها :

أنسى ولا أنسى إخوانك إذ رسي

صرف الليالي بالنوى أشباحا

أسلو ولا أسلو علاك ولو أتت

لبنان تهدي نرجسا وأقاحا

أفلم نكن كالفرقدين تفارقا

والصفو يملأ بيتنا أقداحا <(1)

وقد بقي في منصب القضاء عشر سنوات إلى أن أصبح في 27 رجب، 15 مارس 1341هـ/1923م مفتيا مالكيا. وفي 23 رجب، 20 جواني 1345هـ/1927م ولي كبير أهل الشورى المالكية (باش مفتي)(2).

- في 23 محرم 28 ماي 1351هـ/1932م سمي شيخ الإسلام للمذهب المالكي، ويعتبر ابن عاشور أول من تولى هذا المنصب، حيث كان قبل هذا التاريخ شيخ الإسلام حنفيا، ويلقب بشيخ الإسلام بدون تخصيص، وهو الذي يتقدم المجلس الشرعي بقسميه الحنفي والمالكي، وبعد هذا التاريخ فصل بينهما.

- في 20 جمادى الأولى و 20 سبتمبر 1351هـ/1932م كلف الشيخ ابن عاشور بخطة شيخ الجامع الأعظم بتونس وفروعه، وفي هذه المرحلة حاول شيخنا إبراز خطته لإصلاح التعليم، إلا أنه بعد صدور إجراءات الإصلاح قوبلت بمعارضة المناهضين، فاضطر الشيخ للاستقالة سنة 1933، لكنه سمي مرة أخرى مديرا للجامع الأعظم وفروعه في 18 صفر، فيفري 1945، فأحسن تسييره وعمل على تطبيق منهجه الإصلاحية، وفي سنة 1374هـ-1956م عين عميدا للجامعة الزيتونية.

1- محمد الحنسر حسين، شيخ جامع الزيتونة الأعظم في تونس، الهداية الإسلامية ج: 5، م: 5. شوال 1351هـ-ص: 229

2- باش مفتي : أعلى منصب بنوولد السادة المالكية قبل إحداث مشيخة الإسلام.

ونظرا للمجهودات المعبرة التي قدمها الشيخ ابن عاشور في إدارة جامع الزيتونة وخدمة طلبتها، وإخلاصه في أداء الوظائف التي تقلدها، فقد كان أول من أحرز على الجائزة التقديرية للرئيس بورقيبة وذلك سنة 1968 (1). وإلى جانب الوظائف المذكورة آنفا التي كان يقوم بأعبائها الشيخ ابن عاشور بتونس، فقد شغل مهمة عضو مراسل لمجمعي اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي العربي بدمشق، بمجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ سنة 1950 وبالمجمع العلمي العربي بدمشق منذ سنة: 1955 (2).

ونحن حين نطلع على مجموع هذه المناصب التي تقلدها شيخنا لا يمكننا أن نستنتج إلا أن هذه المناصب لا تتأني إلا لمن كان ذا همة عالية وعلم غزير وذكاء فائق وخبرة واسعة بجميع شؤون الحياة.

ويذكر ابنه عبد المالك بن عاشور أن الشيخ لم تشغله هذه المهام التي كان يؤديها عن حياته العائلية، إذ كان مثالا في الاستقامة والدقة والحفاظ على شؤون أسرته، ولم ينقطع عن أداء أموره في أوقاتها إلى وفاته. ويذكر من ذلك أنه في رجب من كل سنة يبدأ في تكرار القرآن استعدادا لصلاة التراويح التي كان يؤديها بمسجد قرب بيتهم بالمرسى بعد ساعة و45 دقيقة من المغرب، ثم بعد راحة وجيزة يشرع في تلاوة الحديث برفقة ابنه الأكبر الشيخ: محمد الفاضل بن عاشور (3)، ثم يجلس مدة زمنية مع العائلة ثم ينام ليستيقظ قبل الفجر يتناول طعاما خفيفا ويصلي الفجر والصبح ثم يضطجع مرة أخرى، وكانت هذه حاله طيلة حياته، وكان يتميز بالنظام والانضباط الدائمين (4).

1- محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، ج: 3، ص: 306.

- محمد بودينة: مشاهير التونسيين، ص: 391.

2- عادل نويهض: معجم المفسرين - مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط: 1، 1984 - ج: 2، ص: 541، 542.

- انظر كذلك: محمد الحبيب بن الخوجة: توديع لسماحة الأستاذ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشرعة وأصول الدين، السنة: 2، 3، العدد: 2، 4، 1974، 1975 م - ص: 226.

3- سيأتي التعريف به ضمن تلاميذ ابن عاشور.

4- عن أمقابيلنا <sup>الشيخ</sup> لعبد المالك بن عاشور (يوم 93/3/11 المرسى - تونس).

## 5-رحلاته واتصاله بالعلماء:

زار ابن عاشور القاهرة مرتين الأولى سنة 1914 والثانية سنة 1925 (1) وكان أثناء ذلك يحنك بعلماء مصر، وإلى جانب اجتماعه بعلماء المسلمين، فقد كان يحنك كذلك بغير المسلمين، إذ كان يلتقي بالمستشرق "أوبنهايم" OPPENHEIM (2) المعروف بمناهجه الفلسفية والدينية ومقارنة الأديان، والمذاهب وأصولها، ومبادئها، وكان هذا المستشرق قد حلّ بتونس سنة 1905 واجتمع به الشيخ ابن عاشور وناقشه (3)، ولا يخفى علينا ما في مثل هذه اللقاءات من إزاحة ما علق بالتصور الإسلامي من أخطاء وافتراءات.

وفي سنة 1951 زار شيخنا تركيا وحضر مؤتمر المستشرقين باستانبول برفقة ابنه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور الذي يقول عن ذلك الحضور وتلك الزيارة: «رحلت للاشتراك في مؤتمر المستشرقين عدة مرات، ولكن المرة التي كنت فيها بصحبة سيدي الوالد هي التي انعقد فيها المؤتمر باستانبول سنة 1951، وكانت رحلة أعدها من غرر الحياة، وكان سيدي الوالد كما كنت أنا مدعوا إلى حضور الملتقى بصفة شخصية، فلم تكن تمثل دولة ولا منطقة وكانت لنا فرصة لزيارة تلك المدينة التي هي أم التاريخ الحديث ومجلى الجمال الساحر، وبجمع الكنوز النفيسة مع المعالم والآثار والكتب.» (4).

وأثناء وجوده هناك زار شيخنا عدة مكاتب منها (5): مكتبة كوبر للشي باشا بالأستانة،

---

1- محمد عبد المعيم حفاصي: الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، إمام الشريعة والأدب في عصره- ملتنقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، 14-16/12/1985- الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس.

2- مستشرق ألماني من علماء الآثار، طوف في العالم الإسلامي بحثا عن الكتابات العربية، ولد سنة 1860 وتوفي سنة 1946 من آثاره: البدو: وهو دائرة معارف عن البدو (بجيب العتيقي: المستشرقون- دار المعارف- ج:2، ص:406، 407).

3- كلمة الشيخ محمد العصاخ المهيدي: المجلة الزيتونية ج:7، 8، م:6 سنة 1946- ص:537

4- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام-الدار التونسية للنشر: 1970- ص:11، 12.

- انظر كذلك - محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس-الدار التونسية للنشر:1972-

ص:17، 18.

5- محمد الطاهر بن عاشور: شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام -الدار العربية

للكتاب: ليبيا، تونس، ط:2: 398-1978م-ص:8.



## 5- رحلته واتصاله بالعلماء:

زار ابن عاشور القاهرة مرتين الأولى سنة 1914 والثانية سنة 1925 (1) وكان أثناء ذلك يفتك بعلماء مصر، وإلى جانب اجتماعه بعلماء المسلمين، فقد كان يفتك كذلك بغير المسلمين، إذ كان يلتقي بالمستشرق "أوبنهايم" OPPENHEIM (2) المعروف بمناهجه الفلسفية والدينية ومقارنة الأديان، والمذاهب وأصولها، ومبادئها، وكان هذا المستشرق قد حلّ بنونس سنة 1905 واجتمع به الشيخ ابن عاشور وناقشه (3)، ولا يخفى علينا ما في مثل هذه اللقاءات من إزاحة ما علق بالتصور الإسلامي من أخطاء وافتراءات.

وفي سنة 1951 زار شيخنا تركيا وحضر مؤتمر المستشرقين باستانبول برفقة ابنه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور الذي يقول عن ذلك الحضور وتلك الزيارة: «> رحلت للاشتراك في مؤتمر المستشرقين عدة مرات، ولكن المرة التي كنت فيها بصحبة سيدي الوالد هي التي انعقد فيها المؤتمر باستانبول سنة 1951، وكانت رحلة أعدها من غرر الحياة، وكان سيدي الوالد كما كنت أنا مدعوا إلى حضور الملتقى بصفة شخصية، فلم نكن نمثل دولة ولا منطقة وكانت لنا فرصة لزيارة تلك المدينة التي هي أم التاريخ والحديث ومجلى الجمال الساحر، ومجمع الكنوز النفيسة مع المعالم والآثار والكعب.» (4).

وأثناء وجوده هناك زار شيخنا عدة مكاتب منها (5): مكتبة كوبر للبي باشا بالأستانة،

- 
- 1- محمد عبد المعصم حفاجي: الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، إمام الشريعة والأدب في عصره - ملقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، 14-16/12/1985 - الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس.
  - 2- مستشرق ألماني من علماء الآثار، طوف في العالم الإسلامي بحثا عن الكتابات العربية، ولد سنة 1860 وتوفي سنة 1946 من آثاره: البتو: وهو دائرة معارف عن البتو (تجيب العقيني: المستشرقون - دار المعارف - ج: 2، ص: 407).
  - 3- كلمة الشيخ محمد الصالح المهيدي: المجلة الزيتونية ج: 8، م: 6 سنة 1946 - ص: 537.
  - 4- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام - الدار التونسية للنشر: 1970 - ص: 11، 12.
  - انظر كذلك - محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس - الدار التونسية للنشر: 1972 - ص: 17، 18.

5- محمد الطاهر بن عاشور: شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام - الدار العربية للكتاب: ليبيا، تونس، ط: 2: 398 له: 1978م - ص: 8.

والتي حصل منها على شريط فوتوغرافي لنسخة تامة من شرح المرزوقي (1) على ديوان الحماسة لأبي ممام (2). ويذكر محمد محفوظ في ترجمته لابن عاشور أنه قام برحلات عديدة إلى أوروبا والمشرق حيث أدى فريضة الحج وكان ذلك سنة 1944 (3).

## 6- شيوخه :

اكسب الشيخ ابن عاشور ثقافة موسوعية شملت مختلف العلوم الإسلامية وعلوم اللغة والآداب، ومما ساعده على امتين ذلك تلمذه على أكبر علماء الزيتونة في عهده ومن هؤلاء العلماء (4) :

- الشيخ سالم بوحاجب

- محمد النجار

- عمر بن الشيخ

- صالح الشريف

- محمد بن يوسف

- محمد النخلي

- محمد العزيز بوعتور

- 
- 1- هو أحمد بن محمد بن الحسن أبو علي المرزوقي من أهل صهيان، كان معلّم بني بويه، من كتبه: الأزمّة والأمكنة، شرح ديوان الحماسة لأبي ممام، توفي سنة 421هـ - 1030م ( المرزكلي: الأعلام، ج: 16، ص: 212).
  - 2- هو حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس بن الأشج ابن يحيى بن مروان ينتهي إلى طيء، ولد سنة 190 هـ وقيل 188 وقيل 172 هـ في قرية من قرى الجبلدور من أعمال دمشق. من كتبه: ديوان الحماسة، فحول الشعراء توفي سنة 231 وقيل سنة 228 هـ. ( بطرس البستاني: دائرة المعارف - دار المعرفة، بيروت، لبنان- ج: 26، ص: 57-60.
  - 3- تراجم المؤلفين التونسيين، ج: 3، ص: 306.
  - 4- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 125.
- انظر كذلك:- المهلة الزيتونية، ج: 7، 8، م: 6 سنة 1946، ص: 536.
- محمد بن حسن: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والد الفكر الإسلامي في تونس- ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 14-10/12/1985، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس.

## 5- رحلاته واتصاله بالعلماء:

زار ابن عاشور القاهرة مرتين الأولى سنة 1914 والثانية سنة 1925 (1) وكان أثناء ذلك يفتك بعلماء مصر، وإلى جانب اجتماعه بعلماء المسلمين، فقد كان يفتك كذلك بغير المسلمين، إذ كان يلتقي بالمستشرق "أوبنهايم" OPPENHEIM (2) المعروف بمناهجه الفلسفية والدينية ومقارنة الأديان، والمذاهب وأصولها، ومبادئها، وكان هذا المستشرق قد حلّ بتونس سنة 1905 واجتمع به الشيخ ابن عاشور وناقشه (3)، ولا يخفى علينا ما في مثل هذه اللقاءات من إزاحة ما علق بالتصور الإسلامي من أخطاء وافتراءات.

وفي سنة 1951 زار شيخنا تركيا وحضر مؤتمر المستشرقين باستانبول برفقة ابنه الشيخ محمد الفاضل بن عاشور الذي يقول عن ذلك الحضور وتلك الزيارة: «رحلت للاشتراك في مؤتمر المستشرقين عدة مرات، ولكن المرة التي كنت فيها بصحبة سيدي الوالد هي التي انعقد فيها المؤتمر باستانبول سنة 1951، وكانت رحلة أعدها من غرر الحياة، وكان سيدي الوالد كما كنت أنا مدعوا إلى حضور الملتقى بصفة شخصية، فلم تكن تمثل دولة ولا منطقة وكانت لنا فرصة لزيارة تلك المدينة التي هي أم التاريخ والحديث ومجلى الجمال الساحر، وجمع الكنوز النفيسة مع المعالم والآثار والكتب.» (4).

وأثناء وجوده هناك زار شيخنا عدة مكاتب منها (5): مكتبة كوبر للشي باشا بالأستانة،

- 
- 1- محمد عبد المعصم حفاصي: الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، إمام الشريعة والأدب في عصره - ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، 14-16/12/1985 - الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس.
  - 2- مستشرق ألماني من علماء الآثار، طوف في العالم الإسلامي بحثاً عن الكتابات العربية، ولد سنة 1860 وتوفي سنة 1946 من آثاره: البلو: وهو دائرة معارف عن البلو (نجيب العنقفي: المستشرقون - دار المعارف - ج: 2، ص: 407).
  - 3- كلمة الشيخ محمد الصاخب المهدي: المجلة الزيتونية ج: 7، 8، م: 6 سنة: 1946 - ص: 537.
  - 4- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام - الدار التونسية للنشر: 1970 - ص: 11، 12.
  - انظر كذلك - محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس - الدار التونسية للنشر: 1972 - ص: 17، 18.

- 5- محمد الطاهر بن عاشور: شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام - الدار العربية للكتاب: ليبيا، تونس، ط: 2: 398 لـ 1978 م - ص: 8.



1- الشيخ سالم بوحاجب : 1244هـ - 1343م - 1828م - 1923م (1)

تلمذ عليه ابن عاشور بالزيتونة، وقد كان هذا الشيخ بارعا في مختلف العنود خاصة علوم اللغة والآداب، ومما أخذه عنه ابن عاشور شرح القسطلاني (2) على البخاري، وقد صرح ابن عاشور بتلميذه على هذا الشيخ في تفسيره ومن ذلك قوله : « وقد جرت على هذه القراءة نادرة لطيفة وهي ما أخبرنا شيخنا الأستاذ الجليل سالم بوحاجب... » (3).

2- الشيخ محمد النجار : 1255-1331هـ - 1835-1911م (4)

هو أبو عبد الله محمد بن عثمان بن محمد النجار، من أكبر علماء تونس وأكثرهم إنتاجا، وقد درس عليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتاب المواقف (5).

3- عمر بن الشيخ : 1239-1329هـ - 1819-1909م (6).

واسمه الكامل عمر بن أحمد بن حسن بن علي بن قاسم المعروف بابن الشيخ (7). وقد كان هذا الشيخ يدرس مختلف العلوم الإسلامية، درس عليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور تفسير

1- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، ص 221.

- انظر كذلك: الهداية الإسلامية، العدد 6: سنة 14 - إصدار المجلس الإسلامي الأعلى بتونس - ص: 94.

2- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 125.

- انظر كذلك: - محمد بن حسن: محمد الطاهر بن عاشور، رائد الفكر الإسلامي في تونس. سلفي الشيخ محمد مصعب بن عاشور، 14-16/12/1985، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين - تونس.

و القسطلاني هو محمد بن علي الفيسي الشاطبي أبو بكر قطب الدين التوزري، عالم باحث ورجاله، ولد سنة 614 هـ 1218م، وتوفي سنة 686-1287م. (الزركلي: الأعلام، ج 5، ص: 323).

3- ابن عاشور، التحريم والنسب - الدار التونسية للنشر، تونس: 1984 - ج: 12، ص: 121.

4- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 97.

5- المرجع نفسه، ص: 125.

6- المرجع نفسه، ص: 112، 116.

- انظر كذلك: محمد الفاضل بن عاشور، تراجم الأعلام، ص: 164، 172.

7- محمد الخضر حسين، تونس وجامع الزيتونة، ص: 112.

البيضاوي(1)، وقد أشاد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بمنهج أستاذه في التدريس إذ يقول :  
 «وأنا ما رأيت في علماء جامع الزيتونة من يسلك في دروسه غير طريقة الإلقاء، إلا الشيخ  
 عمر بن الشيخ، والشيخ مصطفى رضوان، مع أنهما معترف لهما بقسوة العلم وخاصة الشيخ  
 عمر بن الشيخ»(2) وعن طريقة هذا الشيخ يقول محمد الخضر حسين وقد كان زميلا لترجمنا  
 في هذه الدروس : «أما أسلوب الأستاذ في التعليم فمن أنفع الطرق، كان يقرر عبارة المتن،  
 ويبسطها حتى يتضح المراد منها، ثم يأخذ في سرد عبارات الشرح وما تمس الحاجة إليه من  
 الحواشي والكتب التي بحثت في الموضوع لاسيما الكتب التي استمد منها شراح الكتاب،  
 ويتبعها بالبيان جملة جملة، ولا يغادر عويصة ولا عقدة إلا فتح مغلقتها، وأوضح مجملتها، بحيث  
 يتعلم الطالب من دروسه كيف تلتقط جواهر المعاني من أقوال المؤلفين زيادة عما يستفيده من  
 العلم، فالأستاذ لم يأخذ في دروسه بطريقة الإملاء»(3).

4- الشيخ : صالح الشريف : 1285-1338 هـ - 1865-1918م (4)

امتاز هذا الشيخ في تدريسه بإعراضه عن كثرة النقول والميل إلى التحقيق والنظر والتقد،  
 وذكر لنا محمد الفاضل بن عاشور أنه من أساتيد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، يقول:  
 «حدثني سيدي الوالد -أمد الله نوره- أنه لما دخل لطلب العلم بجامع الزيتونة سنة 1310 هـ،  
 كان العلامة المدرس سيدي عمر بن الشيخ هو الذي انتدب لترتيب دروسه وتعيين مشايخه  
 الأولين، فكان أول اسم ذكره له من أسماء الشيوخ الذين انتخبهم له اسم مترجمنا»(5)، وذكر

1- المرجع نفسه، ص 125.

والبيضاوي : هو عبد الله بن عمر، من مفسري القرآن الكريم ولد سنة 613 هـ -1226م وتوفي سنة 658 هـ -1260م،  
 من أهم كتبه : أنوار التنزيل وأسرار التأويل، منهاج الوصول إلى علم الأصول ( دائرة المعارف الإسلامية، ج: 4،  
 ص: 418، 419).

2- محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب- الشركة التونسية لفنون الرسم: 1988- ص: 232.

3- تونس وجامع الزيتونة، ص: 113.

- انظر المرجع نفسه، ص: 125.

4- تراجم الأعلام، ص: 214، 217.

5- المرجع نفسه ص: 212.

- انظر كذلك : محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التولسيين، ج: 3، ص: 305.



الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أن هذا الأستاذ كان يدرس تفسير الكشاف وشرح العقائد النسفية(1).

5- الشيخ محمد بن يوسف : 1274 - 1358 هـ - 1854-1938م (2) .

6- محمد النحلي : توفي سنة 1342 هـ - 1922م (3).

وقد ذكرت أغلب المصادر التي ترجمت لابن عاشور أنه تلمذ على هذين الشيخين الجليلين، لكنها لم تحدد العلوم التي أخذها عنهما، واكتفت بالإشارة إلى تمكنهما في مختلف العلوم(4).

7- الشيخ محمد العزيز بوعتور: 1240-1325 هـ - 1820-1905م (5).

وهو جد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لأمه، وقد كان له الفضل الكبير على مسيرة ابن عاشور العلمية، فقد بلغت درجة اهتمامه به إلى إعطائه مكتبته الخاصة لما لاحظته من شغفه بالعلم، فعكف شيخنا على مخطوطاتها وأمعن في قراءاته لفوائدها(6).

وفي تفسيره : "التحرير والتنوير" كثيرا ما يثبت ابن عاشور تلمذه على جده الوزير، من خلال ما يعرضه من مسائل علمية وتحقيق الجد فيها، وما عليه عليه من آراء وتصحيحات(7).

1- تراجم الأعلام، ص: 213.

2- المرجع نفسه، ص: 262، 270.

3- محمد النيفر: عنوان الأرباب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم وأديب، ج: 2، ص: 169-171.

4- محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، ج: 3، ص: 304.

- انظر كذلك: - محمد الحبيب بن الخوجة: توديع لساحة الأستاذ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين، العدد: 3، 2، السنة 3، 2، 1974-1975، ص: 304.

- كلمة الشيخ محمد الصاخر المهدي - المجلة الزيتونية، ج: 7، 8، م: 6، ص: 536.

5- محمد النيفر: عنوان الأرباب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم وأديب، ج: 2، ص: 178-183.

6- محمد عبد المنعم حفاجي: ابن عاشور إمام الشريعة والأدب في عصره - ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، 14-16/12/1985، الكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين، تونس.

7- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 185.

- انظر كذلك: المصدر نفسه، ص: 193، ج: 16، ص: 113.

لقد تخرج ابن عاشور على علماء أجلاء كان لهم دور كبير في مجال الإصلاح في تونس والعالم الإسلامي ككل، والذي يمكن استخلاصه من العناصر السابقة أنه اجتمعت عدة عوامل ساعدت على نبوغ وتفوق الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مختلف العلوم منها:

- ذكاؤه واستعداده الفطري.

- الوسط العائلي الذي نشأ فيه فقد تربى في أحضان أسرة اشتهرت بأصالتها في العلم

والتدين.

- تتلمذه على أكبر علماء عصره في تونس.

- اتصاله بزعماء الإصلاح في العالم الإسلامي.

### 7- تلامذته :

لقد قضى ابن عاشور أغلب حياته في التدريس بجامعة الزيتونة، وأشهر الدروس التي عرف بها دروس التفسير والتي كان تفسره "التحرير والتنوير" كخلاصة لها، وأهم الكتب التي كان يدرسها(1): كتاب دلائل الإعجاز للخرجاني(2) والشرح المطول للفتازاني(3)، وشرح المحلى لجمع الجوامع، والمقدمة لابن خلدون(4) وموطأ الإمام مالك(5) وديوان الحماسة لأبي تمام، وقد

1- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 125.

- انظر كذلك : بلقاسم بن حسن: محمد الطاهر بن عاشور رائد الفكر الإسلامي في تونس- ملفتي الشيع محمد الفاهر بن عاشور، 14-16/12/1985، الكلية الزيتونية للشرعة وأصول الدين، تونس.

2- هو عبد الفاهر بن عبد الرحمن بن محمد الخرجاني، أبو بكر واضع أصول البلاغة، أهم كتبه: دلائل الإعجاز، أسرار البلاغة (الزركلي: الأعلام، ج: 4، ص: 48، 49).

3- هو مسعود بن عمر بن عبد الله الفتازاني، ولد سنة 712هـ-1312م بفتازان من حرمسان وتوفي سنة 794هـ-1310م بسمرقند، من كتبه: حاشية على الكشاف، شرح العقائد النسفية (عادل نوهبض: معجم المفسرين، ج: 2، ص: 670).

4- هو ولي الدين عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، ولد بتونس عام 1332م وتوفي بالقاهرة عام 1406م، وهو واضع فلسفة التاريخ من كتبه: المقدمة (دائرة المعارف الإسلامية، ج: 1، ص: 152-155).

5- هو مالك بن أنس الأصبحي الحميري أبو عبد الله إمام دار الهجرة، أحد الأئمة الأربعة ونسبة إليه يرجع المذهب المالكي. ولد سنة 93 هـ-712م وتوفي 179 هـ-795م بالمدينة المنورة، أهم كتبه : الموطأ، رسالة الرد على القدرية.

(الزركلي: الأعلام، ج: 5، ص: 257-258).

كان ابن عاشور يعتبر تلاميذه قرة عين له ولجميع المسلمين وعدة فخر، وقد كان مهم علماء  
أجلاء أثروا كثيرا في حركة النهضة في العالم الإسلامي ومن هؤلاء التلاميذ:

1- عبد الحميد بن باديس : 1308-1359هـ-1889-1940م(1).

وهو باعث النهضة في الجزائر في العصر الحديث، اتصل بابن عاشور، عند ذهابه إلى  
تونس للدراسة بالزيتونة، ويذكر ابن باديس أن الشيوخ الجامدين الذين كانوا يعارضون ابن  
عاشور في حركته الإصلاحية كانوا ينفرونه من الإتصال به، إلا أنه اجتمع به وأخذ عنه العلم  
مدة ثلاث سنوات(2). وقد كان للشيخ ابن عاشور فضل كبير على ابن باديس خاصة في مجال  
تذوق الآثار الفنية والأدب، يقول ابن باديس:

>> وإن أنس فلا أنسى دروسا قرأتها من ديوان الحماسة على الأستاذ ابن عاشور وكانت  
أول ما قرأت عليه، فقد حببني في الأدب والتفقه في كلام العرب، وبشت في روحا جديدا في  
فهم المنظوم والمنثور، وأحيت مني الشعور بعز العروبة والاعتزاز بها كما أعتز بالإسلام. <<(3)  
وقد كانت هناك خلافات بين الأستاذ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وتلميذه ابن باديس  
إذ يمثل الأول الإتجاه الأشعري، ويمثل الثاني الإتجاه السلفي. وقد ظهرت الخلافات بخاصة بعد  
عودة الشيخ ابن باديس إلى الجزائر، كما كانت لابن باديس ردود عنيفة على أستاذه على ما  
كان يصدره من فتاوى، وقد كانت هذه الردود تظهر على جريدة "البصائر"(4).

2- محمد الفاضل بن عاشور: 1327-1390هـ - 1909-1970م(5)

وهو الابن الأكبر للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نشأ في أسرة آل عاشور، ونبغ في  
مختلف العلوم، بفضل توجيه والده، وقد كانت بدايته العلمية التي تعتبر الركيزة الأساسية

- 
- 1- عادل نوبهض: معجم أعلام الجزائر مؤسسة نوبهض الثقافية ط: 2: 1400-1980م ص: 28.
  - 2- عمار طالي: ابن باديس حياته وأثاره- دار مكتبة الشركة الجزائرية، ط: 1: 1288هـ-1968م- ج: 1 ص: 70-77.
  - 3- عبد الحميد بن باديس: شيخ الإسلام بتونس، البصائر: السنة الأولى، العدد: 16، الجزائر، الجمعة 6 صفر 1255-24  
أفريل 1936، ص: 125.
  - 4- المرجع نفسه، العدد: 11، 15، 16، 17.
  - 5- الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ومسيرة التحرير والتبوير- نشر: وزارة الشؤون الدينية، تونس، ط: 1: 1992 - ص: 101.
  - انظر كذلك: محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 10.
  - محمد الفاضل بن عاشور، تراجم الأعلام، ص: 12.



لانطلاقه، منحصرة في الوسط الأسري، يقول عن نفسه : « ومن الغريب أنني نشأت بعيدا عن الصلات الاجتماعية، منفصلا عن كل بيئة خارجة عن الأسرة والبيت، فتلقيت في الطفولة: التعليم القرآني في البيت مفردا، ليس لي رفيق ولم أدخل المكب الابتدائي ولم أعرف من الأطفال غير أبناء الأقارب، ولم تكن لي هوايات الأطفال، فكانت أوقاتي كلها موزعة بين اتصالات سيدي الوالد، ومحادثات كانت ترقى في مستواها العقلي والأدبي على حسب تقدم سني واتساع معرفتي... وكم كنت اهتز فرحا عندما يكسب لي سيدي الوالد قائمة في أسماء كتب ينتقيها مما يعلن عنه في الصحف ويرسل بي لشرائها. »(1).

وقد ذكرت المصادر التي ترجمت للشيخ محمد الفاضل بن عاشور أنه من أكبر عوامل نبوغه تعلمه على يدي والده الموقر الأستاذ الجليل المعلم العبقري الشيخ محمد الطاهر بن عاشور(2).

ويذكر الأستاذ محمود شمام في محاضرة له أنه، تتلمذ على الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكان إعجاب به كبيرا، وقد ذكر لنا كذلك أن من تلاميذ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الشيخ "أحمد النيفر"، يقول : « لقد جلست إليه .. وسمعت منه وتعلمت له، وكنت طالبا في أول مراحل التعليم، وكان شيخنا المبرور وسيدي أحمد النيفر من تلاميذ الشيخ ابن عاشور يحضر درسه ولا يتخلف عنه.. »(3) ويشهد هذا التلميذ للشيخ ابن عاشور بمتانة اللغة وسلامة الألفاظ وحسن اختيارها وسعة العلم(4).

كذلك من تلاميذ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الأستاذ: محمد الحبيب بن الخوجة(5).

1- المرجع السابق، ص: 10،9.

- انظر كذلك: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 8،7.

2- الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ومسيرة التحرير والتوير، ص: 80.

3- محمد الطاهر بن عاشور الحافظ الحجة- ملقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، 14-16/12/1985، الكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين، تونس.

4- المرجع نفسه.

5- محمد الحبيب بن الخوجة: توديع لسماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور- الشرة العلمية للكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين، العدد: 3،2 : السنة: 2،3، 1974، 1975 ص: 227.

- وأشير إلى أنني حاولت الإتصال ببعض تلاميذ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور حين زيارتي إلى تونس (في شهر قفري

1007) لكنني لم أتمكن من ذلك.

## 8- إنتاجه الفكري :

الشيخ ابن عاشور من أغنى علماء العصر الحديث تأليفا للكتب، وحين نطلع على مجموع مؤلفاته نعجب كيف استطاع تأليفها مع ما كان يشغله من وظائف في حياته اليومية، فلا نملك إلا الاعتراف بعبقريته.

لقد كان شيخنا غزير الإنتاج في مختلف العلوم الإسلامية، وكذلك اللغة والأدب العربي. ومؤلفاته هي(1):

### أولا: ما ألفه في العلوم الإسلامية:

1- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب الجيد، وهو المشهور بتفسير: التحرير والتنوير، كبه ابن عاشور كخلاصة لتلك الدروس التي كان يلقاها على طلبه الزيتونة، وهو تفسير ضخم جمع ثقافة موسوعية واعية، وقد اهتم فيه ابن عاشور بفن البلاغة كثيرا لأنه رأى أن المفسرين الذي سبقوه لم يهتموا بهذا الفن كثيرا كما اهتموا بالفنون الأخرى، في حين أنه لا تخلو آية من القرآن عن دقائقه ونكته، وقد وضع شيخنا لتفسيره هذا عشر مقدمات هي عون لكل باحث في علم التفسير(2).

2- التوضيح والتصحيح في أصول الفقه.

3- حاشية على التنقيح للقراقي.

4- مقاصد الشريعة الإسلامية، يقول عنه البوطي: >> من أهم ما يمتاز به أنه أول مؤلف على حد اطلاعي -مستقل يعالج موضوعا من أبرز وأهم موضوعات أصول الفقه ألا وهو مقاصد الشريعة الإسلامية، ويفرده بالبحث والتحليل، وربما تبعه من سار على غراره فأفرده رسالة أو بحثا في هذا الموضوع ولكني، لا أعرف كتابا مستقلا في مقاصد الشريعة قبل كتاب العلامة ابن

---

1- عن المفتي السيد الشيخ عبد المالك بن عاشور يوم 93/02/11 بالمرسى.

انظر كذلك: -محمد الحضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 126.

- بلقاسم بن حسن، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رائد الفكر الإسلامي في تونس - ملتقى الشيخ محمد

الطاهر بن عاشور 14-16/12/1985، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس.

- محمد الحبيب بن الخوجة: توديع لسماحة الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - النشرة العلمية لكلية

الزيتونية للشريعة وأصول الدين العدد: 3، السنة: 1974، 2، 1975، ص: 226.

2- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 308

عاشور (1)، ويشهد له كثير من العلماء بأنه من أفضل ما كتب في هذا الفن وضوحاً في الفكر ودقة في التعبير وسلامة في المنهج واستقصاء للموضوع. <<(2)>>.

5- قصة المولد النبوي الشريف.

6- الوقف وآثاره في الإسلام.

7- النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح.

8- كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ: هو عبارة عن تلك الملاحظات والتعليقات التي كان يديها الشيخ ابن عاشور حول أحاديث الموطأ الذي كان يدرسه لتلاميذه بالزيتونة، يقول في مقدمته: << فافتنعت بإثبات أهم ما يلوح لي من النكت والمسائل، وكشف المشاكل، أو تحقيق مبحث أو فصل نزاع، أو بيان استعمال عربي فصيح أو مفرد غير متداول.. وأقتصر على ما يفتح لذهني من الحقائق والألفاظ، التي أشكلت أو أهملت أو أغفلت، وكلها وإن كانت قليلة وحيزة تعد من النكت العزيزة. >>(3).

9- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم: وهذا الكتاب دراسة نقدية لكتاب الإسلام وأصول الحكم، لعلي عبد الرازق(4)، الذي أصدره بمصر سنة 1925 (5)، وعالج فيه مسألة الخلافة والحكومة في الإسلام، وكان يحتوي مزالق فكرية كثيرة.

10- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، وهو عبارة عن مجموعة من التحقيقات حول بعض آيات القرآن الكريم والسنة النبوية جمعها ابنه الشيخ: عبد المالك بن عاشور.

---

1- البوطي: كتاب مقاصد الشريعة للعلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور- ملقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 14- 1985/12/16 الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس-

2- محمد فاروق البهان، ملامح التحديث في فكر ابن عاشور من خلال كتابه مقاصد الشريعة- ملقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 14-1985/12/16، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين-تونس

3- ابن عاشور: كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ- الشركة التونسية للنشر والتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع- ص: 6.

4- أحد علماء الأزهر، قاضي من قضاة المحاكم الشرعية بمصر ولد سنة 1888 وتوفي سنة 1966 (الزر كلّي: الأعلام، ج: 4، ص: 276).

5- المرجع نفسه والصفحة نفسها.



11- أليس الصبح بقريب: جمع آراء ابن عاشور الزبوية وخلاصة كفاحه من أجل إصلاح التعليم الزيتوني.

### ثانياً: ما ألفه في علوم العربية والأدب:

- 12- أصول الإنشاء والخطابة.
  - 13- موجز البلاغة: وقد اعتمد ككتاب مدرسي بالزيتونة منذ سنة 1932م(1).
  - 14- شرح قصيدة الأعشى الأكبر في مدح الملق.
  - 15- جمع وشرح ديوان بشار بن برد.
  - 16- شرح مقدمة المرزوقي على ديوان الحماسة.
  - 17- الواضح في شرح مشكل المتنبي (تحقيق).
  - 18- سرقات المتنبي (تحقيق).
  - 19- شرح قلائد العقيان وشرح على شرح ابن زاكور.
  - 20- جمع وتحقيق وشرح: ديوان النابغة الديراني.
- هذه الكتب هي التي طبعت وانتشرت عبر العالم الإسلامي، وللشيخ ابن عاشور تصانيف كثيرة لم تطبع بعد هي:
- 21- مجموعة فناوي.
  - 22- مجموعة مسائل فقهية تكثر الحاجة إليها ويعول في الأحكام عليها.
  - 23- أماليه على مختصر خليل.
  - 24- تعليقات وتحقيقات على شرح حديث أم زرع.
  - 25- آراء اجتهادية.
  - 26- تحقيق وتعليق على كتاب: مقدمة في النحو المنسوب إلى خلف الأحمر.
  - 27- تعاليق على المطول وحاشية السلكوتي.
  - 28- أماليه على دلائل الإعجاز(2).

1- ابن عاشور، موجز البلاغة- المطبعة التونسية: ط: 1-ص: 1.

2- هذا المحفوظ أطلعني عليه الشيخ عبد المالك بن عاشور ابن مزجنا في مكتبته بالمرسى يوم 11/2/1993.

- 29- فهرس في التعريف بعلماء أعلام.
- 30- تحقيق وتصحيح وتعليق لكتاب الاقتضاب لابن السيد البطلوسي مع شرح كتاب أدب الكاتب.
- 31- جمع وتكميل وشرح ديوان حسيم.
- 32- أصول التقدم في الإسلام.
- 33- شرح ديوان الحماسة (قطع منه).
- 34- شرح معلقة امرؤ القيس.
- 35- مراجعات تتعلق بكتاب (معجز أحمد).
- 36- تحقيق شرح القرشي على ديوان المتنبي.
- 37- غرائب الاستعمال.
- 38- تاريخ العرب.
- 39- تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس للحكيم زهر.

40- رسالة القدرة والتقدير(1). وفي تفسيره أشار ابن عاشور إلى رسالة أخرى في الموضوع نفسه بعنوان: القضاء والقدر(2). وإلى جانب ما ألفه ابن عاشور من كتب فقد كان كثير الكتابة في الصحف والمجلات في تونس والعالم الإسلامي ككل. ومن المجلات التي كان يكتب فيها: (3).

1- هذه الرسالة أشار إليها في تفسيره إذ يقول: >> ولما فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في رسالة القدرة والتقدير لما تظهر. (التحرير والتنوير: 1 ص: 257).

2- التحرير والتنوير ج: 22 ص: 265. وقد حاولت الحصول على الرسائل من ابنه عبد المالك بن عاشور لكنه ذكر لي أنه لا يعرف لوالده رسالة بهذا العنوان. وأنها لا توجد في مكتبته (الموسى 93/2/9). وهنا أشير إلى أن عبد المالك بن عاشور قد نبهني كذلك أن الكثير يحطون في نسبة بعض الكتب إلى ابن عاشور "الحفيد" وهي في الحقيقة محمد الطاهر بن عاشور "الجد"، ومنها كتاب "شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح". وبالفعل فقد سلّم لي بالمكتبة الوطنية في تونس، على أنه من آثار محمد الطاهر بن عاشور "الحفيد" ولدي نسخة منه.

3- محمد الحبيب بن الخوجة: توديع لسماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور- الشرة العلمية للكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين- السنة: 2، 3 العدد: 2، 3 : 1974، 1975- ص: 226.

-أنظر كذلك- بلفاسم بن حسرة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رائد الفكر الإسلامي في تونس- ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 14-16/12/1985، الكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين، تونس.



- السعادة العظمى (1).
- المجلة الزيتونية.
- هدى الإسلام.
- نور الإسلام.
- مصباح الشرق.
- مجلة المنار.
- مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق.
- مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- مجلة الهداية الإسلامية.

يقول عبد المالك بن عاشور حين حديثه عن كتابة والده في الصحف والمجلات: >> أما المقالات والدراسات والبحوث فحدث عن البحر ولا حرج فكانت تنشر في كل الصحف والمجلات العلمية والأدبية سواء بتونس أو في جميع العالم الإسلامي والعربي << (2).

## 9- وفاته :

بعد كفاح طويل وجهاد مستمر من أجل إرساء قواعد العلم والتعليم ببلده تونس والعالم الإسلامي كله، التحق شيخنا "رحمه الله" إلى حوار ربه قبل صلاة المغرب على الساعة السابعة من يوم الأحد: 3 رجب 29 أوت 1313هـ/1973م، وقد ختمت أنفاسه الزكية بعد انحراف بسيط دام بعض يوم لم يلزمه الفراش حتى أنه أدى صلاة العصر كالمعتاد (3)، وهو إلى ما قبل وفاته لم ينقطع عن نشاطه العلمي (4).

1- ذكر لي ابنه الشيخ عبد المالك بن عاشور، أنه كان يكتب في هذه المجلة باسم مستعار. وقد سلمني بعض المقالات التي كان يكتبها في هذه المجلة منها مقال (اللغة مع الحكمة).

2- عن المسألات الشخصية لعبد المالك بن عاشور يوم (93/2/11). المرسى - تونس.

3- المرجع نفسه.

4- محمد الحبيب بن الحوجرة: توديع لسماحة الأستاذ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، السنة: 3، العدد: 2، 3، 74، 75، ص: 226.

## المبحث الثاني: جهوده الإصلاحية

### صفحة الاستعمار واهتكاك ابن عاشور بالمركبة الإصلاحيّة،

لقد ركز ابن عاشور في دعوته الإصلاحية على أساسين مهسين كان يعتقد أنهما سر النجاح في إصلاح البلاد واستعادة سيادتها وهما: الصحافة والتعليم، وقبل الحديث عن جهوده من خلالهما سنتلقى نظرة سريعة عن الوجود الاستعماري في تونس.

كانت تونس من البلاد الإسلامية التي عرفت موجة الاستعمار الغربي، فكان دحول فرنسا إليها في جمادى الأولى سنة 1218 هـ الموافق لشهر ماي 1881م (1) وقد اتبعت فيها السياسة نفسها التي سلكتها في الجزائر من أجل القضاء على المقومات العربية الإسلامية، فأدخلت منهج تعليم جديد، وهو منهج التعليم الفرنسي العربي، يقول محمد الفاضل بن عاشور: «وإذا كان هذا المنهج قد أبقى مادة تعليم عربي ضئيل، فإنه قد قطع مادة الثقافة العربية بناتا إذ جعل اللغة الفرنسية أداة المعرفة العامة، وأبقى اللغة العربية مادة تعليم لا تقصد إلا لذاتها على حقل فادح في طرائق تعليمها، فانقطع بذلك حاضر الأمة عن ماضيها إذ أصبحت ثقافة أبنائها مكيفة بكيفية لا تستمد من عناصر ذاتيتها.» (2).

وعرف التونسيون جميع أنواع الاضطهاد على يد المستعمر الفرنسي، فكان المواطن مخفراً، لا يتمتع بأدنى الحقوق التي يتمتع بها الفرنسيون إلا إذا قبل التجنيس الذي يعتبر انسلاخاً عن الدين (3).

1- محمد الحضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 135.

- انظر كذلك: - محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 21.

- علي المحجوب: مقاومة السكان التونسيين للاحتلال الفرنسي، المجلة التاريخية المغربية السنة: 11،

العدد: 34، 33، جوان 1984، ص: 16.

2- الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 46.

3- محمد الحضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 142.

وأمام هذه الأوضاع التي استجدت على المواطنين لم يجدوا إلا المقاومة لهذا العدو الخطير يقول الشيخ محمد عبده (1): «> خفيت مذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت، بدأت على طرق ربما لا تنكرها الأنفس ثم التوت، أوغل الأقوياء من الأمم في سيرهم بالضعفاء حتى تجاوزوا يدياء الفكر وسحروا ألبابهم حتى أذهلوهم عن أنفسهم وخرجوا بهم عن محيط النظام، وبلغوا بهم من الضيم حدا لا تحتمله النفوس البشرية.

إن الأمم الكبيرة إذا عراها ضعف، ثم صالت عليها قوة أجنبية أزعتها ونهبتها بعض التبيه، فإذا توالى عليها وخزات الحوادث، وأقلقتها آلامها فرغت إلى استبقاء الموجود، ورد المفقود، ولم تجد بدا من طلب النجاة من أي سبيل.>>(2).

وبذكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور عدة أسباب كان لها الأثر البالغ في التطور الفكري والنهضة في تونس. نذكر منها: (3)

1- إنشاء المدرسة الصادقية : وكانت مؤسسة تربية تعنى إلى جانب تعلم اللغة العربية والعلوم الإسلامية، بتعليم اللغات الأجنبية: التركية، الفرنسية والإيطالية، والمواد العلمية، وقد أسست أول مرة سنة 1875م(4)، ولما شعرت فرنسا بخطرها جعلتها مكتبا لإعداد المترجمين لها، إلا أن روح النضال التي غرست في أبناء تونس دفعتهم إلى تأسيس جمعية أسموها: ( جمعية قدماء تلامذة المدرسة الصادقية)، وقد كانت تلقى فيها المحاضرات والمسامرات التي تدعو إلى النهوض والرقى، ومن المحاضرات القيمة التي ألقى بها محاضرة للشيخ ابن عاشور وعنوانها: " أصول التقدم والمدنية في الإسلام"، كما ألقى بها الشيخ محمد الخضر حسين محاضرة بعنوان:

- 
- 1- هو محمد عبده بن حسن حمو الله من رواد النهضة الحديثة في الشرق . ولد سنة 1266 هـ-1849م. وتوفي سنة 1323هـ-1905م. بمصر أهم كتبه: تقسيم المنار ورسالة التوحيد (الزركلي، الأعلام ج: 6 ص: 252).
  - 2- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، العروة الوثقى - دار الكتاب العربي، ط: 2: 1400-1980م، بيروت - ص: 41، 42.
  - 3- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس.
  - 4- البشير بن الحاج الشريف: أضواء على تاريخ تونس الحديث - دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، تونس ص: 86.



"الحرية في الإسلام" (1) وعناوين المحاضرات التي كانت تلقى بهذه الجمعية توحى لنا بما كان يشغل هؤلاء المحاضرين من طموحات، وقد كان ابن عاشور عضواً بمجلس إدارة هذه الجمعية (2).

2- إنشاء الجمعية الخلدونية: وأنشأ هذه الجمعية أنصار النهضة بتونس أمثال الشيخ سام بوحاجب وتلاميذه، وكان ذلك سنة 1314هـ - 1897م (3)، وقد كانت هذه الجمعية تنظم دروساً باللغة العربية في: التاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية والرياضية ورسم الأراضي والاقتصاد واللغة الفرنسية، وكانت تحظى باهتمام كبير من طلبة الزيتونة لما يجدونه بها من دروس مفقودة بالجامع الأكبر، وقد كانت دروس هذه الجمعية سبباً قوياً من ضمن الأسباب التي أدت إلى ظهور سخط الطلبة على برامج التعليم بالزيتونة، ودعوتهم إلى وجوب إصلاحها، وقد كان الشيخ ابن عاشور عضواً في مجلسها الإداري والمحرك الأساسي لدعوة إصلاح التعليم الزيتوني (4)، وكانت فرنسا متخوفة كثيراً من هذه الجمعية، وفي ذلك يقول أحد القادة الفرنسيين: «إذا ما قدر أن تندلع ثورة بالبلاد التونسية، فإن أركان ثوارها تكون قد تخرجت من الخلدونية» (5).

3- الصحافة والاتصال بالنهضة في الشرق: للصحافة دور كبير في وعي الشعوب المستضعفة ونهضتها للمطالبة بحق الحرية والكرامة، وقد ازدادت روح النهضة في تونس إشعاعاً بعد سنة 1901 (6)، حيث صدر قانون يسمح بحرية الصحافة ورفع الضغوطات المختلفة عنها، فأصبحت الصحف تنفوس في المباحث الدينية، ومناصرة الفكرة الإصلاحية التي ينادي بها الشيخ محمد عبده، وقد انتقل هذا الوعي إلى أراضي تونس عن طريق مجلتي العروة الوثقى والمنار، يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: «كانت المنار متشرة بالمملكة التونسية

1- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 105.

2- عن المقابلة الشخصية لعبد المالك بن عاشور يوم (11/2/93 بالمرسى. تونس).

3- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 57.

4- كلمة الشيخ محمد الصالح المهدي: مجلة الزيتونية ج: 7، 8 م: 6، ص: 537.

5- البشير بن الحجاج عثمان الشريفي: أضواء على أربع تونس أحدث، ص: 73.

6- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 74.

عاصمتها وآفاقها، انتشارا واسعا، تفتخر به حتى ذكرت في الجزء 22 من المجلد الخامس بأن الجزء الواحد من المنار كان يدار على عشرات الناس بتونس وارتبطت بالنهضة الفكرية التونسية ارتباطا وثيقا، فكانت تكثر من نشر الأخبار عن تونس، ولاسيما ما يتعلق منها بالتعليم والإصلاح الديني» (1).

لقد أثارَت حركة النهضة في المشرق حمية الدفاع عن الدين والوطن في جميع المسلمين الذين كانوا يعانون من طغيان الغرب.

في هذه الفترة كان الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مقتبل العمر، ظهر نضوج أفكاره، وتشبع وقرأ كثيرا من آراء الشيخ محمد عبده، وتشوقت نفسه للقاءه، وفعلا تحقق لشيخنا ذلك، إذ قام الشيخ محمد عبده بزيارة تونس مرتين الأولى سنة 1884م والثانية سنة 1903 (2). وقد كان عمر ابن عاشور في المرة الثانية 24 سنة، وكان يعد من أبرز مدرسي الزيتونة شبابا وذكاء وعلماء وأدبا، وكان ملازما للشيخ محمد عبده، ومن الذين طلبوا منه إلقاء درس بالجمعية الخلدونية التي كان هو من أعضائها فألقى الشيخ محمد عبده درسه وكان عنوانه: "العلم وطرق التعلم". وقد كان درسا قيما وجه فيه الشيخ التونسيين إلى ضرورة التغيير وعدم الوقوف عندما وصل إليه القدماء ومما ورد في كلامه ما يلي:

>> هناك مسألة مشتركة بيننا وبينكم عامة في سائر بلاد الإسلام، وهي الرضا بالموجود، وهو ماله تعلق أيضا بالتعليم، فإذا ذكرت نقصا أو عيبا في طريقة أو في حالة من الأحوال قيل لك: ماذا نصنع ونحن أناس متوكلون على الله، وهذا مراد الله من عباده. وهو عذر المقصر عند تقصيره في بلاد الإسلام، وعون على ما نراه من النقص في طريق تحصيل العلم» (3).

1- المرجع السابق، ص: 79.

2- البشير بن الحاج عثمان الشريف: أضواء على تاريخ تونس الحديث، ص: 77.

- انظر كذلك: بلقاسم بن حسن، الشيخ ابن عاشور رائد الفكر الإسلامي في تونس، ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 14/16/1985، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس-

3- محمد عبده: العلم وطرق التعلم، الحاضرة 29 سبتمبر 1903.

وأثناء إقامة الشيخ محمد عبده في تونس دعاه الشيخ ابن عاشور إلى زيارته في بيته، ولبى الإمام الدعوة وكانت بينهما بعد ذلك مراسلات عديدة كان يلقبه فيها بالإبن العزيز أو الإبن الفاضل(1).

وقد أيد الشيخ ابن عاشور أستاذه محمد عبده في كثير من المسائل الفقهية منها: الفتوى التي تتعلق بالموقودة ونحوها من ذكاة أهل الكتاب ولبس القلنسوة. ومن الفتوى الثانية نذكر بعض كلامه، يقول: «ليس إسلام العربي في عمامته وإلا كفر إذا خلعها، عند وضوئه ولا كفر الكافر في قباعته وإلا لكان مسلماً إذا كشف رأسه للسلام، وإنما ننظر أنواع الشعوب الذين اتفقوا في الدين يختلفون اختلافا بعيداً، وما يقضي ذلك باختلافهم في الدين، كاختلاف أصقاع المسلمين بين حجازي وتركي وفارسي، ومصري وتونسي. كل لباس منها يخالف لباساً آخر، والكل غير لباس الصحابة.»(2).

وقد كان ابن عاشور وفياً لمبادئ الشيخ محمد عبده الإصلاحية، لذلك كان يلقبه بسفير الدعوة في تونس(3)، وكان لنشر تأييد ابن عاشور للشيخ محمد عبده في فتواه أثر كبير، كان إيجابياً على نفوس مؤيدي الإصلاح، وزاد الشيخ استهدافاً لمقاومة المحافظين، ومن ذلك حين ازدادت المنار خدمة للحركة الإصلاحية في تونس(4).

ومما يؤكد لنا العلاقة التينة التي كانت تربط ابن عاشور بالشيخ محمد عبده روحياً ومنهجياً ما كتبه الشيخ في تعزيتة للشيخ رشيد رضا(5) حين وفاة الإمام محمد عبده إذ يقول

1- بلقاسم بن حسرة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رائد الفكر الإسلامي في تونس - ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 14-16/12/85- الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين -تونس-  
انظر كذلك:

- محمد عبد المنعم حفاجي؛ محمد الطاهر بن عاشور، إمام الشريعة والأدب في عصره - ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 14-16/12/1985- الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس-

2- ابن عاشور: لبس القلنسوة ونحوها من لباس الكفار المنار- مطبعة المنار ط: 1، ج: 3 ص 39

3- محمد الفاضل بن عاشور؛ الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 76.

4- المرجع نفسه، ص: 77.

5- هو محمد رشيد رضا بن علي بن محمد شمس الدين بن بهاء الدين البغدادي، ولد سنة 1282هـ- 1805م في القنصون بقرابلس، ثم رحل إلى مصر، من كتبه: "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده". توفي سنة 1354هـ- 1935م (الركني. الأعلام



>> عرفت الإمام معرفة شهود، بتونس فعرفت من ملاقاته الأولى رجل العزم والإرادة والفكر وبلاغة القول وشدة الفراسة، وتكافؤ القوى العلمية والفكرية حتى لقد كان من سكون نفسي إليه، وألفتها به واعتلاق صداقته في أمد وجيز ما يكون مثله في السنين الطوال، فصارت ذكراه تفعل في نفسي ذكرى والد رحيم» (1).

نشطت الحركة الصحفية وأصبحت تقدم الحركة الإصلاحية التي أخذت قوتها من دعوة الشيخ محمد عبده، وزياراته المتكررة لتونس وأهم الجرائد التي كانت تظهر في ذلك الوقت جريدة الزهرة، والتي أسست سنة (1307هـ-1886م) (2)، وكانت جريدة فاضحة للمقاصد الاستعمارية، ثم ظهرت بعد ذلك جريدة الحاضرة (1333هـ-1915) (3)، وهي جريدة إسلامية النزعة، كان هدفها إرشاد المواطنين إلى معرفة ما لهم من حقوق، ومعالجة ما اختل من أمور في بلادهم.

أما عن المجلات العلمية التي كانت تصدر في تونس فمنها مجلة "السعادة العظمى" التي أسسها الشيخ محمد الخضر حسين (1322هـ-1904) (4). وقد كان ابن عاشور من الذين يكتبون فيها باسم مستعار، وقد عبر في العدد الأول منها عن اقتناعه بدور الصحافة والتعليم في رقي الأمم ونهضتها، إذ يقول: >> ما سكت هواجسي، ولا اختلف إدراكي بأن كنه حياة الأمم ونفثة روح استفاقتها من سنة الجهالة، وفساد الأخلاق، ليس غير بث الفضيلة وإيقاظ العيون إلى الواجبات والحاجات الأولية بعد حيرتها في ظلمات الشبهات التي غشيت أبصارها وخيلت لها جميع ما يحيط بمركزها مهاوي توقع السقوط إلى قعرها، فلا رية أنها إن أشرقت عليها أنوار التيقن أضاءت لها الأرجاء فتقدمت نحو غايتها بخطى واسعة فما وصلها إليها بعد بعزيز.

1- محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده- مطبعة المنار ط: 1: 1324هـ- ج: 3، ص: 294.

2- محمد الفاضل بن عاشور- الحركة الأدبية والفكرية في تونس ص: 68.

ذكر لي ابيه عبد المالك بن عاشور أن الشيخ كان يكتب بهذه الجريدة، لكنني لم أتمكن من الحصول على ما يكتبه فيها بمركز الدوريات بتونس.

3- البشير بن الحاج عثمان الشريف: أضواء على تاريخ تونس الحديث، ص: 70.

وكان ابن عاشور من الذين يكتبون فيها ومما حصلت عليه: كلمته حين زيارته الشيخ محمد عبده لبنه: الحاضرة 22 سبتمبر 1903.

4- محمد العاقل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 78.

أما إن ذهبت أفكر كيف يكون إيصال هذا المعنى إلى أمة كاملة، وأني لسان يسمعها إن ناداها وهي مملأ من الكون فضاء رحبا، وتختلف في الشرب الخلاف الذي صير جمعها صعبا، فإني لا أجد خليقا بذلك غير لسانيين: لسان التعليم ( وإنه للسان حكيم) ولسان النشرات العلمية التهذيبية مموج صدى صوته تجاوبف حروف الطبع فيخترق آذاننا تصامت عن عظة الواعظين، ويبلغ إلى قلوب غرق بها منام الحالمين، فلا تسل بعد عنها وقد أشرفت عليها أنوار المعارف كيف تنهض إلى سماء حقائق الأشياء. >>. (1)

إن هذا النص يؤكد لنا منهج ابن عاشور الإصلاحي الذي تأثر فيه كثيرا بالشيخ محمد عبده وهو: التربية والتعليم، ومن أهم الوسائل التي تخدم التربية: الصحافة، وقد كان شيخنا كثير الكتابة في الصحف والمجلات سواء بتونس أو غيرها، فلا نمر مناسبة لا يكتب فيها مقالا أو كلمة تعليمية تربوية، ومن أشهر المجلات التونسية التي كان يكتب فيها: المجلة الزيتونية. فكتب فيها عن الشمائل الحمديدية (2) وعن الدروس التي يمكن أن نستنبطها من المحجرة البوية (3)، ووجوب الاهتمام بأمر المسلمين (4)، كما أنه كان يكتب في الوعظ ومحاربة العقائد الضالة ومن ذلك مقاله: " لا صفر".

حارب ابن عاشور من خلال هذا المقال بقايا الاخراف الجاهلي، فقد كان العرب قدينا يتشاءمون بهذا الشهر والسبب في ذلك ما يصادفه من حرور وانتقام، ذلك لأنه يأتي بعد الأشهر الحرم (ذو القعدة، ذو الحجة، محرم). إذ كان العرب لا يتقاتلون فيها، فإذا جاء صفر كان فرصة لكل من كان لديه دين عند غيره يسترجعه بالقوة، وبالرغم من محاربة الإسلام لهذه الأوهام ودعوته إلى عدم اعتقاد ما لا دليل عليه من وحى أو عقل: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، قُلْ إِنَّ الدِّينَ يَفْتَرُونُ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ، مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نَذِيقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا

1- هذه الكلمات لابن عاشور، وهي من التفاريض التي وردت إلى العدد الأول من مجلة السعادة العظمى، سلمها لي عبد الملك بن عاشور بمكتبة الشيخ والده بالمرسى يوم الثلاثاء 9/2/93، وهي منشة كذلك في كتاب: محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص: 265، 266.

2- المجلة الزيتونية ج: 10 م: 1 صفر 1356 - أفريل 1937، ص: 452-456

3- المرجع نفسه ج: 3 م: 3 محرم 1358 مارس 1939، ص: 94-97.

4- المرجع نفسه م: 2 العدد: 9، 1938، ص: 207-213.

يَكْفُرُونَ» (1)، فقد بقيت آثار لهذه العقائد المنحرفة، يقول ابن عاشور: «... ولأهل تونس حظ عظيم من اعتقاد التشاؤم بصفر سيما النساء وضعاف النفوس...» (2).

ويذكر أن النسالة عند هؤلاء قد تضاغت بالنسبة لهذا الشهر، إذ ظهر من الناس من يعتقد أن يوم الأربعاء الأخير من هذا الشهر، أنحس أيام العام ويرجع ذلك إلى اعتمادهم على الأحاديث الموضوعية إذ يروى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «آخر أربعاء من الشهر يوم نحس مستمر» (3)، ولما كان اعتقاد هؤلاء أن صفر أنحس شهر في السنة جعلوا آخر أربعاء به هي المقصودة من الحديث (4). وقد اهتم ابن عاشور كثيرا بفضح الأحاديث الموضوعية وهذه بعض الأمثلة فقط مما كان يكتبه في الجرائد والمجلات التونسية، ونحن إذا رجعنا إلى كتب لاحظنا رغبته الملحة في النهوض ببلده والوطن الإسلامي كله عن طريق العودة إلى تمكين الدين واللغة ومواكبة العصر الحديث.

ولعل أهم كتب ابن عاشور الإصلاحية كتابا: "أصول النظام الاجتماعي"، و"أليس الصبح بقريب" إذ أظهرها رغبته الملحة في التجديد الذي يمثل في نظره في الحفاظ على كمال الإسلام وذلك:

- 1- بالعمل به وتحقيق مقاصده.
- 2- نصره وإقامته.
- 3- انتشاره وتسهيله.
- 4- حراسته، وحفظه من تدخل الضلالات.
- 5- دفع نائبة حلت به إذا استمرت أفضت إلى طمس معالم الدين وإفساد الإيمان أو ذهاب سلطانه (5).

1- بونس: 68-70

2- ابن عاشور: لا صفر، المجلة الزيتونية ج: 8 م: 3 صفر 1356 - أبريل 1937، ص: 385

3- ذكره السيوطي في: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، وعزاه إلى الخطيب في تاريخه عن مسلمة بن صامت عن مسلمة أبو الوزير عن المهدي عن أبيه عن جده عن ابن عباس، عن النبي. وقال: مسلمة متروك، ورواه عن الأصبغري والأصبغري كتاب (اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية- دار المعرفة، بيروت: 1983 - ج: 1، ص: 485).

4- لا صفر، المجلة الزيتونية ج: 8 م: 3، صفر 1356 - أبريل 1937، ص: 385.

5- ابن عاشور: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة- الشركة التونسية للتوزيع- ص: 113.



## إصلاح التعليم

1- الهدف من إصلاح التعليم ومصادر اهتمام ابن عاشور بذلك :

أ- الهدف من إصلاح التعليم :

يرى ابن عاشور أن هناك أسبابا كثيرة تلزمننا بإصلاح التعليم منها:

- لأن التعليم هو الذي يمكننا من استقامة أعمالنا، يقول: «> فنحن في أشد الاحتياج إلى العلم بوجوده الأشغال وهي المراد من التعليم ليكون التعلم بذلك راضيا عن نفسه واثقا بحصول مبتغاه من عمله.»(1).

- لأن التعليم الصحيح يعطينا أرقى أصناف الناس في كل مجالات الحياة. يقول: «>فالتعليم الصحيح إذن يرمي إلى إنشاء أرقى أصناف الناس من كل من يحرص بالأشغال والأعمال، أو رزق المواهب الحسنة ورغب في سلوك خير السبل وشغف بالمعرفة وامتاز بحب الواجب والتعقل.»(2).

-لأنه عن طريقه يمكننا إنشاء قادة للأمة في دينها ودنياها يقومون بقيادتها وإرشادها، وقد كانت هذه الغاية النبيلة هدفا للأنبياء والحكماء.

- ولأن التعليم هو الذي يبلغ بالأمة أعلى الدرجات، وفيه تكملة لحقيقة الإنسانية. يقول ابن عاشور : «> هو الذي يفيد ترقية المدارك البشرية، وصقل الفطر الطيبة لإضاءة الإنسانية وإظهارها في أجمل مظاهرها فيخرج صاحبها عن وصف الحيوانية.»(3).

وقد استتج الشيخ ابن عاشور هذه الأسباب لإصلاح التعليم من استقراء التاريخ، واستنباط كيفية تأثير التعليم على الأمم في الماضي، ومقارنة ذلك بالحاضر حيث أصبح انحطاط التعليم أبرز مظاهر الانحطاط في الأمة.

1 - أليس الصبح بفرهب، ص:7.

2 - المصدر نفسه، ص:9.

3 - المصدر نفسه، ص:12.

## ب- مصادر اهتمام ابن عاشور بإصلاح التعليم:

يعتبر اهتمام ابن عاشور بقضايا التعليم تعبير عن الإحساس العميق للمسلم بشخصيته التي يستمد أهم مقوماتها من الدين الإسلامي ثم من الوطن الذي ينسب إليه، والأساس الأول الذي يعتمد عليه ابن عاشور في إصلاحه للتعليم هو القرآن الكريم، ونلمس ذلك من خلال تبيينه إلى أن خلافة الله -تبارك وتعالى- في الأرض تتطلب من الانتباه إلى مسالك صلاحه فيها، وإصلاح التعليم من أهم هذه المسالك، وفي ذلك، يقول: «وإذ قد كان من المعومات المسلمة أن الله -تعالى- استخلفنا في الأرض ومن علينا بنور العقول، ونيها باختلاف العنصر في الدنيا إلى أحوال الرقي والاختطاط، وقال: ﴿انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (1)، فما غابنا من هذا السكوت الطويل، وما إغراقنا في هذا السبات العميق (2)».

ومبدأ إصلاح التعليم في نظر الشيخ ابن عاشور تتوقف عليه جميع الإصلاحات الأخرى. وقد انفرد الإسلام عن الأديان الأخرى بإظهار فضل العلم والعلماء، يقول سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (3)، ويقول: ﴿بِمَا تَدْعُوا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾ (4)، ويقول سبحانه: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (5)، ويكفي دليلاً على اهتمام الإسلام بالعلم أن أول سورة نزلت من القرآن الكريم تدعو إلى القراءة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ (6).

ويستشهد الشيخ ابن عاشور بأحاديث كثيرة تحت على طلب العلم وعدم كتمان منها قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿مَنْ سئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَمِهْ أَلْجَمَهُ اللَّهُ بِلِحَامٍ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ﴾

1- يونس : 101.

2- أليس الصبح بقريب، ص: 6.

3- الزمر: 9.

4- الزمر: 9.

5- النحل: 43.

6- العلق: 1، 2.

يوم القيامة (7). وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يجلس لتعليم المسلمين أمور دينهم (8).  
لقد كان ابن عاشور متشعباً بثقافة إسلامية أملت عليه أن أهم أسباب نهوض الأمة  
إصلاح التعليم، الذي يستمد مبادئه من الدين، يقول: «فلنا أن نعير أقدم تعاليم الشرع من  
الأديان التي أرشدهم الله بها إلى ما فيه الصلاح، فنجدها تسعى إلى أن يكون الصلاح مقرباً  
بينهم، وبذلك تتساوى مبادئ الأمة في الأخلاق فتتهدى إلى الاتحاد الذي هو أصل جلائل  
الأعمال كلها، ولقد افتخر يوسف على صاحبي السجن بدينه الصالح الذي به صار صاحباً في  
حاجة إليه، فقال لهما: ﴿ذَلِكُمْ مَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي كَرِهْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ  
بِالْآخِرَةِ هُمْ كَاْفِرُونَ﴾ (3) <<(4). أما المصدر أو منبع الثاني لاهتمام ابن عاشور بإصلاح  
التعليم، فهو واقع التعليم بوطنه "تونس".

لقد تكون الشيخ ابن عاشور تكويناً علمياً قوياً أعطاه ثقافة واسعة، ودقة في النقد، وثناء  
درسته في جامع الزيتونة لاحظ أن مناهج التعليم السائدة غير صالحة لتكوين الطالب المتكبر  
المرغوب فيه، وغير مواكبة لمتطلبات العصر، فرأى أن الأوروبيين بنفوا أرقى درجات العلم  
والتطور، والمسلمون واقفون عند ما وصل إليه قدماءهم معتقدين: «أن التقدم في العلوم  
الدينية ينشأ عنه التأخر في الدين، والحال أن الواقع بالعكس فإن الدين إنما يتقهقر عند تأخر  
المسلمين في تلك العلوم، أما عند تقدمهم فقد كان له مزيد قوة وممكن كما كان في الدول  
البغدادية والأندلسية، وعلومهم الدينية والدينية لم تزل مشهورة الأخبار مشهودة الآثار، ونسوة  
يكن إلا قصر الحمراء والزهراء وجامع قرطبة لكفى <<(5).

1- أخرجه أبو دارد في سنه -المكتبة المصرية- في كتاب العلم، باب: كراهية كتمان العلم (312/2)، وأحمد في مسنده  
-دار الفكر- (345/2، 353 و 263) عن حماد، والزمذني في سنه -مكتب الزيتونة العربي لدول الخليج- في كتاب العسمة:  
باب: ما جاء في كتمان العلم (118/5)، وأحمد - دار الفكر - (495/2) عن أبي هريرة.

2- أليس الصبح بقريب، ص: 23.

3- يوسف: 37.

4- أليس الصبح بقريب، ص: 8.

5- المصدر نفسه، ص: 109.



و كفافح الشيخ كفاحا مستميتا في صفوف الطلبة من أجل استقامة التعليم الزيتوني حتى وصف بأنه " ممثل المشوشين" (1)، ذلك لأنه كان يث روح الكفاح في طلبة الزيتونة. وفي مسيرة نضاله من أجل إصلاح التعليم حاول الشيخ الوقوف على مواطن الداء وعلاجها مساهم أسباب فساد التعليم في نظره؟.

#### 1- أسباب فساد التعليم :

عائش الشيخ ابن عاشور التعليم الزيتوني، طالبا ومدرسا، فلاحظ أن هذا التعليم فاسد، وفساده في نظره يرجع إلى فساد النظام أو المعلم أو إلى فساد التأليف، وقد وضع مظاهر انحلال في هذه العناصر الثلاثة محاولا إعطاء العلاج لكل منها:

- فساد النظام: لاحظ ابن عاشور أن نظام التعليم المتبع في المؤسسات التربوية في تونس وعند المسلمين عموما فاسد وتحلى مظاهر فسادها فيما يلي:

أ- عدم وجود مراقبة للعلوم والتعليم منذ القدم: هذه المراقبة التي بوجودها يكون التمييز بين الطيب والخبيث، فقد كان من الواجب تعيين عقلاء من القوم، وحكماء غير العصور لاختيار ما يلائم كل فترة من الفترات، ويعتقد أنه من الضروري أن يكون هؤلاء العقلاء من المتعلمين العارفين بمواطن النقد، قادرين على اختيار ما يلائم حاجات الزمن والنفوس، ويشير شيخنا إلى أن الأوروبيين كان لهم اهتمام كبير بهذه الناحية، ويرجع إليهم تاريخ وضع المراقبة الصحيحة على التعليم والعلوم (2).

ب- إهمال الضبط: فحين نرجع إلى هذه الناحية نجد أن التعليم في سائر أحواله كان اختياريا، إذ يتعلم المتعلم باختياره، وبلحق بمن شاء من الشيوخ، ويدرس ما يروق له من الكتب دون ضبط أو مراقبة (3)، ويرى الشيخ ابن عاشور >> أن التعليم لا يصلح الأمة ما لم يكن

1- علي الزهدي: حركة إصلاح التعليم بمجامع الزيتونة، المجلة التاريخية المغربية، السنة: 11، العدد: 35، 36، ديسمبر 1984، تونس، ص: 24.

2- أليس الصبح بقريب، ص: 117.

3- المصادر نفسه، ص: 120-124.

- انظر كذلك: محمد العزيز بن عاشور: التعليم الزيتوني من ترتيب المشير أحمد باي إلى تأسيس مشيخة الجامع الأعظم وفروعه، المجلة التاريخية المغربية، السنة: 13، العدد: 41، 42، جوان 1986، تونس، ص: 23.

بصفة كلية عامة تسوي بينها في العوائد والأخلاق، وإلا لكان كل فرد منها على خلق ذات أمة واحدة. <(1)>.

ولضبط التعليم يرى شيخنا أنه لابد من تحقيق أربعة أمور:

1- جعله إلزامياً: فمن أسباب نهوض الأمة جعل التعليم إلزامياً، فقد يغفل الكثير من الناس عن أهمية التعليم فيفسدوا بذلك مستقبل الأبناء ومستقبل الأمة، يقول: «أما جعله إلزامياً فمن حق نصيحة الحكومات للرعايا في حال عدم وصولهم للرشد، وحملهم على مصالحهم بالجبر ماداموا في طور الطفولة، فالطفولة كما تكون للأفراد تكون للأمم، ويجب أن منزلة الطفولة السذاجة، فلا يفيد قدم تاريخ الأمة إذا كانت عقولهم لم تنزل كعقول الأطفال» <(2)>. ولمن فاتهم سن التعليم يرى الشيخ ابن عاشور وجوب اتقائهم بالدروس المسائية في: الدين والأدب والتربية وتعليم القرآن والخط والقراءة والمحفوظات.

2- ضبط أوقات التعليم: لأن في ذلك تسهيل لعملية التحصيل وتنظيم حياة طالب العلم، واحترام الوقت الذي هو عمر الإنسان، كما أنه في ضبط أوقات التعليم، ضبط ومرافق للمدرسين، يقول: «إن التوقيت للشغل هو راحة لبال المشتغل وتدريب على إعطاء الوقت قيمته من العمر، ذلك الأمر الذي يغفل الذاهلون عنه كثيراً، فتضيع عنهم أزمان عزيزة.» <(3)>.

3- ضبط محل التعليم: وفائدة ذلك تتمثل في تفرغ طالب العلم من كل الانشغالات يقول: «فأما ضبط محل التعليم فإنه أصل لحفظ أخلاق التلامذة وآدابهم، والاستبقاء على توجه أفكارهم للعلوم دون غيرها، ولا يمكن ضبط التلامذة الذين لم يهتدوا بعد إلى مصابيحها إلا بضبط محل التعليم عن الاختلاط» <(4)>.

1- أليس الصبح بقریب، ص: 120.

2- المصدر نفسه، ص: 121.

3- المصدر نفسه، ص: 122.

4- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

4- تقسيم التلامذة على العلوم والدروس: ويتم هذا بتخصيص كل مدرس مجموعة من الطلبة تناسب حالتهم رتبة الدرس الذي يحضرونه، ويعرف ذلك بإجراء امتحان سنوي، كما يكلف المدرس يوميا بضبط الحضور وسلوك الطلبة. وفائدة ذلك التحكم في أحوالهم وتعويدهم الانضباط والجدية.

ج- ويذهب ابن عاشور كذلك إلى أنه من أسباب فساد النظام، عرو التعليم عن مبادئ الآداب وتهذيب الأخلاق وشرح العوائد، فقد اعتنى المسلمون بذلك في صدر الإسلام فكان سرّاً نجاحهم وتفوقهم، وعندما أهملوا الأخلاق انحطّ تعليمهم وضعفت فائدته يقول: «والواجب من حيث خطتنا التي نريد أن يسير فيها أبناؤنا، وتلامذتنا هو التعليم على ضروب الحكمة ونقد مقتضيات الزمن وعلو الهمة، والغيرة للحق، والترفع عن سخائف المطامع وعن ضيق الصدر الذي ينشأ عنه الحسد والظلم والخصام بحيث يكون العدل في جميع الأشياء صفة ذاتية لهم.»(1).

ويشير إلى أن الأسباب التي ذكرت سابقاً تنطبق على جميع العالم الإسلامي وإلى جانب يذكر أسباباً أخرى يعتبرها خاصة باخطاط التعليم في "تونس":

1- سلب العلوم والتعليم حرية النقد والمناقشة. والحقيقة أن هذه السلبية تحط من قيمة التعليم وتجعل عقول طلبة العلم متحجرة لا تبتكر شيئاً. وقد نتج عن هذا حظر نقد الأصوال المتلقاة عن القدماء، وحظر تغليب المصنفين، ويمكن علاج ذلك حسب رأيه بإنشاء هيئة مختصة تميز الطيب من الخبيث وإعطاء حرية النقد بالنسبة لأصحاب الدروس العالية، أما المتدربين فيجب أن تعطى لهم الدروس بعد أن تنقح(2).

2- اتباع طريقة الإلقاء دون تطبيقات، ولتفادي هذا يرى ابن عاشور وجوب إعطاء كل مرحلة ما يليق بها، ففي المرحلة الابتدائية يجب التدرج في تلقين طالب العلم، المعلومات مع

1- المصدر السابق، ص: 125

2- المصدر السابق، ص: 125-127



تكرار سؤاله فيما يأخذ وتكليفه بكتابات يظهر فيها أثر معرفته، وفي المرحلة الثانيه يكون هدف التعليم تقوية التفكير والتحليل، أما المرحلة العاليه فيكون الهدف فيها إعطاء القدره على الاستنتاج والتقد، وتكون العناية في جميع المراحل بإعطاء ما هو مفيد لا بالتشور من العلم.

3- عدم تقارب التلامذه الوافدين إلى التعليم بجامعة الزيتونه من حيث المستوى (1).

4- عرّو التعليم عن ملاحظه المصالح الصحيه، فلم تكن حال الطلبة الزيتونيين في سنواته

أقلّ سوء من دراستهم (2).

5- انحصار هدف طلبة التعليم في الحصول على الشهاده فقط للتوظيف، ويرى ابن

عاشور أنه لتفادي هذا الخطأ يجب صيانة الامتحانات التي تجرى لهم عن التساهل وإقناعهم بأن

الهدف من تعلمهم التكوين الجيد (3).

6- عرّو التعليم عن تدريس التاريخ، فيخرج الطلبة ضعاف البصائر، ضيقي التفكير.

### فساد المعلم :

ومن أكبر أسباب انحطاط التعليم في نظر ابن عاشور فساد المعلم، ومن مظاهر فساد

يعسر حلها كراهية النظام والقوانين معتذرين في ذلك بما كان عليه أسلافنا، إلى جانب نقص

الكفاءة للوصول بالمتعلمين إلى الغاية المطلوبه في وحيز الأوقات لأسباب منها:

- اهتمام المدرسين بمسائل يسمع الطالب دويها لكنه لا يتمكن من فقه حقيقتها ويتبع

عن ذلك بأس الطلبة من أخذ العلم أو التعود على السطحية والقناعة بما لا يفهم. والتذكير

كثيرا على الخلافات اللفظية.

1- على الزهدي، التعليم الزيتوني حتى إصلاح سنة 1951، المجله التاريخيه المغربيه، السنة: 11، العدد: 34، 33 جوان 1984، تونس، ص: 102.

2- محمد العزيز بن عاشور: التعليم الزيتوني من ترتيب المشو أحمد باي إلى تأسيس مشيخه الجامع الأعظم وفروعه، عمده التاريخيه المغربيه، السنة: 13، العدد: 41، 42، جوان 1986، تونس، ص: 30.

- انظر كذلك: على الزهدي: التعليم الزيتوني حتى إصلاح سنة 1951، المجله التاريخيه المغربيه، السنة: 11، العدد: 33.

34 جوان 1984، تونس، ص: 82-94.

3- أليس الصبح بقريب، ص: 134، 135.

ومما يذكر ابن عاشور طرفه حدثت لجدّه الوزير تصور لنا الرضعية التي كان عليه يقول: >> وقد حدثني العلامة الوزير أنه يوم دخل يتعلم بالجامع الأعظم، كان أول ما حسره حلقة المدرس أحمد عاشور ابو علوي في الأجرومية فابتدأ الدرس قبل الزوال ثلاث ساعات شارحا معنى: بسم الله الرحمن الرحيم، فلم يزل في ذلك إلى آذان الزوال فتك بتية الكلام إلى الغد. قال: فلم أرجع إلى درسه بعد...>>(1).

ولتحسين هذا الوضع يرى ابن عاشور أنه يجب تدريس صناعة التعليم لكل من يدخل لذلك، وأهم ما يركز عليه التعود على النقد وعدم اعتبار ما وصل إليه الأقدمون مقدّما. لأن ذلك يؤدي إلى الضعف في البحث والفهم. فتتشر هذه الطريقة وتصبح من خصائص الأمة، فتتج عنها السطحية في الرأي، وترجيح الأوهام على الحقائق، فالسقوط الحضاري. يقول: >>إني على يقين أنني لو أتيح لي في فجر الشباب التشبع من قواعد نظام التعليم والتوجيه لاقتصدت كثيرا من مواهبي، ولاكتسبت جمعا من المعرفة ولسلمت من التفلوح في طرائق نيل لي بعد حين الارتداد غنما مع أنني أشكر ما منحت من إرشاد قيم من الوالد والجد ومن نصحاء الأساتذة ولا غنى عن الاستزادة من الخير.>>(2).

### - فساد التأليف :

يعتقد الشيخ ابن عاشور أن فساد التأليف من أسباب فساد التعليم. وفي رأيه أنه قبل الاهتمام بإصلاح المدرّس يجب إصلاح التأليف لأنها هي المرشد والمعلم للتلميذ والمدرّس كليهما يقول: >> لو وازن الناس بين إصلاح التأليف وإصلاح المعلم لرأوا أن إصلاح التأليف يصل بنا إلى غرضنا، وإن بقي المعلم على حاله، فإنه مهما بلغ الجسود لا يمكنه أن يحول بين الأفتاهم وبين ما في التأليف.>>(3). ومن أسباب التأخر في مجال العلوم اعتكافنا على ما وصل إليه

1- المصدر السابق، ص: 231.

2- المصدر السابق، ص: 9.

- انظر كذلك: - علي الزهدي، التعليم الزيتوني حتى إصلاح سنة 1951، المجلة التاريخية المغربية، السنة 11، العدد: 33، 34، جوان 1984، تونس، ص: 82.

- محمد العزيز بن عاشور، التعليم الزيتوني من ترتيب المشير أحمد باوي إلى تأسيس منشحة الجامع الأعظم

وفروعه، المجلة التاريخية المغربية، العدد: 1، 2، جوان 1980، ص: 23، 24.

3- أليس الصبح بفرهب ص: 159.

الأقدمون وتقديسنا له حتى أصبحنا عالة على ما وقف عنده أسلافنا، في حين أن تغير الزمان وما يحدث من مستجدات يتطلب تغير ما يخاطب به أبناء كل عصر من العصور، ولكي يسهل التأليف يجب أن يكون أصحابها على علم بمقاصد التأليف والتي وردت بمجموعة في الآيات التالية(1):

ألا فاعلمن أن التأليف سبعة لكل لبيب في النصيحة خالص  
فشرح لإغلاق وتصحيح مخطئ وإبداع خير مقدم غير ناكس  
وترتيب منثور، وجمع مفترق وتقصير تطويل، وتتميم ناقص

لقد حاول ابن عاشور الوقوف عند جميع أسباب فساد التعليم، فراجع تاريخ العلوم التي تدرّس في الزيتونة وبحث عن أسباب تأخرها ووصل إلى نتيجة، وهي أن لتأخر المسلمين رابطة قوية بتأخر علومهم، وبعد البحث الدقيق توصل إلى أن أسباب تأخر العلوم ترجع إلى (2):

- إدراج مسائل لا فائدة منها، وإهمال مسائل مهمة والمقصود بذلك الزيادة والنقصان.
- وقوف كل علم عند الحد الذي وصل إليه القدماء.
- تداخل العلوم وربط بعضها ببعض مثل علم الكلام والفلسفة.
- كثرة الخلافات والتعصب المذهبي.
- التهاون بعدة علوم نافعة كالتاريخ والعمارة وأسرار التكليف ومقاصد الشريعة.

وخصّ ابن عاشور كل علم من العلوم التي تدرس بالزيتونة بالبحث عن أسباب تأخره بحثاً مستقلاً وكلها ترجع إلى ما ذكر عموماً، وقد ألم بجميع مواطن الفساد في التعليم، وبسبب جهده في إيجاد حلولها(3) لأنه عانى منها متعلماً ومعلماً، فانتجت هذه المعاناة منهجاً موضوعياً، يتميز بحفاظه على مقومات الأمة من دين ولغة، ومواكبا لحاجات العصر، ويوافق ما يدعو إليه

1- المصدر السابق، ص: 170

2- المصدر السابق، ص: 178.

3- المصدر السابق، ص: 176-184.



علماء النفس والتربية من >> ضرورة تدريب مطالب الدراسة بدلالة قدرة الطفل على التعلم وضرورة تعديل الطرق لمساعدته<<(1).

وإلى جانب هذا فإن منهج ابن عاشور في إصلاح التعليم ينسجم مع روح البيداغوجية الحديثة التي تعتمد على نشاط الطالب واستنتاجه للمعارف بنفسه لأن ذلك أنسب لأحد المعلومات.

3- إصلاح التعليم بين ابن عاشور وغيره من علماء المسلمين :حين نراجع دعوة العلماء إلى الإصلاح وتركيزهم على "التعليم" نجد أننا عندما نقرأ لابن عاشور في هذا المجال وكأننا نقوم بعملية مراجعة لفصول وردت في مقدمة العلامة ابن خلدون عن تاريخ العلوم وكيفية إصلاح التعليم، فنذكر أن ابن عاشور تلميذ لابن خلدون في هذا المجال - وقد كان ابن عاشور يدرس مقدمة ابن خلدون لطلبته(2)- فكانت دعوته الإصلاحية امتداداً لجهودات ابن خلدون في ذلك.

ونقرأ تاريخ الشيخ "محمد عبده" وما كان يبذله من جهود في إصلاح التعليم الأزهرية، فنشعر وكأننا نراجع مسيرة إصلاح التعليم الزيتوني وما قام به ابن عاشور في ذلك. وحين نرجع إلى الجزائر نلاحظ أن ابن باديس قد ركز كثيراً على إصلاح التعليم، ونقرأ ما كتبه فوجد أنه عانى من مناهج تدريس الزيتونة - وقد كان تلميذاً لابن عاشور بها - ما عاناه أستاذه من جانب ما كان عليه وضع التعليم في الجزائر، فكانت النظرة مشتركة.

لقد كان ابن عاشور متأثراً بابن خلدون في دعوته الإصلاحية، ونرى ذلك من خلال ما كتبه هذا الأخير في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته(3)، إذ دعا إلى وجوب التدرج مع الطالب والتكرار في إعطائه المعلومات، ثم في دعوته إلى المقاصد التي يجب اعتمادها عند التعليم(4)، وقد تعرّضنا لهذا من قبل عند الشيخ ابن عاشور.

1- التربية والصحة النفسية- مؤتمر التربية والصحة النفسية لمنظمة اليونسكو 1953، ترجمة: إبراهيم حافط، مراجعة: عبد العزيز القوص، دار المدى- ص: 86.

2- محمد الحضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص: 125.

3- ابن خلدون: المقدمة- دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط: 1982- ص: 1030، 1031.

4- انظر المرجع نفسه ص: 1023-1028.

لقد كان ابن عاشور متفقاً مع ابن خلدون في أن التعليم طبيعي في العمران البشري، وأن العلم هو الذي يرتقي بالإنسان إلى درجة الإنسانية الصحيحة، كما أنهما يتفقان في أن العلم في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم. يقول ابن خلدون: «فعلنى قدر شجرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها... وتعدد المشايخ يفيد تمييز الاصطلاحات تمييزاً من اختلاف طرقهم فيها، فيجرّد العلم عنها ويعلم أنها أخطاء تعليم وطرق توصيل، وتهضموه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات، ويصحح معارفه ويميزها عن سواها مع تنوية مملكتها بالمباشرة والتلقين...» (1).

ويقول ابن عاشور: «.. والعلم وإن كان ربما وجد في فسطاطك بل في بيتك فقد كان النفر والرحلة من أكبر ما يفيد قوته وكماله. وبمقدار الرحلة إليه تحصل غايات شريفة من معانيه، لأن التعلم باعتبار المعية يؤول إلى توسيع الرأي وقوته ليكون رائد نفسه بنفسه، والعلم الذي هو موجب رسوخ الملكات في أصحابها ونموها في جانب العلم والرأي، هو ملاقات الأبرار وتقادحها حتى قيل ما بين الرأيين رأي... وفي ذلك دربة عقلية طبيعية تحصل بتدرج وحف، حتى تنمو الملكة العقلية وتعناد بالعمل واليقض...» (2).

وخلاصة القول أن ابن عاشور في كتابه الذي خصه لإصلاح التعليم «أليس الفصح بقريب»، قد اتبع ابن خلدون في مقدمته عند حديثه عن تاريخ العلوم ووجود صلاح التعليم في العمران البشري.

وروح الإصلاح التي تجدها عند ابن عاشور هي نفسها الموجودة عند الشيخ "محمد عبده" ولعل اللقاءات التي كانت بينهما والظروف المشتركة التي كان يعيشها أبناء الأمة الإسلامية في ذلك الوقت هي التي أوحى بهذا المنهج المشترك، فقد تعلم الشيخ "محمد عبده" في الأزهر وما يكن راضياً على الفوضى الموجودة فيه من حيث النظام وحرمان المتعلمين الاستفادة من أجمع الطرق في التدريس وما وصلت إليه حالة العصر من الارتقاء الصوري والمعنوي، وقد كان

1- المرجع السابق، ص: 1044، 1045.

2- ابن عاشور: العلم عند الله: السعادة العظمى، (المجلد: 3، 16 صفر 1322، ص: 61، 60).

الشيخ محمد عبده مجاهدا من أجل إصلاح التعليم، ويعتقد أن في إصلاح الأهرم صلاح لا اله إلا الله وحدها بل لجميع المسلمين(1).

و نحن حين نتبع جهود الشيخ محمد عبده الإصلاحية في كتاب "تاريخ الأستاذ محمد عبده" نشره وكاننا نراجع كتاب ابن عاشور "أليس الصبح بقریب". وما قام به من جهود في هذا الميدان.

وقد كانت مجهودات ابن باديس مشابهة تماما لمجهودات كل من الشيخ محمد عبده والشيخ محمد الطاهر بن عاشور(2)، ومن النقاط المشتركة التي يمكن أن نستخلصها من خلال دعوتهم لإصلاح التعليم:

1- الاهتمام بالنظام العام:

- ضبط أوقات العمل والقضاء على الفوضى بتحديد صفوف الطلبة وإعطاء الوقت قيمته الحقيقية.

2- التأليف:

- اختيار الكتب الصالحة للتدريس وتوزيعها حسب القدرات الذهنية للمتعلمين، وذلك بإنشاء هيئة مختصة تقوم باختيار هذه الكتب.

3- الاهتمام بضرورة مواكبة التعليم وبرامجه لحاجات العصر.

4- الدعوة إلى تجنب طريقة الإلقاء والعكوف على ما وصل إليه الأقدمون وذلك بالتحليل والنقد والانتقاء.

والذي نستنتجه أن جهود هؤلاء العلماء كانت متميزة لأنها جمعت بين النظري والتطبيقي، ذلك أنهم كانوا يدعون إلى التحديد والإصلاح " في مجال التعليم" ويطلبون ما يدعون إليه على تلاميذهم، والتفاسير والكتب التي تركوها تحمل سمات التحديد ومواكبة العصر، إنهم أدركوا

1- محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ محمد عبده، ج:1، ص:495-512.

2- عمار طالي، آثار ابن باديس، ج:1، ص:99-121.

- انظر كذلك: - حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد بن باديس مفسرا- المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر:



أن أهم أسباب انحطاط المسلمين " انحطاط تعليمهم " فجاهدوا من أجل إصلاحه، فتورطوا بالمعارضة مرة من طرف الاستعمار، وأخرى من طرف دعاة التقليد وكانت نتيجة صدامهم وجهادهم آثارا قيمة في مجال التعليم والتربية. نستطيع اعتمادها في كل العصور، وكلماتهم في ذلك ستبقى دعوة صارخة لكل مسلم يسعى إلى الإصلاح.

لقد كان ابن عاشور يعيش هموم بلاده التي كانت تعاني تحت وطأة الاستعمار، ويعمل لكي تكون جهوده مكتملة لجهود أكبر علماء الإصلاح في عصره وبخاصة الشيخ محمد عبده.

إن جهاده من أجل الحفاظ على مقومات الأمة يعتبر أكبر مقاومة للمستعمر الفرنسي، فقد كان ابن عاشور من خلال ما يكتبه يريد أن يرجع بالمسلمين إلى عهدهم الأول حيث كان لأصول الإسلام تأثير كبير على حياتهم، ورأى أن ذلك لا يتحقق إلا بالرجوع إلى تاريخ المسلمين في زمن النبوة، وزمن الخلفاء الراشدين، لأن تلك الفترات، هي التي تعطينا التصور الصحيح عن حقيقة تفاعل الإسلام مع المجتمع البشري، ويعتقد أننا لن نستفيد من ذلك الشيء إلا بمطالعة كتب السنة والسيرة النبوية، وكتب الأخبار الصحيحة ولتحقيق ذلك أدخل ابن برامج الزيتونة مادة: التاريخ، وجعله بحثا في تاريخ الحضارة وليس مطالعة للحوادث السياسية والانقلابات الدولية فقط، وكان دائما يدعو إلى الإبداع والبحث عن « روح الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيرها في تأسيس المدنية الصالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشادات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسعادة. »(1).

1- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام- الشركة التونسية للتوزيع: تونس، الشركة الوطنية للكتاب:

## الفصل الثاني :

### منهج ابن عاشور في عرض العقيدة

المبحث الأول: موقفه من العقل

المبحث الثاني : موقفه من علم الكلام

المبحث الثالث: أشعرية ابن عاشور:

مظاهرها وما خرج به عن الأشاعرة

المبحث الرابع : الخصائص العامة لمنهجه

## تهديد:

لقد كان عصر الصحابة -رضوان الله عليهم- العصر الوحيد، الذي لم يعرف الاختلاف في مسائل العقيدة الإسلامية، ذلك لأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- كان بينهم بعضهم من الزلل، فأتىوا الله - سبحانه وتعالى - ما أثبتته لنفسه ونفوا عنه ما نفاه عن ذاته، فكان منتهجهم واضحا وهو التسليم بما يأتي به الرحي دون نقاش أو جدل، فإذا جادلهم خصم زدوا عليه انطلاقا من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية >> ليقدموا له ما يمكن أن ينقي ذهنه من الفهم الخاطيء للنصوص المنزلة، فكانوا يتدبرون آي الذكر الحكيم ويقفون مع هذا الخصم وقتة لينناقشونه فيما ملأ به رأسه من آراء >>(1) وكانوا يجدون من القرآن الإجابة المقتعة التي خاطب الكينونة الإنسانية كلها: عقلا وعاطفة.

إن مرحلة الصحابة هي المرحلة الوحيدة التي يمكننا أن نأخذ منها الصورة الظليفة لاستجابة الفكر البشري للحطاب الإلهي، والنتائج الطيبة التي تفرسها عقيدته، ولا نشك في أن هذه المرحلة هي التي مثلت وتمثل: التقويم الحسن للمجتمع البشري.

بعد هذه المرحلة النقية بدأت الخلافات حول مسائل العقيدة الإسلامية لأسباب كثيرة(2)، فظهرت فرق عديدة متعددة أشهرها عبر التاريخ المعتزلة(3) والأشاعرة، وكان المنهج عند هاتين الفرقتين قائما على نصرة النص القرآني بالعقل على تفاوت في الاعتداد به، فكان المعتزلة يقدمون العقل على النص إذا رأوا تعارضا بينهما، فأخرفوا عن الصواب بعدما كان هدفهم الدفاع عن العقيدة الصحيحة، أما الأشاعرة فقد جعلوا العقل تابعا للنص، مع سلوكهما مع مسلك التأويل.

1- فوفية حسين؛ منهج المسلمون في علم الكلام - ندوة قضاها المهجبة في الفكر الإسلامي - فسنطية الجزائر: 12 ص 1989.

2- سيأتي الحديث عنها في المبحث الثاني من هذا الفصل.

3- ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، أو العدلية وهم القائلون بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الشريعة من المثلين. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد، وقد تشعبوا فرقا كثيرة منها: الواصية، المذهبية، النظامية، الحياتية (الشهرستاني: الملل والحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني - دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت: 1400هـ - 1980م ج: 1، ص: 13، 85).



## المبحث الأول : موقعه من العقل

### 1- دور العقل في مجال العقيدة والشريعة:

العقل هو تلك الملكة الفطرية في الإنسان بها يستطيع ترتيب محسول الحواس وإدراك ما وراءها من المعاني المجردة، والتميز بطرق ومناهج معينة بين ما هو حق وما هو باطل، واستنباط المصالح والأغراض(1).

وأهم ما يميز الإنسان عن سائر المخلوقات: العقل، يقول ابن عاشور: «... وزاد الإنسان مزية بأن وضع له عقلاً يُمكِّنه من تغيير أحواله حسب احتياجه ووضع له في عقله وسائل الاهتداء إلى الخير والشر، كما قبض له دعاءة إلى الخير تنبهه إليه إن عرته غفلة أو حجته شهوة، فإن هو لم يرعو عن غيئه فقد خان بساط عقله بغيه»(2). فالعقل مسبب من أسباب العلم، وما الجسم الإنساني إلا عقل تخدمه الأعضاء وفي إصلاح العقل إصلاح لجميع خصاله(3)، ولذلك جعله الله -عز وجل- أساس التكليف ومن لا عقل له لا يوجه إليه الخطاب الإلهي.

والخطاب الإلهي يشمل العقيدة والشريعة وفي كل منهما للعقل دور:

#### 1- دور العقل في مجال العقيدة: حين نتبع آيات القرآن الكريم نلاحظ أنه قد سنن

مسلكاً عقلياً في خطاب البشر ودعوتهم إلى الإيمان، وهذا المسلك اتخذ اتجاهين: اتجاه نظري، واتجاه عملي. النظري: يتمثل في دعوتهم المتكررة إلى النظر إذ يقول سبحانه: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾(4)، ويقول: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾(5). وفي ذم التقليد، إذ يقول - سبحانه - ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ

1- عبد المهيد السعارة العقل والسلوك في البيعة الإسلامية- مطبعة الجنوب، مدنين، تونس-ص:89.

2- التحرير والتنوير، ج:8، ص:147.

3- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص:45.

4- الذاريات:21.

5- البقرة: 130.

آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ، وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ كَذِبٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا  
آبَاءَنَا عَلَىٰ مِثْلِ مَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ قَالَ أُولَٰئِكَ نَجِّنُكُمْ بِمَا هَدَيْتُمَا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ  
قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿١١﴾.

أما المسلك العملي فيمثل في الإتيان بالأدلة المنقذة على أمور العقيدة الإسلامية. يقول  
-تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالنُّجُومِ الَّتِي  
تَجْرِي فِي الْبَحْرِ يَمَّا يَبْتَغِ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا  
وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ  
يَعْقِلُونَ ﴿٢١﴾﴾.

ويقول -عز وجل : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ  
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾.

فالقرآن حين يدعو إلى الإيمان لا يسلك مسلك الملحق الأمر، بل يذلل سبل ذلك بالدعوة  
إلى النظر وإعطاء الأدلة والبراهين المنقذة (4) ويعتقد ابن عاشور أن هذا المنهج العقلي المبرهن هو  
سبب حدوث الخلاف بين العلماء في صحة إيمان المقلد، ويرى أنه لا يجوز التقليد في العقيدة.  
يقول: >> ولا يجوز الأخذ بحسن الظن بالمقلد بل يتعين النظر واتهام رأي المقلد حتى ينهض  
دليله >> (5).

والعقيدة تقوم أساسا على >> صحة التلقي لما يجب اعتقاده في الإسلام عن الرسول-صلى  
الله عليه وسلم- ومن البراهين القاطعة التي يهتدي إليها العقل >> (6) فلا يحصل القطع واليقين في  
أمور العقيدة إلا بالخبر الشرعي القطعي والبرهان العقلي. إلا أن العقل يقف عاجزا أمام كثير  
من أمور العقيدة وهي أمور الغيب، يقول: >> أما ما لا يدخل تحت سلطان الإدراك البشري

1- الزخرف: 22-24.

2- البقرة: 164.

3- يس: 78، 79.

4- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 55.

5- التحرير والتنوير، ج: 29، ص: 224.

6- غيبيات وأقطار في القرآن والسنة، ص: 112.

وهو ما كان راجعا إلى عالم الغيب، أي العوامل التي تجاوزت نظام عالم المادة وهي العوامل المرتبة نظمتها على غير النظام الذي جعل عليه عالم هذه الحياة، فما أعرض الشارع عن بيانه في هذا النوع يجب أن نفتدي به كما علمنا الله -تعالى- بقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (1). وما أعطاه الشارع حضا من بيان لحقيقته يجب أن نلقاها على قدر ما بينها الشارع دون زيادة.. ولا بعد تلقينا إياها وتصديقنا بها متابعه للوهم، إذ ليس للعقل في هذا النوع حكم حتى يجزم بأنها وهم لما علمت من أن الوهم لا يبين صادقه من باطله إلا العقل. (2).

مما تقدم نستنتج أن ابن عاشور مقتنع بدور العقل في مجال العقيدة، إلا أنه لا يتعدى إلى عالم الغيب، وقد سلك كما سرى ذلك سمسلك الاستدلال في إثبات أمورها، والاعتقاد المعتد به عنده هو المؤسس على الاقتناع العقلي (3).

2- في مجال الشريعة: يؤكد ابن عاشور أن العقل لا يناقض الشرع، ويستنتج ذلك من وصف الإسلام بكونه دين الفطرة، يقول: «معناه أنه فطرة عقلية لأن الإسلام عقائد وتشريعات وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به» (4). من هذا المنطلق يرى ابن عاشور أن الشريعة أتت موافقة للعقل السليم، ومقصدها الحفاظ عليه مما قد يعثره من أغشية، يقول: «و نحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجد أنه لا يعدو أن يسائر حفظ الفطرة والحذر من خرقها واحتلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعد في الشرع محذورا وممنوعا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجبا» (5).

كما يستدل على موافقة الشريعة للعقل بكونها مبنية على الحقائق لا على الأوهام «وشرائع الإسلام وقوانينه حقائق تدركها العقول، وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقا للواقع» (6).

1- الإسراء: 85.

2- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 45، 46.

3- التحرير والتوير، ج: 29، ص: 224.

4- مقاصد الشريعة - الشركة التونسية للتوزيع: 1987 - ص: 57.

5- المصدر نفسه، ص: 59.

6- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 29.



وعمل العقل في مجال الشريعة محدود يتمثل في التسليم والامتثال، وقد استنج ابن عاشور هذا من خلال قوله - سبحانه وتعالى - ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ لَمَّا لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (1). يقول: ... جعل انتفاء الحرج من أحكام الرسول صلى الله عليه وسلم غاية لحصول إيمانهم، وتشريعه الذي يبلغه إليهم هو من أحكامه، فدلنا هذا على أن الطريق الموصل إلى إيمانهم طريق استدلال والطريق المسير هم بعد إيمانهم طريق تسليم وامتثال. <<(2)>.

فأحكام الشريعة الإسلامية توفيقية ودور العقل يقتصر على معرفة صحيح الآثار وعدالة الرواة وإدراك الحكمة التي تجري عليها بعض أمور الشريعة وليست كلها، وتنزيلها إلى التطبيق (3).

## ب- التأويل:

التأويل فن من فنون الموافقة بين العقل والنقل، وقد اختلف العلماء في تطبيق هذا الفن، فما هو تعريفه وما موقف ابن عاشور من استعماله؟

- المعنى اللغوي للتأويل: ورد في لسان العرب: <<الأول: الرجوع، آل الشيء أولاً ومآلاً، رجع، وأول إليه الشيء، رجمه، وألت عن الشيء ارتددت.>> (4).

وقد عرفه ابن عاشور تعريفاً موافقاً لهذا (5).

- المعنى الاصطلاحي: ذكر ابن عاشور ثلاثة تعاريف للتأويل عند العلماء منها (6):

- 1- أنه يساوي التفسير.
- 2- أن التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمتشابه.
- 3- صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل.

1- الساء: 65.

2- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 56.

3- المصدر نفسه، ص: 55-58.

4- ابن مسطورة لسان العرب - المطبعة المبرية، ط: 1 معصر: 1303 هـ - ج: 13، ص: 33.

5- التحرير والتنوير، ج: 16، ص: 10.

6- المصدر نفسه، ج: 1، ص: 16.

وَيُفَضَّلُ ابْنُ عَاشُورِ التَّحْدِيدَ الْأَوَّلَ، لِأَنَّ اللُّغَةَ تَشْهَدُ أَنَّ التَّأْوِيلَ بِمَعْنَى الرَّجُوحِ إِلَى الْغَايَةِ الْمَقْصُودَةِ وَهِيَ: مَعْنَى اللَّفْظِ، فَسَاوَى بِذَلِكَ التَّفْسِيرَ لَكِنَّهُ لَا يَطْلُقُ إِلَّا عَلَى مَا فِيهِ تَحْدِيدٌ مَعْنَى خَفِيِّ مَعْقُولٍ (1).

والقول بتأويل متشابه القرآن أو عدمه يتوقف على تحديد معنى قوله سبحانه وتعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...﴾ (2).

فالذين وقفوا في الآية على لفظ الجلالة : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ذهبوا إلى عدم التأويل، والذين قالوا بالعطف - أي عطف - ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ على لفظ الجلالة ذهبوا إلى القول به. والوقوف على لفظ الجلالة هو قول جمهور السلف، وهو قول ابن عسرو، وعائشة أم المؤمنين، وابن مسعود، وعروة بن الزبير والأخفش (3) والقراء (4) والفخر الرازي (5). أما الذين ذهبوا إلى القول بالعطف فمنهم: ابن عباس ومجاهد (6) والقرطبي (7) وابن عطية (8).

1- للصدر السابق، ص: 16.

2- آل عمران: 7.

3- هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة، ولد بأفغانستان وسكن البصرة توفي سنة 210 هـ - 830 م من كتبه: تفسير معاني القرآن (أحمد عطية الله: الفاموس الإسلامي، ج: 1، ص: 48).

4- هو يحيى بن زهاد بن عبد الله بن منصور الدهلي أبو زكرياء، عالم بالنحو واللغة توفي سنة 207 هـ - 822 م. من كتبه: معاني القرآن (عادل توبهض: معجم المفسرين، ج: 2، ص: 729).

5- هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي البكري، أبو عبد الله فخر الدين الرازي توفي سنة 600 هـ. من كتبه: مفاتيح الغيب، أسس التفهيم. (الزركلي: الأعلام، ج: 6، ص: 313).

6- هو أبو الحجاج القرشي المحزومي، أعلم أهل زمانه بالتفسير، اختلف في سنة وفاته فقيل سنة مائة وقيل: إحدى وقيل اثنين وقيل ثلاث وقيل أربع ومائة (ابن كثير: البداية والنهاية - مكتبة المعارف، بيروت - ج: 4، ص: 224).

7- هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الخرجسي الأندلسي أبو عبد الله القرطبي من كبار المفسرين. ومحدث من أهل قرطبة توفي سنة 671 هـ - 1273 م. أشهر كتبه: تفسير: جامع أحكام القرآن (عادل توبهض: معجم المفسرين، ج: 2، ص: 479).

8- هو عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المغربي، الغرناطي، مفسر، فاضل عارف بأحكام الحديث. ولد سنة

481 هـ - 1088 م وتوفي سنة: 542 هـ - 1148 م. أهم كتبه: "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" ... (المرجع

نفسه ج: 1، ص: 257).

ومما احتج به أصحاب الرأي الأول ما ذكره الفخر في تفسير قوله تبارك وتعالى ﴿ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾، فلو كان تأويل المتشابه جائزا لما ذم الله تبارك وتعالى ذلك.

كذلك قول الراسخين في العلم: >> ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق هذا الكلام فائدة. <<(1)

ويرد ابن عاشور على هذه الحجج، فالنسبة للشطر الأول: ﴿ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ يرى أن المقصود بالتأويل هنا هو التأويل بما يوافق الأهواء أو التأويل الذي يؤدي إلى الفتنة بقرينة قوله - سبحانه - : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فليس طلب تأويله بمذمة في ذاته.

أما قوله - سبحانه - : ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ فهو حال من "الراسخون" وهذا يختل وروود معنيين:

الأول : أنهم يعلمون تأويل المتشابه ولا ينطرق إلى أنفسهم شك من قبله حتى ينجحوا على عدم ورود كل الكلام واضحا محكما وإنما يقولون ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ أي المحكم والمتشابه.

الثاني: أن هذا القول هو من طرف الراسخين في العلم إلى عامة المسلمين لتعليمهم الوقوف عند حد الإيمان، ويستدل على هذا بما قاله علماء الأصول: >> إن الاجتهاد لا يلزمه بيان مدركه للعامي إذا سأله عن مأخذ الحكم <<(2).

كما يستدل ابن عاشور على العطف بكونه - سبحانه - أثبت للراسخين فضيلة العلم والفهم و"الراسخون في العلم" معطوفة على اسم الجلالة عطف مفردات لا جملة، ولو كان

1- الرازي: التفسير الكبير - دار إحياء التراث العربي ط: 3- ج: 7 ص: 178.

2- التحرير والتنوير ج: 3، ص: 108.



"الراسخون" مبتدأ و ﴿ يقولون آمنا به ﴾ خبر، يكون حاصل هذا الخبر مما يستوي فيه سائر المسلمين، وبالتالي لا يكون في تخصيص "الراسخين" فائدة، ويؤكد ابن عاشور رأيه هذا بقول ابن عطية: «تسميتهم راسخين تقتضي بأنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علم جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع، ومـ الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام وموارد الأحكام ومواضع المواعظ وكل ذلك بقرينة معدة» (1).

ويوضح ابن تيمية حقيقة موقف التلطف من التأويل فيذكر أن منهم من وقف في الآية عند لفظ الجلالة "الله"، وكان قصدهم بالتأويل ما استأثر الله بعلمه. والتأويل ابتغاء الفتنة، لأنه لو قيل أن معنى التأويل هنا: التفسير ووقفوا عند لفظ الجلالة لكان ذلك خطأ إذ لم ينف القرآن علمهم بمعناه وتفسيره بل قال: ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ ﴾ (2) وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المشابهات <<(3). أما الذين وقفوا من التلطف على قوله في العلم "أي قالوا بالعتلّف فمرادهم بذلك تفسير الخطاب الإلهي (4).

والذي نتوصل إليه أن التأويل عند التلطف يساوي التفسير، أما عند المتأخرين فغير ذلك فقد فهم التلطف المعاني دون صرف ظواهر الألفاظ مثل قولهم في الصفات: الله سبحانه أخبرنا أنه عليم قدير، سميع بصير، غفور رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته. فتحن نفهم معنى ذلك ونميز بين العلم والقدرة وبين الرحمة والسمع والبصر...» (5). أما الخلف فذهبوا إلى صرف ظواهر الألفاظ <<بمعان من طرائق استعمال الكلام العربي البليغ من مجاز واستعارة ومثيل مع وجود الداعي إلى التأويل» (6) وقد سلك مسلك التأويل المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة، وابن عاشور يتبع طريقة المؤولين في ذلك، ويعتقد أن في كلتي الطريقتين أئمة

1- ابن عطية: المهرج الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: المجلس الأعلى العلمي بغلس - طبع: وزارة الأوقاف الإسلامية بالمملكة المغربية - ج: 3، ص: 22.

2- ص: 29.

3- ابن تيمية: مجموع الفتاوى - مكتبة المعارف، الرباط، المغرب - ج: 3، ص: 275.

4- المرجع نفسه، ص: 55.

5- المرجع نفسه، ص: 259.

علم، فالذين سلكوا الأولى >> فيهم من لا تخفى عليهم محاملها بسبب ذوقهم العربي وهدبيهم النبوي، وفيهم من لا يعير البحث عنها جانباً من همته مثل سائر العامة، فلا حرم كان طيُّ البحث عن تفصيلها أسلم للعموم، وكان تفصيلها بعد ذلك أعلم لمن جاء بعدهم، بحيث لو لم يؤوّلوها به لأوسعوا للمتطلّعين إلى بيانها مجالاً للشك أو الإلحاد أو ضيق الصدر في الاعتقاد (١٠). فالذي دعا إلى التأويل في نظر ابن عاشور تطوّر الفكر البشري وتعتّش العلماء إلى الخطر والتدبر في آي القرآن وفي السنة النبوية، وتخدي من يريد الطعن فيهما، وقد سلك شيخنا هذا المنهج في عرضه للمتشابه من القرآن، معتمداً في ذلك على أدلة العربية ومقاصد الشريعة، ونبذ التعصّب والإحاطة بجوانب الخطاب الإلهي (٢)، وبذهب إلى أنّ أهمّ أسباب الانحراف في التأويل التعصّب للمذهب، إذ يؤدي إلى تحميل النصوص غير مقاصدها لتأييده، ويذكر من الأمثلة على ذلك: تفسير المعتزلة لقوله تعالى: ﴿ وَجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾ (٣). فقالوا أنها تنتظر نعمة ربها على أنّ "إلى" واحد الألاء وفي ذلك خروج عن الظاهر وعن المأثور وعن المقصود من الآية >> (٤). ومن التأويل المذموم الذي فيه تعصّب للمذهب تأويل البيانية (٥) والمنصورية والباطنية

١- المصدر السابق، ص: 167.

٢- المصدر نفسه، ج: ١، ص: 30، 31.

٣- القيامة: 22، 23.

٤- التحرير والتوير، ج: 1، ص: 31.

٥- هم أتباع بيان بن سميان النعمي من غلاة الشيعة، زعم أن روح الإله قد حلت فيه، فادعى الربوبية على مذاهب الخلوئية، وزعم أنه هو المذكور في قوله تعالى ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ آل عمران 139، فقال أنا السان وأنا الهدى والموعظة (البغدادي). الفرق بين الفرق، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي - دار الجبل، دار الأفق الجديدة، بيروت، ط: 1408هـ-1987م، ص: 227، 228. وانظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج: 1، ص: 152، 153).

## المبحث الثاني: موقفه من علم الكلام

اختلفت نظرة العلماء إلى التراث العقدي، فمنهم من يرى ضرورة تركه نهائياً والرجوع إلى القرآن الكريم لأخذ العقيدة الصحيحة، ومنهم من يرى وجوب تنقيته والاستفادة منه.

ومن الرافضين لعلم الكلام الشهيد سيد قطب، إذ يرى أن التصور الإسلامي لن يستعيد نقاءه إلا إذا حذف منه علم الكلام والفلسفة، يقول: «أنا على يقين حازم بأن التصور الإسلامي لن يخلص من التشويه والانحراف والمسخ، إلا حين نلقي عنه جملة بكل ما أطلق عليه اسم الفلسفة الإسلامية وبكل مباحث علم الكلام وبكل ما ثار من الجدل بين الفرق الإسلامية المختلفة في شتى العصور أيضاً، ثم نعود إلى القرآن الكريم نستمد منه مقومات التصور الإسلامي مع بيان خصائصه، التي تفرده من بين سائر التصورات ولا بأس من بعض الموازنات التي توضح هذه الخصائص مع التصورات الأخرى.. أما مقومات هذا التصور فيجب أن تنتهي من القرآن مباشرة وتصاغ صياغة مستقلة تماماً» (1).

أما الشيخ محمد الغزالي فيقول في تسييم التراث الفكري العقدي: «من ناحية الشكل لا معنى البتة لعرض علم ما في توزيع مضطرب بين متن وشرح وحاشية وتقرير وفي لغة ركيكة اللفظ سقيمة الأداء، على أننا إذا تغاضينا عن الشكل وتعرضنا للجوهر بالنقد والتمحيص لا نلبث أن ندرك أن هذا الجانب الإلهي من الثقافة الإسلامية طغت عليه الفلسفات الغربية» (2).

إن غالبية العلماء الخدثين يرون ضرورة التجديد في منهج عرض العقيدة الإسلامية، لأن المنهج القديم لم يعد يستجيب لمتطلبات العقل الحديث، والمنهج المقترح من طرفهم يقوم على «الارتكاز على حقائق الدين كما صورها القرآن الكريم وبيتها السنة الصحيحة، مع استخدام العقل المنفعل بالوحي والاستعانة بمنجزات العلم» (3).

1- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي - دار الشروق - ص: 13.

2- محمد الغزالي: عقيدة المسلم - دار الشهاب للطباعة والنشر - ص: 10، 9.

3- محمد عبد الستار نصار: منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر - ندوة قضايا المسيحية في الفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر 9-12 ديسمبر 1989.



وإذا كان هذا موقف غالبية الباحثين في علم العقيدة من التراث العقدي، فما موقف ابن عاشور من ذلك باعتباره ينتمي إلى العلماء المحدثين؟.

لقد كانت نظرة الشيخ ابن عاشور إلى التراث العقدي نظرة وسطية نافذة، يقول: «... لقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين، رجل معتكف على ما شاده الأقدمون وأحرر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضرر كثير، وهناك حالة أخرى ينحجر بها الجناح الكبير، وهي أن نعمد إلى ما شاده الأقدمون فتهذب به ونزيده، وحاشا أن نقصه أو نبيده عالماً بأنّ غمض فضلهم كفران للنعمة ووجد مزايبا سلفنا ليس من حميد حصول الأمة.» (1).

وينطلق ابن عاشور في حكمه على غيره من العلماء وعلى مختلف المناهج التي بسنكونها، من اعتبار الاختلاف أمراً طبيعياً في البشر، يقول: «لا جرم أن الله -تعالى- جعل في خلقه العقول اختلاف الميول والأفهام، وجعل في تفاوت الذكاء وأصالة الرأي أسباباً لاختلاف قواعد العلوم والمذاهب، فأسباب الاختلاف إذن مركوزة في الطّباع.» (2). وقد تعرّض لتعريف علم الكلام، وأسباب ظهوره، وأسباب تأخره ثم أعطى نظرة في الإصلاح:

1- تعريف علم الكلام: عرف ابن عاشور هذا العلم بأنه «العلم الذي يعرف به إثبات العقائد الإسلامية بآثبات الحجج ودفع الشبه.» (3).

1- التحرير والتنوير، ج: 1 ص: 7.

2- المصدر نفسه : ج: 3، ص: 11.

3- آيس الصبح بقريب ص: 205. - هنا التعريف هو الشائع بين العلماء.

انظر: الإيجية المواقف في علم الكلام - عالم الكتب بيروت، توزيع: مكتبة المتقي، القاهرة، مكتبة سعد الدين،

دمشق ص: 7.

2- أسباب ظهوره: يرجع ابن عاشور ظهور علم الكلام إلى وجود دخلا. في الإسلام كانوا يعتقدون ديانات سابقة، بقي تأثيرها عليهم ملحوظا من خلال تحليلاتهم ومقارناتهم، فظهر مبتدعة في الدين عن قصد وعن غير قصد، وكان هؤلاء سببا في بروز فريقين:

فريق كان يهدف من وراء آرائه إلى تحقيق أهداف سياسية أو دنيوية أو حزبية تالباطنية والغبارية(1). وفريق كانت نيته حسنة إلا أنه سلك مسلكا خطأ كغلاة الصوفية والمرجئة(2)، والخرابية، والسبب الذي يركز عليه ابن عاشور كثيرا هو ترجمة الفلسفة اليونانية إذ كانت سببا قويا في تأثر المسلمين باليونان في تحرير فلسفة الاعتقاد، وإلى جانب هذه الأسباب يرى أن طبع ارتقاء العلم في الأمة يقتضي تغييره من طور إلى آخر(3).

والذي نلاحظه أن ابن عاشور في ذكره لأسباب ظهور علم الكلام ذكر الأسباب الخارجية فقط، في حين أن الأسباب الأولى التي أدت إلى تفرق المسلمين وظهور الجدل كانت نابعة من وسط المجتمع الإسلامي: منها السياسية والاجتماعية، فكلما بعدت الفترة الزمنية بين وجود الرسول -صلى الله عليه وسلم- وحياة المسلمين كان يظهر الخلل الواضح بين التصور الإسلامي وواقع المسلمين. وظاهرة الخلاف السياسي اتخذت شكلا سلبيا بعد مقتل سيدنا عثمان(4) -رضي الله عنه- وما تبع ذلك من حروب ثم حادثة التحكيم، كل هذه الأحداث كانت تغذية لتفرق المسلمين وكثرة جدلهم حول الأمور العقيدية(5).

1- هي طائفة نزول الشريعة الإسلامية بما يرجع إلى العقائد القديمة كالفارسية واليونانية ويقال أن من أهل هذه العقائد أصحاب رسائل إخوان الصفا (ابن عاشور: أليس الصبح بفريب ص: 37).

2- الإرجاء بمعنى التأخير وإعطاء الرجاء، وأطلق هنا الاسم على الذين يؤخرون العمل على البيعة والعقد أو الدين كانوا يقولون لا تنضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة وهم ثلاثة أصناف صنف قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالقدر على مفاهيم القدرة، وصنف قال بالإرجاء في الإيمان وقال إلى قول جهنم في الأعمال، وصنف هم المرجئة الخالصة (البيدادي: الفرق بين الفرق، ص: 19، والشهرستاني: الملل والنحل، ج: 1، ص: 139).

3- أليس الصبح بفريب، ص: 37، 106.

4- عثمان بن عفان بن أمي العاص بن أمية من قريش، ثالث الخلفاء الراشدين وأحد العشرة المبشرين ناحية ولد سنة 47 ق.هـ - 577م وتوفي سنة 35هـ - 650م. (الزركلي: الأعلام، ج: 4، ص: 210).

5- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - دار النهضة العربية، بيروت: 1976 م - ص: 123-128.

أما الجانب الإجتماعي، فيتمثل في انتشار الفساد والظلم، وتبريره بالتقضاء والتدريج<sup>(1)</sup>. ولعلّ التسبب الرئيسي ينطلق من آيات القرآن الكريم، فقد وردت آيات متشابهات كان المسلمون في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- يتجنبون الخوض فيها، لكنهم فيما بعد أصبحوا لا يتحاشون الجدل حولها فأدى ذلك إلى تفرّق آرائهم<sup>(2)</sup>.

3- أسباب تأخره: لقد اهتم ابن عاشور بالبحث عن أسباب تأخر مختلف العنوم عند المسلمين، ومنها علم الكلام وتوصّل إلى أن أسباب ذلك تتمثل فيما يلي<sup>(3)</sup>:

أ- كثرة الخلافات في المصطلحات والصفات. والجدل حول ذلك.

ب- الغلو في التنزيه، فوصفوا الله -عز وجل- بما لم يصف به نفسه معتقدين بذلك تنزيهه مثل: التكليف بما لا يطاق، وتعذيب المطيع...

ج- التنازع والتعصب للمذاهب مما يؤدي إلى رفض الحق، والتساهل في الحكم على المخالفين بالكفر.

د- إدخال أشياء في التوحيد ليست منه والغرض من ذلك إكبارها في نظر العامة مثل: الخلافة، الخروج عن السلطان، واتباع واحد من الأئمة. والحقيقة أنّ السبب في إدخال الإمامة في مباحث العقيدة لم يكن الغرض منه إكبارها في نظر العامة، وإنما أدرجها علماء العقيدة ضمن مباحثهم، لأنهم ردّوا من خلالها على آراء الشيعة، وهؤلاء يعتبرون: الإمامة من أصول الدين، ويقولون بعصمة الأئمة، والعصمة من مباحث العقيدة: النبوة. «قالوا ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين»<sup>(4)</sup>.

1- علي الشامي، أبو لبابة حسين، عبد الحميد النحار: المعتزلة بين الفكر والعمل - الشركة التونسية للتوزيع - ص: 11.

2- محمد علي أبو رمان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 138، 139.

3- أليس الصبح بترهب، ص: 208-211.

4- الشهرستاني: الملل والنحل، ج: 1، ص: 146.



إن هذه الأسباب التي ذكرها ابن عاشور تعتبر المميزات الأساسية التي يتميز بها علم الكلام، فبعد أن كان هدفه حين نشوئه الدفاع عن العقيدة، أصبح جدلاً لنصرة المذهب والشخصيات، فانقطعت فائدته الأساسية، وهذا الجدل بين علماء الكلام إلى جانب صعوبة فهمه فإنه لا يترك لدينا أثراً إيمانياً حين نطلع عليه، كما أنه يعتبر خطاباً للحاصة فقط باعتبار صعوبة فهمه، ثم إن أي علم إذا كان العلماء في مجاله يرمون بعضهم بعبارات غير لائقة فإن ذلك العلم تنحط قيمته، وما أكثر هذه العبارات عند المتكلمين.

إن هذه الأسباب إلى جانب كونها أدت إلى ظهور الجدل في العقائد، فقد نعدى حطرها إلى تفريق الأمة، ولو كان هذا التفريق بين العلماء فقط لكان هيناً لكنه انتقل إلى العامة، يقول ابن عاشور: «لو قصر الخلاف بين العلماء فقط لكان أمر التفريق يسيراً، ولكن حث به من الحمية والتعصب ما بعث كل طائفة على الانتصار بجماعة من العامة يلقونهم سطوحاً فساد مذاهب المخالفين فتتخيلها العامة إلحاداً في الدين» (1).

وهذا التفريق أدى إلى ظهور ثلاث فرق رئيسية هي:

1- أهل السنة والمكفرون بالكبائر (2): وأهل السنة طائفتان سلفية ومتأخرون، فالسلفية هم الذين يقفون في فهم العقيدة عند حد النصوص «حتى إذا وجد من بينها ما يناقض ظاهره التنزيه حمل على متعارف اللغة حقيقة فيه نحو: اليد مع التنزيه عن مماثلة الخالق للمخلوق (3)».

أما الطائفة الثانية منهم، فهم الأشاعرة والماتريدية (4)، وقد جاء هؤلاء بمنهج وسط بين المعتزلة والسلفية، فقدموا النصوص واستدلوا عليها بالعقل لإقناع خصومهم.

1- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص: 207.

2- يقصد بهم الخوارج: وهم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب حين جرى التحكيم، وتشعبوا فرناً كثيرة أشهرها المحكمة، الأزرق، الحداث، البهيسية، المحاررة، الثعالبة، الإباضية والصفوية، أشهر مقولاتهم: لا حكم إلا لله (الشهرستاني: الملل والنحل، ج: 1، ص: 114، 115).

3- أليس الصبح بقريب، ص: 206.

4- أتباع الماتريدي وهو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، نسبة إلى (ماتريد) بضم فاء. نزل سنة 133 هـ، من كتبه: كتاب التوحيد، تأويلات أهل السنة. (التركي: الأعلام، ج: 7، ص: 14).

2- الفرقة الثانية: يمثلها المعتزلة، وقد كان منهمجهم عقليا يميل إلى تحقيق الرأبي وثـ بالخروج على ظواهر النصوص.

3- الفرقة الثالثة: يمثلها المرجئة، وهؤلاء أخذوا بظواهر نصوص العفو(1).

ويعتقد ابن عاشور أن الجدل والخلافات التي طغت على هذا العلم يرجع أغلبها إلى الخلافات اللفظية، وقد نتج عنها نبد علم الكلام من قبل العلماء إذ لاحظوا أنه يؤدني إلى زلزله أصول الإيمان الفطري(2).

#### 4- نظرة في الإصلاح:

في نظرتة الإصلاحية والقضاء على الخلافات بين مختلف الفرق يتبنى ابن عاشور آراء الشيخ "أبي حامد الغزالي" (3) والشيخ "محمد عبده". فيحينا على كتاب "القسطاس المستقيم" لأبي حامد الغزالي، الذي ذكر فيه كيفية القضاء على الخلافات معونا لذلك بهذا العنوان: القول في طريق نبهة الخلق من ظلمات الاختلافات (4).

لقد ذكر أبو حامد الغزالي أن وجهة نظره هذه امتتحتها من القرآن الكريم، وذلك من خلال قوله - سبحانه وتعالى - ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (5)، وقوله - عز وجل -: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ...﴾ (6) فيعتقد الغزالي أن في الآيتين علاجا لكل مستويات الناس، فإذا خوطب بمنهج القرآن قضي بذلك على الاختلاف وكثرة الجدل.

1- ابن عاشورة أليس الصبح، بقرهه ص: 207.

2- المصدر نفسه، ص: 208.

3- هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطوسي، ححة الإسلام، عالم، فيلسوف متصوف. من متأخري الأشاعرة، ولد بالطايران من خراسان سنة 480هـ-1058م وتوفي سنة 505هـ-1111م. أشهر كته: إحياء علوم الدين.

جواهر القرآن. (الزركلي، الأعلام ج: 7 ص: 22)...

4- أليس الصبح بقرهه ص: 211.

5- السحل: 125.

6- الحديد: 25.

فالناس ينقسمون إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول : الخواص.

الصنف الثاني : العوام.

الصنف الثالث: أهل الجدل

وقد أوضحت الآياتان كيف يعالج أو يخاطب كل صنف من هؤلاء، فالخواص يخاطبون بالحكمة وذلك بتعليم الميزان(1).

أما الصنف الثاني وهم العوام فيكون علاجهم بإحالتهم على الكتاب والافتصار على ما فيه دون اللجوء إلى الجدل حول المتشابه من القرآن، يقول في ذلك: «فأقول للعامة ليس الخوض في الاختلافات من عسك فادرج، فأياك أن تخوض فيه أو تصغي إليه فتهلك، فإنك إذا صرفت عمرك في صناعة الصياغة، لم تكن من أهل الحياكة وقد صرفت عمرك إلى غير العلم، فكيف تكون أهلاً للخوض فيه، فأياك ثم أياك أن تهلك نفسك فكل كبيرة تجري على العامة أهون من أن يخوض في العلم فيكفر من حيث لا يدري» (2)

فعلاج العامة هو المشار إليه بالكتاب والموعظة الحسنة في الآيتين، أما بالنسبة لأهل الأهواء فيرى الغزالي أنهم يعالجون بالمجادلة بالتي هي أحسن، فإن أبوا يعرض عن مخاطبتهم ويكفّ شرهم ببأس السلطان والحديد، يقول: «وَأما الصنف الثالث وهم أهل الجدل فإنني أدعوهم بالتلطف إلى الحق، وأعني ألا أتعصب عليهم ولا أعنف، لكن أرفق وأجادل بالأحسن؛ بذلك أمر الله -تعالى- رسوله، ومعنى المجادلة بالأحسن أن آخذَ الأصول التي يسلسها الجدلي، واستتج منه الحق بالميزان المحقق فإن لم يقنعه ذلك لتسوّفه بخطئه إلى مزيد كشف رقيه إلى تعنم الموازين، فإن لم يقنعه ذلك لبلادته وإصراره على تعصبه ولجأه وعناده عاجلته بالحديد، فإن الله -تعالى- جعل الحديد والميزان قريبي الكتاب، ليفهم به أن جميع الخلائق لا يقومون بالتسطف

1- الغزالي؛ القسطاس المستقيم- المطبعة الكاثوليكية- بيروت- ص: 84.

- انظر تعريف الميزان في المرجع نفسه.

2- المرجع نفسه، ص: 86.



إلا بهذه الثلاثة، فالكتاب للعوام والميزان للخواص والحديد الذي فيه بأس شديد للدين يتبعون ما تشابه من الكتاب « ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » ولا يعلمون أن ذلك ليس من شأنهم، وأنه إنما يعرف تأويله الله والراسخون في العلم، دون أهل الجدل، وأعني بأهل الجدل طائفة فيهم كياسة ترقوا بها عن العوام، ولكن كياستهم ناقصة، أو كانت في الفطرة كاملة لكن في باطنهم خبث وعناد، وتعصب وتقليد، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق... » (1).

وإلى جانب رأي أبي حامد الغزالي يأتي ابن عاشور برأي الشيخ : محمد عبده، الذي يقول: «... أما الذي يعلم علم الكلام على طريقة تكفل له الانتفاع به في الوصول إلى اليقين والإيمان الذي يملأ القلب خشية من الله، فإنما يكون بإطلاق النظر في الأكوان حتى يصل إلى الغاية. » (2).

والذي نستنتجه من خلال هذين الرأيين أن كلا من الشيخ أبي حامد الغزالي والشيخ محمد عبده يدعوان إلى ضرورة الرجوع إلى منهج القرآن الكريم للقضاء على الخلافات وأخذ العقيدة الصحيحة، وهذا المنهج هو الذي سماه وحيد الدين خان "علم الكلام القرآني" وهو صالح لكل زمان ومكان، وفيه إجابة لكل أسئلة الفكر البشري بعيدا عن التعصب والنظر. ويؤكد ابن عاشور أن منهج القرآن الكريم هو أحسن منهج لتقويم العقيدة. وفي بناءه للعقيدة الصحيحة عند مختلف المنحرفين سلك القرآن الكريم مسلكين رئيسيين هما: التفصيل والتعليل:

1- التفصيل: ويذهب ابن عاشور إلى أن هذا التفصيل في العقيدة يكون بثلاثة أمور كثيرا ما نلاحظها في آي الذكر الحكيم هي: تمام الإيضاح، إعلان فضائل الضالين في العقيدة على اختلاف ضلالهم والإغلاظ عليهم، وسد ذرائع الشرك واجتثاث عروقه (3).

إن القرآن الكريم حين يدعو إلى صحة الاعتقاد يوضح بطلان عقائد الضالين، يقول - سبحانه وتعالى - في فاتحة الكتاب: ﴿هُدًى لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا مِن صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ

1- للرجوع السابق، ص: 90.

2- أليس الصبح بفرهب، ص: 211.

( نقله عن الدرس الذي ألقاه محمد عبده أثناء زيارته لتونس ).

- انظر : " الحاضرة " 29 سبتمبر 1903.

الْمَقْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿١١﴾، ثم يعلن فضائح هؤلاء ويفلظ عليهم ويتحذاهم بطلب  
الحجة إذ يقول - عز وجل - ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ﴿٢﴾. ﴿قُلْ هَاتُوا  
بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ ﴿١٦١﴾.  
﴿إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَنْتَوَلُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿١١١﴾. ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ  
هَوَاهُ يُغَيِّرُ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ ﴿١١٠﴾. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ  
مُنِيرٍ﴾ ﴿١٥٠﴾.

وقد أبدع القرآن الكريم في إيضاح بطلان عقائد الضالين إذ يقول: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ  
دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ ﴿٧٦﴾، ويقول ﴿يَوْمًا كَانَ نَعْدٌ مِنْ إِلَهٍ  
إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ ﴿١٨٧﴾، ويقول  
﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ﴿٥٠﴾.

وفي فضح ضلال أهل الكتاب يقول - تبارك وتعالى - ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ  
أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحْبَاؤُهُ، قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾ ﴿١١٠﴾، وفي دعوى  
النصارى أن المسيح ابن الله يقول - سبحانه - ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَى مِمَّا  
يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ ﴿١١١﴾.

يقول ابن عاشور في هذه الآية: >> فأظهر تناقض قولهم، لأن قولهم اتخذ الله ولدا يدل على  
أنه لم يكن له ولد وأن الولد من صنعه وفعله، فما بعثه على اتخاذه إلا الحاجة إليه. فإذا كانت

1- الفاتحة: 7، 6.

2- البقرة: 111.

3- الأنبياء: 24.

4- يونس: 58.

5- القصص: 50.

6- لقمان: 20.

7- الحجر: 20، 21.

8- المؤمنون: 91.

9- الأنبياء: 22.

10- المائدة: 18.

11- الترمذ: 4.

الحاجة إلى ذلك هي الداعية، فاصطفاء من يشاء من خلقه يحصل منه ما يقصد له الوالد. فما هذا الوالد إلا من اصطفاه الله، فدلهم على نقائص عقيدتهم ثم ألزمهم الاعتراف بأن المسيح مصطفى لله بموجب نقائصهم، وهذا فيما أرى أعجب أنواع الاستدلال وأفضح ما ينضح به المقال. <(1)>.

أما بالنسبة لسد ذرائع الشرك، واحتشات عروقه فقد عالجها الوحي بالنهي عن اتخاذ التماثيل في البيوت، واتخاذ القبور مساجد، ومما ورد في ذلك من الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: «> لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد <(2)>.

2- التعليل: إن الله - تبارك وتعالى - حين دعانا إلى عبادته أعطى لنا التندبة على تعليل ذلك وهذا التعليل يكون بالاستدلال والنظر والتأمل في الأنفس والآفاق. يقول تبارك وتعالى: ﴿رَبِّ أَنْفِيكُمْ أَفَلَا تَبْصُرُونَ﴾ (3)، ويقول: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (4).

فالنظر والتأمل يعلل لنا لماذا نعبد الله - عز وجل - ويوقفنا على أحقيته بذلك، وهذا التعليل لا نجده في غير العقيدة الإسلامية، وفيه وقاية للمسلم من التضليل والأوهام. وتعود له على استحلاب الأمور من أسبابها (5).

والذي نستخلصه من خلال هذا البحث أن ابن عاشور ينظر إلى علم الكلام نظرية وسطية نقدية، إذ يدعو إلى الحفاظ على التراث الفكري العقدي مع ضرورة تنقيته. وسنلاحظ في المباحث الآتية أنه كان متكلماً على طريقة الأشاعرة.

1- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 54، 55.

2- أخرجه البخاري: صحيح البخاري بشرح فتح الباري- دار الريان للتراث، القاهرة، ط: 1، 1986- في كتاب الصلاة، باب: الصلاة في البيعة (632/1).

ومسلم: صحيح مسلم بشرح النووي- دار إحياء التراث، ط: 3، 1984- في كتاب: المساجد، باب: النهي عن بناء المساجد على القبور (12/3) عن ابن عباس وأبي هريرة وعائشة بالفاظ متقاربة.

3- الذارعات: 21.

4- يونس: 101.

5- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 50، 51.



## المبحث الثالث: أشعرية ابن عاشور:

### مظاهرها، وما خرج به عن الأشاعرة

#### 1- لمحة عامة عن المذهب الأشعري وتطوره:

ينسب هذا المذهب إلى أبي الحسن الأشعري، وهو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن أمير البصرة، بلال بن أبي بردة بن صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي موسى عبد الله بن خضار الأشعري اليماني البصري(1).

ولد أبو الحسن الأشعري سنة 260 أو 270 هـ بالبصرة، وقد تربى في كنف روج أمه شيخ المعتزلة أبي علي الجبائي(2)، وظل أبو الحسن الأشعري على مذهب الاعتزال إلى سن الأربعين، ينافح عنه ويتصر له، ثم تراجع عنه إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وقد ذكرت في سبب ذلك عدّة روايات منها: رؤيته للرسول -صلى الله عليه وسلم- في المنام، ودعوته له إلى ذلك، فقد حكى عنه أنه قال: «> وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد، فقمّت وصليت ركعتين وسألت الله -تعالى- أن يهديني إلى الطريق المستقيم وتمت فرأيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فشكوت إليه بعض ما بي من الأمر فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: عليك بسنتي.»(3).

1- ابن حلكانة وفیات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد- مكتبة النهضة المصرية ط: 1367هـ-1948م-ج: 2 ص: 446.  
أبناؤ

- انظر كذلك: ابن عساکر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري- دار المکر، دمشق، ط: 1399هـ- ص: 34، 35.

2- ابن كثير، البداية والنهاية- ج: 11 ص: 187.

- ابن عساکر، تبيين كذب المفتري ص: 146.

والجبالي: هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبالي، ولد بقرية جبي من نواحي البصرة سنة 235هـ- 830م وهو من أكبر شيوخ المعتزلة توفي سنة 303هـ- 910م ( أحمد عطية الله، القاموس الإسلامي ج: 1 ص: 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

3- ابن عساکر، تبيين كذب المفتري ص: 39.

وتحدث عنه أحد تلاميذه قائلا: «... الأشعري شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا فقام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة، وكان لهم إماما، ثم غاب عن الناس في بيته حمسة عشر يوما، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: معاشر الناس إنني إنما تغييت عنكم في هذه المدة لأنني نظرت فككافات عندي الأدلة ولم يترجح عندي حق علي باطل ولا باطل عنى حتى فاستهديت الله - تبارك وتعالى - فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتيبي هذه، واخلفت من جميع ما كنت أعتقد كما اخلعت من ثوبي هذا، واخلع من ثوب كان عليه، ورمى به ودفع الكتب إلى الناس.»(1).

إلى جانب ما سبق يذكر العلماء تلك المناظرات التي كانت له مع المعتزلة، وأشهرها مناظرة الصلاح والأصلح بين الأشعري وشيخه الجبائي:

«سأل الأشعري الجبائي فقال: أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة، مؤمن وكافر وصبي، فقال الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة.»

- فقال الشيخ (الأشعري): فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟  
- فقال الجبائي: لا. يقال له: إن المؤمن إنما ينال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك منها.  
- قال الشيخ (الأشعري): فإن قال التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت حسنت من الطاعات كعمل المؤمن.

- قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف.  
- قال الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب. علمت حاله كما علمت حالتي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟ فانقطع الجبائي. «» .

ويرى أحمد محمود صبحي في كتابه " في علم الكلام " أن التحول يحدث نتيجة الصراع بين عاملين متناقضين يتصارعان في النفس، ويستحيل تعايشهما والعاملان بالنسبة للأشعري هما: شافية المذهب والاعتزال. يقول: « كان من المتعذر أن يظل "الأشعري" معتزليا ويتعبد

في الفقه على مذهب "الشافعي" (1) ولإمام الفقه آراء كلامية تخالف أقوال المعتزلة، كان يقول في القرآن أنه كلام الله **ذمير المخلوق** ويعتقد برؤية الله يوم القيامة، وبشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم - وبالقضاء والقدر خيره وشره، ومن ثم فإن هذه الموضوعات التي كانت أول ما أعلن أبو الحسن الأشعري على المنبر أنه انخلع منها.. لقد ترجحت لديه آراء الشافعي الكلامية على تعاليم الاعتزال، وربما أعجب الأشعري بالدور الذي قام به الشافعي في التوسط بين أهل الحديث وأهل الرأي.. ترجحت لدى أبي الحسن الأشعري شافعية مذهبه الفقهي حتى تعذر عليه إمكان التعايش مع أفكار المعتزلة. <<(2).

وليس من المستبعد أن تكون هذه الأسباب التي ذكرها العلماء كلها مجتمعة في تحوّل الأشعري عن الاعتزال.

وقد اختلف العلماء كذلك في تحديد الأطوار الاعتقادية التي مرّ بها أبو الحسن الأشعري، فمنهم من ذهب إلى أنها ثلاثة أطوار وهذا القول يؤكد السلفية:

- الطور الأول: يتمثل في اتباعه لمذهب المعتزلة إلى سن الأربعين.

- الطور الثاني: هو الذي سلك فيه منهج عبد الله بن كلاب في العقيدة، يقول ابن

تيمية: "وكان أبو الحسن الأشعري لما رجع من الاعتزال سلك طريق أبي محمد بن كلاب".

ويرى أصحاب هذا المذهب أن هذه المرحلة يمثلها كتاب "اللمع" للأشعري، وعن منهج

ابن كلاب الذي سلكه الأشعري في هذا الطور يقول ابن تيمية: << محمد بن عبد الله بن سعيد

---

1 هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، ولد سنة 150هـ-767م بفلسطين، يقول عنه ابن حنبل "كان الشافعي كالشمس للدنيا وكالعافية للبدن، وهل لهدى من خلف أو عنهما عوض". توفي بالقاهرة سنة 201هـ-820م، من "سنة" "رسالة" في أصول الفقه و"الأم" في الفقه (أحمد عظمة الله؛ الفقه الإسلامي، ج: 4، ص: 14-16).



بن كلاب البصري، الذي صنّف مصنفات ردّ فيها على الجهمية والمعتزلة، وغيرهم. وهو من متكلمة الصفاتية، وطريقته يميل فيها إلى مذهب أهل الحديث والسنة لكن فيها نوع من البدعة. لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله، ولم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته، ولكن له في الردّ على الجهمية نفاة الصفات والعلو من الدلائل والحجج، وبسط القول، ما يتّين به فضله في هذا الباب، وفساده لمذاهب نفاة الصفات بأنواع من الأدلة والخطاب، وصار مذكوره معونة وتفسيراً وتخليصاً من شبههم لكثير من أولي الألباب، حتى صار قدوة وإماماً، لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات وناقضوا نقاتها، وإن كانوا قد شاركوهم في بعض أصولهم الفاسدة التي أوجبت فساد بعض مآقاله من جهة العقول، ومخالفته لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم - <(1)>.

الطور الثالث: ويمثل في نظر السلفية، مرحلة إثبات أمور العقيدة بلا تكييف ولا تشبيه جرياً على منوال السلف (2) ويمثل هذه المرحلة كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" الذي يقول فيه: <<فإن قال لنا قائل: قد انكرتم قول المعتزلة، والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي تقولونه وديانتكم التي بها تدينون.>>

قيل له: قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا صلى الله عليه وسلم، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمسون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نظراً لله وجهه، ورفع درجته وأجزل مثوبته هائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق. <(3)>.

والذي نلاحظه من خلال ما سبق أن اعتماد السلفية في الحكم على عقيدة الأشعري، يستند إلى ترتيب كتابيه: الإبانة واللمع.

1- المرصع السابق، ج: 12، ص: 366، 367.

2- محمد بن عبد الرحمن المغراوي، المعسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات - دار مئينة، ط: 1، 1405هـ - 1985م، ج: 1، ص: 56.

3- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط - مكتبة دار السان، ط: 1، 1401هـ - 1981م، ص: 17.

أما غير السلفية من مفكري المسلمين، فيذهبون إلى القول بأن كتاب اللمع كتاب أحمر ما ألف الأشعري من كتب، ويرى عبد الرحمن بدوي أنه «أنضج من "الإبانة" وأقرب أن يكون الأشعري الذي تصوره التاريخ، وتأثر به التلاميذ واحتفل له علم الكلام، ولأنه عرض عقلي دقيق الحجة وليس مجرد إعلان عقيدة كما هي حال "الإبانة" فضلا عن أننا نشك كثيرا في نسبة "الإبانة عن أصول الديانة" إلى أبي الحسن الأشعري» (1).

ومن الذين يوافقون عبد الرحمن بدوي في هذا الرأي جلال محمد عبد الحميد موسى في كتابه "نشأة الأشعرية وتطورها" إذ يقول: «مرحلة الإبانة أسبق من مرحلة اللمع لأننا نلصق في اللمع عمقا ودقة لا نجدهما في "الإبانة" الذي يكاد يكون مجموعة من الردود تنوأل على المسألة الواحدة، فالإبانة من مؤلفات مرحلة التحول، واللمع من مؤلفات مرحلة النضج، وأي مقارنة بين الكتابين تؤكد صحة هذا الرأي» (2).

وإلى هذا المنحى يتجه كذلك السيد الجليلي في كتابه "ابن تيمية وقضية التأويل" إذ يقول: «الإبانة من نتاج الانخلاع عن الاعتزال، واللمع يمثل مرحلة تطويرية في مذهب الأشعري نفسه نحو منهج المعتزلة، وهذا يفسر التطور الذي طرأ على مذهب الأشاعرة في مجموعته والذي نلاحظه لدى متأخري الأشاعرة» (3).

والذي نستنتجه من كل ما سبق أن الرأي المعقول هو القول بأن كتاب الإبانة هو الأسبق لأنه يصور لنا بالفعل صورة الانخلاع عن الاعتزال، فإذا قلنا بأن اللمع هو الأسبق فإن ذلك يؤدي إلى الوقوع في التناقض إذ أن فيه ما يفيد موافقة الأشعري للمعتزلة وهو قد انخلع نهائيا عن الاعتزال، بعكس قولنا أنه آخر ما ألف، فإن ذلك يبدو منطقيًا لأنه يفيد حدوث التطور في المذهب الأشعري وهذا الذي يؤكد اتجاه غالبية متأخري الأشاعرة.

1- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين - دار العلم للملايين - ط: 3: 1983، ج: 1 ص: 533.

2- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها - دار الكتاب اللبناني، بيروت: 1982 - ص: 195.

3- السيد الجليلي، ابن تيمية وقضية التأويل - مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ط: 3: 1403 هـ - 1983 م - ص: 100، 101.

## - منهج الأشاعرة في عرض العقيدة الإسلامية:

سلك الأشعري في عرضه للعقيدة الإسلامية، بعد رجوعه عن الاعتزال منهج أهل السنة، والذي تلتخص أسسه في احترام أصول التفسير الصحيح، وهذه الأصول تلخصها فوقية حسين في ثمانية عناصر هي (1):

1- إعطاء الأولوية للنص المنزل قرآناً أو سنة، والمقصد من ذلك إعطاؤه القيادة للفكر ذلك وليس مجرد الاستدلال على فكرة مسبقة.

2- تفسير القرآن بالقرآن.

3- تفسير القرآن بالحديث.

4- الأخذ بالإجماع.

5- أن القرآن على ظاهره، وليس لنا أن نزله عن هذا الظاهر إلا بحجة.

6- إتقان اللغة العربية.

7- مراعاة مناسبة النزول.

8- الخصوص والعموم.

وعما يمكن أن يوهمه ما ورد في كتابه "اللمع" و"رسالة استحسان الخوض في علم الكلام" من التشبه بالمعتزلة في منهجهم العقلاني، ترى "فوقية حسين"، أن الدفء عن العقيدة يقتضي بعض أساليب ذهنية تعتمد في أساسها على معانٍ دينية مستفاد من النص المنزل. وتعرض في سياق حجاج عقلي، يؤكد أبعادها، دون أن يخل ذلك بالدين. وهذه الوقفات

---

1- فوقية حسين؛ منهج المسلمين في علم الكلام - ندوة قضايا المهجبة في الفكر الإسلامي، فئطنة الجزائر، 1989 سبتمبر.

-انظر كذلك: فائمة أحمد رفعت؛ مذهب أهل السنة والجماعة ومسرلتهم في الفكر الإسلامي، دار المعرفة،



الذهبية لا تخرج أن تكون قائمة على الدليل النصي في منطلقها، كل ما هنالك أنها لا تمثل مرحلة التفسير ولكنها تختلف في طبيعتها عنها، لأنها تهدف إلى توكيد معاني النص المنزل إزاء معاني المخصوص المتخيلة والتي تتطلب القضاء عليها بعض المواقف الذهنية التي تؤكد المعنى النصي المنزل. <<(1).

لقد سلك الأشعري في عرضه للعقيدة الإسلامية مسلوكاً نقلياً عقلياً، فهو يثبت ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية، ويستدل عليه بالعقل، فلا يتخذ من العقل حاكماً على النصوص ليؤولها أو يمضي ظاهرها، بل يتخذ العقل خادماً لتأييد ظواهر النصوص(2).

هذا إلى جانب كون القرآن في خطابه يستعمل الحجاج العقلي، وهذا يؤثر في كل من ينافح عن الإسلام، فإن الأشعري تخرج على المدرسة المعتزلية، وأصبح يتصدى لردّ على أتباعها، فكان من اللازم أن يرد عليهم بما يماثل أسلحتهم.

وحيث نتبع منهج الأشاعرة نلاحظ وجود اختلاف بين المتقدمين منهم والمتأخرين، ويعتبر الباقلاني(3) أوفى الأشاعرة لمذهب شيخهم الأشعري، إلا أنه كانت له إضافات جديدة لهذا المذهب، يقول محققاً كتاب التمهيد للباقلاني: << أما القيمة الكبرى لعسل الباقلاني فقد كانت في التتهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي بناء منظماً لا من حيث الطريقة المنهجية الجدلي فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التي تبني عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض، على نحو يدل على امتلاك ناصية فن الجدال، وعلى طول اعتبار في أصول الاستدلال. >>(4).

1- المرجع السابق، ص: 73.

2- أبو زهرة: تاريخ المفاهيم الإسلامية، ص: 156.

3- هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر، فاض، من أكبر علماء الأشاعرة الأوائل ولد في البصرة سنة 338هـ - 950م سكن بغداد وتوفي بها سنة 403هـ - 1013م. أهم كتبه: التمهيد، إعمار القرآن، الإسماع، مناقب الكلاء الاستبصار. (الزركلي: الأعلام، ج: 6، ص: 176).

4- محمد عبد الهادي أبو ريدة، محمود محمد الحصري: مقدمة كتاب التمهيد للباقلاني - دار الفكر العربي - ص: 7.

ويذكر ابن خلدون في مقدمته أنه « تصدّر للإمامة في طريقتهم (أي الأشاعرة)، وهديها ووضع المقدمات العقلية التي تنوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل: إثبات الجوهر البدن والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تنوقف عنه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، فكمملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن التدبير النظرية والعلوم الدينية» (1).

وإذا كان الباقلاني قد وضع المقدمات العقلية التي تنوقف عليها الأدلة والأنظار فإن الذين أتوا من بعده قد أحدثوا تطورات جديدة على المذهب، ومن هؤلاء الجويني (2)، العزالي (3)، تومرت (3)، الشهرستاني (4)، الرازي والإيجي (5).

ويتميز منهج متأخري الأشاعرة باقتزابه إلى المعتزلة منه إلى أوائل الأشاعرة إذ اغتصبوا كثيرا على التأويل، كما أنهم استفادوا منهجيا من العلوم الفلسفية (6) ولعلّ نسب في ذلك يرجع إلى كثرة الجدل بين علماء المدرستين، فكان لزاما أن يتعمّس الأشاعرة بمنهج المعتزلة نفسه في ذلك، إلى جانب تطوّر العلوم بعد اتساع حركة الترجمة وتأثر علماء المسلمين بها.

1- المقدمة ص: 834، 835.

2- هو أبو المعالي عبد الملك ابن الجويني عبد الله بن يوسف، اشتهر بإمام الجوينيين ولد سنة 419 هـ 1028م قرية قرب نيسابور، وهو من أشهر علماء الأشاعرة، توفي في مسقط رأسه سنة 478 هـ الموافق لـ 1095م. أشهر كتبه: المشتمل، والإرشاد. (دائرة المعارف الإسلامية ج: 7 ص: 180).

3- هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله ابن تومرت المصمودي. ولد سنة 485 هـ - 1092م، وهو ما أسس دولة الموحديين بالمغرب أهم كتبه: أعز ما يطلب، كثر العلوم، توفي سنة 524 هـ - 1129. (أحمد غنبة أستاذ العلوم الإسلامية ج: 1 ص: 516).

4- هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، وُلد بالأندلس وبعثت إلى مصر، ولد بشهرستان من نواحي حوارم سنة 479 هـ - 1086م. وتوفي سنة 548 هـ - 1153م بمسقط رأسه. أهم كتبه: أصل والحل، نهاية الأقدام في علم الكلام. (المرجع نفسه، ج: 4، ص: 176).

5- هو عضد الدين عبد الرحيم بن أحمد من أهل "بج" وهي قلعة في فارس. توفي سنة 796 هـ - 1395م. من أشهر كتبه "المواقف في علم الكلام". (دائرة المعارف الإسلامية ج: 3 ص: 187).

6- المقدمة ص: 835، 836.

## 2- مظاهر أشعرية ابن عاشور:

عندما نتتبع قضايا العقيدة الإسلامية مع الشيخ ابن عاشور، نلاحظ أشعرية الواضح سواء من خلال العرض العام لها، أو من تصريحاته المتكررة بذلك، فهو يتفق معهم في أغلب الآراء، وإن خرج عن مدرستهم في بعض الأحيان فإنه يبقى محافظاً على الأصول الأساسية لمذهبهم وهي: إعطاء القيادة لنصوص الوحي، تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالحديث، استعمال التأويل إذا ظهرت المحجة.

ومن تصريحاته عن اتباعه للمذهب الأشعري قوله:

« وبقطع النظر عن التنافي بين اعتبار الفعل فاحشة وبين الخلو عن وجود شريعة قد النبوة فإن الشققين من أصحابنا نزهوهم عن ذلك (أي الأنبياء) والمعتزلة منعوا ذلك بناء على اعتبار دليل العقل كافياً في قبح الفواحش على إرسال كلامهم في ضابط دلالة العقل. (1) »  
ويقول: « ومشروعية الدعاء لا خلاف فيها بين المسلمين وإنما الخلاف في أنه ينفع: ردّ القدر بيننا وبين المعتزلة » (2) ولعل من أوضح تصريحاته ما قاله حين حديثه عن "الرؤية يقول: « وأما ما تبجح به الزمخشري (3) في الكشف فذلك من عدوان تعصب عنى مخالفة على عادته، وما كان ينبغي لعلماء طريقتنا التنازل لمهاجراته. يمثل ما هجأهم به (4). والزمخشري إنما كان يهجو الأشاعرة في تصريحاته المتكررة ويسميهم: الجحرة، ورأيت أن هذا التصريح من أوضح تصريحاته لأنه يذكر رأيه في مقابل رأي المعتزلة والسلف. فقد ذكر أدلة الفريقين: الأشاعرة والمعتزلة، ونسب نفسه إلى الأشاعرة بقوله: علماء طريقتنا، ثم في الأخير رجح رأي السلف (5).

1- التحرير والتوير، ج: 30 ص: 400.

2- المصدر نفسه، ج: 24 ص: 183.

3- هو أبو القاسم محمود بن عمر، عالم عربي، فارسي المولد، متكلم من المعتزلة أهدح في مجال اللغة. ولد في حوارم بدمشق 27 رجب 467هـ - 8 مارس 1075م. وتوفي سنة 538هـ - 1144م. أشهر كتبه: تفسير الكشف وأساس البالغة. (دائرة المعارف الإسلامية ج: 10 ص: 403، 405).

4- التحرير والتوير، ج: 9 ص: 92.

5- المصدر نفسه والصفحة نفسها.



ومن تصريحاته كذلك، قوله: «.. فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه» (1) ومثل هذه التصريحات كثيرة عنده.

وتصريح ابن عاشور المتكرر بأشعريته إنما كان انطلاقاً من قناعته بأن طريقة الأشعرية أمثل طريقة في توجيه العقيدة الإسلامية، يقول: «.. جاء من بعد جماعة راموا التوسط وسان مذهبهم شرعياً مؤيداً بالفلسفة، ولكن بظواهر منها أرادوا أن يقنعوا بها المعتزلة إذ يجادلونهم بما يقاوم أصولهم.. ويظهر أن هاته الطريقة أمثل الطرق في توجيه العقيدة الإسلامية بما يدعى الحجج المنطقية» (2).

### 3- ما خرج به عن الأشاعرة:

لم يكن ابن عاشور متابعاً لمدرسته الأشعرية في كل الآراء، بل كان يتسمّر بالاستقلال عن المذهب إذا بدا له ضعف الرأي عند أصحابه، وأهم المسائل التي استقلّ فيها عن الأشاعرة ما يلي:

#### 1- تعليل أفعال الله - عز وجل -:

من المسائل الأساسية التي وقع فيها الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة مسألة تعليل أفعال الله - عز وجل -، فذهب الأشاعرة إلى نفي ذلك وأثبت المعتزلة التعليل.

ومما استدلل به الأشاعرة، قولهم بأن الذي يفعل لغرض لابد أن يكون مستفيداً من غرضه ذلك، لأن وجود ذلك الغرض عنده أولى من عدمه، وبالتالي فهو يستفيد منه، ويتزم من حصول ذلك الغرض سبباً لفعله أن يكون هو ناقصاً محتاجاً إلى حصول ذلك السبب (3) وأوجب الأشاعرة عن هذا بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل، أما إذا كانت راجعة إلى الغير كالإحسان فلا (4).

1- المصدر السابق، ج: 2، ص: 284.

2- أليس الصبح بغيره، ص: 208.

3- الباقلائي، التمهيد، ص: 51، 50.

4- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 460.

وردة الأشاعرة بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى لزمت الاستفادة (1). ويعارض ابن عاشور الأشاعرة ويرى أن ردهم باطل، «لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبداً، بل إنما تستلزم تعلق الإرادة، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعى التعيين والوجوب» (2).

كما يذهب إلى أن رأيهم هذا يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين:

الأولى: «قولهم إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكماً به، وعندما سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل والتراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف الكمال عليه.

الثانية: قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سبباً يقتضي عجز الفاعل وهذا شبه به السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، وكلاهما يطلق عليه سبب» (3).

ويتعجب ابن عاشور من الأشاعرة لأي حرج منعوا تعليل أفعال الله عز وجل شبه يرجح أن المسألة اقتضتها أصول كل فرقة من الفرقتين، فلما كان الأشاعرة يكرهون مع الصلاح والأصلح وكونه -عز وجل- لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء، قالوا بعدم تعدل أفعاله -تبارك وتعالى- تنزيهاً له عن كل ما يمكن تصوُّره من النقص (4).

إن كلا من الأشاعرة والمعتزلة فيما ذهبوا إليه كانوا يرومون تنزيه الله عز وجل عن كل النقائص، إلا أن الرأي الذي تطمئن له النفس في هذه المسألة هو رأي المعتزلة لأن تنزيه الله -عز وجل- عن العيب أقرب إلى الحكمة من نفي تعليل أفعاله - سبحانه - بما استدلت به الأشاعرة، كما أن النصوص الكثيرة من القرآن الكريم تؤكد ذلك ومنها قوله تبارك وتعالى:

1- الإيجي، الموافف: ص: 331، 332.

2- التحرير والتويراج: 1: ص: 380.

3 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

4 المصدر نفسه، ص: 380، 381.

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (١).

﴿الْحَيِّتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَاءً﴾ (٢).

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (٣).

ب- التكليف بما لا يطاق:

اختلفت آراء العلماء في هذه المسألة، وقبل إيراد آرائهم نذكر أنواع المستحيل (٤):

أ- مستحيل لذاته كاجتماع التقيضين.

ب- مستحيل عادة كالمشي على الماء والطيران في الهواء.

ج- مستحيل عرضت له الاستحالة بالنظر إلى أمر زائد بناء على أن الله علم خلافه كإيمان

أبي جهل.

د- مستحيل لما فيه من الحرج والإعنت كذبح الأب لولده.

ذهب الأشاعرة إلى جواز التكليف بالمحال بناء على أن الله -عز وجل- لا يجب غيب

شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء لا معقب لحكمه (٥).

واستدلوا على ذلك بقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ

تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٦)، وقوله: ﴿ذُرِّيَّتِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيدًا﴾ إلى قوله ﴿سَأَرْهَقُهُ

صَعُودًا﴾ (٧)، وقوله -سبحانه-: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٨) وقوله

تعالى-: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَبَصَلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ

وَأَمْرَانَهُ خَمَالَةَ الْخَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾ (٩).

١- الدخان: 38، 39.

٢- المؤمنون: 115.

٣- الحديد: 25.

٤- حسين خلف الجمهوري: الإمام أبو الحسن الأشعري وأراؤه الأصولية-ط: 1 : 1414هـ-1993م، ص: 45.

٥- الإيجي، المواقيف، ص: 330.

٦- البقرة: 6.

٧- المدثر: 11-17.

٨- يس: 7.

٩- التيسر: 1-5.



يقول الرازي: « لما علم أنه لا يؤمن فكان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلاً وذلك محال، ومستلزم الخال محال، فالأمر واقع بالمحال» (١). كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿الْبَشَرُ لَيْسَ بِشَاقِقِ اللَّهِ كَلِمَةً أَتَتْهُ أَلْسِنَةٌ حَمِيَّةٌ ۚ لَقَدْ كَلَّفْنَا اللَّهُ تَعَالَى إِجْبَارَهُ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ ۚ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَهَا، وَقَوْلُهُ -تَعَالَى- : ﴿وَلَا تَحْمِلِنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (٢). الجويني: «فلو لم يكن ذلك ممكناً لما ساغت الاستعاذة به» (٣).

والذي نلاحظه أن الجويني وغيره من الأشاعرة استدلوا بجزء من الآية وتجاهلوا الجزء الأول وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (٤).

أما عن إيمان أبي جهل فيقول ابن عاشور: « لا معنى لإدخال ما علم الله عدمه وفرض كافر أبي جهل بالإيمان مع علم الله بأنه لا يؤمن، في مسألة التكليف بما لا يطاق، أو بالخال لأن علم الله ذلك لم يطلع عليه أحد... وقد يقال: إنه بعد نزول هذه الآية لم يخاطب بقسب الإيمان وإنما خوطب قبل ذلك» (٥).

وإلى جانب الأدلة السابقة من القرآن الكريم يذكر ابن عاشور أن الأشاعرة قد استدلوا بحديث تكليف المصور بنفخ الروح في الصورة وما هو بنافخ (٦). ويرى أن هذا الاستدلال غير مقبول لأنه يتحدث عن أمور تحدث في الآخرة.

1- التفسر الكبير ج: 2 ص: 42.

2- البقرة: 31.

3- البقرة: 286.

4- الجويني: الإرشاد: تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المعتم عبد الحميد- مطبعة السعادة، مصر، 1369، ص: 228.

5- البقرة: 286.

6- التحرير والتوير، ج: 3 ص: 137.

7- أحرجه البخاري في كتاب: البيوع، باب: النعارة فيما يكره لسه للرجال والنساء، وفي باب: بيع الصاوير، ص: 137 فيها روح (4/177، 287). عن عائشة وابن عباس.

8- ومسلم في كتاب اللباس، باب: تحريم تصوير صورة الحيوان (7/93) عن ابن عباس.

أما المعتزلة فيرون أن الله -تبارك وتعالى- لا يكلف عباده ما لا يطاق لأن كثر عباد الله يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشي، وتكليف الأعمى بنقطة المصحف غشي وجه الصواب» (1) واستدلوا على ذلك من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿لَا يَطْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (2) وقوله: ﴿قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْفَحْشَاءَ﴾ (3).

وبستنح ابن عاشور أن الخلاف في هذه المسألة بين الأشاعرة والمعتزلة فرقه تعصب من فريق لأصول مذهبه، فالأشاعرة لما كانوا يقولون بخلق أفعال العباد من قبل الله -عز وجل- وأن كل ما يصدر عنه -سبحانه- عدل لأنه مالك العباد، وأن له تعالى أن يتيب العباد، ويعذب الطيع، أجازوا التكليف بالمحال، أما المعتزلة فوفاء لقاعدة الصلاح عندهم وكسب ثمرة التكليف هي الامتثال وإلا صار عبثاً أحالوا ذلك (4).

وذهب المتريدية كذلك إلى نفي التكليف بالمحال، إذ يقول التفنازاني: «... عدم تكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله -تعالى-: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (5) والأمر في قوله: ﴿إِنِّي بِنُوحٍ يُأْتِيهِمْ هُودًا هُودًا﴾ (6) للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا بِقَائِلِينَ إِلَّا هُنَّ حَاكِمَاتٌ﴾ (7) ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل يمتد ما لا يطاق من العوارض إليهم» (8).

ومن خلال قوله -سبحانه وتعالى-: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (9) يستنح ابن عاشور، كغيره من نفاة التكليف بالمحال، عدم وقوعه لأنه -سبحانه وتعالى- ما شرع التكليف إلا للعمل واستقامة أحوال الخلق (9).

1- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة-موقف للنشر-1990- ج: 2 ص: 25.

2- الكهف: 49.

3- الأعراف: 28.

4- التحرير والتنوير، ج: 3 ص: 135، 136.

5- البقرة: 286.

6- البقرة: 31.

7- البقرة: 286.

8- التفنازاني، شرح العقائد السلفية، تحقيق: محمد عدنان درويش، مراجعة: أدهب الكلاص، ص: 111.

9- التحرير والتنوير، ج: 3، ص: 137.

والذي نلاحظه أن ابن عاشور حين يخرج عن رأي المدرسة الأشعرية، إما أن يتبع المعتزلة أو الماتريدية أو السلف، وفي بعض الأحيان يجتهد في الإتيان برأي جديد. وهناك جزئيات أخرى خرج فيها عن المدرسة الأشعرية سنعرضها حين الحديث عن آرائه العقائدية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



## المبحث الرابع : الفصائص العامة لمنهجه

إذا نحن حاولنا تلخيص منهج ابن عاشور في عرض العقيدة الإسلامية يمكننا أن نستخلص النقاط الأساسية التالية:

1- الانطلاق من نصوص القرآن الكريم في عرض الآراء العقيدية، وذلك لأنه لم يفرد العقيدة بمؤلف خاص، وكذلك لكون الخلاف العقدي بين العلماء نتج أصلاً عن اختلافاتهم في تحديد الآيات المتشابهات.

2- أنه يبدأ دائماً دائماً بالتحقيق اللغوي، والاستدلال باللغة في تأكيد آرائه مستعينا بأشعار العرب، وقد أبدع في هذا إذ تكاد تحقيقاته اللغوية تخلو منها أشهر قواميس اللغة.

3- عرض مختلف آراء الفرق الإسلامية ثم إيراد وجهة نظره التي توافق منهج أهل السنة عموماً.

4- الاستعانة بمعطيات العلم الحديث في تأكيد قضايا العقيدة الإسلامية.

ومنهج ابن عاشور منهج تدريسي إذ كان يلقي هذه الدروس في تفسير القرآن الكريم لطلبة الزيتونة، وكان حريصاً على ضرورة استخدام أحسن الأساليب لإيصال المعلومات إلى الطلبة، فكان يبحث على الابتعاد عن أسلوب التلقين في التدريس لأنه أسلوب عقيم، ويرى وجوب التعليل والنقد والمقارنة.. ولم يكن يدعو إلى هذا المنهج نظرياً فقط بل كان يطبقه في حلقات دروسه، فكانت أهم مميزات منهجه مايلي:

أ- النقد والمقارنة: عندما يعرض ابن عاشور مسألة من مسائل العقيدة لا يعرضها بأسلوب جامد عرضاً تاريخياً فقط، وإنما يعرضها بأسلوب يجعلنا نستعيد معه تلك المناظرات، والمجالس العلمية، ويكون هو المحرك للحوار ولا يسلم بما يقولون بل ينقد آراءهم، ويحاول الوصول إلى أسباب اتجاههم إليها، ويقارن بينها ويرجح أصوبها.

ومن الأمثلة على ذلك: نقده لرأي الزمخشري في استدلاله بقوله تبارك وتعالى : ﴿ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴾ (1)، على تفضيل جبريل -عليه السلام- على الرسول صلى الله عليه وسلم - إذ يقول الزمخشري في ذلك: «: وناهيك بهذا دليلا على جلالة مكان جبريل عليه السلام- وفضله على الملائكة، ومباينة منزلته أفضل الإنس محمد صلى الله عليه وسلم. إذا وازنت بين الذكرين، وقابست بين قوله: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ، مُطَاعٍ لَمَّ آمِينَ ﴾ (2) وقوله ﴿ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴾ (3)» (4).

بنقد ابن عاشور رأي الزمخشري هذا، فيقول: «: إنه رام أن ينتزع من الآية دليلا لمذهب الاعتزال في تفضيل الملائكة على الأنبياء، على أنك قد علمت أن الصفات التي أخرجت عن "رسول" في قوله -تعالى- : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾ إلى قوله ﴿ آمِينَ ﴾ غير متعين انصرافها إلى جبريل -عليه السلام- فإنها محتملة الانصراف إلى محمد صلى الله عليه وسلم. وقد يظنى عليه حب الاستدلال لعقائد أهل الاعتزال.. فهل يسمع بال ذي مسكة من عدم محاري كلام العقلاء أن يتصدى متصد لبيان فضل أحد بأن ينفي عنه أنه مجنون، وهذا كمن مبنى على تفسير "رسول كريم" بجبريل، فأما إن أريد به محمد صلى الله عليه وسلم أو هو وجبريل -عليهما السلام- فهذا مقتلع من جذوره» (5).

وسنلاحظ من خلال آرائه أنه سلك منهج النقد والمقارنة في عرضه لمختلف الآراء، وما يكفي بنقد ومقارنة آراء العلماء المسلمين المتسيبين لمختلف المدارس فقط، بل ينقد ما جاء في البيانات الأخرى ويقارن عقيدتها بالعقيدة الإسلامية، فحين حديثه عن الألوهية، يشير إلى أنه بالرغم من كون كل الشرائع الإلهية السابقة للإسلام جاءت لإبطال الشرك وفضح أهله، فإنه لا توجد عقيدة اهتمت بتوضيح صفاته -عز وجل- كالعقيدة الإسلامية، ولذلك عبد بنو إسرائيل العجل ﴿ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى ﴾ (6)، كما أنهم جوزوا على الله أمورا مستحيلة في

1- التكوين: 22

2- التكوين: 19-21.

3- التكوين: 22.

4- الزمخشري: الكشف-- دار الكتاب العربي ط: 3: 1407-1987- ج: 4، ص: 712.

5- التحرير والتوير ج: 30 ص: 158، 159.

حفة - تبارك وتعالى - فادّعوا أن يعقوب صارع الرب ليلة كاملة، وهو لا يشعر بذلك، حتى قال له في آخر المطاف: «فلا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب، بل إسرائيل، لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت» (1)، فتميزت عقيدة الإسلام بكونها مبرهنة واضحة، معصوم أهلها عن الاختلاف في أصولها (2).

ب- الموضوعية في عرض الآراء: حين نتبع مع ابن عاشور عرض قضايا العقيدة، نلمس أمانته في النقل وعدم تعصبه لأشعريته، فإذا وجد رأيا للأشاعرة غير قوي، صرح بضعفه، وكذلك يفعل بالنسبة لآراء الفرق الأخرى، وهو يتجنب رمي المعارض بالكفر أو الكلام البذيء ويذهب إلى أن الأشاعرة قد أخطأوا أيام كانوا يرمون خصومهم بالكفر، وما التكفير عنده إلا علامة ضعف عن تأييد المذهب، فلا يجب البقاء على ما كانوا عليه، يقول: «أما الأشاعرة فقد أكثروا من الأخذ باللوازم وفتشوا لكل طائفة عن مقالة ألزموها بها الكفر، ويشبه الأشاعرة في غلوهم على المخالفين الزمخشري في كشافه، ومن توابع هذا الباب كثرة تحريف المخالفين كلام مخالفهم، وذلك شيء يعسر الاستثناء فيه» (3).

فلاحظ من خلال هذا النص أن موضوعية ابن عاشور، تجعله حين يعرض أخطاء المدرسة التي ينتمي إليها، يعرضها بمنهج تقويمي لأنه يرفض هذه الأمور، وهو يدعو إلى جعل قواعد العلم وصحة المناظرة هي التي تحكم بين المختلفين وليس التعصب المذهبي، يقول: «فللمسلم أن يكون سنيا سلفيا، أو أشعريا ماتريديا، وأن يكون معتزليا أو خارجيا أو زنديقا أو إماميا

1- سفر النكوس: الإصحاح: 32، الفقرات 27، 28.

2- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 40.

3- ألبس الصبح بغيره، ص: 210.



وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطيئ، أو الحق والباطل، ولا نكفر أحدا من أهل القبلة، فإذا كان من بعض النحل المحدث ما يستلزم ويجر إلى إبطال معلوم من الدين بالضرورة فترجع إلى التكفير بلازم الرأي... (1).

### ج- التوفيق بين الآراء وتقليص الخلافات المذهبية:

لقد لاحظ ابن عاشور أن من أسباب تأخر علم الكلام كثرة الخلافات، فحاول من خلال عرضه لقضايا العقيدة الإسلامية أن يقلص حجم التنافر، ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال تعيقه دائما بأن أصل الخلاف في المسائل المطروحة لفظي (2)، وعن الفرقة التي يتصور الكثير من المعارضة التامة بينها وبين الأشاعرة، يقول ابن عاشور: «الخلاف بيننا وبين المعتزلة العدلية خلاف في أمور خفيفة هي مجال للاجتهاد ومثارة من الأدلة التي تعلقوا بها فيما حالفونا فيه وتلك الأدلة وإن كان أكثرها ضعيفا فليس فيها مخالفة للقواطع ولذلك فهم أقرب المخالفين لنا في مسائل الاعتقاد، وجميع ماخالفنا المعتزلة فيه من مسائل العقائد لا يترتب عليه استحلال حرام ولا استحالة دم المخالف، ولا ماله ولا تكفيره. فهم يعتقدون عصمة الرسل، وعدالة أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويعظمون آل رسول الله، ويرون حرمة دم ومال وعرض من قال: لا إله إلا الله، ولا يكفرون أحدا بذنب من أهل القبلة، ويشنون صفات الكمال لله تعالى - ولم يقع بينهم وبين أهل السنة قتال، وغاية أمرهم أنهم يتناولون في الاستدلال عنى أهل السنة بعبارات بذينة وذلك لا يخلو منه المختلفون في المسائل العلمية بإفراط أو إقلال. (3).

فابن عاشور يعتقد أن الكثير من الخلافات بين الفرق الإسلامية هي عبارة عن تشيعات حماسية، أو خلافات اصطلاحية، يقول: «كثير من الفرق لم يكن الخلاف بينها إلا في أمور

1- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص: 172.

2- التحرير والتنوير ج: 29 ، ص: 11.

- انظر كذلك، المصدر نفسه ج: 4، ص: 109.

3- تحقيقات وأبصار في القرآن والسنة ص: 128.

اصطلاحية أو تشيعات حماسية نحو السلفية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والإباضية (1) وبعض الصوفية (2)، ومن هذا المنطلق نلاحظ أن ابن عاشور لم يكن يتحرّج في الأخذ عن أي اتجاه من هذه الاتجاهات متيقنا أن الاختلاف الفكري طبعي في البشر وليس من المعتول أن يصبح سببا في تفرّق المسلمين.

### د- التعليل والشرح والإضافة:

وحيث يعرض ابن عاشور الآراء، يعلل سبب ذهاب أصحابها إليها فربطها بأصول مذاهبهم، كما أنه يعلل ما يختاره هو من آراء، وأبرز ما يتميز به تفسيره تعليل الصلة بين الكلمات والعبارات الواردة في النصوص سواء كانت خاصة بأمور العقيدة أو غيرها.

يقول في تعليل ورود الصفات متتالية في قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ بَعْدَ﴾

>> وعقب "بالقدوس" وصف "الملك" للاحتراز إشارة إلى أنه منزّه عن نقائص المنوك المعروفة من الغرور والاسترسال في الشهوات ونحو ذلك من نقائص النفوس... وذكر وصف "المؤمن" عقب الأوصاف التي قبله إتمام للاحتراز من توهم وصفه - تعالى - بالملك أنه كالمنوك المعروفين بالنقائص، فأفيد أولا نزاهة تصرفاته الظاهرة عن الجور والظلم بوصف "السلام" .. وتعقيب "المؤمن" بـ "المهيمن" لدفع توهم أن تأمينة عن ضعف أو عن مخافة غيره، فأغنموا أن تأمينة لحكمته مع أنه رقيب مطلع على أحوال خلقه فتأمينة إياهم رحمة بهم... ووجه ذكر هذه الصفات الثلاث (العزیز، الجبار، المتكبر) عقب صفة "المهيمن" أن جميع ما ذكره آنفا من الصفات لا يؤذن إلا بإطمئنان العباد لعناية ربهم وإصلاح أمورهم وأن صفة "المهيمن" تؤذن بأمر مشترك فعتبت بصفة "العزیز" ليعلم الناس أن الله غالب لا يفجزه شيء،

1- أتباع عبد الله بن إباض، من آرائهم أن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - إحدانا وإبداعا، ومكتسبة تبعث عقوبة لا مجازا، وقالوا إن مرتكب الكبيرة كافر كمر نعمة لا كفر ملء، وتوقفوا في أطفال المشركين، وأجازوا نذبيهم عن سبب الانقسام وأجازوا أن يدخلوا الجنة تفضلا من الله - عز وجل - وهم عدة فرق: الخفعية، الحارثية والماتريدية. وهي أعمد عن الصواب (الشهرستاني: الملل والنحل، ج: 1، ص: 135، 136).

2- ليس الصبح بفريب ص: 37.

واتبعت بصفة "الجبار" الدالة على أنه مسخر المخلوقات لإرادته ثم صفة "المتكبر" الدالة على أنه ذو الكبرياء، بصفر كل شيء دون كبريائه فكانت هذه الصفات في جانب التحوييف كما كانت الصفات قبلها في جانب الإطماع. <(1)>.

ويواصل ابن عاشور تعليلاته للصفات الواردة في الآية الموالية: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمَصَوِّرُ﴾ (2)، قائلا: «ذكرت هذه الصفات متتابعة لأن من مجموعها يحصل تصوّر الإبداع الإلهي للإنسان فابتدئ بالخلق الذي هو الإيجاد الأصلي ثم بالبرء الذي هو تكوير جسم الإنسان ثم بالتصوير الذي هو إعطاء الصورة الحسنة كما أشار إليه قوله - تعالى - : ﴿الَّذِي تَخَلَّقَ فَسَوَّاهُ فَغَدَّكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (3)، ﴿الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (4). ووجه ذكرها عقب الصفات المتقدمة، أي هذه الصفات الثلاث أريد منها الإشارة إلى تصرفه في البشر بالإيجاد على كفيته البديعة ليثير داعية شكرهم على ذلك، ولذلك عقب بقوله ﴿يَسْبِغُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (5). <(6)>.

إن هذا التعليل الذي يورده ابن عاشور ليدل على ذكائه القوي ونظره الثاقب، وهو تحقيق عقدي تربوي، يوقفنا على نكت تجعل القارئ لا يمل من تكرارها لما تجده من صدى في النفس. ولا يكفي ابن عاشور بمجرد عرض الآراء وتعليلها والرد عليها بل يشرحها ويستدرك على علماء مذهبه، فيضيف أشياء جديدة يعتقد أنها تدعم المذهب. ولنلاحظ هذا من خلال مسألة: الحسن والقبح.

1- التحرير والتنوير، ج: 28، ص: 121-123.

2- الحشر: 24.

3- الانفطار: 8، 7.

4- آل عمران: 6.

5- الحشر: 24.

6- التحرير والتنوير، ج: 28، ص: 125.



اختلف الأشاعرة والمعتزلة في هذه المسألة، فقالت الأشاعرة >> القبيح ما نهى عنه شرعا، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين <<(1) فلا يثبت شيء من الواجبات ولا مواخذة على ترك أو فعل إلا بعبئة الرسل.

ومن الآيات التي استدلوا بها قوله -تعالى-: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (2) وقوله -عز وجل-: ﴿رُسُلًا مَّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (3).

واستدلوا كذلك بالإجماع (4)، ويرى ابن عاشور أن في دعوى الاستدلال بالإجماع عنى أصل من أصول الدين نظر، ويذهب إلى أن الأشاعرة لما كانوا يقولون بمواخذة أهل الفترة على إشراكهم بالله، فهم ملحقون إلى تأويل الرسل في الآية فيقال: >>إن الرسل في الآية كل إفرادي صادق بالرسول الواحد، وهو يختلف باختلاف الدعوة فأما الدعوة إلى جملة الإيمان والتوحيد فقد تقررت بالرسول الأولين، الذين تقرر من دعواتهم عند البشر وجوب الإيمان والتوحيد. وأما الدعوة إلى تفصيل الآيات والصفات وإلى فروع الشرائع، فهي تقرر بمحییء الرسل الذين يختصون بأمر معروفة <<(5).

أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى القول بأن الحاكم بحسن الأشياء وقبحها العقل، والفعل حسن أو قبيح في نفسه والشرع كاشف ومبين (6).

1- الإجماع الموافق في علم الكلام- عالم الكتب، بيروت، توزيع مكتبة المتسبي، القاهرة، مكتبة سعد الدين، دمشق- ص: 323.

2- الإسراء: 15.

3- النساء: 165.

4- الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار، فيصل بدرعون، سهر محمد مختار شركة الإسكندرية للطباعة والنشر- ص: 120.

5- التحرير والتنوير ج: 6 ص: 40.

6- الإجماع الموافق ص: 323.

وفي تحديد معنى قوله - سبحانه وتعالى - : ﴿رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (1)، يقول الزمخشري: «فإن قلت كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة. والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة ولا عرف أنهم رسل إلا بالنظر فيها؟ قلت: الرسل منبهون عن الغفلة وباعثون على النظر كما ترى علما، أهل العدل والتوحيد مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع فكان إرسالهم إزاحة لليلة وتنجيما لإلزام الحجة لئلا يقولوا لولا أرسلت إلينا رسولا فيوقظنا من هذه الغفلة وينبها لما وجب الانتباه له» (2).

يحلل ابن عاشور هذا الرأي فيقول: «يعني أن بعثة الرسل رحمة من الله لا عدل ولو لم يعثم لكانت المواخدة على القبائح عدلا، فبعثة الرسل إمام للحجة في أصل المواخدة، وإمام للحجة في زيادة التزكية أن يقول الناس: ربنا لم لم ترشدنا إلى ما يرفع درجاتنا في مراتب الصديقين، وقصرتنا على مجرد النجاة من العذاب حين اهتدينا لأصل التوحيد بعقولنا» (3).

ويرى ابن عاشور أن المعتزلة قد ضايقوا الأشاعرة في هذه المسألة بخصوص المعرفة (4)، وقد ذكر هذا الجويني في كتابه "الشامل" فقال: «ألزمتنا على موجب أصلنا سؤالا وهو من أعظم تليساتهم. فقالوا فيما صرتم إليه سقوط حجج الأنبياء واستعلاء كلمة الجاحدين، وذلك الرسول إذا ظهر وادعى النبوة وأظهر المعجزة وتحدى الخلائق، ودعاهم إلى النظر في حاله والاستدلال بمعجزته على صدقه فلو أبوا وقالوا: لم تسبق لنا دلالة على وجوب النظر، إذ لا يتقرر شرع من قبل، ولا يوجب العقل علينا النظر. ولا يجب علينا النظر إلا بعد المعرفة بثبوت نبوتك واستقرار شريعتك، ولو عرفنا ذلك لم نخرج إلى النظر، فوجب النظر، وهذا لو ثبت لبطلت دعوة الأنبياء ودحضت حججهم» (5).

1- النساء: 165.

2- الكشاف، ج: 1، ص: 591.

3- التحرير والتنوير، ج: 6، ص: 41.

4- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

5- الشامل في أصول الدين، ص: 116.

وبذكر ابن عاشور أنه لم يكن للأشاعرة رد مقنع على المعتزلة إلا ما ذكره الجويني في "الإرشاد" (1)، وقال به جميع الأشاعرة بعده (2)، إذ أجابوا بأن .. هذا مشترك الإلزام لأن وجوب التأمل في المعجزة نظري لا ضروري، لا محالة، فلمن دعاه الرسول أن يقول: لا تأمل في المعجزة ما لم يجب ذلك على عقلا، ولا يجب علي عقلا ما لم أنظر، لأنه وجوب نظري والنظري يحتاج إلى ترتيب مقدمات فأنا لا أرتبها. >> (3).

وذهب ابن عرفة (4) إلى أن هذا الرد لا يزيل الشبهة بل يعممها ويسانده ابن عاشور في ذلك، ويرى أن يكون الجواب بأحد طريقتين (5):

- الأول: منع أن يكون وجوب سماع دعوة الرسول متوقفا على الإصغاء إليه والنظر في معجزته، وأنه لو لم يثبت وجوب ذلك بالعقل للزم إفحام الرسول، ويكون إثبات ذلك ب ورود الشرائع المتعاقبة، فقد استقر في نفوس البشر عن طريق تعاقب مجي الرسل أن هناك إيمانا وكفرا، فإذا دعوا إلى الإيمان استحضروا ما لديهم من الأخبار الماضية، فوجب عليهم النظر وجوب اضطراريا لا شريبيأولا عقليا، وبهذا التأويل يرى ابن عاشور وجهة قول الأشاعرة بمواخذة أهل الفترة.

- الثاني: يكون بالتسليم، إلا أن طبيعة البشر تتميز بحب الاطلاع على الأخبار الجديدة والإصغاء لها، هذا يجعل كل من دعاه الرسول إلى الدين يستمع لكلامه ودعوته، فلا يشعر إلا وقد سلكت دعوة هذا الرسول إلى نفسه فحركت فيه داعية النظر، فلا يستطيع بعدها التسول. إنني لا أنظر المعجزة أولا أصفي إلى الدعوة، فإن أعرض بعد ذلك فقد اختار الضلال.

1-الإرشاد، ص: 10، 9.

2- انظر مثلا: الإيجي: الموافق ص: 32.

3- التحرير والتبوير، ج: 6 ص: 42.

4- هو محمد بن محمد بن عرفة الوردغمي أبو عبد الله إمام تونس وحظيها في عصره ولد سنة 710هـ - 1310م وتوفي سنة

803هـ - 1400م. من كنه: أدب الفتوى، غرائب السير. (الزركلي، الأعلام ج: 7 ص: 13).

5-التحرير والتبوير، ج: 6 ص: 43.



فالذي نلاحظه أن ابن عاشور في عرضه للآراء العقيدية بشرحها ويعلق على أقوال العلماء، ويجهد في الإتيان بأمور جديدة، وردّه الأوّل وإن كان رداً ذكياً، إلا أنه لا يزيل الخلاف بين الفريقين، فإنه قد يردّ عليه بأن الانسياق الضروري الذي يصبح الناس يسافرون إليه، إنما حصل عندهم عن طريق نظر من سبقهم في الشريعة.

### هـ- التأطير العقدي لأمور الشريعة أو الوصل بين العقيدة والشريعة:

ابن عاشور من العلماء الذين يرون ضرورة ربط الشريعة بالعقيدة، لأن الحقيقة أن كل عمل من أعمال الإنسان مبثه اعتقاد إلى جانب أن هدفه اعتقادي، أي تحقيق السعادة الأخروية. يقول: «طاعة الأمة الشريعة غرض عظيم، وإن أعظم باعث على احترام الشريعة ونفوذها أنها خطاب الله -تعالى- للأمة، فامثال الأمة للشريعة أمر اعتقادي تنساق إليه نفوس المسننين عن طواعية واختيار لأنها ترضى بذلك ربها، وتستحلب رحمته أياها وفوزها في الدين والآخرة.» (1).

ويرى ابن عاشور أن تطبيقنا لأمور الشريعة يكون بمقدار قوة اعتقادنا في الله عز وجل وفهمنا للتصور الإسلامي في كل جوانب الحياة، يقول: «معظم الوصايا الشرعية منسوبة لتقيدها بالوازع الديني وهو وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف، فذلك كان تنفيذ الأوامر والنواهي موكولاً إلى دين المخاطبين.» (2).

إن الوضع الذي آل إليه حال المسلمين يدعو إلى ضرورة الربط بين العقيدة والشريعة. لأننا نلاحظ أن كثيراً من المسلمين أصبحوا يرون أن الدين هو مجرد الإيمان بوجود الله -تبارك وتعالى- مغفلين في ذلك جانب الرجاء على الخوف فأصبحوا مرجحين بمفهوم سلبى، ولكي يتدارك هذا الخلل، لابد من تأطير الشريعة بسياج عقدي حتى يكون لها صدى في نفوس المسلمين وغيرهم.

1-مقاصد الشريعة، ص: 122.

- انظر كذلك: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص: 112.

2 - مقاصد الشريعة، ص: 128.

وقد كانت لابن عاشور في هذا المجال مجهودات معتبرة نلاحظها من خلال كتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وتفسيره الضخم: التحرير والتوير. وانطلق في ذلك من وصف الإسلام بكونه دين الفطرة، فقد أخبرنا الخطاب القرآني أن الإسلام دين يوافق الفطرة من خلال قوله -- سبحانه --: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (114). فيذهب ابن عاشور إلى أن الدين في الآية المقصود به: «دين الإسلام بمجموعه في اعتقاده وتشريعاته، وأن هذا الدين هو الفطرة» (2).

فإذا اعتقد الإنسان هذا واستيقنت به نفسه فإنه يمثل لأوامر الله عز وجل حتى وإن لم يدرك الحكمة منها، ويصبح الاعتقاد بأن كل ما جاء به الإسلام موافق للفطرة الإنسانية هو الموجّه له في حياته، فلا يختار غيره، أما المنطلق الثاني لتأطيره لأمر الشريعة فيتشتمل في تأكيده كون أحكام الشريعة الإسلامية معلّلة - وقد كانت هذه المسألة خلافاً بين العلماء - وقد قدم ابن عاشور في كتبه، الشريعة الإسلامية في سياق استدلال يبرز ما تقوم عليه من تكامل يحقّق الاستقرار في حياة الإنسان بجميع جوانبها، وهذا يعطينا اعتقاداً جازماً بصلاحيّة أحكام الإسلام لكل زمان ومكان، وهذا التأطير فيه فائدة كبيرة وبخاصة حين تعرض الشريعة الإسلامية عنى غير المسلمين.

إننا حين نتبع أحكام الشريعة مع ابن عاشور، نلاحظ أنه قد حاطها بسياج عقدي سواء بربطها بإيمان الإنسان أو بإظهار بعدها الحكمي، وهو في ذلك لا يأتي بشيء حديد، وإنما يعرض الخطاب القرآني عرضاً مستوفياً، يصل فيه بين بدايته ووسطه ونهايته، ونحن في حاجة إلى مثل هذا العرض، لأن استشعار المعاني الروحية لأحكام الشريعة الإسلامية، وتمثل الرقابة الإلهية في آدائها هو الذي يجعل الأداء التطبيقي لها فعالاً ومحققاً للسعادة البشرية. ونذكر من الأمثلة على ذلك ما يلي:

1- الروم: 30.

2- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 17.

1- في العبادة:

- الصلاة: يقول -تبارك وتعالى-: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ. إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (1).

يقول ابن عاشور في تحديد الحكمة من إقامة الصلاة من خلال هذه الآية: غسل الأمر بإقامة الصلاة بالإشارة إلى ما فيها من الصلاح النفساني،.. ولا شك أن هذا التعليل موجه إلى الأمة، لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- معصوم من الفحشاء والمنكر.. وفي الصلاة أفعال هي خضوع وتذلل لله -تعالى- من قيام وركوع وسجود، وذلك يذكر بلزوم اجتناب مرفضات والتباعد عن سخطه، وكل ذلك مما يصد عن الفحشاء والمنكر، وفي الصلاة أعمال قلبية من تبه واستعداد للوقوف بين يدي الله، وذلك يذكر بأن المعبود جدير بأن يمثله أو امره ويحتسب نواحيه فكانت الصلاة كالواعظ الناهي عن الفحشاء والمنكر. <(2)>

ويقول -عز وجل-: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (3).

يقول ابن عاشور معنى: المحسنين >> الفاعلون للمحسبات وأعلاها الإيمان. وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة <(4)>.

فلاحظ من خلال الآية وتفسيرها الربط بين الإيمان والعبادات لأن إقامة هذه العبادات أثر من آثار الإيمان، وهدفها تحقيق ركن من أركان الإيمان ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾. ويقول -عز وجل-: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَهُمْ يَوْمَ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا يَخْلَى﴾ (5).

1- العنكبوت: 45.

2- التحرير والنوير، ج: 20، ص: 258، 259.

3- لقمان: 2-4.

4- التحرير والنوير، ج: 21، ص: 141.

5- إبراهيم: 31.



فخطاب الله - سبحانه وتعالى - بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة موجه إلى المؤمنين لأن الامتثال لأوامره - عز وجل - مبعثه قوة الاعتقاد به - سبحانه - .

وقوله: ﴿ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ ﴾ متعلق بفعل ﴿ يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيَتَّقُوا ﴾ أي ليفعلوا ذنوبكم الأمرين قبل حلول اليوم الذي تتعذر فيه المعاضدات، والإنفاق، وهذا كناية عن عظيم منافع إقامة الصلاة والإنفاق قبل يوم الجزاء عنهما، حين يتمنون أن يكونوا ازدادوا من ذنوبكم لما يسره من ثوابهما فلا يجدون سبيلا للاستزادة منهما < (11) .

## 2- في المعاملات:

-الربا: ورد النهي عن التعامل بالربا في كثير من آي القرآن الكريم نذكر منها قوله سبحانه - : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ. وَآتَقُوا يَوْمًا تَرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (2) .

لقد أطرَّت الآيات القرآنية في خطاب المحاطين حكم الربا تأطيرا عقديا، فسأداهم الله سبحانه باسم الإيمان الذي هو مبعث كل التصرفات . وأمروا بتقوى الله قل الأمر سترك الربا لأن تقوى الله هي أصل الامتثال والاجتناب < (3) . ثم أوضح لهم سبحانه - عاقبة المخالفة لأوامره، فحاء قوله: ﴿ وَآتَقُوا يَوْمًا تَرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ .

1- التحريم والتبوير: ج 13: ص 233.

2- البقرة: 278-281.

3- التحريم والتبوير: ج 3: ص 93.

« تذيلا لحكم الربا لأنه صالح للزهيب من ارتكاب ما نهى عنه والترغيب في فعل ما أمر به أو ندب إليه، لأن في ترك المنهيات سلامة من آثامها، وفي فعل المطلوبات استكثارا من ثوابها، والكل يرجع إلى اتقاء ذلك اليوم الذي تطلب فيه السلامة وكثرة أسباب النجاح (1)».

لقد ركز ابن عاشور كثيرا على هذه المسألة أي الربط بين العقيدة والشريعة لأنه لاحظ أن من أكبر أسباب فلاح المسلمين الأولين فهمهم الحقيقي للحطاب القرآني، وعنده تجزته، وعملهم في الدنيا انطلاقا من اعتقادهم أنها مطية الآخرة، يقول: «لم يجعل الإسلام سعادة المرء في الحياة الآخرة متوقفة بالبحث أو بقبيلة أو نسب أو عصر أو بلد، وإنما ناظها بمقدار ما يقدمه المسلم في حياته الدنيا من الأعمال الصالحة، ولذلك قيل الدنيا مطية الآخرة (2)».

ويستند في هذا المعنى إلى قوله - سبحانه - : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (3). وقوله : ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ يَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (4)، وقوله عز وجل - ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعَاهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْرَأُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾ (5)، وقوله - تعالى - ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (6).

لقد اهتم ابن عاشور كثيرا بإيضاح كيفية الحفاظ على إقامة الشرائع الإسلامية فأوضح أن من مقاصد هذا الدين إيجاد وازع يجعل الإنسان مستجيبا لأوامر الله - عز وجل - وهذا الوازع لا يقبمه ويرعاه إلا الاعتقاد الصحيح، يقول: «فلاعتقاد إذن أصل هذا الوازع وجذره له وأساس لبنائه» (7).

1- المصدر السابق، ص: 97.

2- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 59.

3- الزلزلة: 8، 7.

4- الحل: 32.

5- المحم: 39-41.

6- آل عمران: 133.

7- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 82.

ويقول : « بعد أن بنى الإسلام لهذا الوازع أساس إثبات وجود الله، وبعثة الرسل، أفاء هذا الوازع للنفوس بإثبات الجزاء عن كل عمل بمثله ﴿ لَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ أي يرى جزاءه فأوجد في النفوس الخوف والرجاء اللذين أشار إليهما قوله تعالى : ﴿ نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ ﴾ وهذا الأسلوب أفضل سياسة للنفوس لأنه يجمع بين إثارة عاملي الخشية والمحبة وبدوام الارتياض على ذلك يتغلب عامل المحبة لأن المحبة من شأنها النماء، فإذا غلب عامل المحبة صارت الخشية وقارا واقتضت الطاعة الاختيارية. والجرأة على عصيان المحبوب وهن في المحبة دائم أو مؤقت، وإذا كان الإيمان في شريعة الإسلام قائما على محبة الله ورسوله كان معيار كماله مقدرا بمقدار الثبات على الطاعة »

لقد اهتم ابن عاشور اهتماما ملحوظا بالوصل بين العقيدة والشريعة، وذلك بإيضاح العلاقة بينهما في حقيقة الإسلام، لأن هذا الوصل هو الذي من شأنه أن يقيم التوازن بين جانبي الرجاء والخوف عند أتباع هذا الدين.



## تمهيد:

أ- تعريف الاستدلال .

ب- المنهجية الاستدلالية في القرآن الكريم.

## أ- تعريف الاستدلال :

-لغة: استدلال من دَلَل جاء في المعجم الوسيط في مادة دَلل .. دَلَّ، استدلال عليه: طلب أن يدل عليه، واستدلال بالشيء على الشيء اتخذه دليلاً(1) ودلّه على الطريق، وإلى الطريق يدل دلالة أرشده وهداه، واستدل به على كذا اتخذه دليلاً(2).

-اصطلاحاً: >> الاستدلال هو سوق الدليل وتقريره للآيات أو هو البحث العقلي بطريقة منظمة توصلنا إلى حقيقة مجهولة بحقائق معلومة(3).

## ب- المنهجية الاستدلالية في القرآن الكريم :

إن القرآن الكريم هو المصدر الأول لجميع العلوم عند المسلمين، وحين نتبع آياته نلاحظ أنه قد سلك كل ما يمكن أن يتصوره العقل البشري من الطرق البرهانية والوسائل البانية لإثبات الحق، وقد نزل القرآن الكريم في بيئة تعددت وجوه الانحراف في العقيدة عند أهلها، فكانت الوثنية التي تمثل في تأليه الطبيعة والأجرام السماوية، والشرك الذي يمثل في إحداد شركاء مع الله -عز وجل- والإلحاد الذي يلغي الألوهية أصلاً، فجاء الخطاب القرآني معالجاً لكل هذه المظاهر، مستدلاً بقوة على بطلانها، ولما كان الناس يختلفون من حيث قابلية الفهم، فمنهم العالم والمتوسط والعامي، كان القرآن الكريم مورداً يجد فيه كل هؤلاء ما يوافق عقولهم، >> فيه ما يعلم الجاهل وينبه الغافل، ويرضي نهمة العالم >>(4).

1- المعجم الوسيط-مجمع اللغة العربية، القاهرة- ط: 2- ج: 1، ص: 294.

2- موسى الأحمد نويبات، معجم الأفعال المتعدية بحرف-دار العلم للملايين، ط: 3، 1986: ص: 103.

3- الجرجاني: التعريفات-الدار التونسية للنشر: 1976- ص: 12.

-انظر كذلك: - إميل بققوب، بسام بركة مي شبحاني: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية - ط: 1، 1987: ص: 31

4- أبو زهرة، تاريخ الجدل-دار الفكر العربي-ص: 61.

إن المنهج القرآني منهج فريد، فهو يخاطب الكينونة الإنسانية كلها، فإذا تعسنت إشراقات الفكر، وجدت الروح فيه ما يسكنها، وإذا تعطلت العاطفة أشعت إضاءات الفكر فحركتها لتستعيد نشاطها.

وبما أن مظاهر الانحراف في العقيدة واختلاف مستويات الفهم عند البشر تكرر في كل زمان ومكان، فالعلاج يبقى دائما واحدا، وقد يزداد قوة ووضوحا بتطور الزمن والطرق الاستدلالية العقديّة التي وردت في كتاب الله - عز وجل - وكانت علاجا لكل الأدواء مستفيضة صالحة لكل زمان ومكان لا تتغير، وإنما الذي يتغير هو مستوى الفهم البشري لهذا الخطاب الإلهي.

وبالنظر في هذه الطرق وأسلوب عرضها بين علماء العقيدة القدماء واخترين نلاحظ أن منطلقها واحد، إلا أن طريقة عرضها تختلف باختلاف مستوى الفكر البشري، أي أنها تتغير تبعاً لما يتوصل إليه العقل من مستجدات في مختلف العلوم.

## المبحث الأول : الاستدلال اللغوي

القرآن الكريم معجزة لغوية، نزلت في وسط يشرك بالله عز وجل فكان الخطاب منه ردا على الانحراف العقدي بجميع أنواعه، ولذلك فمن أسرار فهم عقيدة القرآن الكريم من مقفلات اللغة والوقوف على أساليبها، وقد كان العرب زمن نزول القرآن على حجاب كبير من الإحاطة باللغة العربية، فكانوا أقدر الناس على فهم أي الذكر الحكيم وإدراك حقيقته كون لا يمكن أن يكون كلام بشر، ولكن على الرغم من ذلك بقي كثير منهم على كفره تعنا وعناد.

وكان الصحابة -رضوان الله عليهم- يعتمدون في تفسير ما لم يفصره الرسول -صلى الله عليه وسلم- من كلامه - سبحانه وتعالى- على اللغة العربية، وسار على ذلك التابعون ومن بعدهم من العلماء، عاملين في ذلك بما كان يقوله الرسول صلى الله عليه وسلم اعرضوا القرآن والتمسوا غرائبه (1) ويذهب السيوطي (2) إلى أن المراد بإعراب القرآن الكريم في الحديث الحديث يتمثل في معرفة المعاني التي تحملها ألفاظه (3)، وقال مجاهد: لا يخل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب (4)، ويقول الشاطبي (5): «فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة» (6).

- 1- ذكره السيوطي في: الجامع الصغير في أحاديث البشر النبوي- دار الفكر- بيروت- ط: 1: 1401هـ- 1981 (173/1) من أبي هريرة.
- 2- هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الحضوري السيوطي جلال الدين، إمام حاشية موضح ولد سنة 849هـ- وتوفي سنة 911هـ- من كتبه: الإفتان في علوم القرآن، الأشهاد والقطائر. (الزركشي، الأعلام، ج: 3، ص: 301).
- 3- السيوطي: الإفتان في علوم القرآن- المطبعة الأزهرية المصرية: 1318هـ- ج: 1، ص: 115.
- 4- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل- دار إحياء الكتب العربية: عيسى الشامي وشركاه، ج: 1: 1376هـ- 1957م- ج: 1، ص: 292.
- 5- هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي الغرناطي، برع في علوم اللغة والتفسير وأصول الفقه توفى سنة: 790هـ- 1388م، من كتبه: الموافقات، الاعتصام، التوحيد. (أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي، ج: 4، ص: 12، 13).
- 6- الشاطبي، الموافقات- المطبعة الرحمانية، مصر- ج: 3، ص: 64.



فلاحظ تأكيد هؤلاء العلماء على كون اللغة هي التي تمكنا من فهم معاني القرآن، وأنه لا يجزأ أحد على تفسير كلام الله - عز وجل - وهو لا يحمل عدة لغوية، ذلك لأن القرآن قد لنا أنه عربي، فلا يمكن فهمه إلا بلغة العرب، يقول تعالى: ﴿لِسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (1).

وحين العودة إلى التفسير القديمة نلاحظ اهتمامها الكبير بالجانب اللغوي مع مهنة التفسير، فمثلا تفسير ابن عطية: المحرر الوجيز، كان صاحبه يكثر من الاستشهاد بالشعر العربي، ويختكم إلى اللغة في توجيه المعاني، ويهتم كثيرا بالصناعات النحوية (2) وكان الزمخشري يركز على الجانب البلاغي، وقد أكثر صاحب البحر المحيط من مسائل النحو حتى أصبح تفسيره أقرب ما يكون إلى كتب النحو منه إلى كتب التفسير (3).

وحين نرجع إلى العصر الحديث نجد أن من أكبر العلماء الذين تأثروا في تفسيرهم بمناهج القدماء، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وإن كان قد غلب على تفسيره الطابع البلاغي فهو لم يهمل التحقيق في جميع مناحي اللغة العربية، يقول: «إن معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة بعيدة المدى، متزامية الأطراف، موزعة على آياته فالأحكام مبنية في آيات الأحكام والآداب في آياتها والقصص في مواقعها، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنين من ذلك أو أكثر وقد نما كثير من المفسرين بعض تلك الأفنان، ولكن فنا من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو فن البلاغة وهو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح في من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر» (4).

وإذا حاولنا تحديد منهج ابن عاشور في تفسيره من جهة اللغة نجد أنه يتبع الخطوات التالية:- الالتزام بالرجوع إلى ألفاظ إلى أصولها.

- الاستعانة بشواهد من الشعر العربي القديم لبيان المعنى المراد والمختار.

1- النحل: 103.

2- الذهبي: التفسير والمفسرون- ط: 2؛ 1396هـ- 1976م- ج: 1، ص: 240.

3- المرجع نفسه، ص: 318.

4- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 8.

وهذا مسلك غالبية المفسرين في تحديد معاني القرآن الكريم، وقد أثر عن ابن عباس أنه قال: «الشعر ديوان العرب فإذا خفي عليهم الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغتهم رجعوا إلى ديوانهم فالتمسوا معرفة ذلك» (1).

- ذكر آراء المفسرين السابقين ومناقشتها، وأهم التفسير التي أكثر ابن عاشور من الاستشهاد بآراء أصحابها، ومناقشتها تفسر الزمخشري، وقد ذكره في أول التفسير التي يشهد لأصحابها بالعلم (2).

لقد أنزل القرآن الكريم بلغة العرب، وكان أهلها منحرفين عقدياً، وقد أحدهم الله جل وجل - بهذه المعجزة، فكان الخطاب القرآني يرتدي لباساً لغوياً فيه دلالة قوية على بطلان عقيدتهم، فكانت وظيفته مزدوجة:

1- التحدي وحمل مفاهيم العقيدة الصحيحة.

2- إبطال العقيدة المنحرفة.

وقد اتبه ابن عاشور إلى مواطن الاستدلال اللغوي في القرآن على قضايا العقيدة. وسأورد أمثلة على ذلك: بلاغية، نحوية، ومعجمية.

### من أساليب الاستدلال اللغوي عند ابن عاشور

#### 1- الاستفهام:

إن المتبع لآيات القرآن الكريم يجده قد أكثر من استعمال أسلوب الاستفهام في الاستدلال على قضايا العقيدة الإسلامية، وبما أن الاستفهام هو طلب الفهم، فقد كان مناسباً في جدل القرآن الكريم مع المشركين ودعوتهم إلى الإيمان بإقامة الحجة عليهم بواسطة، وعرب اللغويون بأنه: «طلب فهم شيء لم يتقدم لك علم به، بأداة من أدواته وهي: الهمزة؛ وهي: ومن، ومتى، وآيان، وأين، وأنى، وكيف، وكم، وأي...» (3).

1- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج: 1، ص: 294.

2- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 7.

3- أحمد مصطفئ المراغي: علوم البلاغة- دار الكتب العلمية، ط: 1، 1982- ص: 70.

ويذهب اللغويون إلى أن ألفاظ الاستفهام قد تخرج عن أصل وضعها فيسئلم بها عن الشيء مع العلم به لأغراض متعددة تفهم من سياق الحديث ودلالة الكلام (١) ومن هذه الأغراض التي وردت في مقام الاستدلال على أمور العقيدة الإسلامية وركز ابن عاشور على التنبيه إليها: التقرير والإنكار، وهي التي أكثر القرآن استعمالها لأنها تقيم الحجة على المخاطب وتدعوه إلى إعادة التفكير والنظر، ومن الأمثلة على ذلك نورد مايلي:

أ- الاستفهام التقريري: ومعنى التقرير: حملك المخاطب على الإقرار بأمر قد استقر عند ثبوته أو نفيه (2) ، وقد استعمل في الاستدلال على:

- توحيد الألوهية: لقد كان المشركون يقرون بأن الله -تبارك وتعالى- هو الخالق لكل شيء إلا أنهم كانوا يشركون به عبادة الأصنام، فأثبت لهم القرآن الكريم أن الله -عز وجل- هو المتصف بجميع صفات الكمال التي تثبت له مطلق الربوبية وبالتالي وجوب عبادته وحده. وقد صاغ هذا في أسلوب الاستفهام التقريري إذ لا يجد المخاطب مفرا من الإقرار بما يستفهم عنه لأنه ثابت وملاحظ عنده.

يقول -تبارك وتعالى-: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا يَشْرِكُونَ﴾ (3)، يقول ابن عاشور: ... هذا الاستفهام موجه إلى الذين أشركوا بالله ما لا يخلق ولا يرزق، ولا يفيض النعم ولا يستجيب الدعاء... مستعمل في الإلزام والمخاطب بالإقرار بالحق، وتنبهه إلى خطئه. وهذا دليل إجمالي يقصد به ابتداء النظر في التحقيق بالإلهية والعبادة <<(4)>.

فمن خلال هذا النص نلاحظ أن ابن عاشور، يؤكد استعمال القرآن الكريم للاستفهام التقريري في إرغام المشركين على الرجوع إلى الحق، لأن الواقع يثبت أن آلهتهم العاجزة لا يمكن أن تكون خيرا من الله - سبحانه وتعالى-.

1- المرجع السابق، ص: 81.

2- ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وتعليق: مازن المبارك ومحمد علي حسب الله. مراجعة: سعيد الأنغاني- دار الفكر، ط: 5: 1979 - ص: 26.

3- السمل: 59.

4- التحرير والتنوير، ج: 20، ص: 50.



ويقول - سبحانه وتعالى - ﴿ أَمْنَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا.. أَمْنَ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا.. أَمْنَ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ.. أَمْنَ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ.. أَمْنَ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.. ﴾ (1).

وهذه الآيات كلها تؤكد لما ورد مجملًا في الآية الأولى - السابقة - ويذكر ابن عاشور أن جميع الأفعال التي وردت في هذه الآيات سبقت بالاستفهام التقريري، وفي ذلك حمل للمشركين على العودة إلى الحق لأنهم يدركون تمامًا أن أصنامهم عاجزة عن خلق السموات والأرض، وإنبات الحدائق، وجعل الأنهار والرواسي وإجابة المضطر والهداية في ظلمات البر والبحر وإرسال الرياح.. (2).

### - حدوث البعث:

- يقول - تبارك وتعالى -: ﴿ أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ﴾ (3).

يقول ابن عاشور: >> الاستفهام للتقرير استدلالًا على إمكان البعث (4). فقد سأل الله - تبارك وتعالى - المشركين عن شيء ثابت ومعروف عندهم وهو أنه سبحانه وتعالى قد انتقم من الذين كفروا بيوم البعث من الأمم الذين سبقوهم وقد اختار أسلوب الاستفهام التقريري لسؤالهم للتفكير في محتواه، والنتيجة أنهم إن أنكروا هم البعث وقد رأوا ما حل بهم سبقوهم فستكون نهايتهم مثل نهاية سابقهم، وفي ذلك حمل لهم على التصديق بحدوث البعث. - ومثل ذلك قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿ أَلَمْ تَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴾ (5).

1- المل: 60-64.

2- التحرير والتوير، ج: 20، ص: 10-19.

3- المرسلات: 16.

4- التحرير والتوير، ج: 29، ص: 428.

5- المرسلات: 20.

ففي هذه الآية كذلك استفهام تقريرى، المهدف منه إلهاء المشركين إلى الإصرار بحدوث البعث، كما يقرّون بخلقهم أول مرة من ماء مهين، يقول ابن عاشور: «... وقد جاء هذا التقرير على ثبوت الإيجاد بعد عدم إيجادا متقنا دالا على كمال الحكمة والقدرة ليفضي بذلك التقرير إلى التويخ على إنكار البعث والإعادة، وإلى إثبات البعث بإمكانه إعادة الخلق كما سدى أول مرة وكفى بذلك مرجحا لوقوع هذا الممكن» (1).

وفي السياق نفسه أي الاستدلال على حدوث البعث يقول سبحانه وتعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ..﴾ (2)، يقول ابن عاشور: «... والاستفهام للتقرير بتعيين خالق الجنين من النطفة إذ لا يسعهم إلا أن يقرّوا بأن الله خالق النسل من النطفة وذلك يستلزم قدرته على ما هو من نوع إعادة الخلق» (3).

ويواصل القرآن الكريم استدلاله بالأسلوب نفسه، فيوجههم إلى التدبر في كيفية نشور الزرع وفي ذلك تشابه بين تكوينه وتكوين الإنسان فيقول: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ..﴾ (4).

ثم يدعوهم إلى التفكير في كيفية نزول الماء من السماء فيكون حيازة للزرع والشجر: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾ (5).

وفي الأخير يبينهم إلى النار التي يورون بها ويصلحون عليها طبعهم، فهذه النار تخرج من أعواد الشجر وهي ميتة: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾ (6).

وكل هذه الصور التي تقدّمت وردت في أسلوب الاستفهام التقريرى وغرضها متحد وغير الاستدلال على إمكان البعث، وقد كرر الاستدلال باستعمال جملة: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾.

1- التحرير والتنوير، ج: 29، ص: 430.

2- الواقعة: 58، 59.

3- التحرير والتنوير، ج: 27، ص: 313.

4- الواقعة: 63-64.

5- الواقعة: 68، 69.

6- الواقعة: 71، 72.

ب- الاستفهام الإنكاري: هو نوع من أنواع الاستفهام، ويكون إنكاراً إبطالياً: أي أن الأمر الوارد بعد أداة الاستفهام غير واقع وأن مدّعيه كاذب، أو يكون إنكاراً توييحياً أي أن الأمر الوارد بعد أداة الاستفهام موبخ صاحبه عليه ومطالب بإعادة النظر فيه (1).  
ومن قضايا العقيدة التي أشار ابن عاشور إلى استدلال القرآن على ثبوتها بهذا الأسلوب مايلي:

- توحيد الألوهية: يقول سبحانه وتعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (2).

في الآية إنكار على المشركين أن يسووا من يخلق بما لا يخلق، فالتقرآن الكريم بهذا الأسلوب يبطل اعتقادهم تسوية الخالق بالأصنام الجامدة، وفي سواهم بهذا الأسلوب استهزاء بهم ودعوة لهم إلى إعادة النظر في اعتقادهم المنحرف، يقول ابن عاشور: «ومن مورد الصلتين يعرف أي الموصولين أولى بالإلهية فيظهر مورد الإنكار» (3).

ويقول -تبارك وتعالى-: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (4).

ورد في هذه الآية استفهام إنكاري المهدف منه تعليل الأمر بإفراد الله عز وجل بالعبادة (5)، فالمشركون لم يسووا شيئاً من آلهتهم باسمه تعالى وقد ثبت عندهم تسمية آلهتهم بأسماء مختلفة، فانتفاء ذلك الاسم عن غيره -سبحانه وتعالى- اعتراف ضمني بالأماثل له، واستحقاقه العبادة لوحده -عز وجل- وفي هذا الاستفهام توييح لهم على عدم النظر في ذلك.  
ويقول -تبارك وتعالى-: ﴿قُلْ أَزَايْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِنَّنِي بَكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنْزِلَهُ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ

1- ابن هشام: مغني اللبيب، ص: 24-20.

- انظر كذلك: المراغي: علوم البلاغة، ص: 82، 83.

2- النحل: 17.

3- التحرير والتوير، ج: 14، ص: 123.

4- مريم: 65.

5- التحرير والتوير، ج: 10، ص: 113.



صَادِقِينَ ﴿١﴾.

ويشير ابن عاشور إلى أن في هذه الآية استفهاما إنكاريا في قوله عز وجل ﴿إِذَا تَخَلَّقُوا﴾ أتى في مقام الاستدلال على نفي أن تكون الأصنام آلهة لخروج كل المخلوقات من خلقها (2).

ويقول عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (3).

يذكر ابن عاشور أن الآية تضمنت استفهاما إنكاريا محتواه الدعوة إلى النظر في دليل الوجدانية ويؤكد أن هذا الاستفهام ورد هنا بمعنى النفي، وفيه استدلال على انتفاء وصح الخالقية عن غيره - سبحانه وتعالى - إذ لو كان غيره خالقا لكان رازقا فالآية فيها تذكير بتعمير الإيجاد والإمداد، وفي ذلك دعوة إلى توحيد الألوهية (4).

### - حدوث البعث :

1- الحكمة من البعث: يقول -تبارك وتعالى-: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ (5). الاستفهام الإنكاري في الآية الهدف منه إنكار أن يكون خلقهم بغير حكمة، وإثبات كون البعث واقعا للجزاء على الأعمال وهذا الجزاء تقتضيه الحكمة التي لا تخلو عنها أفعال الله تبارك وتعالى (6) فورود صيغة الإنكار تنبيه لهم إلى النظر في عدم خلوق جميع آثاره عز وجل عن الحكمة، وبالتالي يستحيل أن يكون خلقهم عبثا. والمعنى نفسه ورد في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (7) وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (8).

1- الأحقاف: 4.

2- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 26، ص: 10.

3- قاطر: 3.

4- التحرير والتنوير، ج: 22، ص: 254-255.

5- الطور: 35.

6- التحرير والتنوير، ج: 27، ص: 68.

7- المؤمنون: 115.

8- القيامة: 36.

2- إثبات حدوث البعث: يقول -تبارك وتعالى -: ﴿أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (1). أتت هذه الآية في صورة الاستفهام الإنكاري لنفي عجزه -تبارك وتعالى- عن الخلق الأول، وإذا كان كذلك فهو غير عاجز عن الخلق الثاني، وفي هذا الاستفهام توبيخ لهم ودعوة إلى النظر وعدم الغفلة عن ذلك (2).  
ويقول -عز وجل-: ﴿وَإِى الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ. وَإِى أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (3). فقد أنكر الله -تبارك وتعالى- على المشركين عدم الإبصار للآيات ومعنى الآية: ألا تفكرون في خلق أنفسكم، كيف أنشأكم الله من ماء وكيف خلقكم أطواراً. أليس كل ضوئ هو إيجاد خلق لم يكن موجوداً قبله (4). وهذا الاستفهام توبيخ للغافلين عن عدم الإبصار والتدبر.

3- إبطال بنوة الملائكة لله -عز وجل-: كان المشركون يعتقدون أن الملائكة بنات لله -تبارك وتعالى- فأبطل القرآن الكريم هذا الاعتقاد الفاسد، وجاء هذا في صيغة الاستفهام الإنكاري، يقول -تبارك وتعالى-: ﴿أَمْ آتَّخَذْتُمْ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ﴾ (5). ففي هذا الاستفهام دعوة، للتأمل والنظر، ومحل الاستدلال أن الإناث مكروهة عندهم فكيف يجعلون لله -تعالى- إناثاً وهلاً جعلوها ذكوراً؟ (6)، ومثله قوله -عز وجل-: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ (7)، ففي الآيتين استفهام إنكاري هدفه إبطال اعتقاد بنوة الملائكة لله -سبحانه وتعالى-.

1- ق: 15.

2- التحرير والتنوير، ج: 26، ص: 297، 298.

3- الفارهاط: 20، 21.

4- التحرير والتنوير، ج: 26، ص: 353.

5- الزحرف: 16.

6- التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 175.

7- النجم: 21، 22.

لقد استدَلَّ ابن عاشور على قضايا العقيدة بورود الاستفهام الإنكاري في الآيات القرآنية. وتعدد علماء اللغة لمقاصد هذا النوع من الاستفهام يقرُّ ما أتى به، يقول الجرجاني: .. واعلم أنا وإن كنا نفصِّر الاستفهام في مثل هذا بالإنكار فإن الذي هو محض المعنى أنه لينبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيحجل ويرتدع وبهي بالجواب، إما لأنه قد ادَّعى القدرة على فعل لا يقدر عليه فإذا ثبت على دعواه قيل له « فافعل » فيفضحه ذلك، وإما لأنه همَّ بأن يفعل ما لا يستصوب فعله فإذا روجع فيه تنبه وعرف الخطأ، وإما لأنه جوَّز وجود أمر لا يوجد مثله فإذا ثبت على تجويزه وبخ على تعنته وقيل له: فأرناهُ في موضع وفي حال وأقم شاهداً على أنه كان في وقت <<(1)>>.

**2- القصر:** عرفه ابن عاشور بأنه << تخصيص حكم بمحكوم عليه بحيث لا يثبت ذلك الحكم لغير المحكوم عليه، أو تخصيص محكوم عليه بحكم بحيث لا يتصف ذلك المحكوم عليه بغير ذلك الحكم بواسطة طريقة مختصرة تفيد ذلك التخصيص قصداً للايجاز .. وطرف القصر هي: النفي مع الاستثناء، وإنما والتقديم لما حقه التأخير، والعطف بلا وبـل ولكن أو ما يقوم مقام العطف من الدلالة على الاستدراك بإثبات بعد نفي أو عكسه، وتعريف المسند وتوسيط ضمير الفصل ..>>(2).

وعرفه المراغي بأنه: << إثبات الحكم للمذكور في الكلام ونفيه عما عداه أو هو تخصيص أمر بأمر بإحدى الطرق ..>>(3).

حين نتبع أي الذكر الحكيم نلاحظ أنه قد استعمل أسلوب القصر كثيراً في إثبات قضايا العقيدة الإسلامية، وذلك لما يتميز به هذا الأسلوب من حصر جهة التحكم في الأمور، ومن قضايا العقيدة التي استدَلَّ عليها القرآن الكريم بهذا الأسلوب:

1- الجرجاني: دلائل الإعجاز- دار المعرفة، بيروت، لبنان-ص:93،94.

2- موجز البلاغة، ص:19،20.

3- علوم البلاغة، ص:177.



أ- نفى الشرك وتوحيد الألوهية: يقول تبارك وتعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِيَجْرِيََ الْفُلْكَ لِيَهِيَ بِأَمْرِهِ، رَلْتَبْتَفُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (١١٥).

يشير ابن عاشور إلى أن هذه الآية أتت بصيغة القصر لإبطال اعتقاد المشركين في إشراكهم بالله - عز وجل - وهذا القصر قصر قلب (2)، فقد أنزل الله تبارك وتعالى المشركين منزلة من يعتقد أن تسخير ما في السماوات والأرض إنعام من شركائهم، فقت عليهم هذا الاعتقاد، فكان هذا القصر إبطالا لاعتقادهم (3)، ورجوعا بهم إلى الاعتقاد الصحيح، وهو حصر تسخير ما في البحر والسماوات والأرض في تصرف الله وحده، وبالتالي وجوب عبادته دون إشراك.

وفي إبطال مختلف العقائد الضالة يقول -تعالى-: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (١١٥). في هذه الآية كذلك قصر قلب جاء لإثبات عموم الملك لله -تبارك وتعالى- يقول ابن عاشور: «وإذا ثبت ملكه للعموم ثبت أنه لا يشذ عن ملكه موجود، فحصل معنى الحصر، ولكنه زاده تأكيداً بتقديم المسند -أي لا غيره- لإفادة الرد على أصناف المشركين، من انصافه عبد الكواكب كالسريان واليونان، ومن مشركي العرب، لأن مجرد حصول معنى الحصر بالعموم لا يكفي في الدلالة على إبطال العقائد الضالة، فهذه الجملة أفادت تعليم التوحيد بعموميتها، وأفادت إبطال عقائد أهل الشرك بخصوصية القصر، وهذا بلاغة معجزة» (١٥٦).

نلاحظ من خلال هذا التعليل الاستدلالي اللغوي أن ابن عاشور أثبت كون القصر يعطي دلالات كثيرة في تعبير موجز، وقد أبدع في تحليله للقصر الوارد في هذه الآية بما أعطاه من ملاحظات (6).

1- الخاتمة: 12.

2- يسمى القصر، قصر قلب إذا كان المعاطب ينتقد عكس الحكم فيقلب عليه اعتقاده. (المراسي: غلبه البلاغة، ص: 185).

3- التحرير والتوير، ج: 25، ص: 336.

4- البقرة: 255.

5- التحرير والتوير، ج: 3، ص: 20.

6- لا أحد مثل هذا التحليل عند الذين اهتموا بالتحليلات البلاغية. انظر مثلاً الزمخشري في تفسيره لمدد الأثر (الكشاف، ج: 1، ص: 299-302).

ويقول -عز وجل-: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ (118).

يشير ابن عاشور إلى أن في هذه الآية قصر حقيقي (2)، ذلك لأن المشركين يعتقدون في الواقع أن الله -عز وجل- هو الخالق، لكنهم لا ينتبهون إلى أن من لا يخلق ليس كمن يحمي، فأكد لهم ذلك بالقصر، يقول ابن عاشور: «فالمقصود الاستدلال بالقصر على أنه هو المستحق للعبادة لأن الخلائق عبيده كقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (118).

ويقول - سبحانه وتعالى -: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (5).

في هذه الآية كذلك قصر قلب، فقد مخاطب الله -تبارك وتعالى- المشركين بتسبيحهم منزلة من يعتقد مشاركة الأصنام لله في الإنشاء وإعطاء الإحساس والإدراك لأنهم يشركون بها بالفاعل الحقيقي، فأتت صيغة القصر لتأكيد توحيد الله -عز وجل- بالربوبية والألوهية (10).

ويقول -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (71).

يذكر ابن عاشور أن في هذه الآية ردا على المشركين بتنزيلهم في إشراكهم أصنامهم بالله -عز وجل- منزلة من يدعي أن هذه الأصنام شركاء لله -عز وجل- في صفاته الخاصة به فقط، مثل: الرزق، القوة، الشدة، فأبطل - سبحانه وتعالى- ذلك بصيغة القصر، وهو قصر أفراد (8) أي انفراده -عز وجل- بهذه الصفات.

1- الأنعام: 73.

2- القصر الحقيقي هو ما كان التخصيص فيه بحسب الحقيقة والواقع، نحو لا معبود بحق إلا الله، إذا ما معبود في الواقع غير الله -تعالى- (المرآعي: علوم البلاغة، ص: 183).

3- النحل: 17.

4- التحرير والتنوير، ج: 7، ص: 306.

5- الملك: 23.

6- التحرير والتنوير، ج: 29، ص: 47.

7- الفارحات: 58.

8- التحرير والتنوير، ج: 27، ص: 29، 30.

- يكون القصر قصر أفراد إذا اعتقد المعاصب الشركية بين شيئين فأكثر، فينفي ذلك بالقصر (المرآعي، ص: 185).

ويقول -عز وجل- : ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ (1)

جاء هذا القصر بضمير الفصل، وهو قصر أفراد كذلك أفاد أفراد الله عز وجل بالربوبية والعبودية ومعنى الآية أن الله >> ربي لا غيره وهو إعلان بالوحدانية (2).

ومن أساليب القصر التي وردت في القرآن لإبطال العقائد الضالة ما ورد في قوله تبارك وتعالى -: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (3).

فقد ورد في هذه الآية قصر حقيقي أفاده تعريف الجزئين، فقصرت صفة التصوير على الله، وحده لا شريك له، يقول ابن عاشور: >> وهذا إيماء إلى كشف شبهة النصارى، بد توهموا أن تخلق عيسى بدون ماء دليل على أنه غير بشر، وأنه إله وجعلوا أن التصوير في الأرحام، وإن اختلفت كفياته لا يخرج عن كونه خلقا لما كان معدوما فكيف يكون ذلك المخلوق المصور لها >> (4).

ويقول -عز وجل- عن عيسى -عليه السلام-: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مِثْلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (5).

في هذه الآية قصر قلب، فيه ردٌ لاعتقاد المسيحيين كون عيسى -عليه السلام- إلهًا، بنون ابن عاشور: >> قصر عيسى على العبودية للرد على الذين زعموه إلهًا، أي ماهرٍ إلا عبد لأن الإلهية تنافي العبودية >> (6).

والذي نلاحظه أن هذه النكت البلاغية العقديّة لا يستطيع التوصل إلى إدراك حقيقتها إلا من يكون متمرسًا بعلم البلاغة عالمًا بمختلف العقائد وانحرافاتهما.

ب- حدوث البعث:

كان المشركون ينفون حدوث البعث ويقولون: ﴿وَمَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا

1- الزحرف: 64.

2- التحرير والتبوير، ج: 25، ص: 248.

3- آل عمران: 6.

4- التحرير والتبوير، ج: 3، ص: 152.

5- الزحرف: 59.

6- التحرير والتبوير، ج: 25، ص: 240.



بِهَلَاكًا إِلَّا الدَّهْرُ» (1)، فأتى القرآن الكريم بمختلف الأدلة على بطلان رأيهم وكانت المع  
وأساليبها التي حوطلوا بها استدلالاً على بطلان معتقداتهم.

يقول -تبارك وتعالى-: ﴿وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (2)

أفاد القصر الوارد في الآية حدوث الحشر والبعث وأنه لا يكون إلا إلى الله - عز وجل  
وفي ورود هذه الصيغة تعريض بأن آلهة المشركين لا تغني عنهم شيئاً (3).

### 3- التقديم والتأخير :

من الأساليب التي استعملها القرآن الكريم في إثبات أمور العقيدة: التقديم والتأخير .  
وفائدة التقديم والتأخير كما يرى اللغويون: << زيادة في المعنى مع تحسين في اللفظ، أو زيادة  
في المعنى فحسب نحو قوله -تعالى- ﴿بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ..﴾ (4)، فتقديم المفعول لتصحيح  
بالعبادة دون سواه>> (5).

ومن الأمثلة التي أشار إليها ابن عاشور في ذلك نذكر ما يلي:

أ- التقديم والتأخير لإثبات التوحيد ورد الاعتقادات الباطلة:

يقول تبارك وتعالى: ﴿عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا، رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ

الْفَاتِحِينَ﴾ (6)، يشير ابن عاشور إلى أن تقديم الجار والجرور على الفعل أفاد الاختصاص، وفي

ذلك تحقيق لمعنى التوحيد ونيد الإشراك بالله -تبارك وتعالى- ما لا يستحق أن يعتمد عليه .

ومثل ذلك قوله - سبحانه -: ﴿وَهَذَا لَكُمْ إِلَهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (8)، فقد أفاد

التقديم الاختصاص - كذلك - أي عدم التوكل والإناابة إلا على الله -تبارك وتعالى (9).

1- الخاتبة: 24.

2- الأنعام: 72.

3- التحرير والتوير، ج: 7، ص: 306.

4- الزمر: 66.

5- المراغي: علوم البلاغة، ص: 117، 118.

6- الأعراف: 89.

7- التحرير والتوير، ج: 9، ص: 11.

8- الشورى: 10.

9- التحرير والتوير، ج: 25، ص: 43.

ويقول - عز وجل : ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ﴾ (1). وهنا أيضا أفاد التقديم احتصاص الله - سبحانه وتعالى - بالدين الخالص، أي الطاعة غير المشوبة (2).

وفي رد مختلف الاعتقادات الباطلة أيضا بقول سبحانه وتعالى : ﴿وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (3)، فجاء التقديم في الآية لردّ معتقد المشركين الذين يرون تصرف غير الله تبارك وتعالى - في ما في السماوات والأرض مثل قولهم في الدهر : ﴿وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (4).

ويقول - سبحانه وتعالى - : ﴿وَاللَّهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ (5)، أفاد تقديم المجرورين في الآية الاختصاص، أي أن الله وحده هو الذي ترجع إليه أمور السماوات والأرض. وإليه وحده يرجع الأمر كله - أي عموم الملكية لله عز وجل - يقول ابن عاشور : - وهو تعريف بفساد آراء الذين عبدوا غيره لأن من لم يكن كذلك لا يستحق أن يعبد، ومن كان كذلك كان حقيقا بالعبادة - (6).

ومن الآيات التي أتى فيها التقديم لإثبات الألوهية قوله - عز وجل - : ﴿تَبَارَكَ الَّذِي يَدِيرُ الْمُلْكَ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (7)، فيؤكد ابن عاشور أن التقديم في قوله : ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فيه إبطال لدعوى المشركين نسبتهم الإلهية لأصنامهم مع اعترافهم أنها لا تقدر على خلق شيء ولا تملك شيئا (8).

ب- إثبات حدوث البعث : من الآيات التي ورد فيها التقديم وأفاد إثبات حدوث البعث قوله - تبارك وتعالى : ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (9)، وقوله - عز وجل - : ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾

1- الزمر: 3.

2- التحرير والتوير، ج: 23، ص: 318.

3- الجاثية: 27.

4- الجاثية: 24.

5- التحرير والتوير، ج: 25، ص: 322.

6- هود: 123.

7- التحرير والتوير، ج: 22، ص: 194، 195.

8- الملك: 1.

9- التحرير والتوير، ج: 29، ص: 11.

10- الشورى: 53.

ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴿١﴾.

بذكر ابن عاشور أن التقديم في الآيتين لم يرد عبثاً وإنما للدلالة على أن هؤلاء سيرجعون إلى الله فأفاد الاختصاص >> تحقيقاً لهذا الرجوع لأنهم ينكرونه، وتبييناً على إمكانه بأرجوع إلى الذي أنشأهم أول مرة >> (2).

ومن ذلك قوله - تبارك وتعالى -: ﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمَلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ ﴾ (3). يقول ابن عاشور: >> وجملة ﴿ وَإِلَى الْمَصِيرِ ﴾ تذييل، أي مصير الناس كلهم إلي.. وتقديم المجرور للحصر الحقيقي، أي لا يصير الناس إلا إلى الله، وهو يقتضي أن المصير إليه كائن لا محالة، وهو المقصود من الحصر، لأن الحصر يقتضي حصول الفعل بالأحرى فهو كناية عن عدم الإفلات >> (4).

والذي نستنتجه من خلال الأمثلة السابقة أن ابن عاشور كان يؤكد على ما يحمل أسلوب التقديم والتأخير من دلالة واضحة على إثبات أمور العقيدة الإسلامية، وهذا يتفق مع ما يراه اللغويون من كون التقديم والتأخير يكون لغرض بلاغي، يكسب الكلام جمالا وتأثيرا. ذلك لأنه من سبل نقل المعاني في ألفاظها إلى المخاطبين كما هي مرتبة في ذهن المتكلم، باعتبار أهميتها عنده، فيكون أسلوب عرضها يحمل دلالة على صدقها (5)، وعن هذا الأسلوب في الكلام يقول الجرجاني: >> هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بدبعة ويفضي بك إلى لطيفة >> (6).

## ٤- الاستدلال بالحروف:

١- لام الملك : تفيد حروف الجر معان كثيرة، ومن معاني اللام: الملكية أو الملك ولهذا:

1- الفاشية: 25، 26.

2- التحرير والتوير، ج: 30، ص: 308.

- انظر كذلك: المصدر نفسه، ج: 25، ص: 156.

3- الخج: 48.

4- التحرير والتوير، ج: 17، ص: 243.

5 عبد الفتاح لاشين: ابن القيم وحسنه البلاغي في تفسير القرآن- دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1982م: 102-101

1982م: ص: 98.

6- دلائل الإعجاز، ص: 83.



تسمى: لام الملك (1)، وقد وردت هذه اللام في كثير من آبي الذكر الحكيم، ومنها قوله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (2)، يشبه ابن عاشور إلى أن اللام في قوله - سبحانه وتعالى - " الله " أفادت تحقيق الملكية المطلقة لله تبارك وتعالى - ففيها تقرير لكون غيره - عز وجل - ليس أهلا ليكون معبودا، وتأكيد كذلك على حدوث البعث يقول: «دلت على عبودية الناس لله دون غيره، وتستلزم أن العباد صابون إلى مالكه لا محالة وفي ذلك تقرير للدليل البعث.. واستدلال على المشركين بأن سب الله تبارك وتعالى - ليس أهلا للإلهية، لأن غير الله لا يملك ما في السماوات وما في الأرض إذ منك ذلك الخالق ذلك..» (3).

ب- لام التعليل: التعليل - أيضا - من معاني حرف الجر اللام فإذا أفادته سميت لام التعليل (4).

ومن القضايا العقدية التي اختلف حولها العلماء مسألة تعليل أفعال الله تبارك وتعالى وابن عاشور من الذين يرون أن أفعاله - تبارك وتعالى - معللة ويستدل على ذلك بلام التعليل الواردة في الآيات القرآنية ومنها قوله - عز وجل -: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾ (5)، يقول: «لام التعليل دلت على أن خلق ما في السماوات والأرض كان لأجل الناس، وفي هذا تعليل للخلق وبيان ثمرته وفائدته» (6)، وحين نطلع على تفسيره نلاحظ أنه تناول مسألة تعليل أفعال الله - تبارك وتعالى - بإسهاب عند عرضه لهذه الآية القرآنية، وهذا يؤكد لنا مدى اهتمامه بالاستدلال اللغوي على قضايا العقيدة الإسلامية، وحدثه عن هذه المسألة في هذا الوطن إنما لربطه بين العقيدة واللغة.

1- ابن هشام: مغني اللبيب، ص: 275.

2- الأنعام: 12.

3- التحرير والتنوير، ج: 7، ص: 151.

4- ابن هشام: مغني اللبيب، ص: 275.

5- البقرة: 29.

6- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 379.

ج الباء التي تفيد المصاحبة أو الملازمة: (1)

استدل ابن عاشور بها كذلك على تعليل أفعال الله عز وجل من خلال قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ مَا خَلَقْنَاهُنَّ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (2) وقوله: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (3).

يقول ابن عاشور: .. والباء في ﴿بالحق﴾ للملازمة أي خلقهما على أحواضا كلها. ليس بباطل، وخذ الباطل الحق، فالحق في كل عمل هو اتقانه وحصول المراد منه (4). وقد أشار الزمخشري إلى المعنى نفسه في تفسيره، أي الاستدلال بورود هذا الحرف على معنى التعليل لأفعال الله -تبارك وتعالى (5).

د-ثم :

هذا الحرف من حروف العطف، ومن المعاني التي يفيدها: التراخي (6)، واستدل به ابن عاشور على أن الإيمان شرط في الاعتداد بالعمل من خلال قوله -تبارك وتعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِمَّنْ آتَيْنَاهُم مِّنَ الْأَمْوَالِ أَلْفًا مِّن دُونَ ذَلِكَ وَمَن قَدَّمَ بِهَا وَجْهًا فَنَسِيًا فَمَا يَصْبِرُ لَهُ إِذْ يُؤَدِّيهِ إِلَى الْمَقْرَبَةِ بِمَسْرَعَةٍ وَاللَّهُ يَصِبُّ عَلَيْهَا الْمَسْرِعَ بَطِيئًا مُّسْتَعْجِلًا مِّن دُونِ الْحَسَنِ﴾ (7).

يقول ابن عاشور: .. فعطف ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ على الجمل المسوقة للتوبيخ والذم على ما فرط فيه لانتفاء إيمانه، وأنه لو فعل شيئا من هذه الأعمال الحسنة ولم يكن من الذين آمنوا ما نفعه عمله شيئا لأنه قد انتفى عنه الحظ الأعظم من الصالحات كما دلت عليه "ثم" من التراخي الربوي فهو مؤذن بأنه شرط في الاعتداد بالأعمال (8).

1- ابن هشام: مغني اللبيب، ص: 140 .

2- لدحان: 39638.

3- العنكبوت: 44.

4- التحرير والتبوير، ج: 20، ص: 257.

5- الكشاف، ج: 4، ص: 294.

6- ابن هشام: مغني اللبيب، ص: 158.

7- البلد: 11-17.

8- التحرير والتبوير، ج: 30، ص: 360.

واستدل بالطريقة نفسها أبو حيان إذ يقول: «ثم لتراحي الإيمان والنفسه لا لتراحي الزمان، لأنه لا بد أن يسبق الأعمال الحسنة الإيمان إذ هو شرط في صحة وقوعها من الطائع» (1)، وتذهب المذهب نفسه عائشة عبد الرحمن (2).

«- لن»: «حرف نصب ونفي واستقبال» (3).

من المسائل الخلافية بين علماء العقيدة مسألة رؤية الله - عز وجل فأثبتها أهل السنة ونفاها المعتزلة وكل منهم اعتمد في ذلك على أدلة من القرآن منها قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ، قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرَاكَ (4)﴾.

واستدل كل فريق بالمعنى الذي يفيد حرف النصب: "لن". فذهب أهل السنة إلى أن الحرف يفيد النفي، نفي ما قرب ولا يمتد بها النفي، ومن هؤلاء ابن تيمية (5). أما المعتزلة وبخاصة: الزمخشري فقد ذهبوا إلى أن هذا الحرف يفيد تأكيد النفي وتأييده (أي استمراره دائماً) (6).

وابن عاشور يوافق أهل السنة في إثبات رؤية الله - عز وجل - ويستدل هو كذلك لغة ما يفيد "لن" من معان فيقول: «و"لن" يستعمل لتأييد النفي ولتأكيد النفي في المستقبل... ومن خلال هذا التحديد لحرف: "لن" نلاحظ أن ابن عاشور يذهب مذهب المعتزلة إلا أن بقية كلامه بنفي ذلك فيقول: «... وهما متقاربان، وإنما يتعلّق ذلك كلّ بهذّة الحياة المعبر عنها بالأبد، فنفت لن رؤية ربه نفيًا لا طمع بعده للسائل في الإلحاح والمراجعة بحيث يعلم أن طلبه متعذرة الحصول، فلا دلالة في هذا النفي على استمراره في الدار الآخرة» (8).

1- أبو حيان: البحر المحیط - دار الفكر للطباعة والنشر، ط: 2، 1403 هـ - 1983 م - ج: 8، ص: 476.

2- عائشة عبد الرحمن: التفسیر البیانی للقرآن الکریم - دار المعارف، ط: 6 - ج: 1، ص: 188.

3- ابن هشام: معنی اللیب، ص: 373.

4- الأعراف: 143.

5- عبد الفتاح لاشين: ابن القيم وحسنة البلاغي في تفسير القرآن، ص: 51.

6- الكشاف، ج: 2، ص: 154 -

وانظر: - ابن هشام: معنی اللیب: 374.

7- التحرير والتنوير، ج: 9، ص: 92.

8- المصدر نفسه والصفحة نفسها.



فلاحظ أن ابن عاشور وافق الزمخشري في استدلاله لفظياً إلا أنه يخالفه في المعنى، لأنه جعل تأكيد النفي متعلقاً بمستقبل هذه الدنيا، كما أنه عبر بالتأييد على هذا العالم البدني من معانيه الأبدية، وهذا يؤكد سعة اللغة العربية(1).

## 5- الاستدلال بورود الوصف بطريق الموصول :

أ- توحيد الألوهية: يرى ابن عاشور أن في وصف الله تبارك وتعالى بطريق الموصول استدلالاً على توحيد الألوهية، ويستنتج ذلك من خلال أول ما نزل من القرآن الكريم، يقول -تبارك وتعالى-: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ (2). يستخلص شيخنا من وصف "الرب" بطريق الموصول استدلالاً على تفرده سبحانه بالألوهية، لأن من لم يوصف بالخلق لا يكون إلهاً، يقول: "في وصف الرب بطريق الموصول -الذي خلق- استدلالاً على انفراد الله -عز وجل- بالإلهية، لأن هذا القرآن سينبئ على المشركين، لما تفيد الموصولة من الإيماء إلى علة الخير، وإذا كانت علة الإقبال على ذكر اسم الرب من أنه خالق دل ذلك على بطلان الإقبال على ذكر غيره الذي ليس بخالق، فالمشركون كانوا يقبلون على اسم اللات واسم العزى، وكون الله هو الخالق يعترفون به قال تعالى ﴿وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (3) قلما كان المقام ابتداءً كتاب الإسلام دين التوحيد كان مقتضياً لذكر أدل الأوصاف على وحدانيته (4).

ومن الآيات التي ورد فيها مثل هذا الوصف قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى، وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى لِيَجْعَلَ غُثَاءً أَحْوَى﴾ (5). وقوله -عز وجل-: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ. ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (6).

1- ذكر أبو بكر الرازي أن من معاني الأبد: الدهر. (أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، ص: 9).

2- العلق: 1، 2.

3- لقمان: 25.

4- التحرير والتوير، ج: 30، ص: 437.

5- الأعلى: 1- 5.

6- الأنعام: 1.

## 6- دلالة الألفاظ:

بعد عرضنا لبعض المسائل البلاغية والنحوية وارتباطها بالاستدلال على قضايا العقيدة عند ابن عاشور، نلاحظ كذلك أنه كان شديد الانتباه إلى اهتمام القرآن الكريم بتحقيق المناسبة بين الألفاظ والمعاني التي يريد إيصالها إلى البشر، وهذه المناسبة لا يستطيع التوصل إلى تحديدها إلا من كان متمرسًا بعلوم اللغة عالمًا بأسرارها، مدركًا للبعد العقدي للقرآن الكريم.

ومن أمثلة ذلك ورود فعل: "أخذ" للدلالة على بطلان عقائد المشركين، ففهم من خلال تحقيق ابن عاشور اللغوي حول هذا اللفظ وربطه بمراد القرآن الكريم أنه، يحل في ذات استدلالا على بطلان عقائد هؤلاء المنحرفين، وقد ورد في آيات كثيرة منها قوله تعالى:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ (1)

﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ (2)

﴿إِمَّا اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشُرُونَ﴾ (3)

﴿أَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدِنِ الرَّحْمَنُ بَصِيرَةَ لَّا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ﴾ (4).

﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (5).

يحلل ابن عاشور هذا اللفظ لغويا، ويبين وجه دلالة على بطلان عقائد هؤلاء الفساليين. فيقول: «الاتخاذ: افتعال من الأخذ وهو تناول (6)، والتناول يشعر بتحصيل ما لم يكن قبل، فلا اتخاذ مشعر بأنه صنع، وذلك من ممام التعريض بالمخاطبين أنهم جعلوا الأوثان آفة، وليست بألهة، لأن الإله الحق لا يجعل جعلًا، ولكنه مستحق الإلهية بالذات» (7).

1- البقرة: 165.

2- مريم: 81.

3- الأنبياء: 21.

4- هس: 23.

5- العنكبوت: 25.

6- وهذا التعريف موافق لتعريف ابن منظور (لسان العرب، ج: 5، ص: 2).

7- التحرير والتنوير، ج: 22، ص: 368.

وتحليل ابن عاشور هذا موافق لما اصطلاح عليه النحويون من أن فعل : أتخذ من أفعال التحويل أو التصيير (1).

ومن الأمثلة كذلك: اختيار لفظ "الإياب" لتأكيد حدوث البعث، يقول تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴾ (2).

يقول ابن عاشور: « والإياب: بتخفيف الياء: الأوب أي الرجوع إلى المكان الذي صدر عنه، أطلق على الحضور إلى حضرة القدس يوم الحشر تبييناً له بالرجوع إلى المكان الذي خرج منه بملاحظة أن الله خالق الناس خلقهم الأول، فشبهت إعادة خلقهم وإحضارهم لديه بـرجوع المسافر إلى مقره » (3).

ومن تحقيقات ابن عاشور الدلالية على قضايا العقيدة: تعليه لورود السماوات والأرض والظلمات والنور، في قوله -تبارك وتعالى-: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ (4).

يقول: « الاقتصار في ذكر هذه المخلوقات على هذه الأربعة تعريض بإبطال عقائد كفار العرب فلانهم بين مشركين وصابئة ومجوس ونصارى، وكلهم قد أثبتوا آلهة غير الله. فالشركون أثبتوا آلهة من الأرض، والصابئة أثبتوا آلهة من الكواكب السماوية والنصارى أثبتوا إلهية عيسى ومريم وهما من الموجودات الأرضية، والمجوس وهم المانوية ألهموا النور والظلمة. فالنور إله الخير والظلمة إله الشر عندهم » (5).

ولإبطال هذه العقائد الضالة أحبرهم الله -عز وجل- أنه خالق السماوات والأرض بم فهن من الظلمات والنور، فاختيار هذه الألفاظ بالذات للاستدلال على بطلان عقائد هؤلاء،

---

1- ابن عقيل: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 105-هـ 1485م- ج: 2، ص: 40، 41.

2- الفاشية: 25، 26.

3- التحرير والتوير، ج: 30، ص: 308.

وهذا التحقيق اللغوي موافق لما ذكره ابن منظور (لسان العرب، ج: 1، ص: 211-214).

4- الأنعام: 1.

5- التحرير والتوير، ج: 7، ص: 127.



ولا يمكن الوصول إلى الربط بين هذه الألفاظ وهذه المعاني العقيدية إلا من شأنه على حد سواء بالعقائد المنحرفة التي جاء القرآن مستدلًا على بطلانها.

والذي نستخلصه من خلال هذا البحث: « الاستدلال اللغوي على قضايا العقيدة عند ابن عاشور »، أنه قد أبدع في هذا المجال، ونحن لا نكاد نغادر تفسيره لآية من آي الذكر الحكيم إلا ونلاحظ أن له فيها تحقيقًا لغويًا عقديًا، وهذا المنهج يجعلنا نزداد انبهارًا بالإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، فهو يحطّم اعتقادات المشركين بلغة تحمل في ذاتها استدلالًا قويًا على ذلك، ويلبس التصورات الجديدة الصحيحة لباسًا لغويًا يجعلها أكثر تحديًا وحمودًا. ونحن نطّلع من كتب القدماء نلاحظ أنهم قد استعملوا اللغة في الاستدلال على آرائهم العقيدية، لكنا لا نجد كتابًا ربط بين اللغة والتصوير مثل تفسير ابن عاشور.

وحيث تتبعنا لذلك مع أهم المؤلفات في هذا المجال مثل: الكشاف والبحر المحيظ نلاحظ أن ابن عاشور قد جمع ما أشار إليه سابقوه من العلماء وأتى بأشياء جديدة لم يسبق إليها وكسب ثقة، يقول: « فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلقت من أساليب التفسير، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصور إليهم النحارير، بحيث ساوى هذا التفسير مطوّلات القماطير، ففيه أحسن ما في التفاسير، وفيه أحسن مما في التفاسير » (1).

والذي يتميز به منهج الاستدلال اللغوي على قضايا العقيدة عند ابن عاشور أنه لم يكتفِ بمجرد ردّ فعل فقط، أي الاستدلال تعصبًا، ونصرة للرأي والمذهب - كما كان عند علماء الكلام -.

ومن الذين اهتموا بالناحية البلاغية للقرآن، واستخدموها في الاستدلال العقدي: الزمخشري، إلا أنه سخرها للدفاع عن آراء المعتزلة، يقول محمد بركات حمدي أبو عسيبة: « كان تفسير الزمخشري من التفاسير التي اهتمت بالوجهة البلاغية في تتبع آي القرآن بأحكام هذا الفن بما يبيد من إعجازه فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة » (2)، وبعد الاطلاع على هذا نلاحظ أن تفسير ابن

1- المرجع السابق، ج: 1، ص: 127.

2- محمد بركات حمدي أبو عسيبة، فصول في البلاغة - دار الفكر للنشر والتوزيع - ط: 1 : 1983 - ص: 175.

عاشور كان أكثر اهتماما بتوظيف البلاغة لتقرير أمور العقيدة الإسلامية دون تعسف. وعين الزمخشري - كذلك - يقول ابن خلدون: «ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفسير كتاب: الكشاف.. إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد فيأتي بالحجاج عن مذاهبهم الفاسدة.. وإذا كان الناظر واقفا مع ذلك على المذاهب السنية محسنا للحجاج عنها، فلا جرم أنه مأمون من غوائله فليقتنم مطالعته لغراءة فنونه في اللسان» (1).

عبد القادر للعطوم الإسلامية

## المبحث الثاني: الاستدلال برد النصوص إلى بعضها

المقصود بذلك جمع النصوص التي تحدثت على موضوع واحد وتوضح بعضها بعض سواء أكان من القرآن أو من الحديث النبوي، وقد استعمل هذه الطريقة في تحديد المعاني القرآنية العلماء الذين فسروا القرآن بالأثر بخاصة. وقد أكد علماء المسلمين أن القرآن الكريم يفهم جملة واحدة، أو يستطيع قارئه أن يستمر ببعضه على بعض، ويستدل ببعضه على الآخر(1). وأشهر من استعمل هذه الطريقة ابن جرير الطبري(2)، إذ يستدل على أي الذكر الحكيم ببعضها، ثم يعتمد على تفسيرها بما ورد عن الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وحين نقول أنه يستدل على الآيات ببعضها نعي بذلك استدلاله على قضايا القرآن الكريم بمجموع الآيات التي وردت فيها، والتي من بينها قضايا العقيدة الإسلامية.

و حين نتبع قضايا العقيدة الإسلامية مع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور نجد أنه قد استعمل هذا المنهج في الاستدلال على أمور العقيدة، ونذكر له من الأمثلة على ذلك ما يلي:

### 1- الاستدلال على وحدة العقيدة عند جميع البشر :

أخبرنا القرآن الكريم أن جميع البشر يولدون وهم يحملون عقيدة التوحيد، وقد ورد هذا في كثير من آي الذكر الحكيم، والحديث النبوي، بقول -تبارك وتعالى-: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ...﴾(4)، فيذهب ابن عاشور إلى أن الآية أفادت معنى كون التوحيد والهدى والصلاح هي القطرة التي فطر الله - سبحانه

1- مساعد مسلم آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي - مؤسسة الرسالة لطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، 1984-ص: 76.

2- هو: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، مؤرخ ومفسر، ولد سنة 221هـ - 834م. ووفى سنة 310هـ - 923م. من كتبه: تاريخ الأمم والملوك، جامع البيان في تفسير القرآن (أحمد عطفة الله: القاموس الإسلامي، ج: 4، ص: 459-462).

3- مساعد مسلم آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، ص: 80.

4- البقرة: 213.



وتعالى جميع البشر عليها حين خلقهم(1)، ويستدل على تأكيد ذلك بقوله سبحانه : ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً، فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَبْتَغُونَ﴾ (2) فمعنى الآيتين بتفسير ابن عاشور : « أن البشر كانوا جميعا أمة واحدة متفقين على التوحيد، لأن الله لما خلق الإنسان فطره على عقل سليم موافق للواقع، ووضع في عقله الشعور بخالقه وبأنه واحد وضعا جليا كما وضع الالهامات في أصناف الحيوان. وبقيده ذلك بالوحي لأبي البشر وهو: آدم - عليه السلام - ثم إن البشر أدخلوا على عقولهم الاختلاف البعيد عن الحق بسبب الاختلاف الباطل والتحيل والأوهام والأقيسة الفاسدة . . . (3) . فقـ استدل ابن عاشور على المعنى الموجود في الآية الأولى بالآية الثانية، ثم استدل على الآيتين بقوله - سبحانه وتعالى - : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (4)، فيؤكد من خلال هذه الآية أن الصلاح هو الأصل الذي وجد عليه الإنسان وإنما حدث له الازداد إلى أسفل سافلين في هذه الحياة الدنيا (5).

ومن الآيات التي تفيد كون عقيدة التوحيد فطرية في الإنسان قوله - عز وجل - : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (6)، وقد استدل بها ابن عاشور كذلك على الآيات الأولى (7)، ويستدل على المعنى السارد في هذه الآية بالحدث الذي روى الإمام مالك في ترجمة "النهي عن القول بالقدر" يسنده إلى عمر بن الخطاب. قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسأل عن هذه الآية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ فقال: إن الله - تعالى - خلق آدم ثم مسح على ظهره يمينه حتى استخرج منه ذريته

1- التحرير والتوير، ج: 2، ص: 301.

2- يونس: 19.

3- التحرير والتوير، ج: 11، ص: 128 .

4- التين: 4-6.

5- التحرير والتوير، ج: 2، ص: 303.

6- الأعراف: 172.

7- التحرير والتوير، ج: 2، ص: 301.

فقال: خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج . . . فقال: خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون. (1) . . . وقد ورد في معنى الآية السابقة قوله - تبارك وتعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (2) . ففى هذه الآية كذلك: - تصریح بأن الله خلق الناس سالمة عقولهم مما ينافي الفطرة، من الأديان الباطلة والعادات الدميمة، وأن . . . يدخل عليهم من الضلالات ما هو إلا من جرأ التلقي والتعود . . . (3) .

ويستدل ابن عاشور على هذا المعنى، بما ورد في قوله - صلى الله عليه وسلم : . . . يولد الولد على الفطرة، ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء <<(4)> .

وبما ورد كذلك عن الرسول - صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه أنه قال: . . . إنى خلقت عبادي حنفاء كلهم وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم . . . أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بى، ما لم أنزل به سلطانا <<(5)> .

## ب: الاستدلال على حدوث البعث:

### 1- إيضاح الحكمة من البعث:

من الأمور التي حاج فيها المشركون الرسول - صلى الله عليه وسلم -: حدوث البعث. وحدثنا القرآن الكريم عن ذلك في قوله - عز وجل -: ﴿ هَلْ نَدَّبَكُم عَلَىٰ رَجُلٍ يَبْعَثُ إِذَا

1- أخرجه الترمذي: سنن الترمذي بشرح عارضة الأحوذى- طبعة دار الكتاب العربي في كتاب: تفسير القرآن، ص 104 الأعراف، حديث رقم: 2 (194/6)، وقال فيه حديث حسن، ومالك: الموطأ بشرح الزرقاني في كتاب: التفسير، بيروت، ط: 1 : 1990- في كتاب: الهوى عن القول بالفنر، حديث رقم: 2 (305/4) عن أبي هريرة .

2- الروم: 30.

3- التحرير والتنوير، ج: 21، ص: 92 .

4- أخرجه البخاري في كتاب: الجناز، باب: إذا أسلم الصبي فمات هل يعلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام. وفي باب: ما قيل في أولاد المشركين (259، 258/3) ومسلم في كتاب: الفنر، باب: معنى: كل مولود يولد على الفطرة وحكم موتى أطفال الكفار وأطفال المسلمين (207/8).

5- أخرجه مسلم في كتاب: الجنة، باب: الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار (197/4)، حر حيش - حمار الخاشعي.

مَزَقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ. أَفَتَرَى بِاللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ۗ (11) . . . . .  
أن القرآن الكريم دحض حجتهم في قوله تبارك وتعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ  
وَالْمِيزَانَ، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ۙ (12) ، وبسندل على هذا آيات أخر منها قوله  
تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادٌ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ۗ (13) ، وقوله  
سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ  
وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ ۙ (14) ، وقوله عز وجل : ﴿  
أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ ۙ (15) .

لقد بينت هذه الآيات أن البعث والجزاء حق وعدل من الله - سبحانه وبشير ليس  
عاشور إلى أنها جميعا ابتدأت بذكر الحكمة من الإيجاد، وأن تمام هذه الحكمة لا يكون إلا  
بالجزاء على الأعمال (6).

## 2- وقوع البعث:

ورد الحديث عن البعث في كثير من آي الذكر الحكيم، وحين تتبع الاستدلال من  
حدوثه مع ابن عاشور، نلاحظ أنه دائما يرجع النصوص إلى بعضها لتأكيد ما يقوله، ومن  
الأمثلة على ذلك ما يلي:

ورد في سورة النبأ قوله -تبارك وتعالى- : ﴿ نَعَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِئِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُوَ فِيهِ  
مُخْتَلِفُونَ، كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ، أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِثْقَالًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ  
أَزْوَاجًا ۙ (7) .

نفهم من خلال هذه الآيات أن خلقه -عز وجل- لمخلوقات عظيمة أول مرة فيه ذلك

1- سبأ: 8، 7.

2- الشورى: 17.

3- طه: 15.

4- الدخان: 38-40.

5- المؤمنون: 115.

6- التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 67.

7- النبأ: 1-8.



قوية على قدرته - عز وجل - على بعثنا مرة أخرى، لأنه أهون عليه - سبحانه وتعالى (1).

ويستدل ابن عاشور على هذا المعنى بقوله - تبارك وتعالى : ﴿لَخَلْقِ السَّمَكَاتِ  
وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (2).

ومن الآيات التي وردت في الحديث على وقوع البعث قوله - تبارك وتعالى : ﴿وَإِنَّ اللَّهَ  
الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُفِيثُ سَحَابًا، فَسَقَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ، فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ  
النُّشُورُ﴾ (3).

لقد ورد في الآية الكريمة تمثيل بعث الأرواح في الأجساد، بإرسال الرياح إلى الأرض الميتة

فتحيها، ولتأكيد هذا المعنى يستدل ابن عاشور بحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - إذ

أنه قيل له: «كيف يحيى الله الموتى وما آية ذلك في خلقه؟ فقال: هل مررت بواد أهل ممحلا

ثم مررت به يهتز خضرا؟ قيل: نعم، قال: فكذلك يحيى الله الموتى وتلك آيته في خلقه» (4).

1- التحرير والتنوير، ج: 30، ص: 13.

2- غافر: 57.

3- فاطر: 9.

4- أخرجه أحمد (1/214) عن أبيه زبيني.

### المبحث الثالث: الاستدلال العلمي

الإنسان المؤمن لا يحتاج إلى أدلة عقلية للإيمان بالعقائد الإسلامية، لما يجد لها من صدى داخلي أو استحابة الفطرة المكنونة في أعماقه.

والاستدلال العلمي على قضايا العقيدة الإسلامية إلى جانب كونه مقررًا في القرآن الكريم من جهة ما يجده من إشارات علمية لهذه القضايا، فقد فرضته كذلك مسنحات العصر الذي نعيشه، وقد كان المسلمون قديمًا يتحدثون خصمهم بالسلاح نفسه الذي يجاربه به، ولذلك نلاحظ طغيان منهج الاستدلال المنطقي على قضايا علم الكلام القديم لكون الخصم المتحدث كان متمرسًا بفن المنطق، أما في العصر الحديث الذي أصبح فيه العلم التحريبي هو المسيطر، فقد أصبحت العقلية الحديثة تطلب علم كلام جديد، لا يعتمد في استدلاله على مبادئ المنطق، وإنما يعتمد على العلم الحديث.

وإذا تتبعنا تاريخ بداية الاستدلال بهذا المنهج على قضايا العقيدة عند المسلمين وحدناه متطورًا مع تطور العلوم، وقد وجد مبكرًا فقد كان أبو حامد الغزالي يؤكد على وجود علوم كثيرة في القرآن الكريم يكشف عنها عبر العصور، إذ يقول: «لو ظهر لنا بالبصيرة الواضحة التي لا يتماهى فيها أن في الإمكان والقوة أصنافًا من العلوم لم تخرج من الوجود، وإن كان من قوة الأدمى الوصول إليها» (1).

لقد كان الغزالي من دعاة النظر في الآيات القرآنية نظرة علمية، لأنه كلما كان تأمل الإنسان في القرآن، وأدرك معاني تلك الإشارات العلمية الموحدة فيه، كلما ازداد إيمانًا بكون هذا القرآن من عند الله - عز وجل -، وبأنه - تعالى - يتصف بجميع صفات الكمال التي تثبت له مطلق الألوهية والربوبية، يقول الغزالي معلقًا على قوله - تبارك وتعالى : ﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرًّا مَّا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ (2).

ولا يعرف حقيقة سير الشمس والقمر بحسبان وحسوفهما وولوج الليل والنهار، وكيفية تكوُّر أحدهما على الآخر إلا من عرف هيات تركيب السماوات والأرض، وهو علم

برأسه، ولا يعرف كمال معنى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَزَقَكَ﴾ (1)، إلا من عرف تشريح الأعضاء من الإنسان، ظاهراً وباطناً، وعددها، وأنواعها، وحكمتها ومنافعها... (2).

وإذا توصل الإنسان إلى هذه المعرفة - أي القائمة على العلم بحقائق الأمور - عرف الله تبارك وتعالى - حقيقة، ومن الذين أتوا بعد الإمام الغزالي واهتموا كثير بالاستدلال العلمي في تقرير قضايا العقيدة الإسلامية والرد على العقيدة المنحرفة: الإمام الرازي، ونستطيع القول أنه يطبق فعلياً ما كان يدعو إليه الغزالي نظرياً، وقد كان الإمام الرازي يرى مشروعية الاستدلال العلمي على العقيدة انطلاقاً من تحديده لمعاني القرآن نفسه، ويؤكد هذه المشروعية من عدة وجوه منها: (3)

- أن الله - تبارك وتعالى - قد ملأ كتابه استدلالاً على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السماوات والأرض وتعاقب الليل والنهار، وكرر ذكر ذلك، فلو لم يكن البحث والتأمل فيها والاستدلال بها جائزاً لما ذكره الله - عز وجل - في كتابه.

- من هذه الوجوه أنه - سبحانه وتعالى - يقول في كتابه الحكيم: ﴿مَنْ آتَمَّ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ (4)، وفي الآية حث منه عز وجل على التأمل، ولا معنى لعلم الهيئة إلى التأمل في بنائها.

- ومنها أنه - عز وجل - قال: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (5) فإفادت الآية أن عجائب الخلق وبدائع الفطرة في أجرام السماوات والأرض أكثر مما هي عليه في أبدان الناس.

- وأخيراً قوله - تبارك وتعالى -: ﴿هُوَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَنْ خَلَقَ هَذَا بَاطِلًا﴾ (6)، فقد مدح الله - سبحانه وتعالى - المتفكرين في خلق السماوات والأرض

1- الانفطار: 6-8.

2- جواهر القرآن، ص: 27.

3- التفسر الكبير، ج: 14، ص: 121.

4- ق: 6.

5- غافر: 57.

6- آل عمران: 191.



ولو كان ذلك ممنوعاً منه لما فعل.

ومن خلال هذه الوجوه نلاحظ أن الرازي كان متحمساً جداً للاستدلال العلمي - يزداد المؤمن إيماناً، ويهتدي الحائر إلى اليقين بقول: « فلكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات، فإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار... » (1)، ولكي يتضح لنا منهج الاستدلال العلمي أكثر عند الرازي سابع معه بعض الأمثلة:

يقول حين تفسير قوله تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْتَبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (2)، بقول: « دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية، وأن التقليد ليس طريقاً البتة إلى تحصيل هذا الغرض... » (3).

وبعد تفسير الآية على ضوء علوم عصره، يشير الرازي إلى أن هذه المخلوقات كما أتت دلت على وجود الصانع وصفاته، فهي كذلك تدل على وجوب طاعته وشكره أي توبيخ عباده (4) - فنلاحظ من خلال تفسيره أنه كان يوجه العلم للاستدلال على العقيدة، وفي حديث معنى قوله - سبحانه وتعالى - : ﴿ آمَنَ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُوسِلِ الرِّيحَ بِشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (5)، يذكر التفسيرات المحتملة لكيفية تكون الريح والسحاب وانتقاله من بلد إلى آخر. ثم يقول: « هب أن الأمر كما ذكره، ولكن الأسباب الفاعلية والقابلية لها مخلوقة لله - تبارك وتعالى - فإنه لولا الشمس

1- التفسير الكبير، ج 14، ص: 122.

2- البقرة: 164.

3- التفسير الكبير، ج 4، ص: 179.

4- المصدر نفسه، ص: 203.

5- السمل: 63.

وتأثيرها في تصعيد الأبخرة والأدخنة ولولا طبقات الهواء لما حدثت هذه الأمور.. ومعلوم أن من وضع أسبابا فأدته إلى منافع عجيبة، وحكم بالغة فذلك الواضع هو الذي فعل تلك المنافع، فعلى جميع الأحوال لا بد من شهادة هذه الأمور على مدبر حكيم واجب لذاته، فقلنا لسلسلة الحاجات. (١٢٠).

إن منهج الاستدلال العلمي على قضايا العقيدة الإسلامية مستنبط من القرآن الكريم، إلا أن تطوره كان بحسب تطور العلوم عبر العصور، ويعتبر في عصرنا الحالي، مقارنة بالماضي، أكثر اكتمالا، نظرا لتطور العلوم واهتمام علماء العقيدة به، واعتباره من مظاهر التحديد في منهج عرض العقيدة الإسلامية، يقول وحيد الدين خان: « فكلما أردنا مواجعة الأسئلة التي تثار ضد الدين، كان لا بد من تغيير لهجتنا ولغتنا، بتلك التي يستعملها الأعداء، حتى نستطيع أن نقف أمام العواصف، وعلينا ألا ننسى أن طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث (١٢١). ووحيد الدين خان من أبرز علماء العصر الحديث ممثلا لهذا المنهج وبخاصة من خلال كتابه المشهور: الإسلام يتحدى.

وابن عاشور من العلماء المحدثين الذين عايشوا التطورات العلمية الحديثة فربد أن نعرف موقفه من الاستدلال العلمي على قضايا العقيدة الإسلامية، ومدى تطبيقه له: يرى ابن عاشور أن القرآن الكريم معجز لجميع البشر من حيث ما اشتمل عليه من إشارات علمية، هذه الإشارات فيها دلالة -أولا- على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة أنه تلقى هذا الوحي من الله -عز وجل- في بيته لم يعالج أهلها دقائق العلوم، والثدى أتى بهذه الإشارات العلمية مستقر بينهم، وفيها -كذلك- دلالة على صدق كل قضية من القضايا المقرنة بهذه الإشارات.

ويرى ابن عاشور أن مشروعية الاستدلال العلمي تنبع من القرآن الكريم فهو يحمل روحا علمية مبثوثة في الآيات، وتمثل في دعوته إلى النظر والاستدلال، وفي انتييه إلى مسائل لا

يعرفها إلا المطلع على الحقائق العلمية، وتشبيهه العلم بالنور والحياة(1). فكل هذا ننسب فيه دعوة إلى الاستدلال العلمي الذي يؤكد أحقية الدين وجميع أمورده. يقول تعالى في فضل العلم والعلماء: ﴿رَتَلِكَ الْأَمْثَالَ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (21:4). ويقول: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (3).

وبشير ابن عاشور إلى أنه لا حرج في الأخذ من مختلف العلوم لخدمة مقاصد القرآن الكريم(4). وبما أن العقيدة الإسلامية أهم المقاصد التي يريد القرآن الكريم ترسيخها، فإن الاستدلال العلمي يزيدنا ثباتاً وحملاً.

وقد ردّ على الشاطبي الذي عارض تناول القرآن الكريم إلا على ما كان متعارفاً عند العرب، وكان عاماً في النهج، وقد أقام رأيه هذا على مفهوم أمية الشريعة في نظره، وليس معقولاً أن يخاطب القوم الذين نزلت فيهم هذه الشريعة - وهم أميون - بما لا يفهمون(5). وردّ ابن عاشور هذا الرأي من عدة وجوه(6):

الأول: أن من مقاصد القرآن الكريم نقل العرب من حال إلى حال (من الأمية إلى العلم).  
الثاني: عموم الدعوة، وكون القرآن معجزة باقية يقتضي أن تحتوي كل ما يصلح لكل زمان ومكان، كما أن مفهوم الإعجاز في نظره يتمثل في استخلاص المعاني الكثيرة من الألفاظ القليلة.

الثالث: انصافه بكونه لا تنقضي عجائبه باقتصار أنواع معانيه فلا يصح حصرها فيما بلغ إليه العرب زمن نزوله.

الرابع: أننا غير ملزمين بالبقاء على ما وصل إليه السلف، وإن كانوا فصلوا فيه وفرعوا. فلا يمنعنا ذلك من البحث في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية وبيان معانيها.

1- المصدر السابق، ص: 128، 129.

2- العنكبوت: 43.

3- الزمر: 9.

4- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 44، 45.

5- الموافقات، ج: 2، ص: 70، 69.

6- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 44، 45.



وحين نرجع إلى مواطن الاستدلال العلمي عند ابن عاشور، نلاحظ أنه كان حذراً في استعماله، وقد دعا إلى الثبوت في ذلك ووضع شروطاً هي (1):

- عدم الخروج عما يصطلح عليه في اللغة العربية، أو الابتعاد عن الظاهر إلا بدليل، وعدم

التكلف بين والخروج عن المعنى الأصلي

- اتباع مسلك الإنجاز وتجنب الاستطراد.

ومن الأمثلة التطبيقية لهذا المنهج عند ابن عاشور نذكر ما يلي:

أ- الاستدلال على توحيد الربوبية والألوهية:

يقول -تبارك وتعالى-: ﴿ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يَكُونُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيَكُونُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ (21)، يحدد ابن عاشور المعنى اللغوي لفعل كَوَّرَ فيقول:

«التكوير: حقيقة اللف، يقال كَوَّرَ العمامة على رأسه إذا لَوَّاهَا وَلَفَّهََا، ومثلت به هاهنا غشيان الليل على النهار في جزء من سطح الأرض، وعكس ذلك على التعاقب بهيئة كَوَّرَ العمامة إذ تَغَشَى اللَّيْلَةُ اللَّيْلَةَ الَّتِي قَبْلَهَا» (3).

وعرّف ابن منظور التكوير تعريفاً مماثلاً بالتقريب، إذ قال: «الكور لوت العمامة يعني إدارتها على الرأس، وقد كَوَّرْتَهَا تَكْوِيرًا.. وكل دارة من العمامة كور، وتكوير العمامة كورها، وكار العمامة على الرأس يكوِّرها كورا، لانها عليه وأدارها» (4).

يشير ابن عاشور إلى التوافق بين المعنى اللغوي للتكوير وما أثبتته العلم، فقد أبدع القرآن الكريم في اختيار هذه الكلمة للتعبير على كروية الأرض، إذ شبه الأرض بالرأس وشبه تعاور الليل والنهار عليها بلف طيات العمامة يقول: «والأرض كروية الشكل في الواقع وذلك كان يجهله العرب وجمهور البشر، فأوما القرآن إليه بوصف العرضين اللذين يعتريان الأرض على التعاقب وهما النور والظلمة، أو الليل والنهار إذ جعل تعاورهما تكويراً لأن عرض الكرة

1- المصدر السابق، ص: 43، 44.

2- الزمر: 5.

3- التحرير والتلوين، ج: 23، ص: 328.

4- لسان العرب، ج: 5، ص: 472.

يكون كرويًا تبعًا لذاتها <<(1)>.

ويذكر الدكتور "موريس بوكاي" أن اختيار فعل كَوَّر مناسب لما أثبتته العلم الحديث. وبعد حديثه عما يراه العلم يقول: <<... هذه الدورة الدائبة للنهار والليل هي كاملة الوصف في القرآن، وقبول إدراكها يسمي على الفهم الإنساني، لأننا نملك المفهوم الذي يؤكد ثبوت الشمس النسبي ودوران الأرض، وأن امتداد هذا التكوُّر المستمر مع تداخل قسم بأخر بشكل متعاقب معبر عنه في القرآن كما لو كان الناس قد تصوَّروا في ذلك الزمن كروية الأرض، بينما لم يكن الأمر كذلك.>>(2)

ويشير الدكتور: منصور حسب النبي إلى أن الوصول إلى معرفة أن الأرض كروية الشكل لم يكن أمرا سهلا، ذلك لأن الحواس، دون تدقيق، تعطينا انطباعا بأن الأرض مستوية الشكل. وقد توصل العلم الحديث بالتصوير من سفن الفضاء، إلى أن الأرض كروية تقريبا(3). وهذا معنى قوله -عز وجل-: ﴿يُكْوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾ (4). ويتفصيل أكثر بفسر معنى التكوير في الآية فيقول: <<إنك لو جئت بشيء، ولففته حول كرة فتقول أنك كَوَّرت هذا الشيء، وحيث أن الغلاف الجوي للأرض يحيط بالأرض مشدودا إليها بقوة الجاذبية من جميع الجهات فإن هذا الغلاف يأخذ شكل الأرض وحيث أن ضوء النهار ينشأ بالثشتت على ذرات وجسيمات هذا الغلاف فإن النهار والليل متكوران على الأرض وبهذا فإن الآية الكريمة تشير إلى كروية الأرض بدليل كروية غلافها الجوي بلبه أو نهاره. وكذلك تشير إلى عملية التبادل بين النهار والليل نتيجة دوران الأرض بحول نفسها وأن الليل والنهار موجودان في نفس الوقت حول الكرة الأرضية فنصف الأرض المواجه للشمس يكون نهار والنصف الآخر يكون ليلا.. وهكذا يتعاقبان كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ لِي فَلَئِنَّ يَبْهَوْنَ﴾ (4) <<(5)>.

1- الحرير والتوير، ج: 23، ص: 328، 329.

2- موريس بوكاي،: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم - دار الكندي لبنان، ط: 2، 1978، ص: 149.

3- منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي للقرآن - دار الفكر العربي - ص: 158.

4- يس: 40.

5- الكون والإعجاز العلمي للقرآن، ص: 158، 159.

نلاحظ من خلال هذه الآية الكريمة أن كلمة واحدة أفادت إعجاز القرآن الكريم وهي كلمة: التكوير، فقد عبر القرآن الكريم في إنجاز عن حقيقة علمية تعجب العلماء في الوصول إليها.

وقد ذكر ابن عاشور في أول تحديده لمعنى الآية أنها تهدف إلى : الاستدلال بخلق السماوات والأرض على أنه -تعالى- المنفرد بالخلق، إذ لا يستطيع شرناؤهم حمل العوالم (١). ثم في الأخير ذهب إلى أن في الآية استدلالاً على الإلهية الحق، إذ يقول: -فإن كان سياق الآية الاستدلال على الإلهية الحق بإنشاء السماوات والأرض اختيار الاستدلال على ما ينبع ذلك من خلق العرضين العظيمين للأرض في مادة التكوير دون غيرها. (٢)

ومن خلال هذين النصين نلاحظ أن ابن عاشور قد استدل بالآية على توحيد الربوبية في النص الأول، وفي الثاني ذكر أنها تفيد توحيد الألوهية، ولا تعارض في ذلك إذ أن مس مقتضيات توحيد الربوبية توحيد الألوهية، فقد استدل القرآن بما تحمله مادة: التكوير من حقيقة علمية على أن الله -عز وجل- وحده المنفرد بخلق العالم بكيفياته، وذلك بقصد تأكيد أنه وحده -عز وجل- المستحق للعبادة.

ب- الاستدلال على وحدانية الله -عز وجل- يقول تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا رَبَّتْ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (٣).

لقد أتت هذه الآية مباشرة بعد قوله -عز وجل-: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (٤)، فهي استدلال على وحدانية الله -سبحانه- ويرى ابن عاشور أنها قد

1 - التكميم والسورة، ج: 23، ص: 328.

2 - المصدر نفسه، ص: 329.

3 - البقرة: 164.

4 - البقرة: 163.



جمعت كثيرا من الإشارات العلمية الراجعة لعلم الهيئة وعلم الطبيعة، وعلم الحروب وعلم حوادث الجوى (1).

ومن التفسيرات التي ذكرها ابن عاشور والمبنية على أساس العلم الحديث تحديده لكيفية نزول المطر إذ يقول: « يتكوّن من تصاعد أبخرة البحار ورطوبة الأرض التي تبخرها أشعة الشمس، ولذا لم يخل الهواء من بخار الماء، إلا أن بخار الماء شفاف غازي، فإذا جاور سطحاً بارداً ثقل وتكاثف فصار ضباباً أو ندى أو سحاباً، وإنما تكاثف لأن أجزاء البحار تخضع فتقل قدرة الهواء على حمله ثم إذا تكامل اجتماعه نزل مطراً » (2).

**و يرى** أن وجه دلالة هاته الآيات الكونية المذكورة في هذه الآية القرآنية عسى وحدانية الله - عز وجل - أن النظام البديع الملاحظ في هذه الأشياء التي ذكرت وتديرها وتكوينها فيه دلالة قوية على أن المنحدث بها، الصانع لها متصفاً بالعلم والحكمة وكل صفات الكمال التي تقتضيها الألوهية، والمتصف بهذه الصفات لا بد أن يكون واحداً (3)، كما يشير إلى أننا يمكن أن نستدل بهذه الآية على وجوده - تبارك وتعالى - وهذا الاستدلال يقابل ما يسمى عند المتكلمين: الاستدلال بالعالم على الصانع، فنلاحظ أنه استدلال علمياً على برهاني: الثمانع والاستدلال بالعالم على الصانع المعروفين عند علماء الكلام. فهو يقرهم ويؤكدهما بما وصل إليه العلم من نتائج (4).

ج- الاستدلال على دقة صنع الله وسعة علمه:

يقول - تبارك وتعالى -: ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ كَمَثَرِ صَدْحٍ صَنِعَ اللَّهِ الَّذِي أَنْفَقَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴾ (5).

يشير ابن عاشور إلى أن المفسرين القدماء كانوا يعتقدون أن هذه الآية تتحدث عن أمر يحصل يوم النسخ في الصور ويرى أن ذلك غير صحيح لأن قوله - عز وجل - ﴿ الَّذِي

1- التحريم والتشوير، ج: 2، ص: 84.

2- المصدر نفسه، ص: 87.

3- المصدر نفسه، ج: 2، ص: 88.

4- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

5- الملل: 88.

آتقن كل شيء ﴿ فيه دلالة قوية على أن الآية تتحدث على أحوال الدنيا لأن الله عز وجل أراد بذلك التعبير على استدامة النظام الذي هو من الأحوال الملاحظة في الدنيا، ولم يذكر الحرم والتفكيك(1) وتعليقه هذا موافق لما ذهب إليه المفسر "طنطوي جوهرى" إذ يقول: .. الأرض تجري سريعاً، والجبال ماهي إلى من أجزائها. فهي جارية ممر هي والأرض حول الشمس كما يمر السحاب حول الأرض، والدليل عليه قوله ﴿ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي آتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ۗ ﴾. فعبر بلفظ: آتقن لا بلفظ خرب كل شيء لأن القيامة تخريب لا إتقان للصنع وفرق بين الصنع والتخريب <<(2).

وقد فر ابن عاشور وطنطوي جوهرى الآية على أساس ما توصل إليه العلم الحديث من نتائج، وهذا لم ينس للمفسرين القدماء. يقول ابن عاشور: .. إن الناس كانوا يحسبون أن الشمس تدور حول الأرض فينشأ عن دورانها نظام الليل والنهار، ويحسبون الأرض ساكنة، واهتدى بعض علماء اليونان إلى أن الأرض هي التي تدور حول الشمس في كل يوم وليلة دورة تتكون منها ظلمة نصف الكرة الأرضي تقريبا وضياء النصف الآخر، وذلك ما يعبر عنه بالليل والنهار، ولكنها كانت نظرية مرموقة بالنقد.. وما تحققت هذه النظرية إلا في القرن السابع عشر بواسطة الرياضي غاليلي الإيطالي.. <<(3).

ويذكر أن هذه الآية أفادت تأكيد سعة علمه -تبارك وتعالى-(4)، فعن طريق ملاحظتنا لهذه الإشارات العلمية التي يتوصل إلى معرفتها العلماء والتي هي دليل على دقة الصنع والإتقان، يثبت لدينا أنه -عز وجل- يتصف بصفة العلم الكامل، وقد استدل علماء الكلام قديماً على ثبوت صفة العلم له -عز وجل- بإتقان العالم، بناء على الملاحظات الظاهرة لما في الكون، أما هو فقد أثبت ذلك مثلهم، واستدل عليه بنتائج العلم الحديث.

1-التحرير والتوير، ج:20، ص:47-51.

- انظر كذلك: منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي للقرآن، ص:167.

2- طنطوي جوهرى: الجواهر في تفسير القرآن الكريم-مصطفى الباني وأولاده: 1347 ج: 13 ، ص:225.

3 التحرير والتوير، ج:20، ص:49.

4-المصدر نفسه، ص:51.



### د- الاستدلال على حدوث البعث:

حين نتابع أي الذكر الحكيم، نلاحظ أن أغلب الآيات التي تحدثت عن مراحل خلق

الإنسان، وردت في موطن الاستدلال على حدوث البعث ومنها:

قوله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ. ثُمَّ مِّن مَّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ آجَلٍ مُّّسَمًّى. ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا.﴾ (1).

ويقول - تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً. فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَنَآيِسُونَ. ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ (2).

ويقول عز وجل: ﴿أَبَحْسَبِ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى أَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّيِّمٍ مُّسَمًّى. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ، فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخْسِيَ الْمُوتَىٰ﴾ (3). ويقول - سبحانه -: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ، إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (4).

هذه الآيات تتحدث عن مراحل خلق الإنسان منذ نشأته أول مرة في صلب الرجل إلى قراره في رحم المرأة ثم خروجه إلى الدنيا، وورد ذلك بمناسبة الحديث على حدوث البعث، وفي ذلك استدلال على أن الذي خلق الإنسان أول مرة قادر على رجعه مرة أخرى يوم القيامة. وقد أثبت ابن عاشور المعاني الواردة في الآيات، اعتماداً على ما توصل إليه العنم يقول: «وكون الإنسان مخلوقاً من النطفة لأنه تقرر في علم الطب أن في رحم المرأة مدة الحيض جزء، هو مقر الأرحام التي أعدت لأن يتكوّن منها الجنين، وهذا الجزء من الرحم يسمى في الاصطلاح الطبي (المبيض) لأنه مقر بيضات، دقيقة جداً وهي من المرأة بمنزلة البيضة من

1- الخع: 5.

2- المؤمنون: 12-16.

3- النبیمة: 30-40.

4- الفارق: 8.



الدجاجة أو بمنزلة حبوب بيض الحوت، مودعة في كرة دقيقة كـ الغلاف ماء، يقال عسا: الحويصلة، تشتمل على سائل تسبح فيه البيضة فإذا حاضت المرأة، ازدادت كمية السائل الذي تسبح فيه البيضة فأوجب ذلك انفجار غلاف الحويصلة، فيأخذ ذلك السائل في الاحتذار، يحصل البيضة الساخنة إلى قناة دقيقة تسمى "بوق فلويوس" لشبهه بالبوق، وأضيف إلى (فلويوس) اسم مكتشفه، وهو البرزخ بين المبيض والرحم، فإذا نزل فيه ماء الرجل وهو النطفة بعد انتهاء سيلان دم الحيض، لتحت فيه البيضة واختلطت أجزاؤها بأجزاء النطفة المشتملة على جرثومات ذات حياة وتمكنت مع البيضة متحركة مدة سبعة أيام تكون البيضة في أثنائها تتطور بالشكل شبه تقسيم مع أثر ضغط طبيعي. وفي نهاية تلك المدة تصل البيضة إلى الرحم وهناك تأخذ في التشكل، وبعد أربعين يوما تصير البيضة علقة في حجم غملة كبيرة طولها من 12 إلى 11 ميليمتر ثم يزداد التشكل يوما فيوما إلى أن يستكمل الجنين مدته فيندفع إلى الخروج وهو الولادة (1).

إن هذه التحليلات التي أعطاها ابن عاشور مأخوذة من نتائج العلم الطبي الحديث (2) ويؤكد لنا هذا أكثر تحديده لقوله -تعالى-: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ سَلْبِي ظُلُمَاتٍ لَّالِيَةٍ﴾ (3)، إذ أوضح توضيحا علميا دقيقا ماهية الظلمات الثلاث ومراحل تطوّر الجنين، ونمو حجمه (4)، وعن هذه المراحل التي ذكرها القرآن الكريم بقول الدكتور: موريس بوكاي: «إن وصف مراحل تطوّر الجنين كما هو في القرآن يتجاوب مع كل ما نعرفه اليوم عن ذلك، وهو لا يحتوي أية عبارة ينتقدها العلم الحديث» (5).

ويذكر ابن عاشور أن الحقائق العلمية الواردة في هذه الآيات أتت للاستدلال على حدوث البعث وقد ورد في سورة الحج قوله -تعالى-: ﴿إِنِّي نَسِيتُ لَكُمْ﴾ ففسر ذلك بقوله:

1- التحرير والتنوير، ج: 17، ص: 197، 148.

2- انظر: محمد علي البار: خلق الإنسان بين القرآن والطب -الدار السعودية للنشر، ط: 3، 1981.

3- الزمر: 6.

4- التحرير والتنوير، ج: 23، ص: 333، 334.

5- انظر محمد علي البار: خلق الإنسان بين القرآن والطب، ص: 433.

6- التوراة، الانجيل والقرآن والعلم، ص: 177.

>> أي لظنهم لكم إذا تأملتم دليلا واضحا على إمكان الإحياء بعد الموت (11).

ومن الأدلة الكونية التي استدلت بها ابن عاشور على حدوث البعث ما ورد في قوله تبارك وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (2).

يحدد المعنى اللغوي للرتق والفتق فيقول: >> الرتق الاتصال والتلاصق بين أجزاء الشيء.

الفتق: ضده وهو الانفصال والتباعد بين الأجزاء >> (3). وحددهما ابن عاشور بالمعنى نفسه:

«رتق: الرتق ضد الفتق، ارتتق: التحم» (4)

>> الفتق خلاف الرتق، فتقه يفتقه فتقا: شقه» (5)

وقد أعطى الشيخ تفسيرات عديدة لمعنى الرتق والفتق، وذكر أن الآية تشمل معنى عاما وبذلك فهي عبرة تعم جميع الناس، وتشمل عبرة خاصة بأهل النظر والعلم فهي من معجزات القرآن الكريم العلمية (6)، ويقول: >> ويحتمل أن يراد بالرتق اتحاد الموجودات حين كانت مادة واحدة أو كانت أثيرا أو عماء، فكانت جنسا عاليا متحدا ينبغي أن يظن أن عليه اسم مخلوق، وهو حيثل كلي انحصر في فرد، ثم خلق الله من ذلك الجنس أبعاضا وجعل لكل بعض مميزات ذاتية فصر كل متميز بحقيقة جنسا فصارت أجناسا، ثم خلق في الأجناس مميزات بالعوارض لحقائقها فصارت أنواعا >> (7).

فهذا التحديد لمعنى الآية منطلق مما وصل إليه العلم الحديث من أن السماء والأرض كانتا في أول أمرها ملتصقتين ثم انفصلتا نتيجة انفجارات شديدة حدثت داخل السديم الذي يحتويهما (8).

1- التحرير والتنوير، ج: 17، ص: 199.

2- الأنبياء: 30.

3- التحرير والتنوير، ج: 17، ص: 53.

4- ابن منظور: لسان العرب، ج: 11، ص: 404.

5- المرجع نفسه، ج: 12، ص: 170.

6- التحرير والتنوير، ج: 17، ص: 56.

7- المصدر نفسه، ص: 55.

8- منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي للقرآن، ص: 323، 324.

انظر كذلك: محمد اسماعيل ابراهيم: القرآن وإعجازه العلمي - دار الفكر العربي - ص: 62.





فحين ننظر إلى آواخر هذه الآيات نلاحظ أنها ذُلت بما يفيد أنها أتت لغرض الاستدلال على حدوث البعث، وقد أكد ابن عاشور ذلك حين تحديده لمعاني الآيات الثلاث (1). وتأخذ من هذه الآيات تحديده لمعنى الآية الأولى بالتفصيل: حدد المعنى اللغوي لكلمة لواقح بقوله: «لواقح: ج. لاقح، وهي الناقة الجلي.. وصالح لأن يكون جمع ملقح: وهو الذي يجعل غيره لاقحا، أي الفحل إذا ألقح الناقة» (2)، وهذا التعريف موافق لما ورد في لسان العرب لابن منظور (3).

وبذكر معنى الإلقاح العلمي فيقول: «معنى الإلقاح أن الرياح تلقح السحاب بالماء بتوجيه عمل الحرارة والبرودة متعاقبين، فينشأ عن ذلك البخار، الذي يصير ماء في الجو ثم ينزل مطرا على الأرض، وأنها تلقح الشجر ذي الثمرة بأن تنقل إلى نوره غيرة دقيقة من نور الشجر الذكر، فتصلح ثمرة، أو تثبت وبدون ذلك لا تثبت أولا تصلح وهذا هو الإبار» (4). ويشير ابن عاشور إلى أن هذه الآية في منتهى البلاغة إذ أفادت معبى الإلقاح: بالنسبة للسحاب والشجر في جملة وحيزة وهي: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ﴾.

والذي نستخلصه من خلال هذا البحث أن صاحب التحرير والتنوير قد كان وفيما للشروط التي وضعها للتفسير العلمي لأي الذكر الحكيم، كما نلاحظ إمامه بنتائج العلم الحديث، والتي كان حذرا في الاستدلال بها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى احترازه من الوقوع في مثل ما وقع فيه العلماء الذين بالغوا في ذلك فخرجوا عن المقصد الأساسي من التفسير.

لقد استخدم ابن عاشور النتائج العلمية كوسيلة فقط لتأكيد مقاصد القرآن الكريم، وتثبيت معانيه، ولم يجعلها هدفا أساسيا، وحين تتبعنا حديثه عن الإشارات العلمية في القرآن الكريم لاحظنا أنه يستدل بها عموما على إعجاز القرآن. وذكر ذلك صريحا في المقدمة العاشرة

1 انظر: التحرير والتنوير، ج: 14، ص: 39. وج: 8، ص: 183، وج: 22، ص: 267.

2 المصدر نفسه، ج: 14، ص: 37.

3 لسان العرب، ج: ، ص: 415، 410.

1 التحرير والتنوير، ج: 14، ص: 38.

من تفسيره (1)، ثم في تحديده لكل آية يستدل بالنتائج العلمية على القضية الأساسية المناهجة لها، إذ لا يمكن أن يكون ورودهما معا إلا لقصد ذلك.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

1- التحرير والتبويب، ج: 1، ص: 105.

- انظر المصدر نفسه، ج: 18، ص: 26، 27.

## المبحث الرابع: الاستدلال المنطقي

- تعريف المنطق وموقف علماء المسلمين منه:

أ- تعريفه: " هو العلم الذي يضع قواعد معينة لو راعاها الإنسان لعصم ذهنه من الوقوع في الخطأ إما كان الموضوع الذي يتحدث فيه " (1).

ب- موقف علماء المسلمين منه: ترجع بداية اهتمام المسلمين بالمنطق إلى ظهور التحدي الفكري والعقدي في المجتمع الإسلامي، فإن المسيحيين والثوبه، كانوا يقدمون أفكارهم بأسلوب عقلي، لسابق تمسهم بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي فكان لزاما على المسلمين أن يسلكوا المسلك نفسه في الرد عليهم (2) ، وبرز اهتمام المسلمين بهذا العلم بصورة أكثر وضوحا بعد ترجمة الفلسفة اليونانية وبخاصة في العصر العباسي، وقد كان موقفهم منه متباينا، فقابله الفقهاء بالرفض الصارم، فمما أثر عن الشافعي أنه قال: « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس » (3). أما السيوطي فيقول: « وقد أخرج النبي صلى الله عليه وسلم أن الأمة ستفرق، ومتى افتزقت خالف بعضها بعضا ومتى خالفت تمسكت بشبه وحجج وناظرت كل فرقة من تخالفها، فانفتح باب الجدل، واحتاج كل واحد إلى ترجيح مذهبه وقوله بحجة عقلية أو نقلية أو مركبة منهما، فدخول المنطق عالم الإسلام هو مما يحدث تلك الفرقة والخلاف ويخلق المذاهب والمناظرات، وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى تلك المحاذير وجب الابتعاد عنه، وعدم الأخذ به » (4).

وقد بلغت المعارضة أقصاها عند ابن الصلاح (5) الذي أصدر فتوى بتجريمه إذ يقول: المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشرشر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا

1- محمد مهران: مدخل إلى المنطق الصوري - دار الثقافة للطباعة والنشر: القاهرة - 1976 - ص: 16.

2- علي الشامي، أبو لبابة حسين، عبد المهيد النجار: المعتزلة بين الفكر والعمل، ص: 30.

3- السيوطي: صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام، نشر وتعليق: علي سامي النشار - مكتبة الخانجي، ط: 1 - ص: 15.

4- المرجع نفسه، ص: 11.

5- هو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى أبو عمرو، نفي الدين بن الصلاح، مفسر فقيه وعالم بالحدث، ولد

سنة: 577هـ - 1181م وتوفي سنة: 643هـ - 1245م. ( عادل توبهض: معجم المفسرين، ج: 1، ص: 342).



استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة والمجاهدين والسلف الصالحين، وسائر من يقتدى بهم<sup>(1)</sup>.

أما ابن تيمية فقد أَلَفَ في ذلك كتاب: "نقض المنطق" توصل فيه إلى نقاط الخلل والضعف في المنطق الأرسطي. ولعل سبب رفض علماء المسلمين للمنطق اليوناني يرجع إلى انطلاقه من بيئة مبنية على الإلحاد، وقصوره في الوصول بالإنسان عند تطبيقه في الإلهيات إلى درجة اليقين.

وعن الاتجاه الثاني، وهو المؤيد للمنطق، فقد كان الفلاسفة أكثر فرق المسلمين اهتماماً به<sup>(2)</sup>. ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى التناسب بين الفلسفة والمنطق في كونهما من العلوم التحريرية. ويعتبر أبو حامد الغزالي من أبرز علماء المسلمين انتصاراً للمنطق وأكثرهم تأليفاً فيه، وبذلك ابن تيمية أنه لم يكن أحد من نظائر المسلمين يلتفت إلى طريق المنطقيين.. وأول من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي<sup>(3)</sup>.

ويرى أبو حامد الغزالي أن من لم يحط بالمنطق لا يوثق بعلومه<sup>(4)</sup>، وقد أَلَفَ في المنطق: معيار العلم في فن المنطق، محك النظر، والقسطاس المستقيم.

وحين نرجع إلى موقف ابن عاشور نجد أنه من المؤيدين لاستخدام مفاهيم المنطق في فهم معاني القرآن الكريم، استناداً إلى ذكره أن المنطق من العلوم المؤيدة لما ورد فيه، أثناء حديثه عن علاقة العلوم بالقرآن<sup>(5)</sup>.

الإسلامية

1- ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والمقالات-طبع القاهرة: 1348-ص: 43.

2- عبد المهدي النجار: الصلة بين المنطق والفقه المالكي عند ابن عرفة- ملتقى ابن عرفة، مدين، تونس 1976.

3- السيوطي: مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية، نشر وتعليق: علي سامي النشار- مكتبة الخائجي: القاهرة، ط: 1-ص: 286.

4- الغزالي: المستصفى- دار الكتب العلمية، ط: 2: 1403هـ-1983م-ص: 10.

5- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 45.

## من الأمثلة المنطقية التي استدل بها ابن عاشور

### 1- القياس الاستثنائي:

تعريفه: «هو عملية فكرية، قائم على مقدّمة شرطية توضع ثم تؤخذ قضية حملية من أحد طرفيها أو يؤخذ نقيضها، وتوضع في القياس مقرونة بلفظة "لكن" أو نحوها، وتكون هذه مقدّمة ثانية، ثم تشتقّ منهما النتيجة» (1).

وعرّف كذلك بأنه القياس الذي يكون عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل (2). وقد ورد الاستدلال بهذا النوع من القياس في القرآن الكريم على مسائل كثيرة منها:

### توحيد الألوهية:

أ- نفى الولد عن الله - عز وجل - : ذكر القرآن الكريم أن الله - عز وجل - واحد، وأنه: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3). وادّعى النصارى أن عيسى - عليه السلام - ابن الله - عز وجل - فحاجتهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - في نفى ما يدّعون وما ورد في ذلك قوله - تبارك وتعالى -: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (4).

بذكر ابن عاشور أن الاستدلال في الآية مركب من قضية شرطية أوّل جزئها وهو المقدم باطل، والثاني وهو التالي باطل، ووجه الاستدلال: دلالة بطلان التالي على بطلان المقدم. ذلك لكون عبادة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لمن زعموا قبّوته لم تثبت، فإنه لم يزل ناهياً أيّاهم عن ذلك (5).

1- عبد الرحمن حبنة المهداني: ضوابط المعرفة، ط: 3، 1408هـ-198م، دمشق، ص: 269.

2- الجرحاني: التعريفات، ص: 96.

- انظر كذلك: قطب الدين محمود بن محمد الرازي: تحرير القواعد المنطقية - دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه، ص: 140.

3- الإحلاص: 3

4- الزحرف: 81، 82

5- التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 264.

وبذكر ابن عاشور أن مثل هذا الاستدلال ورد في قوله -تبارك وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آيَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (1)، فالاستدلال في هذه الآية كذلك مركب من قضية شرطية التالي فيها وهو : الفساد باطل، فاستلزم بطلان المقدم: تعدد الآلهة.

## 2- قياس التمثيل:

تعريفه: يكون بوجود حكم في جزئي معين واحد، فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما(2).

ومن المسائل التي استدلت عليها القرآن الكريم بهذا القياس وذكرها ابن عاشور:

-الاستدلال على حدوث البعث: يقول -تبارك وتعالى-: ﴿وَمِن آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ، إِنَّ الَّذِي آخَىٰهَا لَخَيِّ الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ لَدِيرٌ﴾ (3).

بذكر ابن عاشور أن الله -تبارك وتعالى- جعل إمكان إحيائه -عز وجل- للأرض الميتة دليلاً على إمكان البعث، وذلك بطريقة قياس التمثيل(4). ويقول -تبارك وتعالى: ﴿الْم تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُوسِّجُ اللَّيْلَ بِالنَّهَارِ، وَيُوسِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ، وَتَسْخَرُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى، وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (5).

في هذه الآية استدلال على حدوث البعث الذي ورد في الآية التي قبلها: ﴿مَا خَلَقْنَاكُمْ وَلَا بَعَثْنَاكُمْ إِلَّا كَفَافٍ وَاحِدَةٍ، إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (6). وهذا الاستدلال ورد بقياس التمثيل أي إثبات إمكانه بإمكان ما هو أعظم منه من شؤون المخلوقات. يقول الشيخ: «استدلال

1- الأنبياء: 22.

2- الغزالي: معيار العلم في فن المنطق- دار الأندلس، بيروت ط: 4: 1983- ص: 119.

- انظر كذلك: - الجرجاني: التعريفات، ص: 35.

3- فصلت: 39.

4- التحرير والتنوير، ج: 24، ص: 303.

5- لقمان: 29.

6- لقمان: 28.



على كون الخلق الثاني وهو البعث في متناول قدرة الله - عز وجل - بأنه قادر على تغيير أحوال ما هو أعظم حالا من الإنسان، وذلك بتغيير أحوال الأرض وأفقها بين ليل ونهار في كل يوم وليلة تغيرا يشبه طرورا الموت على الحياة في دخول الليل في النهار، وطرورا الحياة على الموت في دخول النهار على الليل، وبأنه قادر على أعظم من ذلك بما سحره من سير الشمس والقمر، فهذا الاستدلال بقياس التمثيل <(1)>.

ويقول - تبارك وتعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ، أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى، وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ. أَوَلَمْ يَتَسَاءَلُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً، وَأَسَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا، وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ، وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ، ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أُسَاءُوا السُّوْأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ، وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ﴾ (2).

يشير ابن عاشور أن في الآيات وعظما للمكذبين للرسول صلى الله عليه وسلم الذي أنبأهم بحدوث البعث، بعواقب الأمم السابقة وحالهم متماثلة ليكونوا على حذر من تلك العاقبة بحكم قياس التمثيل (3).

لقد استعمل ابن عاشور قياس التمثيل في الاستدلال على قضايا العقيدة الإسلامية، وقد كان متأثرا في ذلك بعلماء الكلام الذين استدلوا به بخاصة على صفات الله - عز وجل - (4).

### 3- قياس الأولى:

تعريفه: ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت، من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه (5).

1- التحرير والتنوير، ج: 21، ص: 184.

2- الروم: 7-10.

3- التحرير والتنوير، ج: 21، ص: 59.

4- انظر: مثلا استدلال الأشعري على الرؤية: الإبانة، ص: 42، 43.

- واستدلال القاضي عبد الجبار على صفة العلم: شرح الأصول الخمسة، ج: 1، ص: 97، 98.

5- ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص: 43، نقل عن: علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1404هـ - 1984م - ص: 279.

وذكر ابن تيمية أنه يقوم على أن ما يثبت لغيره - سبحانه وتعالى - من كمال لا نقص فيه، فإنه ثابت له - تبارك وتعالى - بطريق الأولى، فكل كمال للمخلوق فقد استفادته من خالقه، وما ينتزه غير الله - عز وجل - عنه من النقائص والآفات، فإن التنزه لله أولى عن كل النقائص والآفات (1).

وقد استعمل علماء المسلمين هذا القياس في الاستدلال على صفات الله - عز وجل (2) ويؤكد ابن تيمية أن القرآن قد قرّر أصول الدين مثل: الصفات والمعاد، بهذا القياس (3). وقد استدلل ابن عاشور على حدوث البعث بقياس الأولى من خلال قوله تبارك وتعالى:

- ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ (4).
- ﴿ أَفَعَيِّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ (5).
- ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ (6).

فذكر أن في هذه الآيات استدلالاً على حدوث البعث وذلك بقياس الأولى، فالذي خلق الموجودات أول مرة من الأخرى أن يقدر على خلقها مرة أخرى (7).

- 
- 1- ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول - دار الكتب العلمية، بيروت ط: 1: 1405هـ - 1985م - ج: 1، ص: 45.
  - 2- انظر مثلاً: الماتريدي في كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف - دار المشرق، بيروت، ط: 2 - ص: 57، 58.
  - 3- ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج: 1، ص: 46.
  - 4- الروم: 27.
  - 5- ق: 15.
  - 6- العنكبوت: 19.
  - 7- التحرير والتنوير، ج: 21، ص: 83.
- وانظر كذلك: ج: 26، ص: 298، وج: 20، ص: 229.

## المبحث الخامس: الاستدلال المقاصدي

إلى جانب طرق الاستدلال السابقة، تميز ابن عاشور بمنهج جديد في الاستدلال على قضايا العقيدة وهو: الاستدلال المقاصدي، فيستدل على صدق الرأي الذي يذهب إليه أو بطلان الرأي الذي يعترض عليه بإظهار المقصد الشرعي منه، ومن أمثلة ذلك:

1- الاستدلال مقاصديا على كون الإسلام ديننا يوافق الفطرة: يقول - تبارك وتعالى -: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (1).

يستنتج ابن عاشور أن الله - عز وجل - لما أراد أن يكون الإسلام آخر الأديان، وأن يكون عاما لجميع البشر في كل زمان ومكان، تعين أن يكون الوصف الذي ينسب إليه وصفا يشترك فيه جميع البشر مستقرا في نفوسهم، ومرتاضة عليه العقول السليمة وهو وصف الفطرة (2).

2- الاستدلال على بطلان قول المعتزلة والخوارج في خلود مرتكب الكبيرة في النار (3).

3- الاستدلال على وجوب نصب الإمام (4).

والذي نستنتجه من خلال عرض طرق الاستدلال في العقيدة عند ابن عاشور، أنه جمع بين القديم والحديث، إذ نلاحظ أنه قد حافظ على الطرق التي استخدمها علماء الكلام والعقيدة، ولم يقف عندها فقط بل كان ابن عصره وكل هذه الطرق مستنتجة من خلال فهم معاني القرآن الكريم.

1- الروم: 30.

2- مقاصد الشريعة، ص: 88.

3- انظر الفصل الرابع من هذا البحث، ص: 153، 154.

4- انظر الفصل السادس من هذا البحث، ص: 288.



# الفصل الرابع : حقيقة الإيمان والفعل الإنساني

المبحث الأول : حقيقة الإيمان

المبحث الثاني : حقيقة الفعل الإنساني

## تمهيد:

تردد مصطلح الإيمان في القرآن الكريم كثيرا، لأنه مفتاح الدخول في دين الإسلام، وسبب السعادة أو الشقاء للإنسان في الدنيا والآخرة، ومما علمنا القرآن الكريم والحديث النبوي بخصوص الإيمان، أنه يشمل عدة أركان: الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، فإذا اختل ركن من هذه الأركان بطل إيمان الإنسان.

وحين نقرأ أي الذكر الحكيم، تبدو لنا هذه الأركان واضحة سهلة المنال، لأنها تخاطب فينا الفطرة، فتستجيب لها النفس الإنسانية، وتستسلم لمعانيها، لأنها تجد فيها كل أسباب العمانية.

لقد استحباب المسلمون الأوائل لهذا الخطاب بعيدا عن الاختلاف فوجدوا حلاوة الإيمان وحنوا ثماره، وبمرور الزمن بدأ كل ركن من أركان الإيمان يحمل علامات استفهام كثيرة، فرضتها من جهة ظروف المجتمع الإسلامي، ومن جهة أخرى طبيعة الفكر البشري الذي خلق متطلعا إلى إدراك المجهول: فانشغل المسلمون أوقات كثيرة عن تحقيق الإيمان في أنفسهم وواقفهم بالجدل، حول أمور أغلبها يرجع إلى الاختلاف اللفظي.

وبعيدا عن جدل المتكلمين يبقى الخطاب القرآني يحمل معانيه النقية لمن يستجيب لها، ويبقى الإيمان، كما حدده القرآن أهم عنصر تقوم عليه ماهية الإنسان، يقول -عز وجل- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (1). فالإيمان هو الذي يحافظ على التقويم الحسن للإنسان ويميزه عن الكائنات المنحطة، فإذا اختل إيمانه انحدر إلى أسفل سافلين.

## المبحث الأول : حقيقة الإيمان

البحث في حقيقة الإيمان من أهم المسائل التي كانت موضوعا للنقاش والجدل بين مختلف الفرق الإسلامية، وكانت إجاباتهم تدور حول هذه الأسئلة: هل الإيمان هو التصديق القلبي فقط؟ أم التصديق والإقرار؟ أم هما معا مع الجوارح؟.

وكغيره من العلماء، بحث ابن عاشور في الموضوع، وحاول الخروج برأي جديد فما موقفه من آراء العلحاء السابقين؟ وما الجديد عنده؟

### أ- التعريف اللغوي والاصطلاحي للإيمان:

لغة: الإيمان: مصدر آمن يؤمن إيمانا، فهو مؤمن، ومعناه التصديق وضده التكذيب (1).

وورد في القاموس المحيط: «آمن به إيمانا: صدقه، والإيمان التصديق وإظهار

الخضوع» (2)، وتعريف ابن عاشور موافق لهذين التعريفين (3).

اصطلاحا: عرفه ابن عاشور بأنه : «الاعتقاد الجازم بثبوت ما يعلم أنه من الدين علما ضروريا، بحيث يكون ثابتا بدليل قطعي عند جميع أئمة الدين، ويشتهر كونه من مقومات الاعتقاد الإسلامي، اللازم لكل مسلم اشتهارا بين الخاصة من علماء الدين والعامه من المسلمين، بحيث لا نزاع فيه فقد نقل الإيمان في الشرع إلى تصديق خاص أفصح عنه الحديث الصحيح عن عمر أن جبريل جاء، فسأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، فقال: ( أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه، ورسوله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره ) (4)» (5).

1- ابن منظور: لسان العرب، ج: 16، ص: 162.

2- العمود اهادي: القاموس المحيط- المطبعة المبرية، ط: 3، مصر: 1301-ج: 4، ص: 194.

3- التحرير والتنوير، ج: 6، ص: 266.

4- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام (1/140).

ومسلم في كتاب: الإيمان، باب: أول من قال بالقدر (1/157-165) والترمذي في كتاب: الإيمان، باب: ما جاء في وصف

جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم الإسلام والإيمان (5/75)، والنسائي في سننه-طبعة دار إحياء التراث العربي- في كتاب:

الإيمان وشرائعه، باب: صفة الإيمان والإسلام (4/10) وابن ماجه في المقدمة، باب: الإيمان (1/24) عن عمر بن الخطاب.

5- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 266.



ومن خلال هذا التعريف للإيمان، نستنتج أن ابن عاشور يذهب مذهب الأشاعرة (1) والماتريدية (2) في تقريرهم أن الإيمان هو: التصديق القلبي.

ويذكر ابن عاشور أن الخلاف بين علماء المسلمين في تحديد حقيقة الإيمان آل إلى خمسة أقوال:

- القول الأول: الأشاعرة والزهري (3): الإيمان هو التصديق القلبي لا مسى له غير ذلك (4).

- القول الثاني: قول أبي حنيفة (5) وجمهور الفقهاء والمحدثين: الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والنطق بالشهادتين (6)، ويذهب ابن عاشور إلى أنه لا فرق بين القولين، وإنما نظر الأول إلى جانب المفهوم ونظر الثاني إلى الاعتداد.

- القول الثالث: قول جمهور السلف من الصحابة والتابعين: ذهب هؤلاء إلى أن الإيمان، يجمع بين الاعتقاد والنطق والعمل (7)، ويرى ابن عاشور أن سبب جمع هؤلاء بين العناصر الثلاثة عيشهم في فاتحة أنوار الإسلام، وبالتالي لم يفرضوا في الإيمان أحوالا تقصر في

1- الإيجي: الموافف، ص: 184.

-انظر كذلك: البغدادي: أصول الدين-دار المدينة للطباعة والنشر، بيروت، ط: 1-ص: 348.

-أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج: 2، ص: 84.

2- الماتريدية: كتاب التوحيد، ص: 373.

3- هو محمد بن مسلم بن شهاب الزهري من بني زهرة بن كلاب من قريش، دون الحديث وأحد عن آثار الحفاظ والفقهاء، تابعي من أهل المدينة، كان يحفظ 2200 حديثا. ولد سنة 58هـ-678م. وتوفي سنة 124هـ-742م. (الزركلي: الأعلام، ج: 7، ص: 97).

4- ابن تيمية: كتاب الإيمان-مطبوعات ميموني للنشر، الجزائر-ص: 308.

5- هو العمان بن ثابت الكوفي، إمام الحنفية، أحد الأئمة الأربعة، فقيه مجتهد، ولد سنة 80هـ-699م بالكوفة وتوفي سنة 150هـ-767م ببغداد، من كتبه: المسند، المخارج في الفقه. (الزركلي: الأعلام، ج: 8، ص: 36).

6- شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء-المكتب الإسلامي، ط: 8، 1984-ص: 333.

- انظر كذلك الملا علي الفاري: شرح كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة- دار الكتب العلمية ط: 1: 1404هـ-1981م، بيروت-لبنان-ص: 124.

7- شرح العقيدة الطحاوية، ص: 332.

الامتثال(1) وأعتقد أن تعليل ابن عاشور هذا غير مقنع لأننا حين نرجع إلى تاريخ المسلمين منذ مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم بالإسلام نلاحظ أنه لم تخل فترة من فتراته من متفسرين في الجانب العملي، فقد كانت تقام مختلف الحدود في عهده صلى الله عليه وسلم والذين أتوا من بعده، ولعل سبب جمعهم بين الجوانب الثلاثة للإيمان هو تمسكهم الشديد بالإسلام ورغبتهم في إقامة الدين على أحسن وجه، فلم يكونوا يفصلون بين الناحية الاعتقادية والناحية العملية.

-القول الرابع: قول الخوارج والمعتزلة: وقد جمع هؤلاء كذلك بين الاعتقاد والنطق والعمل، فظاهر قولهم هذا مثل قول السلف، لكن ما يريدونه هو تركب حقيقة الإيمان من هذه الثلاثة، فإذا اختل واحد منها بطل الإيمان كله.

ويفرق ابن عاشور بين الخوارج والمعتزلة من حيث أن الخوارج يعتبرون تارك شيء من الأعمال كافراً، وهو مخلد في النار، والأعمال عندهم فعل الواجبات وترك الحرمات ولو صغائر(2)، أما المعتزلة فقد وافقوا الخوارج في أن للأعمال حظاً من الإيمان، إلا أنهم خالفوهم في مقاديرها، ومذاهب المعتزلة في الموضوع حسب رأي ابن عاشور، غير منضبطة، وقد ذكر ما اشتهر منها عندهم، وهو: أن العاصي يخلد في النار، لكنه لا يوصف بالكفر ولا بالإيمان(3)، ثم ذكر ابن عاشور كذلك أن النقل اضطرهم عنهم في تحديد المنزلة بين المنزلتين، ونذكر ما قرره صاحب "الكشاف" الذي يقول: >> والفاسق في الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة، وهو النازل بين منزلتين<<(4)، ويلاحظ ابن عاشور أن الزمخشري من خلال هذه المقولة لم يذكر أن صاحب الكبيرة يخلد في النار، لكنه حين فسّر قوله -تعالى- ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرَؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾(5)، عمم خلود أهل الكبائر دون توبة في النار،

1- التحرير والتوير، ج:1، ص:267.

2- ابن عاشور: المصدر نفسه ، ص:269.

-انظر كذلك: أبو عمار عبد الكافي الإياضي: آراء الخوارج الكلامية، تحقيق: عمار طالي-الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع، الجزائر-ج:1، ص:91-103.

3- ابن حزم: الفصل في الأهواء والملل والنحل، تصحيح: عبد الرحمن خليفة، ط:1 : 1347-ج:5، ص:154.

4- الزمخشري: الكشاف، ج:1، ص:119.

5- السماء:93.

يقول: «فإن قلت هل فيها دليل على خلود من لم ينب من أهل الكباثر قلت: ما أبين الدليل. وهو تناول قوله (من يقتل) أي قاتل كان من مسلم أو كافر، تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرجه الدليل، فمن ادعى خروج غير التائب فليأت بدليل مثله.» (1).

ويرى ابن عاشور أن الآية التي استشهد بها الزمخشري اختلف العلماء في تحديد معناها ويرى أهل السنة أن قتل النفس ليس كفراً بالله -تبارك وتعالى- ولا يكون الخلود في النار إلا للكافر، فتعين تأويل الخلود بطول المكث في النار (2). ويستدل على هذا الرأي بقول النابغة في مرض النعمان بن المنذر:

ونحن لديه نسأل الله خلوده      يرد لنا ملكا وللأرض عامرا

كما يستدل ابن عاشور على بطلان رأي المعتزلة والخوارج في خلود مرتكب الكبيرة في النار، بقوله -تبارك وتعالى- ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِمَّنْ ذَكَرَ آوَأَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (3).

مستتجا من خلالها أن الحكمة تقتضي المناسبة بين الأسباب والآثار التي ترتب عليها، فقوله -عز وجل- "إلا مثلها" أفاد أن عاقبة الكفر الشقاء الأبدي لأنه يشبه الكفر في ملازمته لصاحبه إلى الموت، يقول: «وبهذا البيان أبطلنا قول المعتزلة والخوارج بمساواة مرتكب الكباثر للكافر في الخلود في العذاب...» (4).

وحين تفسيره لقوله -سبحانه وتعالى- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (5) يشير إلى أن المعتزلة قد أولوا الآية تأويلاً فيه تعسف لخدمة ما ذهبوا إليه في الحكم على مرتكب الكبيرة (6) فقالوا إن قوله "لمن يشاء" معمول يتنازعه "لا

1- الزمخشري: الكشاف، ج:1، ص:552.

2- التحرير والتنوير، ج:5، ص:164.

3- غافر:40.

4- التحرير والتنوير، ج:24، ص:150.

5- النساء:48.

6- التحرير والتنوير، ج:5، ص:82.



يغفر" المنفي و" يغفر" المثبت >> فكأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالتالي من تاب >>(1)، فقد أوّل المعتزلة الآية تأويلاً لا يَحتمل لفظها، والذي أوحى لهم بالمعنى الذي ذكروه، إنما هو تعصبهم الأعمى لأرائهم.

وينقد ابن عاشور آراء المعتزلة وقولهم في مرتكب الكبيرة >> أن حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح، ويوارث ويفسّل، ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة، واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة >>(2).

فيذكر أن هذه الأحكام إذا كانت تطبق على صاحب الكبيرة في الدنيا ثم في الآخرة يحرم من لمرة إيمانه، فإن تطبقها عليه من قبيل العتب إذ أن نهايته الخلود في نار جهنم(3).

ويذهب ابن عاشور إلى أن آراء المعتزلة بالنسبة لمرتكب الكبيرة تؤدي إلى إفساد المجتمع، بسبب ما ينتج عنها من سوء معاملة للعصاة من طرف من يزعمون أنهم لم يقترفوا ذنوباً، ثم إننا إذا اعتبرنا كل مرتكب معصية كافراً، وكانت التوبة قد تتأخر وقد لا تحدث، فإننا نكون بذلك قد حكمنا على جميع المسلمين بالكفر لامتناع العصمة، إلى جانب كون ذلك يؤدي إلى تحرر العصاة من كل القيود بحكم النتيجة التي حكم عليهم بها. يقول: >>لو راعى المسلمون مذهب الخوارج لكان إعلان الكفر والردة أهون من البقاء في الإسلام مع معصيته لأنه يثقل نفسه بقيوده، ولا يتفجع برضى معبوده.>>(4).

لقد استدلّ ابن عاشور على بطلان رأي المعتزلة والخوارج في الحكم على مرتكب الكبيرة من خلال نصوص القرآن الكثيرة، ثم من خلال استنكار العقل لذلك، ويضيف إلى جانب هذا، الاستدلال مقاصدياً، إذ يرى أن من مقاصد دعوة الإسلام لسائر البشر تكثير

1- الزمخشري: الكشاف، ج:1، ص:520.

2- الزمخشري: المرجع نفسه، ج:1، ص:119.

3- التحرير والتنوير، ج:1، ص:270.

4- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:112.

سواد أتباعه، إلا أنه بحكم رأي المعتزلة والخوارج لن يبقى في دائرة الإسلام إلا القليل من الناس، إذ لا يخلو أغلبهم من اقتراف الذنوب والمعاصي(1).

ويشير ابن عاشور بعد رده على آراء المعتزلة والخوارج إلى أنه لم يفصح أي واحد من العلماء على بطلان آرائهم بمثل طريقتهم هذه.

#### القول الخامس: قول الكرامية(2)

ذكر ابن عاشور أن هؤلاء يعتقدون: «أن الإيمان هو الإقرار باللسان إذا لم يخالف الاعتقاد القول فلا يشترط في مسمى الإيمان شيء من المعرفة والتصديق، فأما إذا كان يعتقد خلاف مقاله بطل إيمانه وهذا يرجع إلى الاعتداد بإيمان من نطق بالشهادتين وإن لم يشغل عقله باعتقاد مدلولهما بل يكفي منه بأنه لا يضر خلاف مدلولهما.»(3).

وذكر البغدادي أن الكرامية يزعمون أن المنافيين مؤمنون حقاً وإيمانهم كإيمان الملائكة والأنبياء. وزعموا كذلك أن الإيمان هو القول السابق في عالم الذر أي إجابة البشر حين سئلوا "ألست بربكم" فقالوا: بلى. وبهذا الزعم يكون جميع البشر مؤمنين وبطلان رأي هؤلاء واضح لمخالفته صريح القرآن والحديث النبوي، وقد كفرهم جميع المسلمين(4)، فنلاحظ أن تعريف ابن عاشور غير موافق لما ورد في المصادر القديمة.

ب-صلة الإيمان بالعمل: في هذه المسألة يخرج ابن عاشور عن آراء جميع الفرق الإسلامية ويأتي برأي جديد يعتقد أنه هو الأصح. فيقول: «وأنا أقول كلمة أرباً بها عن الانحياز إلى

1- المصدر السابق، ص: 112.

- وانظر كذلك- المصدر السابق، ص: 87، 88.

2- أتباع عبد الله محمد بن كرام وهم ثلاثة أصناف: حقايقية وطرايقية وإسحاقية، كفرهم جميع المسلمين مناهضتهم صريح القرآن والحديث، ومن أشبع مقالاتهم: تحسيم المعبود. انظر (البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 202-214، والشهرستاني: الملل والنحل، ج: 1، ص: 108-113).

3- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 270.

4- الفرق بين الفرق، ص: 211، 212.

- انظر كذلك: - الشهرستاني: الملل والنحل، ج: 1، ص: 112.

- شرح العقيدة الطحاوية، ص: 332.

نصرة، وهي أن اختلاف المسلمين في أوّل خطوات مسيرهم وأوّل موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بعد الأيام وتعاقبت الأقسام بعد الأقسام بعد نقصا علميا لا ينفي البقاء عليه. ولا أعرفني بعد هذا اليوم ملتفتا إليه. <<(1)>>.

ورأي ابن عاشور هو أن الأعمال لا تدخل في مسمى الإيمان، ولا تدخل كذلك في مسمى الإسلام، وهي تأتي في الدرجة الثانية بعدهما، ويستدلّ على ذلك بحديث معاذ بن جبل، فحين بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قال له: «إنيك ستأتي قوما أهل كتاب، فإذا جنتهم فادعهم إلى أن يشهدوا ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك، فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة.. الخ» <<(2)>>

يفرق ابن عاشور من خلال هذا الحديث بين الإيمان الذي هو التصديق والإسلام الذي هو النطق بالشهادتين والأعمال، ويقرّر أن الأعمال لا تدخل لها في مسمى كل من الإيمان والإسلام لكنّها تأتي بعدهما وهي الغاية منهما، ويعلّل سبب ذلك بأننا إذا قلنا أن الأعمال تدخل في مسمى الإيمان نكون بذلك قد ناقضنا ما ورد في الحديث السابق، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالنطق بالشهادتين بما يطابق الإيمان ولم يذكر الأعمال، فلو كانت الأعمال جزء من الإيمان لكان الرسول -صلى الله عليه وسلم-، قد رضي بقاء هؤلاء على الكفر لأن الدعوة إلى الحق تكون دفعة واحدة. فلا يدعو الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ترك جزء من الكفر والبقاء على جزء منه ولو لفترة محدّدة (3).

وبهذا التحديد يرى ابن عاشور أنه قد وفق بين قول السلف والأشاعرة وأبي حنيفة، ثم يحاول التوفيق مع رأي المعتزلة والخوارج، فيذكر أنه: «مما لا شبهة فيه أن استحقاق الثواب

1- التحرير والتوير، ج:1، ص:270.

2- أخرجه البخاري في كتاب: التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله (13/159)، ومسلم في كتاب: الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (1/195) عن ابن عباس.

3- التحرير والتوير، ج:1، ص:273.



والعقاب على قدر الأعمال القلبية والحوارجية، فالأمر الذي لا يحصل شيء من المنسوب دونه لا ينجي من العذاب إلا جميعه، فوجب أن يكون من لم يؤمن ولم يسلم مخلداً في النار لأنه لا يحصل منه شيء من المقصود بدون الإيمان والإسلام» (1).

أما الأعمال فلها دور في تحديد درجة المؤمن، لكن تركها لا يرجع صاحبها إلى الكفر والخلود في النار، والله -عز وجل- جعل الدنيا فرصة للتأهل إلى تعبير العالم الآخرى، وهذا التأهل تكون مرتبه على قدر الامتثال لما أمر به الله -عز وجل- فالأعمال غاية الإيمان، ويرفض ابن عاشور جعلها سبباً لنقضه بالنسبة لتارك بعضها.

ومما استدل به الذين يرون أن الأعمال تدخل في معنى الإيمان قوله تبارك وتعالى:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيَمُوتُونَ يَتَأْتُونَ خِيَابَهُمْ بِرِزْقٍ كَرِيمٍ﴾ (3)، ويرفض ابن عاشور هذا، إذ يرى أن القصر الوارد في الآية يفيد قصر الإيمان الكامل على صاحب كل الصفات التي وردت في الآيات؛ واستدل في تأويله للآية بما رواه الطبراني عن الحارث بن مالك الأنصاري، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للحارث بن مالك الأنصاري: «كيف أصبحت؟» قال: أصبحت مؤمناً حقاً، قال: اعلم ما تقول إن لكل شيء حقيقة فما حقيقة إيمانك؟ قال: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأظلمات نهاري، وكأني أنظر إلى عرش ربي، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاوون، وكأني أسمع عواء أهل النار، فقال له: عرفت فالزم. (4).

يفسر ابن عاشور قول الحارث: أصبحت مؤمناً حقاً بأنه أصبح مؤمناً إيماناً كاملاً، وسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم عن حقيقة إيمان الحارث إنما هو عن الإيمان الكامل، وليس عن ماهية الإيمان، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم يعرف كون الحارث مؤمناً (5).

1- المصدر السابق، ص: 273.

2- ابن تيمية: كتاب الإيمان، ص: 124.

3- الأنفال: 2-4.

4- أخرجه الطبراني في: المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي - ط: 2 : 1404 - 1984 - ج: 3، ص: 266، 267.

الحارث بن مالك الأنصاري.

5- التحرير والتنوير، ج: 9، ص: 260، 261.

وإلى جانب هذا الحديث يستدل ابن عاشور بما ذكره القرطبي: أن رجلاً سأل الحرس البصري فقال: يا أبا سعيد أمؤمن أنت، فقال: الإيمان إيمانان فإن كنت تسألني عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والجنة والنار، والبعث والحساب، فأنا مؤمن. وإن كنت تسألني عن قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ.. أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (1)، فوالله ما أدري أمنهم أنا أم لا <<(2).

والذي نلاحظه من خلال تحديد ابن عاشور للآيات السابقة أنه يذهب مذهب الأشاعرة في تأكيد كون الأعمال لا تدخل في مسمى الإيمان، ويستدل بأدلتهم في ذلك، ومن الذين نقدوا تأويل الأشاعرة للآيات السابقة، سيد قطب إذ يرى أن القرآن دقيق في ألفاظه، ولا داعي إلى المبالغة في تأويله، لأن الله -عز وجل- لو أراد أن يقول: الإيمان الكامل لقال ذلك مباشرة يقول: <<فما لم يكن حقاً فهو الضلال، وليس المقابل لوصف ﴿الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ "هو" المؤمنون إيماناً غير كامل ولا يجوز أن يصبح التعبير القرآني عرضةً لمثل هذه التأويلات المميعة لكل تصور ولكل تعبير.>>(3).

إن ابن عاشور، وبعد تحرره من آراء الفرق الإسلامية واعتبار موقفهم من الإيمان نقصاً علمياً لا يجب البقاء عليه، يرجع اختلاف مواطن ورود الإيمان والإسلام وما يتعلق بهما إلى ظروف الدعوة الإسلامية واختلاف خطاب الشريعة ومقاصدها.

فبالنسبة للجمع في تعريف الإيمان بين التصديق القلبي والنطق باللسان، يرجع ذلك إلى حاجة الرسول -صلى الله عليه وسلم- للتفريق بين المؤمن والكافر، إذ أن جدوة الدعوة الإسلامية تحتاج في معرفة من يدخل تحت رايها إلى إقراره بذلك زيادة على التصديق القلبي. ثم بعدما طرأت على المجتمع الإسلامي ظروف النفاق في المدينة المنورة، أصبح التصديق القلبي والإقرار غير كافيين فدخل العمل في الاعتداد(4).

1- الأنفال: 2-4.

2- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن- دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة: 1387هـ-1967م- ج: 7، ص: 367.

3- سيد قطب: في ظلال القرآن- دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط: 2- ج: 9، ص: 236.

4- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 271.



ولفهم الخطاب القرآني، يرى ابن عاشور، أنه يجب أن يكون العالم ملماً بمقاصد الشريعة وتصاريفها، لأن الخطاب الإلهي يجسري على مراعاة غالب أحوال المسلمين، وربما على مراعاة الأحوال الناذرة عند الحاجة إلى التبيه عليها كما في قوله تعالى: ﴿لَقُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَلَمْنَا لِمَا يَدْعَلُ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (1)، وكما في قول النبي صلى الله عليه وسلم لمن قال له: مالك عن فلان أنني لأراه مؤمناً قال: «أو مسلماً» (2) <(3)>.

وقد يكون المقصد تعليمياً لتحديد الماهية فيحتاج إلى الفصل بين المصطلحات وتحديدتها مثل ماورد في حديث الإيمان والإسلام والإحسان عن عمر بن الخطاب، ولهذا فلا نأخذ ماورد في نص من النصوص ونحكم من خلاله حكماً عاماً على المصطلحات، يقول: «ثم على العالم التشبع بالإطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريفها أن يفرق بين مقامات خطابها، فإن منها مقام موعظة وترغيب وترهيب، وتبشير وتحذير، ومنها مقام تعليم وتحقيق فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده ولا تتحاذبه المتعارضات بحاذبة المماذق» (4).

إن هذه الدعوة التي وجهها ابن عاشور للسلوك في تحديد المصطلحات لو التزمت لقلّت الخلافات بين العلماء في التوصل إلى المعاني، والذي نلاحظه أن ابن عاشور لم يكن ملتزماً بما يدعو إليه في تحديد المصطلحات، فحين تراجع رأيه في التفريق بين الإيمان والإسلام والأعمال، نجد أنه أتى برأي جديد، ولو طبّق المنهج الذي دعا إليه لما كان ذلك.

لقد أوّل ابن عاشور حديث معاذ بن جبل تأويلاً بعيداً عن النظر إلى المقصد الشرعي منه: وهو التدرّج في تلقين الدين الإسلامي لغير المسلمين، فذكر أننا إذا قلنا أن الأعمال تدخل في مسمى الإيمان نكون بذلك قد أثبتنا من خلال الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد

1- الحجرات: 14.

2- أخرجه البخاري، في كتاب: الإيمان، باب: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل (99/1)، وفي كتاب: الزكاة، باب: قول الله -تعالى- لا يسألون الناس إلخافاً (399/3)، ومسلم في كتاب: الإيمان، باب: تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه (180/1) عن سعد بن أبي وقاص.

3- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 271.

4- المصدر نفسه، ص: 273.



رضي ببقاء هؤلاء على جزء من الكفر ولو لوقت قصير، وهذا لا يليق به صلى الله عليه وسلم.

والذي نستفيدة من الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر معاذًا بدعوتهم إلى الإقرار بالشهادتين ثم بعد ذلك الإتيان بأركان الإسلام، فليس معقولاً أن يدعوهم إلى القيام بالعبادات، وهم لم يقرؤا بعد دخولهم في الإسلام، وبالتالي، فتأويله للحديث قصد التفريق بين الإيمان والإسلام والأعمال، غير صحيح، ولا يوافق، ما يدعو إليه من عدم الحكم من خلال نص واحد في تحديد المفاهيم، وردّ النصوص إلى مواردها، ومعرفة مقاصد الخطاب الشرعي.

وحيث تفسره لقوله -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (118) يذكر ابن عاشور الفرق بين الإسلام والإيمان، فالإسلام مصدر أسلم إذا أذعن ولم يعاند إذعاناً عن اعتراف بحق لا عن عجز، أما الإيمان فكما سبق التعريف به هو الاعتقاد القلبي، وقد فرق الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال حديث جبريل بين الإيمان والإسلام لتصوير الماهية عند تعليم المسلمين للمعاني الشرعية، فجعل الإسلام خاصاً بالأعمال وقصر الإيمان على الاعتقاد. وهذا عندما جمعا في نص واحد.

ويذهب ابن عاشور إلى أن الإسلام أطلق على مجموع الدين الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أطلق الإيمان على ذلك، فلقب أتباع هذا الدين بالمسلمين والمؤمنين. ونفهم من خلال تحديد ابن عاشور هذا أنه يوافق إجماع العلماء على أن لفظي الإيمان والإسلام إذا اجتمعا افترقا في المعنى وإذا افترقا اجتمعا(2).

ويرى ابن عاشور أن لقب الإسلام أولى بالإطلاق على هذا الدين من لقب الإيمان، لأنه أظهر في توضيح الإتيان للرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به بخلاف الإيمان الذي هو

1- آل عمران: 19.

2- التحرير والتنوير، ج: 3، ص: 189.

-راجع ابن تيمية: كتاب الإيمان، ص: 185.

الاعتقاد القلبي. ولأن الإسلام يكون عن اعتقاد صحيح، لأن الفعل أثر الإدراك، في حين أنه قد يكون الاعتقاد مع المكابرة(1)، وبهذا يوافق ابن عاشور الأشاعرة(2).

ونعتقد أن قول السلف أن الإيمان أكمل وأفضل(3) هو الأقوى، ذلك لأن الإنسان قد يظهر الإسلام وهو منافق، وهذا أخطر من الإيمان مع التقصير في أداء الأوامر واجتناب النواهي.

ومن المعاني القيمة التي استتجها ابن عاشور من لفظ: الإسلام ما ذكره حين تفسيره لقوله - سبحانه وتعالى -: ﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ ﴾(4)، يقول: «وإسلام النفس لله معناه إسلامها لأجله وصورته ملكا له، بحيث يكون جميع أعمال النفس في مرضاة الله»(5).

ويرى أنه تحت كلمة "الإسلام" تدخل معان كثيرة رفيعة هي جماع هذه الكلمة وهي:

- تمام العبودية لله - عز وجل -.
- إخلاص العمل له - سبحانه -.
- إخلاص القول له - تبارك وتعالى - عن طريق الصراحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاربة النفاق.
- السعي لتعرف مراد الله - تعالى -.
- امتثال أوامره - سبحانه - واجتناب ما نهى عنه.
- إثبات مطلق الحاكمية لله - تبارك وتعالى -.
- الإعراض عن الهوى في الدين.
- التصديق بما غيب عنا.

1- التحرير والتنوير، ج:3، ص:189.

2- ابن تيمية: كتاب الإيمان، ص:305.

3- المرجع نفسه، ص:189 و305.

4- آل عمران:20.

5- التحرير والتنوير، ج:3، ص:203.

وحن حين نتأمل هذه المعاني نجد أن كلمة الإسلام تسعها بالفعل، وتعبّر عنها تعبيراً واضحاً، وكذلك الأمر بالنسبة للإيمان، فلا يمكن أن تتصور إيماناً صحيحاً نقياً بدون هذه المعاني.

لقد خاض ابن عاشور مع العلماء في البحث عن تحديد واضح لحقيقة الإيمان وأيد الأشاعرة في بعض المفاهيم ونقد المعتزلة والخوارج، وحاول الإتيان برأي جديد، لكنه في الأخير يقرّ بأن الخلاف بين العلماء في ذلك يرجع إلى اللفظ وبخاصة المعتدلين منهم (1).

والحقيقة أننا -بالفعل- حين ننقل بين آراء المنصفين من العلماء نجد أنهم كلّهم يتفقون على أن الأعمال بدون إيمان كفر، والإيمان بدون أعمال ناقص، والأعمال هي التي تحدد بها درجة المؤمن يوم القيامة.

### ج- الاستثناء في الإيمان:

يعتبر اختلاف علماء المسلمين في هذه المسألة من نتائج اختلافهم في تحديد حقيقة الإيمان، وقد وردت كلمة الاستثناء في قوله -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّا بَلَوْنَا هُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ وَلَا يَسْتَشُونَ﴾ (2). والاستثناء قول: إن شاء الله، كما ورد في قوله -عز وجل-: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءَ إِيَّايَ فَاِعْمَلْ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ (3).

يقول ابن عاشور: «ووجه تسميته استثناء أن أصل صيغته فيها حرف الاستثناء، وهو: "إلا" فإذا اقتصر أحد على "إن شاء الله" دون حرف الاستثناء، أطلق على قوله ذلك استثناء لأنه على تقدير: إلا أن يشاء الله، على أنه لما كان الشرط يؤول إلى معنى الاستثناء أطلق عليه استثناء نظراً إلى المعنى وإلى مادة اشتقاق الاستثناء» (4).

1- المصدر السابق، ص: 203، 204.

2- الفلم: 17، 18.

3- الكهف: 23، 24.

4- التحرير والتنوير، ج: 29، ص: 81.



والخلاف في الاستثناء في الإيمان مفروض في صحة قول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله. وهل في ذلك تعبير عن الشك أم لا؟

الذين قالوا أن الأعمال تدخل في معنى الإيمان، أجازوا الأمر أي الاستثناء وعدمه فأجازوه باعتبار عدم الجزم بتأدية الواجبات إلى آخر العمر فيستنون رجاء توفيق الله - عز وجل -، وأجازوا عدم الاستثناء باعتبار عدم الشك في أصل الإيمان في القلب (1).

أما الذين قصرُوا الإيمان على التصديق القلبي فاختلفوا في ذلك أيضا، فأجاز بعض الأشاعرة ذلك (2)، ومنهم ابن عاشور، ورأى المترددة منعه، يقول الماتريدي: .. الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمي به بالإطلاق، وترك الاستثناء فيه، لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده، مما إذا استثنى فيه لم يصح ذلك المعنى.. (3)، ويقول النفتازاني: لا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله - تعالى - أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال. أو للتبريك بذكر الله - تعالى - أو للتبرء عن تركية نفسه والإعجاب بحاله، فالأولى تركه لما أنه يؤهم بالشك (4).

وينتصر ابن عاشور في هذه المسألة لرأي الأشعري، إذ يرى أن قوله - تبارك وتعالى: ﴿قَالَ آوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَيَّ اللَّهُ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا. وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا. وَيَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَيَّ اللَّهُ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ﴿5﴾. فقوله - عز وجل - في الآية يسوي رأي الأشعري ويضعف ما ذهب إليه الماتريدي، ذلك لأنه ورد في الآية قول شعيب ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، وهو تقييد قصد منه التأدب معه - تبارك وتعالى - مع تفويض العلم بالمستقبل إليه

1- ابن تيمية: كتاب الإيمان، ص: 320.

2- البغدادي: أصول الدين، ص: 253.

-انظر كذلك: - النفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص: 204.

3- كتاب التوحيد، ص: 388.

4- شرح العقائد النسفية، ص: 203.

5- الأعراف: 88-89.

-عز وجل- كما أنه يعتبره كناية عن سؤال الدوام على الإيمان كما ورد في قوله سبحانه : ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ۖ ﴾ (1).

ويرى ابن عاشور أن حقيقة الخلاف ترجع إلى اللفظ، يقول: >> ومما يجب التنبيه له أن الخلاف في المسألة إنما هو مفروض في صحة قول المؤمن: أنا مؤمن إن شاء الله ، وأن قوله ذلك هل ينفي عن شكه في إيمانه، وليس الخلاف في أنه يجب أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله، عند القائلين بذلك بدليل أنهم كثيرا ما يقابلون قول القائلين بالمشيئة بقول الآخرين: أنا مؤمن عند الله. فرجعت المسألة إلى اختلاف النظر في حالة عقد القلب مع ما هو في علم الله من عاقبته، وبذلك سهل إرجاع الخلاف إلى الخلاف اللفظي. << (2).

وقد أرجع الرازي كذلك الخلاف في المسألة إلى اللفظ (3)، فالذين اعتبروا الأعمال من ماهية الإيمان ذهبوا إلى أن الاستثناء يؤدي إلى الشك في الإيمان إذ الشك في أحد أجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية، أما الذين حصروا الإيمان في مجرد التصديق أو التصديق مع النطق بالشهادتين، فذهبوا إلى جوازه، فرجع الخلاف إلى اللفظ أي اختلاف العلماء في تحديد لفظ الإيمان.

والذي نلاحظه أن ابن عاشور، وإن كان من القائلين بأن الإيمان هو التصديق، فإنه أجاز الاستثناء فيه، وهذا يؤكد لنا أكثر أن خلاف العلماء حول الإيمان كان لفظيا فقط، ذلك لأن ابن عاشور لم يراع في قوله بالاستثناء ما ذهب إليه من تأكيد أن الإيمان هو التصديق القلبي.

#### د-زيادة الإيمان ونقصانه:

كل الذين ذهبوا إلى القول أن الأعمال جزء من الإيمان رأوا زيادته، مستدلّين على ذلك بالقرآن الكريم مثل قوله تعالى (4):

1- آل عمران:8.

2- التحرير والتنوير، ج:9، ص:10.

3- التفسر الكبير، ج:15، ص:121-123.

4- ابن تيمية: كتاب الإيمان، ص:161-167.

- انظر كذلك: - البغدادي: أصول الدين، ص:252،253.

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّت قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (١١)  
﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَبِعَمَلِ الْوَالِدِ الْكَافِرِ (١٢).  
﴿ وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ آيَاتُهَا إِيمَانًا، فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ، وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا عَلَىٰ رِجْسِهِمْ (١٣).  
﴿ لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا (١٤).  
﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا (١٥).  
﴿ لِيَزِدَّادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ (١٦).

أما الذين قالوا أن الإيمان هو التصديق القلبي، فقد نفوا زيادة الإيمان ونقصانه، وابن عاشور يعتقد أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، هذا إذا نظرنا إلى الإيمان باعتبار تعريفه الاصطلاحي: أي اعتباره مجرد التصديق.

ولكن الآيات القرآنية أثبتت زيادة الإيمان، فكيف فسّر ابن عاشور وغيره من نفاة زيادة الإيمان ذلك ؟.

يفسّر ابن عاشور الزيادة التي وردت في الآيات القرآنية بأنها: زيادة قوة اليقين في نفس المؤمن بقدر استغنائه عن استحضر الأدلة وإعادة النظر فيها فهذه الزيادة تنحصر في:

1- زيادة الإدراك للمعاني المؤمن بها.

2- زيادة عوارض الإيمان.

1- الأنفال: 2.

2- آل عمران: 173.

3- التوبة: 124، 125.

4- المدثر: 31.

5- الأحزاب: 22.

6- الفتح: 4.



يقول : « فلا جرم كان لكل آية تتلى على المؤمنين زيادة في عوارض الإيمان من قوة اليقين وتكثير الأعمال، التي تجب على المؤمن، إذ تلك الإدراكات تعلقات بعضها حسي وبعضها معنوي» (1).

ويستدل ابن عاشور في تحديده لمعنى الزيادة في الإيمان بما ورد في علم الأخلاق، يقول: «غير أنه قد تقرر في علم الأخلاق أن الاعتقاد الجازم إذا تكررت أدلته أو طال زمانه أو قارنته التحارب يزداد جلاء وانكشافا، وهو المعبر عنه بالملكة فلعل هذا المعنى مما يراد بالزيادة، وقد قال إبراهيم - عليه السلام - : ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (2)» (3).

ويرى ابن عاشور أنه لا يمكننا القول بزيادة الإيمان ونقصانه إلا إذا أطلق لفظ الإيمان وأريد به الإسلام ومن ذلك قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (4)، فيحوز القول هنا أن الإيمان يزيد وينقص. فإذا كان المقصود بالإيمان الأعمال كان يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها، مع مراعاة وجود أصل حقيقة الإيمان دائما. (5)

وابن عاشور يوافق برأيه هذا ما ذهب إليه الأشاعرة وأبو حنيفة والماتريدية، فقد فسر الرازي زيادة الإيمان بالقوة والضعف (6) ويقول أبو حنيفة : « الإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به، ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق» (7)، ويفسر شارح كتاب الفقه الأكبر ذلك بقوله : «.. فالمراد بالزيادة والنقصان القوة والضعف، فإن التصديق بطلوع الشمس أقوى من التصديق بحدوث العالم، وإن كانا متساويين في أصل تصديق المؤمن به..» (8) وبهذا التفاضل المذهب نفسه مستدلا برأي أبي حنيفة في ذلك (9).

1- التحرير والتنوير، ج: 9، ص: 259.

2- البقرة: 260.

3- التحرير والتنوير، ج: 4، ص: 169.

4- البقرة: 143.

5- التحرير والتنوير، ج: 9، ص: 257، 258.

6- التفسير الكبير، ج: 15، ص: 118.

7- الملا علي القاري: شرح الفقه الأكبر، ص: 126.

8- المرجع نفسه، ص: 127.

9- شرح العقائد النسفية، ص: 196، 197.

والذي نستنتجه بعد عرض هذه الآراء أن الخلاف في المسألة لفظي نتج عن اختلاف العلماء في تحديد حقيقة مصطلح: الإيمان، والملاحظ أنه ليس هناك خلاف بين الجميع في أن هناك زيادة، إلا أن كل واحد من العلماء حددها على أساس تحديده لمصطلح الإيمان، فالذين قالوا أن الأعمال تدخل في معنى الإيمان لم يكن من الصعب عليهم تحديد زيادته، أما الذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط أو التصديق مع الإقرار، فقد تمسكوا برأيهم في الإيمان وقالوا أن الأعمال ليست هي التي تؤدي إلى زيادته لأنها ليست جزء منه، وزيادته تمثل في قوته وجلاته، وأعتقد أنه إلى جانب كون هذا الخلاف لفظيا فهو غير معتبر، وبخاصة بين المعتدلين من العلماء لأنهم جميعا يتفقون في النهاية، أن درجة المؤمن في الآخرة تكون حسب ما يقدمه من أعمال في الدنيا.

#### هـ- البعد الحضاري للإيمان:

يتميز الإيمان الإسلامي بكونه مبنا على الحقائق لا على الأوهام، في حين أن العقائد الأخرى مبنية على الوهم والتخيل، فقد كان قوم إبراهيم -عليه السلام- ينحتون التماثيل ويتخيلون أنها آله ذات سلطان، وقد استكر عليهم ذلك بقوله: ﴿وَأَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ (1)، وفي الرد على توهم المشركين الأصنام آلهة يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ تَحْمِلُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ، مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ، إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى، أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى﴾ (2). يقول ابن عاشور: «سمى وهمهم الذي بعثهم على اتخاذ الأصنام ظنا، وأراد بالظن الظن الباطل وهو التوهم، ثم سماه هوى، والهوى هو ما يميل إليه الإنسان من غير دليل، ثم سماه تمنيا، وجاء به في سياق الإنكار، أي لا يكون الحق كما يتمنى الإنسان، بل الحق ثابت في ذاته» (3)، ومن انحراف عقيدة النصارى إيهامهم العرب بأن تنصر صبيانهم بحميمهم من المصائب وأن عقيدتهم تحفظ المرأة المقلات من هذه الآفة (4).

1- الصفات: 95.

2- النجم: 23، 24.

3- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 32.

4- المصدر نفسه، ص: 33.

إن عقيدة مبنية على الأوهام لا يمكن أن ترجى منها نتائج طيبة تنعكس على الفرد، والمجتمع، يقول ابن عاشور: « لا يرحى صلاح لقوم تلطخت عقولهم بالعقائد الفسالة، وعسخت نفوسهم بأثار تلك العقائد المثيرة: خوفا من لاشيء وطمعا في لا شيء (1) ». واستنبط من خلال آي الذكر الحكيم، أن من أسباب النهوض أو السقوط الحضاري: العقيدة. يقول -تبارك وتعالى-: ﴿وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنَ قَبْلِهَا، وَكُنَّا مُسْلِمِينَ. وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (2). يقول ابن عاشور: « صدها عن حصول العلم النافع عبادتها الشمس، فكانت بذلك الاعتقاد منصرفة عن الكمال العلمي والرشد الفكري، واستكمال الحضارة الصحيحة » (3)، ويقول -عز وجل- ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ. وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتَابَعًا﴾ (4).

فقد أفادت الآية أن حال اعتقاد هؤلاء كان سببا في هلاكهم، يقول ابن عاشور: « وليس ذلك من فعل الآلهة إذ الآلهة لا تصدر منها أفعال تنفع أو تضر وإنما الذي يضر هو الاعتماد على أوهام باطلة لا تلائم نظم العمران » (5).

وقد أعطى القرآن الكريم أمثلة كثيرة لحال القرى التي كانت تشرك بالله -عز وجل- وكانت تعيش في رفاهية ثم دارت عليها الدائرة بسبب عدم قبولها الاهتداء، يقول - سبحانه وتعالى-: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ، كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ، بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ، فَاعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ، وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَطْبٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ، ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَافِرَ﴾ (6).

1- التحرير والتنوير، ج:3، ص:194.

2- النمل:42،43.

3- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:9.

4- هود:101.

5- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:10.

6- ساء:15-17.



يذكر ابن عاشور أن السبب في تقلب الأيام على هؤلاء، هو كفرهم بنعم الله عز وجل - فأدى ذلك إلى تفرقهم وتخطيم عمرانهم، فأصبحوا يعيشون في اضطراب دائم، والأمن أساس العمران، فللإيمان إذن علاقة قوية بالاستقرار وبناء الحضارة، فإذا انخرق الإيمان حطمت هذه الحضارة (1).

إن إيماننا من شأنه أن يقيم حضارة لها أصول قوية لا بد أن يكون ذا آثار بعيدة المدى على الفرد والمجتمع.

### ٢- على المستوى الفردي:

يتميز الإيمان الصحيح بكونه مبنياً على الخضوع للواحد العظيم، والاعتراف له بجميع صفات الكمال، هذه الصفات التي تجعل ذل الإنسان له اختيارياً، ومن آثار هذا الإيمان أن تكون هذه الكمالات في صفاته - سبحانه وتعالى - مطمح أنظار المعتقد في التخلق بها، فيرتفع إلى أعلى الدرجات (2)، ويتحرر من جميع مظاهر الطغيان والانحطاط. وقد قارن القرآن الكريم بين رجل يعبد الله وحده ورجل يشرك به - عز وجل - فقال: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِمُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا، الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (3).

يقول ابن عاشور: >> هذا تمثيل لحال المشرك في تقسم عقله بين آلهة كثيرين فهو في حيرة وشك.. لا يدري أيهم يعتمد، بحال مملوك اشترك فيه مالكون لا يخلون من أن يكون بينهم اختلاف وتنازع.. فهو حيران في إرضائهم تعبان في أداء حقوقهم لا يستقل لحظة ولا يتمكن من استراحة.

1- التحرير والتوير، ج: 22، ص: 177-181.

2- المصدر نفسه، ج: 3، ص: 194.

3- الزمر: 29.

ويقابله تمثيل حال المسلم الموحد، يقوم بما كلفه ربه عارفاً بمرضاته مؤملاً برضاه وجزاءه، مستقر البال، بحال العبد المملوك الخالص لمالك واحد قد عرف مراد مولاه وعلم ما أوجه عليه ففهمه واحد وقلبه مجتمع. <(1)>.

إن الإيمان بالواحد القهار، إلى جانب تخليصه المؤمن من جميع مظاهر العنقبان وإعطائه الشعور القوي بعزته ورفعته، فإنه يخلق فيه الوازع الذي يحقق له الكرامة في الدارين: في الدنيا يجعل الإنسان يشعر بالرقابة الإلهية فنستقيم أفعاله، >> ومن بدائع القرآن أنه ما يذكر مع الإيمان إلا الأعمال الصالحة، وما يذكر مع الكفر إلا المعاصي، ليري أن شأن الإيمان الإتيان بالأعمال الصالحة وشأن الكفر إتيان المعاصي <(2)>.

أما الكرامة التي تتحقق له في الآخرة فهي نعمة الخلود في الجنة وهي أسمى مظاهر الرفعة، ذلك لأن أحط الأشياء: الفانية أو التي تكون حطباً لنار جهنم.

#### ب- على المستوى الجماعي:

يهدف الإسلام إلى الرجوع بالناس إلى أن يكونوا أمة واحدة، كما خلقهم الله -تبارك وتعالى- أول مرة متحدين في العقيدة، يقول -عز وجل-: ﴿وَكَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَنْهَاهُمْ، فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (3)، ويقول: ﴿وَكَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (4).

لقد جعل الله -تبارك وتعالى- أساس الاجتماع البشري أساساً معنوياً تتحطم أمامه كل الأواصر: النسب، الحلف والوطن، يقول -تبارك وتعالى-: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ

1- التحرير والتنوير، ج: 23، ص: 401، 402.

2- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 86.

3- البقرة: 213.

4- يونس: 19.

الآخِرِ يُؤَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ. (1)، فإذا اشتركت الجماعة في العقيدة كانت أسمى الروابط بينها رابطة الأخوة، يقول -عز وجل- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (2). وهذا الوصف يستدعي أن تبث بين الموصوفين به خلال: الإتحاد، الإنصاف، المواساة، والمجبة، والصلة، والنصح، وحسن المعاملة، فإذا ارتاضت نفوس الأمة على التخلق بهذه الرابطة سهلت على الشريعة سياستهم (3).

ويذهب ابن عاشور إلى أن هذه القاعدة التي نشأت على وحدة العقيدة، هي التي أعطت السلطة القوية لهذا الدين زمنا طويلا، وأدخلت تحت رايته شعوبا مختلفة (4)، وهي بهذا تضمن لأتباعه القوة والمجد (4).

المصدر نفسه، ص: 120.

3- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 121.

4- المصدر نفسه، ص: 120.

1- المهادلة: 22.

2- المحترات: 10.

3- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 121.

4- المصدر نفسه، ص: 120.



## المبحث الثاني : الفعل الإنساني

### 1- القدر الإلهي :

#### أ- التعريف اللغوي للقضاء والقدر:

- القضاء: «الحكم والأمر، وقضى أي حكم، ومنه القضاء والقدر، وقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَاقُوتَ﴾ (1): أي أمر ربك وحتم، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ (2)، وقد يكون بمعنى الفراغ، تقول: قضيت حاجتي، وقضى عليه عهدا، أو صاده وأنفذه. ومعناه: الوصية وبه يفسر قوله -عز وجل-: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ (3)، أي عهدنا. وهو بمعنى الأداء والإنهاء، تقول: قضيت ديني، وقضينا إليه ذلك الأمر، أي أنهيناه إليه وأبلغناه ذلك وقضى أي: حكم، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (4) أي من قبل أن يبين لك بيانه...» (5).

- القدر: «القضاء والحكم.. وقدر كل شيء ومقداره، مقياسه وقدر الشيء بالشيء يقدره قدرا وقدّره قاسه. والتقدير على وجه من المعاني أحدها: التزوية والتفكير في تسوية أمر وتهيته، والثاني: تقديره بعلامات يقطعه عليها، والثالث: أن تنوي أمرا بعقدك، تقول: قدّرت أمر كذا وكذا، أي نويته وعقدت عليه ويقال: قدّرت لأمر كذا أقدر له وأقدر قدرا إذا نظرت فيه ودبرته وقايسته...» (6).

#### ب- التعريف الاصطلاحي للقضاء والقدر وحكم الإيمان بهما:

عرّف ابن عاشور القضاء بأنه: «حكم الله -عز وجل- بحصول الأشياء أو حصول أحوالها، أو بإيجاد الاستطاعات أو سلبها ليترتب عليها حدوث الأفعال أو تركها. وهو من تعلقات إرادة الله -سبحانه-» (7).

1- الإسراء: 23.

2- سبأ: 14.

3- الإسراء: 4.

4- طه: 114.

5- ابن منظور: لسان العرب، ج 2، ص 48، 47.

6- المرجع السابق، ج 2، ص 348.

7- انظر كذلك: الغرور اهادي: القاموس المحيط، ج 2، ص 112.

7- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 75.

والقدر : « تقدير الله جميع الأشياء وما يتعلق بها من الأحوال تقديرا في الأزل على حدود لا يتجاوزها وقت ظهورها »(1).

وعرفهما البوطي بقوله : « القضاء هو علم الله - عز وجل - في الأزل بالأشياء كلها على ما ستكون عليه في المستقبل، والقدر: إيجاد تلك الأشياء بالفعل طبقا لعلمه الأزلي المتعلق بها»(2)، وأشار إلى أن هناك من العلماء من يعكس التعريفين.

- والإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان العقيدة الإسلامية إذ ورد عن -عمر بن الخطاب- أن الرسول صلى الله عليه وسلم، قال: « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره »(3)

ج- حقيقة القضاء والقدر:

إن الإيمان بالقضاء والقدر ليس معناه الاحتسالم، وترك الأسباب، أو ما يسمى بالتواكل، وإنما التسليم يكون بعد السعي والاجتهاد، وقد أنكر الله -تبارك وتعالى- على المشركين اعتذارهم عن عبادة الأصنام بقوله : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ الرِّحْمَانَ مَا عَبَدْنَاهُمْ. مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾(4).

إننا لا ندرك أن الأمر بقضاء الله وقدره إلا إذا استفرغنا سعينا، وحققنا ما نريده أو فشلنا في ذلك، يقول ابن عاشور: « فإن استفرغنا جهودنا وحرمتنا المأمول علمنا أن قدر الله جرى من قبل على خلاف مرادنا، فأما ترك الأسباب، فليس من شأننا وهو مخالف لما أراد الله - تبارك وتعالى- منا، وإعراض عما أقامنا الله فيه في هذا العالم، وهو تحريف لمعنى القدر »(5)، وقد عمل الصحابة بهذا حين شرحه لهم الرسول صلى الله عليه وسلم فقال: « ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار، قالوا: يا رسول الله فلم نعمل؟ أفلا نتكل؟ قال:

1- المصدر السابق، ص: 75

2- كبرى اليقنيات، ص: 160.

3- سبق تخريج الحديث.

4- الزخرف: 20

5- التحرير والتنوير، ج: 4، ص: 138.

اعملوا فكل ميسر لما خلق له، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيْرُهُ لِلْيُسْرَى، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيْرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ (1) (280).

لقد فهم الصحابة من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن القدر السابق لا يمنع من العمل، ولا يجعل الإنسان مستسلما له، بل يوجب الاجتهاد والمثابرة من أجل تحصيل المطلوب، ولهذا حين سمع بعضهم ذلك قال: «ما كنت أشد اجتهادا من الآن» (3).

وتعريف معنى القدر جرّ على المسلمين بعد عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- ويلات كثيرة، كانت بدايتها قتل سيدنا "عثمان" -رضي الله عنه- وادعاء القنلة أن ذلك كان قضاء وقدرًا، وانتشار الفساد الاجتماعي وسفك الدماء عند حكام بني أمية، وتعليل ذلك بالقدر، وما لحق المسلمين من المحطّات كان لسوء أخذهم بالأسباب وعدم فهم حقيقة القدر الإلهي.

#### د- الرضى بالقضاء والقدر وتأثيره على استقرار النفس المؤمنة:

إن خلافة الإنسان في الأرض توجب عليه أن يكون إيجابيا لتحقيق مراد الله عز وجل من إيجاده، وهو لا يستطيع ذلك دون سعي وبذل جهود، وقد يتعب الإنسان من أجل تحقيق غرضه لكنّه يفشل في النهاية، فلا يجد دواء لنفسه إلا إيمانه بأن ذلك قدر من الله -عز وجل- وحين نتأمل قليلا قصة موسى مع الخضر -عليهما السلام- نلمس كيف يكون الإنسان غير مدرك لحقيقة الأمور، فيجزع ويتسرّع في أحكامه وهو مخطئ. لقد كانت الأغسال التي كان يقوم بها الخضر -عليه السلام- تظهر لموسى -عليه السلام- أعمالا قبيحة، شريرة، لكنّه في نهاية لقاءه به كشف له عن السر الإلهي من تلك الأفعال، فأدرك أنه أخطأ في التقدير، وأن الله -سبحانه- يحدث الأمور عن علم والحكمة يريد بها.

1- الليل: 5-10.

2- أخرجه البخاري في كتاب: القدر، باب: وكان أمر الله قدرا مقدورا (503/11). وفي كتاب: التوحيد، باب: قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ بَشَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم: كل ميسر لما خلق له (531/13) عن علي بن مسلم في كتاب: القدر، باب: كيفية خلق آدمي في بطن أمه (198-195/8) عن علي وعمران بن حصين وجابر بن عبد الله.

3- ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل- دار الفكر: 1398هـ- 1978م- ص: 25.



إننا في هذه الدنيا نفشل في تحقيق الكثير من أغراضنا، ويواجهنا كثير من الأسرار التي لا ندرك حقيقتها، فإذا كان إيماننا قويا بقدر الله -تبارك وتعالى- سلطنا أمرنا له بعد أخذنا الأسباب، أما إذا كنا ضعاف الإيمان، فإننا نخلد إلى اليأس والقنوط، ونعيش في اضطراب دائم، يقول ابن عاشور: «الرضى بالقضاء والقدر أدب إسلامي موقعه عند الأحوال التي يغيب المسلم فيها على سعيه فيخيب فيه، أو عند الحوادث الخارجة عن مقدرة الإنسان.. وهو ضرب من الصبر معلل باعتقاد أن قدرة الله أكبر من كل مقدرة، فعدم تيسر المسبب مع السعي في الأسباب بدون تقصير يدل على أن الله -عز وجل- لم تتعلق إرادته بحصوله» (1).

إن الإيمان بقدر الله -عز وجل- بالمفهوم السليم، يجعل الإنسان متزنا سويا لا يفرح ويفزع إذا أكرمه الله - سبحانه - ولا يخزن ويجزع إذا حرمه، يقول -تبارك وتعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا. إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ، لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (2).

## 2- حقيقة الفعل الانساني :

أ- منشأ الخلاف وأسبابه، ورأي ابن عاشور في ذلك:  
من أعقد المسائل التي واجهت وتواجه الفكر الانساني: حقيقة أفعال العباد، وما وصل إلينا من أقوال العلماء في ذلك إنما هي اجتهادات تقريبية للمعنى، لأنها لم تصل إلى حزم في المسألة.

يذهب ابن عاشور إلى أن الخلاف في حقيقة مصدر الأفعال يرجع إلى الخطأ في حقيقة ترتب الثواب والعقاب في امثال الأوامر والنواهي الإلهية، ثم إلى حقيقة إرادته سبحانه وتعالى- في التكوين، وحقيقة إرادته في التشريع، ونشأ هذا الخطأ بسبب شبهتين، إحداهما عقلية تتمثل في محاولة تحكيم العقل في تعلق إرادة الله بإيجاد الأشياء، والأخرى عقلية ترجع إلى أخذ النصوص الدالة على عموم قدرة الله -عز وجل- وإرادته وعلمه والنظر فيها نظرة حمقاء(3).

1- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 75.

2- الخدم: 22، 23.

3- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 64.

لقد بحث علماء المسلمين في هذه المسألة وكان مرجعهم جميعاً القرآن الكريم، فقد فرضتها ظواهر النصوص القرآنية التي توهم بالتعارض، ونذكر من هذه النصوص قوله -تبارك وتعالى:

- ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ، وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (1)
- ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةٌ﴾ (2)
- ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...﴾ (3)
- ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (4)
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يُقِيمُ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾ (5)
- ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (6)
- ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ (7)

إن ظواهر هذه النصوص أدت إلى ظهور مواقف متباينة تبلورت في ثلاثة مبادئ:

#### الأول: مبدأ القدرية:

وأول من قال بهذا المبدأ في الإسلام "معبد الجهني" (8) ثم تبعه في آرائه "غيلان" "الدمشقي" (9)، وهو مبدأ متطرف يعتقد أتباعه أن الإنسان يخلق جميع أفعاله، وأن الله - سبحانه

1- الأنعام: 39.

2- المدثر: 38.

3- الشورى: 30.

4- التكويم: 29.

5- الرعد: 11.

6- الصافات: 96.

7- الأنعام: 102.

8- هو معبد بن خالد الجهني أبو زرعة، صحابي من الفداة، أظهر قوله زمن الصحابة، فترا منه: عبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وأبو هريرة، وأنس بن مالك وابن عباس، علق بعضا ولما بين سنة وتوفي سنة 72هـ-691م. (الزركلي: الأعلام، ج: 7، ص: 263).

9- هو غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان ثاني من تكلم في القدر بعد معبد الجهني، تنسب إليه فرقة الغيلانية تروي بعد سنة 105هـ-723م. (المرجع نفسه، ج: 5، ص: 124).

وتعالى - لا يقدر هذه الأفعال أزلا، ولا دخل لإرادته أو قدرته في وجودها، ولا يعلمها إلا بعد وجودها(1).

ويذكر ابن عاشور أن هؤلاء سموا بهذا الإسم لأنهم أول من خاض في مسألة القدر بعد أن كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد نهى عن الخوض فيها (2).

الثاني: مبدأ الجبرية:

يعتقد أتباع هذا المبدأ أن الإنسان مسير في أفعاله لا قدرة له، ولا إرادة، وتنسب إليه الأفعال مجازا، وأول من قال بهذا: الجهم بن صفوان(3)، والجعد بن درهم(4)، يقول البغدادي: «الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها.. وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله -تعالى- وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفا به»(5).

وينقل الشهرستاني مقالته في ذلك: «قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر على شيء فهو لا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله -تعالى- الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت، وتغيبت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأثبتت إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا»(6).

1- محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة- دار المعارف، القاهرة، ط: 4-ص: 116.

2- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 05.

3- هو الجهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز من موالى بني راسب رأس الجهمية، ضال مبتدع في الدين، هلك في زمن صفار التاميين بعد أن زرع شرا كبيرا. قبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله سنة 128هـ-745م. (الزركلبي: الأعلام، ج: 2، ص: 141).

4- مبتدع، له أخبار في الزندقة، سكن الجزيرة الفراتية من التاميين، قتل بسبب فساد آرائه سنة 118هـ-730م. (المرجعي نفسه، ج: 2، ص: 120).

5- الفرق بين الفرق، ص: 199.

6- الملل والنحل، ج: 1، ص: 87.



ويذكر ابن عاشور أنهم لذلك أبطلوا أدلة الجزاء على الأعمال السيئة وجعلوا الثواب فضلا من الله وأبطلوا العقاب (1)، والمذهب هذا، واضح البطلان لأنه لا يقبله العقل الذي يحسن فهم نصوص القرآن، ولأنه >> يؤدي إلى إسقاط الرجاء والخوف عن العبد، فلا يخاف من سوء فعله، ولا يرجو على خير عمله، وهذا كفر لأن في زوال الرجاء قنوطا، قال الله - تعالى -: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (2)، وقال في آية أخرى ﴿إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (3)، وفي زوال الخوف إسقاط العبودية، وتفويت الربوبية وهذا أشد من الأول >> (4).

إن هذا المبدأ أبطل الحكمة من الخلق وسوى بين جميع البشر، فهو مبدأ سلمي يؤدي إلى الوقوع في القسوة بكل ما تحمله من معانٍ، والله - عز وجل - منزه عن العبث، وكرم الإنسان بأن جعله هو أيضا مترفعا عن ذلك، وجعل من مظاهر تكريمه إعطائه حرية اختيار مستقبله، سواء باتباع الفضيلة فينال الخلود في جنة النعيم، أو باتباع الرذيلة فينحدر إلى أسفل سافلين.

### الثالث: مبدأ التوسط بين الجبر والاختيار:

أصحاب هذا المبدأ منهم السلف: الذين ذهبوا إلى القول باليسير أي أن الله تبارك وتعالى - يعلم أزلا أعمال الإنسان، ثم يساق إليها بتيسير من الله - سبحانه وتعالى - . ومنهم الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن الله - تبارك وتعالى - خلق الأفعال كلها، وجعل للعبد استطاعة بها يفعل أو يترك، ويسمى هذا الفعل الكسب وهو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب (5). ويشرح ابن عاشور الكسب الأشعري بقوله: >> وحاصل معنى الكسب هو أنه لما تقرر أن الله قادر على جميع الكائنات الخارجة عن اختيار العبد، وجب أن يقرر عموم قدرته على كل شيء لكلا تكون قدرة الله - عز وجل - غير متسلطة على بعض الكائنات، إعمالا

1- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 64.

2- الزمر: 53.

3- يوسف: 87.

4- المتربدي: كتاب شرح الفقه الأكبر - المطبعة النظامية، حيدر آباد، الهند: 1321- ص: 11.

5- البغدادي: أصول الدين، ص: 133، 134.

للأدلة الدالة على أن الله - سبحانه وتعالى - على كل شيء قدير، وأنه خلق كل شيء، وليس لعموم هذه الأدلة دليل يخصصه، فوجب إعمال العموم، ثم إنه لم يجز أن يدعى كون العبد مجبوراً على أفعاله للفرق الضروري بين الأفعال الاضطرارية، كحركة المرتعش والأفعال الاختيارية، كحركة الماشي والقاتل، ورعيًا لحقيقة التكاليف الشرعية للعباد، لنلا يكون التكليف عبثاً ولحقيقة الوعد والوعيد لنلا يكون باطلاً، تعين أن تكون للبعد حالة تمكنه من فعل ما يريد فعله، وترك ما يريد تركه، وهي ميله إلى الفعل أو الترك، فهذه الحالة سماها الأشعري الاستطاعة وسماها كسباً، وقال إنها: تتعلق بانفعال، فإذا تعلقت به خلق الله الفعل الذي مال إليه على الصورة التي استحضرها ومال إليها..»(1).

ويذهب ابن عاشور إلى أن في تسمية استطاعة العبد كسباً مأخذاً حسناً لأبي الحسن الأشعري، فحين نرجع إلى القرآن الكريم نلاحظ أن الله - تبارك وتعالى - قد وصف نفسه بالقدرة، ولم يصف العباد بها، ولا أسند إليهم فعل: قدر، وإنما أسند إليهم فعل الكسب، وفيه جمع بين المتعارضات، كما أنه يفى بتحقيق إضافة الأفعال إلى العباد مع الأدب مع الله في عدم إثبات القدرة لهم(2).

وحين حديثه على المشيئة يؤكد ابن عاشور تأييده لرأي الأشعري إذ ثبت مشيئة عامة لله - تبارك وتعالى - ومشيئة تدخل تحت الأولى وهي مشيئة البشر. فيقول حين تفسيره لقوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾(3): «ثبت من صدر هذه الآية ونهايتها ثبوت مشيئتين: إحداهما مشيئة العباد والأخرى مشيئة الله تعالى. وقد جمعتهما هذه الآية، فكانت أصلاً للجمع بين متعارض الآيات القرآنية المقتضي بعضها انفراجه نوط التكاليف بمشيئة العباد وثوابهم وعقابهم على الأفعال التي شاءوها لأنفسهم، والمقتضي بعضها الآخر مشيئة الله في أفعال عباده.

فأما مشيئة العباد فهي إذا حصلت تحصل مباشرة بانفعال النفوس لتفاعلية الترغيب والترهيب، وأما مشيئة الله انفعال النفوس فالمراد بها آثار المشيئة الإلهية التي إن حصلت

1- التحرير والتنوير، ج:3، ص:139.

2- المصدر نفسه، ص:136.

3- النكوير: 29.

فحصلت مشيئة العبد علمنا أن الله شاء لعبده ذلك وتلك الآثار هي مجموع أمور تنظاها  
وتتجمع فتحصل منها مشيئة العبد. <(1)>.

ويستدل ابن عاشور على صدق ما يذهب إليه، وجميع الأشاعرة بما يجده الإنسان في نفسه  
من استطاعة بها يستطيع الفعل أو الترك، يؤكدها: تحكيم الفطرة العقلية، ثم بالنظر إلى ما يعيط  
بالإنسان وإقراره بأن الله هو القادر على الخلق بكل معانيه: الزمان والمكان وتركيب الإنسان،  
كل هذا يؤكد له أنه لا يتحرك إلا في حدود مشيئة الله - عز وجل - وآثارها(2).

ويعتبر ابن عاشور المعتزلة من المتوسطين في الحكم على حقيقة أفعال العباد، ويرى أنهم  
ليسوا هم القدرية، لأن المعتزلة يثبتون علم الله - عز وجل - والقدرية ينفون ذلك(3)، ومما ورد  
في كتبهم: << يلزم المكلف أن يعلم أنه - تعالى - كان عالماً فيما يزال، ولا يجوز خروجه عنها  
بحال من الأحوال >>(4).

ويذهب المعتزلة إلى أن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله وأن من قال: أن الله - سبحانه -  
خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه. يقول الشهرستاني: << وانفقوا على أن العبد قادر خالق  
لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في النار الآخرة... >>(5)، ويقول  
الجويني: << اتفقت المعتزلة وما تابعهم من أهل الأهواء، على أن العباد موجدون لأفعالهم،  
مخترعون لها بقدرهم، وانفقوا أيضاً على أن الرب - تعالى - عن قولهم - لا يتصف بالافتقار على  
مقدور العباد، كما لا يتصف العباد بالافتقار على مقدور الرب - تعالى - ثم المتقدمون منهم  
كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله -  
تعالى - ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقا على الحقيقة >>(6).

1- التحرير والتنوير، ج: 29، ص: 414.

2- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 67.

انظر كذلك: التحرير والتنوير، ج: 29، ص: 414.

3- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 66.

4- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج: 1، ص: 148.

5- الملل والنحل، ج: 1، ص: 45.

6- الإرشاد، ص: 187، 188.



ويصرّح ابن عاشور، بناء على نزعة التوفيقية بين الفرق الإسلامية بأن مذهب المعتزلة غير بعيد عن المذهب الأشعري، إلا من حيث التعبير بالكسب أو الخلق، ويرى أن لفظ الكسب أرق وأعلق بالأدب مع الله الخالق - سبحانه وتعالى - (1)، ويشرح محمد عمارة معنى الخلق عند المعتزلة فيقول: «معنى الخلق عندهم، ليس هو "الاختراع" و "الأبداع" على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من العدم كما فسر البعض هذا المصطلح - وبخاصة الأشعرية وإنما "الخلق" الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ» (2).

وتما استدل به المعتزلة على أن الإنسان يخلق أفعاله، أننا نفرّق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وأن الأولى باختياره والثانية ليست باختياره. ثم أنه لو كان الكل من خلق الله لبطلت قاعدة التكليف والثواب والعقاب (3).

لقد حاول أتباع المبادئ الثلاثة التي ذكرناها الاستدلال على ما ينحون إليه عن طريق العقل والنقل، فأخذوا نصوص القرآن الكريم واجتهد كل فريق تأويلها وجهة رأيه، ومن النصوص التي تكلف العلماء في تأويلها قوله -تبارك وتعالى-: ﴿تَتَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا، لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا، وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ، كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ، فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ، وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (4).

فذهب المعتزلة إلى أن القرآن الكريم من خلال هذه الآية حكى مذهب الأشاعرة على لسان المشركين، وأطلقوا عليهم اسم: الجحيرة، يقول الزمخشري: «فشركهم وشرك آبائهم وتحريمهم ما أحل الله، بمشيئة الله وإرادته، ولولا مشيئته لم يكن شيء، كمنذهب الجحيرة بعينه» (5).

1-التحرير والتوير، ج: 29، ص: 415.

2- محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية- دار الشروق، ط: 2 : 1988- ص: 71.

3- التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص: 137.

4- الأنعام: 148.

5- الكشاف، ج: 2، ص: 77.

-انظر كذلك: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج: 2، ص: 149.

واستدلّ المعتزلة بهذه الآية على بطلان رأي الأشاعرة من عدّة وجوه(1):

- أن القرآن الكريم حكى عن الكفار قولهم: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مِمَّا آسَرْنَا فِيهِ مِنْهُمْ لَأَنْزَلْنَاهُمْ سُلَالًا مِنْ سَمَاوَاتِهِمْ فَأَسْفَلُ الْعَالَمِينَ﴾ في موضع الذم والتوبيخ فوجب كون هذا المذهب مذموماً.

- أنه - عز وجل - قال: "كذب" وذلك يدل على أن الذي تقوله المجبرة في هذه المسألة كذب.

- قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾ فيه دلالة على أنهم استوجبوا الوعيد في ذهابهم هذا المذهب.

- ورود الاستفهام الإنكاري في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾، فيه دلالة على فساد المذهب.

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ والخرس أقبح أنواع الكذب.

- قوله - عز وجل -: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ من حيث أنه أعطاهم عقولاً تمكنهم من إدراك الحق، ومن حيث أنهم يقولون: لو كانت أفعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله - عز وجل - لأثبت ذلك عجزه، وذلك يكون صحيحاً إذا لم يكن - سبحانه - قادراً على حملهم على الإيمان والطاعة على سبيل القهر، وهو قادر على ذلك. ﴿قُلُوا شَاءَ هَذَا كُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (2).  
إلا أنه - تبارك وتعالى - لم يحملهم على ذلك لأنه يبطل الحكمة من التكليف، وهذا يثبت أن ما ذهبوا إليه من القول بأنهم لو أتوا بعمل على خلاف مشيئة الله، فإنه يلزم منه كونه - تعالى - عاجزاً باطلاً.

وردّ الرازي مزاعم المعتزلة، ورأى أن هذه الآية لا تقوم حجة لهم على الأشاعرة في القول بالمشيئة، واستدلّهم بها فاسد، لأنه >> لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور، دفع دعوة الأنبياء، وعلى هذا الطريق فقط سقط الاستدلال بالكلية <<(3).

1- المرجع السابق ، ص: 149.

2- الأنعام: 149.

3- التفسر الكبير، ج: 13، ص: 227.

ويذهب الألوسي<sup>(1)</sup> إلى أن الآية هذه حجة للأشاعرة على المعتزلة، يقول: .. ليس كل ما تعلقت به المشيئة والإرادة بمشروع ومرضي عنده - سبحانه - بناء على أن الإرادة لا تساوي الأمر والرضا على ما هو مذهب أهل السنة، إذ المشيئة ترجح بعض الممكنات على بعض مأمورا كان أو منها حسنا كان أو قبيحا. وعلى هذا فلا حجة في الآية للمعتزلة، بل قد انقلب الأمر فصارت الآية حجة لنا عليهم لأنهم لم يفرقوا بين المأمور والمراد، واعتقدوا كالمشركين بأن كل مراد مأمور ومرضي. <<(2)>>.

وحين نرجع إلى ابن عاشور نجد يذهب إلى أن الآية ليس فيها حجة للمعتزلة على الأشاعرة، ولا للأشاعرة على المعتزلة، يقول: << ليس في هذه الآية ما ينهض حجة لنا على المعتزلة ولا للمعتزلة علينا، لأن الفريقين متفقان على بطلان حجة المشركين، وفي الآية حجة على الجبرية >>(3).

#### ب- الهداية:

لغة: هداه الشيء وإليه هاديا وهداية وهدى فهو هاد يهديء لما يأتي:

أ- يقال: هداه الطريق ونحوه، وإليه وله: عرفه له وأزال حيرته فيما يسلك، تقول هديت الحاج طريق مكة..

ب- ويقال: هداه الحق ونحوه، وإليه وله: أرشده إليه ودلّه عليه بلطف، ودلالة من شأنها أن توصل إلى البغية ويكون ذلك في الخير...

ج- ويقال: هداه إلى الإيمان: دله عليه وأدخله فيه ووصله إليه، وهذا للهدى المضاف إلى الله - سبحانه - وأكثر ما يكون ذلك في مقابلة الإضلال(4).

1- هو محمود بن عبد الله بن محمود بن درويش الحسيني الألوسي، شهاب الدين أبو النشاء. من أكبر علماء العراق، وولد سنة 1217هـ-1802م، وتوفي سنة 1270هـ-1854م.. من كتبه: روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ودقائق القرآن. (عادل نويس: معجم المفسرين، ج:2، ص:665).

2- الألوسي: روح المعاني - دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:4 : 1405-1985 - ج:8، ص:50.

3- التحرير والتوير، ج:18، ص:148.

4- معجم ألفاظ القرآن الكريم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط:2 : 1390-1970م - ج:2، ص:708.



وعرفها ابن عاشور بأنها: «الدلالة على الطريق للوصول إلى المكان المقصود، فالهادي هو العارف بالطرق»(1).

وعرفها الفتازاني بأنها «الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل»(2).

أما المعتزلة فعرفوها بأنها الدلالة الموصلة إلى المطلوب(3).

ويرى ابن عاشور أن رأي المعتزلة غير صائب، وأن الهداية هي الدلالة سواء حصل المطلوب أو لم يحصل، وإن كانت الهداية مع الوصول هي المطلوبة شرعاً من الهادي والمهدي؛ إلا أنه قد يحصل الخطأ للهادي وسوء القبول من المهدي(4).

وقد ورد لفظ الهداية في العديد من آي الذكر الحكيم منها:

﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ، وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(5)

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾(6)

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾(7)

﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾(8)

استنتج الأشاعرة من خلال هذه الآيات القرآنية أن معنى الهداية: خلق الإيمان، يقول

الجويني: «واعلم أن الهدى في هذه الآي لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان»(9)، ويقول ابن عاشور في معنى الآيات: «يعني من بقدر الله اهتداءه، وليس المعنى من يرشده الله بالأدلة أو

1- التحرير والتوير، ج: 1، ص: 188.

2- شرح العقائد النسفية، ص: 155.

3- التحرير والتوير، ج: 1، ص: 188.

4- انظر الفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص: 155.

5- التحرير والتوير، ج: 1، ص: 188.

6- يونس: 25.

7- القصص: 56.

8- الأنعام: 125.

9- الأعراف: 178.

10- الزمر: 211.

بواسطة الرسل.. من يقدر الله أن يكون مهتديا فهو المهتدي (1)، فهو يوافق الأشاعرة فيما يذهبون إليه، ويفرق بين نوعين من الهداية:

- 1- هداية يصح إسنادها إلى البشر، كالرسل وكل من يدعو إلى صراط الله عز وجل ومنها ما ورد في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (2).
- 2- هداية مرتبطة بالله عز وجل - وحده وهي هداية الخلق، يخلق الإيمان في قلوبهم وتقديره لهم، وهي الواردة في الآيات السابقة.

أما المعتزلة فيذهبون إلى منع أن يكون الهدى بمعنى خلق الإيمان في نفوس البشر ذلك أن >> إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان والطاعة غير موجود في اللغة ولا في الكتاب، وإنما يوصف المؤمن بأنه قد اهتدى، ويوصف -تعالى- من حيث دله وسهل سبيله إليه بأنه قد هداه (3).  
وركز المعتزلة في استدلالهم على ذلك، على الآيات التي لا يمكن لأحد أن ينكر أنها تفيد الدلالة والبيان مثل قوله تعالى:

- (4) ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾
- (5) ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾
- (6) ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾
- (7) ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾
- (8) ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾
- (9) ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾

1- التحرير والتبوير، ج: 20، ص: 147.

2- الشورى: 52.

3- القاضي عبد الجبار: مشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زررور- دار التراث- القاهرة- ج: 1، ص: 65.

4- البقرة: 185.

5- الأعراف: 52.

6- فصلت: 17.

7- الشورى: 52.

8- الأنبياء: 73.

9- البلد: 10.

كما ذهبوا إلى أن الهدى ورد في القرآن بمعنى زيادة الهدى (1)، في مثل قوله تعالى: ﴿فَسِرُّهُ يُورِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (2)، وقوله تعالى: ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى، وَزَنْبَطًا عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (3).

وورد بمعنى الثواب (4) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ (5)، وقد خالف الأشاعرة المعتزلة في ذلك، يقول الجويني: «.. فالوجه أن يقال لهم: لا بعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه.. لكن ما قولكم في الآيات المفصلة المخصصة للهدى بقوم، والضلالة بآخرين مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدر وخرجه له، ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة» (6).

ولا خلاف بين العلماء في أن لفظ الهدى في اللغة العربية من الألفاظ المشتركة التي يقع الاسم منها على مسميين مختلفين في نوعهما فصاعدا (7)، ولا يوجد تعارض في الآيات القرآنية، فإذا نظرنا في الآيات السابقة وجدنا أن الله -عز وجل- أخبرنا أنه هدى جميع الناس إلى الإيمان، أي دعاهم كما أنه «هدى لئود فلم يهتدوا.. ولم يهد آخرين فلم يهتدوا، فعننا ضرورة أن الهدى الذي أعطاه الله -عز وجل- جميع الناس هو غير الهدى الذي أعطاه بعضهم ومنعه بعضهم فلم يعطهم إياه هذا أمر معلوم بضرورة العقل وبديهته» (8).

والذي نخلص به في هذه المسألة أن كلا من المعتزلة والأشاعرة، قد أول الهدى على أساس ما يعتقدونه في حبة أفعال الإنسان، فالمعتزلة بناء على مبدأ العدل عندهم وتعلق الثواب والعقاب به أولوا الآيات بما ذهبوا إليه، وأحالوا اعتبار الهدى: خلق الإيمان، ولما كان الأشاعرة يقولون بمشيئة الله وقدرته المطلقة وبكسب الإنسان فقط، أطلقوا على الهدى: خلق الإيمان.

1- القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ج: 1، ص: 62.

2- الأنعام: 125.

3- الكهف: 13-14.

4- القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ج: 1، ص: 63.

5- يونس: 9.

6- الإرشاد، ص: 12.

7- ابن حزم: الفصل في الأهواء والملل والنحل، ج: 3، ص: 27.

8- المرجع نفسه، ص: 26، 27.



## ج- الضلال:

الضلال: لغة: "ضد الهدى والرشاد" (1)

وعرّف كذلك بأنه: الخيرة والعدول عن الحق والطريق، يقال: ضل عن الحق، كما يقال: ضل عن الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ (2)، والضلال: النسيان والناسي للشيء عادل عنه، قال -تعالى-: ﴿فَعَلَّمتَهَا إِذَا رَأَى مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (3) أي من الناسين. وقال: ﴿وَأَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (4).

ومن معانيه الضياع والغيوبة (5) ..

وقد ورد عن أهل السنة أن >> الإضلال عن الدين قوة على الكفر، وقال بعضهم: الإضلال على الدين هو الترك، وقال بعضهم: أي خلق ضلالهم << (6).

ويذهب الأشاعرة إلى أن الإضلال بمعنى خلق الضلال فيهم (7) وورد ذلك في مثل قوله -تبارك وتعالى- :

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحَ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرِيحًا، كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ (8).

﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ رَبٍّ يُعْطِيهِ﴾ (9).

1- ابن منظور: لسان العرب، ج:3، ص:414.

2- الضحى:7.

3- الشعراء:20.

4- البقرة:282.

5- معجم ألفاظ القرآن الكريم، ج:2، ص:117-122.

6- الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد-المكتبة العصرية، بيروت:1411هـ-1990-ج:1، ص:325.

7- البغدادي: أصول الدين، ص:140، 141.

8- الأنعام:125.

9- الشورى:44.

وابن عاشور يوافق الأشاعرة فيما ذهبوا إليه، يقول: «إضلال الله المرء، حقه غير سريع الاهتداء أو غير قابل له وحرمانه من تداركه إياه بالتوفيق، كلنا توغل في الضلالة فضلاله عن خلق الله وتقدير الله له» (1).

ويحلل ابن حزم (2) كيفية إضلال الله لمن أضل من عباده مستتجا ذلك من القرآن الكريم فيقول: «إنما هو أن يضيق صدره عن قبول الإيمان، وأن يخرجه حتى لا يرغب في تفهمه والجنوح إليه، ولا يصبر عليه ويوعر عليه الرجوع إلى الحق، حتى يكون كأنه يتكلف في ذلك الصعود إلى السماء.. أو يجعل أكنة على قلوب الكافرين يحول بين قلوبهم وبين تفهم القرآن والإصاغة لبيانه وهذاه... وأنه جعل تعالى بينهم وبين قول الرسول صلى الله عليه وسلم حجبا مانعا لهم من الهدى، وفسره أيضا -تعالى- بأنه ختم على قلوبهم وطبع عليها» (3).

ويمكن تعليل الهداية والإضلال المتعبرين إلى الله -عز وجل- بأنهما كانا عن علم منه - سبحانه وتعالى- باستحقاق هؤلاء العباد لهما، ونستتج ذلك من خلال قوله -تبارك وتعالى-:

﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (4)

﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ (5)

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (6)

﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الفَاسِقِينَ﴾ (7)

ويذهب البغدادي إلى أن: «إضلال الله لمن يشاء بعد له وهدايته من يشاء بفضله» (8).

1- التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 123.

2- هو أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم عالم، أندلسي تفوق في مختلف العلوم واحترار أن يكون ظاهري المذهب ولد سنة 384هـ-994م. وتوفي سنة: 456هـ-1064م. بفرطية من كتبه: الفصل بين الأهواء والملل والنحل، اخلى بالآثار في شرح الجملى بالانتصار. (دائرة المعارف الإسلامية، ج: 1، ص: 136-143).

3- الفصل، ج: 3، ص: 28.

4- غافر: 35.

5- إبراهيم: 36.

6- المائدة: 51.

7- البقرة: 26.

8- أصول الدين، ص: 141.

أما المعتزلة فقد ذهب أكثرهم إلى أن «معنى الإضلال من الله يحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالون» (1)، أو العقوبة والمجازاة على الضلال (2). وقد ردّ البغدادي هذه التأويلات بقوله أن من يسمي إنساناً بأنه ضال أو يحكم عليه بالضلالة فإنما يقال فيه: ضلله ولا يقال: أضله هذا من حيث اللذة، أما من حيث المعنى: «فمن جهة أن الإضلال من الله لو كان بمعنى التسمية والحكم لوجب أن يقال إن النبي -صلى الله عليه وسلم- قد أضل الكفرة لأنه سماهم ضالين وحكم بضلاتهم، ووجب أن يقال إن الكفرة والشياطين قد أضلوا المؤمنين والأنبياء لأنهم قد سموهم ضالين، ولو كان الإضلال من الله -عز وجل- بمعنى العقاب على الضلالة لكان كل من أقام الحد على الزاني والسارق والقاتل والقاذف وشارب الخمر قد أضلهم لأنه جازاهم على ضلاتهم وفسقهم» (3).

ومن تأويلات الإضلال التي ذهب إليها المعتزلة من خلال قوله -تبارك وتعالى- ﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا﴾ (4) أنه بمعنى الإبعاد عن الجنة وفي ذلك يقولون: ويجوز أن يضاف الإضلال إليه -تعالى- بمعنى أن يذهب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار، وكما أن أحدنا في الشاهد إذا عدل به الإنسان عن طريق نجاته إلى طريق هلاكه يقال: أضله فكذلك فيه -تعالى- وإن كان ما فعله يحسن من حيث استوجبوا بكفرهم وبسوء اختيارهم» (5).

ويذهب الرازي إلى هذا التأويل ضعيف «لأنه -تعالى- قال ﴿يُضِلُّ بِهٖ﴾ أي يضل بسبب هذه الآيات، والضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب إقدامه على القبائح، فكيف يجوز حمله عليه؟» (6).

1- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج: 1، ص: 325.

2- الفاضل عبد الجبار: متشابه القرآن، ج: 1، ص: 69.

3- أصول الدين، ص: 141، 142.

4- البقرة: 26.

5- الفاضل عبد الجبار: متشابه القرآن، ج: 1، ص: 67.

6- التفسر الكبير، ج: 2، ص: 145.



ومن تاويلاتهم أن يكون الإضلال بمعنى الإبطال والإهلاك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ  
الْخَيْرِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ (1) وقوله -عز وجل-: ﴿وَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾ (2) وقوله:  
﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَاهُمْ﴾ (3). وهذا المعنى لا ينطبق على جميع  
الآيات التي ورد فيها: الضلال(4).

والذي نستتجه من خلال ما سبق أن اختلاف المعتزلة والأشاعرة في تحديد حقيقة:  
الإضلال ناتج -كذلك- عن اختلافهم في حقيقة الفعل الإنساني وابن عاشور يوافق الأشاعرة  
في كل ما ذهبوا إليه في هذه المسألة.

ومن الآيات التي استدلت بها الأشاعرة على خلقه -تبارك وتعالى- لأفعال عباده، الآيات  
التي تحدثت عن الطبع والختم والأكنة والأفقال. ومنها قوله -تبارك وتعالى-:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، خَتَمَ اللَّهُ عَلَى  
قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (5).

﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْيُنِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى  
الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَقُونَ، وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا  
يُتَبَصَّرُونَ﴾ (6).

﴿وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْلَقْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ (7)

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (8)

فقد استفاد الأشاعرة من الآيات أن الله -تبارك وتعالى- هو الذي يخلق الإضلال في  
قلوب الذين لا يهتدون، يقول ابن عاشور: >> والختم في اصطلاح الشرع استمرار الضلالة في

1- القمر: 47.

2- السجدة: 10.

3- محمد: 1.

4- الرازي: التفسير الكبير، ج: 2، ص: 144، 145.

5- البقرة: 6-7.

6- يس: 7-9.

7- الكهف: 28.

8- النحل: 108.

نفس الضال أو خلق الضلالة. ومثله الطبع والأكنة» (1).

وعند تحديده لذلك وكونه ورد في كثير من آي الذكر الحكيم، يصرح ابن عاشور باتباعه الأشاعرة فيما ذهبوا إليه، يقول: «ونظائر ذلك كثيرة في القرآن كثيرة تنبو عن التأويل، ومعملها عندنا على التحقيق أنها واردة على اعتبار أن كل واقع هو بقدر الله تعالى وأن الله هدى ووفق بعضا، وأضل وخذل بعضا في التقدير والتكوين، فلا ينافي ذلك ورود الآية ونظائرها في معنى التمي على الموصوفين بذلك والتشنيع بحالهم لأن ذلك باعتبار ما هم من الميل والاكساب.. فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو: مقدر أفعال العباد إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأضراب من المحققين.» (2).

أما المعتزلة فقد أنكروا هذه المعاني التي ذهب إليها أهل السنة، وأولوا الآيات تأويلات كثيرة، تخضع لأصل العدل والحكمة عندهم، يقول القاضي عبد الجبار (3): «لو كان الختم منعا لما جاز أن يذم الله الذين وصف بأنه على قلوبهم، ولما جاز أن يقول: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، لأنه إن كان -تعالى- منعهم عن الخروج من الكفر، وأوجد ذلك فيهم، حتى لا يصح منهم الانفكاك، فكيف يحسن أن يعذبهم؟ ولكن جاز ذلك فيهم؛ ليجوز أن يعذبهم على طولهم ولونهم وصحتهم» (4).

وذهب المعتزلة إلى أن المراد بالختم العقوبة» لأنه خصهم بضرب من العقوبة من حيث كفروا ودانوا بالكفر فين أنه -تعالى- يعاقبهم على ذلك في الدنيا بالذم والتوبيخ وإظهار ذلك، وسماه ختما، ثم لهم في الآخرة عذاب عظيم» (5).

فلاحظ أن كلا من الأشاعرة والمعتزلة فسر الآيات بما يساند رأيه في حقيقة أفعال العباد.

1- التحرير والتوير، ج: 1، ص: 155.

2- المصدر نفسه، ص: 157.

3- هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، الأسد أهادي أبو الحسين، شيخ المعتزلة في عصره، من كتبه، متشابه القرآن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، شرح الأصول الخمسة، توفي سنة 415هـ - 1025م. (الزر كلبي الأعلام، ج: 3، ص: 273، 274).

4- متشابه القرآن، ج: 1، ص: 53.

5- المرجع نفسه، ص: 54.

## تمهيد:

من القضايا الكبرى التي عالجها القرآن الكريم: الألوهية، وحين نتبع آياته نلاحظ تركيزه على الألوهية دون الربوبية، ذلك لأن الله - عز وجل - فطر جميع البشر على الاعتراف بربوبيته إذ أخبرنا - سبحانه وتعالى - أنه أخذ عهداً على جميع البشر بتوحيده في قوله - تعالى -: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١﴾﴾، إلا أن الإنسان عندما يوجد في هذه الحياة الدنيا قد تعترضه عوارض فتحرّف عقيدته الصحيحة، وهنا يأتي الخطاب القرآني بما يحمله من أدلة قوية ترجع لتلك الفطرة، إشعاعها النقي وتهديتها إلى العبادة الصحيحة.

ومن المسائل التي تتعلق بحقيقة الألوهية، ولا تكاد تخلو آية من آي الذكر الحكيم منها: صفاته - عز وجل - ذلك لأن غالبية مظاهر الانحراف العقدي ترجع إلى الجهل بها، يقول ابن عاشور: «وَأما الخطأ في صفات الله - تعالى - فهو ما يعرض للعقائد الدينية التي صحت أصولها، وأهلها، وإن كانوا قد آمنوا بوجود الله وتقديسه هم خلطوا ذلك بإثبات صفات لله لا تناسب قدسيته، كما قال الله - تعالى -: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (2) فهم يأخذون من التعطيل بنصيب لأن إثبات صفات لا تليق بالله - تعالى - يستلزم نفي أضدادها التي هي كمالات، وإن إثبات اله متصف بغير صفات الإله بمنزلة نفي ذلك الموصوف.» (3).

ومسألة صفاته - عز وجل - من المسائل التي حدث فيها الاختلاف بين علماء المسلمين، فحافظ السلفية على إثباتها جميعاً بالصورة التي وردت بها في القرآن الكريم والسنة النبوية، دون تعطيل أو تشبيه، وفي شرح طريقتهم يقول ابن تيمية: «ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكيف ولا تمثيل يؤمنون بالله - تعالى -: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (4) ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، ولا يلحدون في

1- الأعراف: 172.

2- الأنعام: 91.

3- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص: 48.

4- الشورى: 11.



# الفصل الخامس :

## صفات الله وأسمائه

- المبحث الأول : الصفة النفسية
- المبحث الثاني : الصفات السلبية
- المبحث الثالث : الصفات الخبرية
- المبحث الرابع : صفات المعاني والصفات  
المعنوية
- المبحث الخامس : الرؤية
- المبحث السادس : أسماء الله - عز وجل.

أسماء الله وآياته، ولا يكيفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه، لأنه سبحانه - لا سمي له، ولا كفو، ولا ند له، لا يقاس بخلقه - سبحانه وتعالى - فإنه - سبحانه - أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قيلا وأحسن حديثا من خلقه. <(1)>.

أما الأشاعرة فذهبوا إلى وضع التقسيم التالي للصفات (2):

- 1- الصفة النفسية.
- 2- الصفات السلبية.
- 3- الصفات الخيرية.
- 4- صفات المعاني.
- 5- الصفات المعنوية.

وقد أولوا الصفات الخيرية، واحتلف المعتزلة عنهم بنفي صفات المعاني، معتقدين أن إثباتها يؤدي إلى التعدد، ويذكر ابن تيمية أنهم زعموا أن <<من قال لله علما وقدرة فقد زعم أنه جسم مركب، وهو مشبه لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بجوهر متحيز، وكل متحيز مركب أو جوهر فرد، ومن قال بذلك فهو مشبه لأن الأجسام متماثلة.>> (3).

وتذكر فوقية حسين أن من زلات المعتزلة قولهم بنفي الصفات إذ أثبتوا أنها عين الذات مسرفين في الاعتماد على العقل، فابتعدوا عن الموقف الإسلامي الصحيح رغم حسن نواياهم في توكيد العقيدة الإسلامية (4).

وعندما نرجع إلى ابن عاشور ومنهجه في تحديد الصفات، فإننا وإن لم نجد له بحثا مستقلا في ذلك، وبعد تتبع ما تفرق في تفسيره من إشارات إلى صفاته - عز وجل -، نتوصل إلى أنه يضع تقسيم الأشاعرة لها.

1- مجموع الفتاوى ج: 3 ص: 161.

2- أبو بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلى: شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة - دار الكتاب العربي، ط: 1 : 1410 هـ - 1990 م - ص: 87، 88.

3- مجموع الفتاوى، ج: 5 ص: 111، 112.

4- فوقية حسين: منهج المسلمين في علم الكلام - ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة - الجزائر 9-12 سبتمبر

## المبحث الأول : الصفة النفسية

تعريفها « حقيقة صفة النفس كل صفة إثبات لازمة ما بقيت النفس، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف» (1). والصفة النفسية هي : الوجود.

يستخلص ابن عاشور هذه الصفة من صفات كثيرة وردت لله -عز وجل- في القرآن الكريم منها صفة: الرب. فيقول : «فوصف الرب يتضمن الوجود» (2)، ومن وصفه تبارك وتعالى: «الظاهر» إذ يقول : «فإن إسناد الظهور في الحقيقة هو ظهور أدلة صفاته الذاتية لأهل النظر والاستدلال والتدبر في آيات العالم، فيكون الوصف جامعا لصفته النفسية وهي الوجود» (3) وفي إثبات وجود الله -سبحانه وتعالى- يسلك ابن عاشور مسلك الاستدلال بدليلي: الحدوث والإمكان.

1- دليل الحدوث: إننا حين ننظر إلى أنفسنا وإلى الكون الذي يحيط بنا نظرة تأمل نلاحظ أن كل الموجودات يعزبها التغير، وهذا التغير الذي يطرأ عليها دليل حدوثها، ويستتج "شيخنا" هذا الدليل من تدبر آي الذكر الحكيم، فحين يفسر قوله -عز وجل-: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (4).

يقول: «ومن أبداع الاستدلال أن اخترع هذا الصنع العجيب المتكرر كل يوم مرتين، والذي يستوي في إدراكه كل مميّز، والذي هو أجلى مظاهر التغير في هذا العالم، فهو <sup>دليل</sup> الحدوث وهو مما يدخل في التكيف به جميع الموجودات في هذا العالم.» (5).

1- الجويني: الإرشاد ص: 30.

2- التحرير والتنوير، ج: 30، ص: 440.

3- المصدر نفسه ج: 27 ص: 362.

4- القصص: 71، 72.

5- التحرير والتنوير ج: 20 ص: 168.



كما يستتج ابن عاشور هذا الدليل من قوله -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (1). يقول: «و اعلم أن هذا الكلام وإن كان موجها إلى قوم لا ينكرون وجود الله، وإنما يزعمون له شركاء، وكان مقصودا منه ابتداء إثبات الوحدانية، فهو صالح لإقامة الحجة على المعطلين الذين ينفون وجود الصانع المختار " وفي العرب فريق منهم " فإن أحوال السماوات كلها متغيرة دالة على تغير ما اتصفت بها، والتغير دليل الحدوث وهو الحاجة إلى الفاعل المختار الذي يوجدها بعد العدم ثم يعدمها» (2).

2- دليل الإمكان: عرّف واجب الوجود وممكن الوجود بما يلي: « واجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال» (3).

فكل الموجودات غيره -عزّ وجل- ممكنة الوجود، وهو -تبارك وتعالى- وحده واجب الوجود، يقول ابن عاشور: « لو كان غير الله واجبا وجوده لما كان الله موصوفا بالأولية، فالموجودات غير الله ممكنة» (4).

ومن خلال قوله -تبارك وتعالى- ﴿وَإِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ (5)، يقول: « وفي الآية معنى انتهاء دلالة الموجودات على وجود الله ووحدانيته لأن الناظر إلى الكائنات يعلم أن وجودها ممكن غير واجب، فلا بد لها من موحد، فإذا خيلت الوسوسة للناظر أن يفرض للكائنات موحدا مما يبدو له من نحو الشمس أو القمر أو النار، لما يرى فيها من عظم الفاعلية، لم يلبث أن يظهر له أن ذلك المفروض لا يخلو عن تغير يدل على حدوثه فلا بد من محدث أوجده، فإذا ذهب الخيال يسلسل مفروضات الإلهية ( كما في قصة إبراهيم ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ

1- الجاثية: 3-5.

2- التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 328.

3- ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة- دار الجيل، ط: 1، 1992- ص: 77.

4- التحرير والتنوير، ج: 27، ص: 361.

5- النجم: 42.

الليل رأى كوكباً قال هذا ربِّي... ﴿١﴾ لم يجد العقل بداً من الانتهاء إلى وجوب وجود صانع للممكنات كلها، وجوده غير ممكن بل واجب، وأن يكون متصفاً بصفات الكمال وهو الإله الحق، فالله هو المنتهى الذي ينتهي إليه استدلال العقل. ﴿٢﴾.

لقد جمع ابن عاشور في هذا النص الاستدلال على وجوده -عز وجل- بدليلي الحدوث والإمكان. فتغير الموجودات دليل حدوثها وفي حدوثها انتفاء لصفة الإلهية عنها. ولما كانت حادثة فهي ممكنة. وبما أنها ممكنة فهي بحاجة إلى واجب وجود يوجدها.

لقد حاول التَّنصِيحُ استنتاج هذين الدليلين من خلال مدلول الآيات القرآنية، التي دعت إلى التأمل في الأنفس والآفاق من أجل إدراك الحقيقة لكنه كان متأثراً إلى درجة كبيرة بعلماء الكلام والفلسفة في تسميتهما وصياغتهما فقد استدل كل من الأشاعرة (3) والمعتزلة (4) والخوارج (5) على وجوده -عز وجل- بدليل الحدوث، والذي نلاحظه بكثرة في أي الذكر الحكيم بقول -تبارك وتعالى-: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (6)، ويذهب الدكتور عبد الحميد النجار إلى اعتبار هذا الدليل صورة من صور دليل الاختراع الذي استعمله ابن رشد (7) في مناهج الأدلة (8)، إذ يقول: «والطريقة

1- الأنعام: 76.

2- التحرير والتوير، ج: 27، ص: 141.

3- الشهرستاني: الملل والنحل، ج: 1، ص: 94.

- انظر كذلك -الإيجي: المواقف، ص: 266.

- البغدادي: أصول الدين، ص: 69.

4- القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني - الدار المصرية للتأليف والترجمة - ص: 66، 67.

5- أبو عمار عبد الكافي الأباضي: آراء الخوارج الكلامية ج: 1 ص: 257، 278.

6- البقرة: 164.

7- هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فقيه، فيلسوف ولد سنة 520 هـ - 1126م. وتوفي سنة 595 هـ - 1198م، من كتبه: فصل المقال، مناهج الأدلة، نهافت التهافت (أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي، ج: 2، ص: 527).

8- عبد الحميد النجار، المهدي بن تومرت - دار الغرب الإسلامي، بيروت ط: 1، 1983 - ص: 194.



الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع. <(1)>. أما بالنسبة لدليل الإمكان فقد كان ابن عاشور متأثراً في الاستدلال به بمتأخري الأشاعرة والفلاسفة إذ ينسب هذا الدليل إلى الجويني بخاصة (2) وقد تأثر في استعماله بالفلاسفة إذ كان الفارابي (3) أول فيلسوف استعمله ثم تأثر به ابن سينا (4) فقسّموا الموجودات إلى واجبة وممكنة <<ومعنى ذلك أن كل شيء فهو إما واجبة الوجود أو ممكن الوجود، ولما كان الممكن لا يخرج إلى الوجود إلا بعلة، وكانت العلة لا تتسلل إلى غير نهاية، وجب أن تنتهي التسلسل إلى موجود واجب الوجود لا غلة لوجوده له بذاته الكمال الأسمى، فهناك إذن موجودات ممكنة الوجود بذاتها واجبة الوجود غيرها، وهي موجودات هذا العالم، وموجود واجب بذاته وهو الله، وهو الذي إذا فرض غير موجود لزم عنه محال، وهنا الموجود الواجب الوجود هو السبب الأول لوجود الأشياء جميعاً.>> (5).

ومن الذين أقرّوا محتوى الدليلين كذلك السلفية، إذ يقول ابن تيمية: << وما احتجّ به الفلاسفة والمتكلمون في مسألة حدوث العالم إنما يدلّ على مذهب السلف والأئمة (6)، ويرى ابن تيمية أن القلب بفطرته يعلم محتوى الدليلين وإن لم يخظر له وصف الإمكان والحدوث (7).

1- ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: محمود قاسم ط: 2- ص: 180.

2- المرجع نفسه، ص: 144.

- محمد عبد الستار نصار: منهج البحث في العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر - ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، فسنظية- الجزائر 9-12 سبتمبر 1989.

3- هو أبو نصر الفارابي، الملقب بالمعلم الثاني، تركي العنصر والبيعة ولد بمدينة وسيج إحدى مدن فاراب. توفي في رحب سنة 339هـ. ( عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- ط: 1، 1984 - ج: 2 ص: 93-95).

4- هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ولد في صفر 370هـ-980م وتوفي سنة 428هـ من كنية: النجادة، الإنشادات والتبهيّات، الشفاء (المرجع نفسه، ج: 1، ص: 41، 42).

5- جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية- دار الكتاب اللبناني، بيروت: 1981- ص: 147).

6- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج: 6، ص: 330.

7- المرجع نفسه ج: 2، ص: 9-12.



والذي نستنتجه من خلال عرضنا للدليلين أن علماء المسلمين وإن حاولوا ربط أدلة وجوده -عز وجل- بالقرآن الكريم، إلا أنهم لم يستطيعوا التحلّص من نزعتهم التوفيقية بين القرآن والفلسفة اليونانية، ونلاحظ ذلك خاصة من خلال الدليل الثاني إذ كانوا متأثرين فيه بفكرتي الإمكان والوجوب الأرسطيتين، ولعلّ أحسن من عبّر عن أدلة القرآن الكريم الوليد ابن رشد، يقول الدكتور محمود قاسم بعد نقده لأدلة علماء الكلام >> «ومن المقرر الذي لا مجال للشك فيه أن أدلة أبي الوليد ابن رشد تنطبق تماماً على أدلة القرآن.» (1).

والذي نحكم به على ابن عاشور أنه كان متابعاً للمعتزلة والأشاعرة في استدلالهم على وجوده -عز وجل-.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

## البحث الثاني: الصفات السلبية

تعريفها : « هي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق بالله - سبحانه وتعالى - »(1). وقد جمعت هذه الصفات في خمس هي: الوجدانية، القدم، البقاء، القيام بالذات، المخالفة للحوادث.

أ- الوجدانية : يرى الشيخ ابن عاشور أن جميع الصفات السلبية مستخلصة من صفة جامعة هي: "أحد"، فهذه الصفة تثبت لله -تبارك وتعالى- الوجدانية الكاملة من جميع الوجود ومعناها « أن الله -تبارك وتعالى- منفرد بالإلهية لا يشاركه فيها شيء من الموجودات، وهذا إبطال للشرك الذي يدين به أهل الشرك وللتثليث الذي أحدثه النصارى وللتثوية عند المجوس»(2). والصفة هي أبلغ ما يمكن وضعه للتعبير عن معاني الوجدانية «: لأن الصفة المشبهة نهاية ما يمكن به تقريب معنى وحدة الله -تبارك وتعالى- إلى عقول أهل اللسان العربي»(3).

ومن خلال هذا النص نلاحظ تأكيد ابن عاشور -الدائم- على حسن اختيار القرآن الكريم للمفردات التي يستدل بها على قضايا العقيدة. ويشير شيخنا إلى أن أحادية الله -عز وجل- كاملة من جميع الوجوه يقول: «فإن الله -تعالى- واحد من جميع الوجوه، وعلى كل التقادير، فليس لكنه الله كثرة أصلا لا كثرة معنوية وهي تعدد المقومات من الأجناس والفصول التي تقوم منها المواهي، ولا كثرة الأجزاء في الخارج التي تقوم منها الأجسام، فأفاد وصف "أحد" أنه منزّه عن الجنس والنعسل والمادة والصورة، والأعراض والأبعاض، والأعضاء والأشكال والألوان وسائر ما يناهز الوحدة الكاملة»(4).

1- البوطي: كبرى اليقينيات، ص: 111.

2- التحرير والتنوير ج: 30 ص: 615.

3- المصدر نفسه ص: 614.

4- المصدر نفسه ص: 616.

من خلال هذا النص نستنتج أن ابن عاشور ينفي التعدد المتصل عن الله -تبارك وتعالى- لأن هذا التعدد من خصائص الحوادث وهو ينافي الوحدة الكاملة لله -عز وجل-، كما ينفي عنه التعدد المنفصل. ولأثبت نفي التعدد المنفصل يأتي برهان التمانع الذي استنتجه علماء الكلام من قوله -سبحانه وتعالى-: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (1).

يقول: >> ووجه انتظام هذا الاستدلال أنه لو تعددت الآلهة للزم أن يكون كل إله متصفا بصفات الإلهية المعروفة آثارها، وهي الإرادة المطلقة والقدرة التامة على التصرف، ثم إن التعدد يقتضي اختلاف متعلقات الإرادات والقدر لأن الآلهة لو استوت في تعليقات إرادتها ذلك لكان تعدد الآلهة عبثا للاستغناء بواحد منهم، ولأنه إذا حصل كائن فإن كان حدوثه بإرادة متعددين لزم اجتماع علتين دامتين على معلول واحد، فلا جرم أن تعدد الآلهة يستلزم اختلاف متعلقات تصرفاتها اختلافا بالأشياء، أو بالأحوال، أو بالبقاع، فالإله الذي تنفذ إرادته في بعض الموجودات ليس بإله بالنسبة إلى تلك الموجودات التي أوجدها غيره. ولا جرم أن تختلف متعلقات إرادات الآلهة باختلاف مصالح رعاياهم أو مواطنهم أو أحوال تصرفاتهم فكل ينفذ إرادته في ما في سلطانه، فثبت أن التعدد يستلزم اختلاف الإرادات وحدوث الخلاف. >> (2).

ولما كان الاختلاف يؤدي إلى اختلال التوازن والمشاهد هو انتظام السماوات والأرض عبر العصور والأحوال تأكد كون الإله واحدا (3).

ويرى ابن عاشور أن هذا الدليل باعتباره استدلالا لإبطال تعدد الآلهة الذي كان سائدا عند العرب واليونان والمناوية، دليل قطعي باعتبار المنظور إليه وهو فساد السماوات والأرض >> وهو محتوى الآية ووجود آيات أخرى تؤكد (4)، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ نَزَلَ مِنْ رَبِّهِ أَلَّهُ يَوْمَ الْفَتْخِ وَاللَّهُ يَوْمَ الْفَتْخِ وَوَجَدَ الْمُجْرِمِينَ فِيهَا رَبِّهَا ذُكِّرُوا بِهَا لَعْنَةُ اللَّهِ وَاللَّهُ يُعَذِّبُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (5).

1- الأنبياء: 22.

2- التحرير والتوير ج: 17 ص: 39، 40.

3- المصدر نفسه ص: 40.

4- المصدر نفسه، ص: 41.

5- المؤمنون: 91.



أما باعتبار ما ذهب إليه المتكلمون من الاستدلال به على الوجدانية عموماً فهو دليل  
اقناعي لقياسهم الآلهة <sup>على الملوك في العرش (1)</sup> ويذكر ابن عاشور أن المتكلمين قد اتبعوا طريقتين في إثبات دليل التمانع  
ذكرهما الإيجي في المواقف:

الأولى : «ولو وجد إلهان قادران لكان نسبة المقدورات إليهما سواء إذ مقتضى للقدرة  
ذاتهما وللمقدورية الإمكان، فتسوي النسبة، فإذا يلزم وقوع هذا المقدور، إماماً بهما وأنه باطل  
لما بينهما من الامتناع مقدور بين قادرين، وإماماً بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح» (2).

ويرى ابن عاشور أنه قد يردّ على الاستدلال بهذه الطريقة بعدة أمور: (3):

1- لا يلزم تساوي الإلهين بل يجوز عقلاً تفاوتهما في القدرة.

2- يجوز أن يتفقا على ألا يريد أحدهما إلا الأمر الذي لم يردده الثاني فلا يلزم عجز الذي  
لم يفعل.

3- يجوز اتفاقهما على إيجاد الأمر معاً.

4- يجوز تكليف أحدهما للآخر بفعل الأمر فلا يلزم عجز المفوض لأن عدم إيجاد  
المقدور لمانع أراده القادر لا يسمى عجزاً، لا سيما وقد حصل مراده وإن لم يكن هو الفاعل.  
ثم يردّ . . . على هذه الاعتراضات فبالنسبة للاعتراض الأول، يرى أن العجز مطلقاً  
ينافي الألوهية فيطل الاعتراض، أما الاعتراضات الأخرى ففيها كلاًها نقص للألوهية،  
والألوهية تستلزم الكمال المطلق (4).

أما الطريقة الثانية التي ذكرها الإيجي فتعتمد على وقوع الاختلاف بين الإلهين في  
الإرادة (5).

ويشير الشيخ إلى أن هذه الطريقة هي التي عول عليها التفتازاني فيقول في تقرير الدليل:  
«ولو أمكن إلهان لأمكن بينهما ممانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخرة مسكونه، لأن كلا

1- التحرير والتنوير، ج: 18، ص: 41.

2- المواقف ص: 278، 279.

3- التحرير والتنوير ج: 17، ص: 42.

4- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

5- المواقف ص: 279.

منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما ولا تضاد بين الإرادتين بل بين المراديين  
وحيث إنَّ ما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان. أولاً، فيلزم عجز أحدهما، وهو إمارة الحدوث  
والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج...»(1).

ويرى ابن عاشور أنه يمكن الردّ على هذه الطريقة بأنه يمكن عدم حدوث الاختلاف إذا  
فرضنا إلهين متساوين في العلم والحكمة، فهذا العلم وهذه الحكمة يقتضيان انكشافاً متماثلاً  
للإلهين، فلا يريد أحدهما إلا ما يريد الآخر، وبذلك لا يحدث ممانع، وهذا الاحتمال في نظره  
صحيح إلا أن تعدّد الإله به يصير عبثاً لأنّ الهدف من تعدد ولاة الأمور طلب ظهور الصواب  
عند الاختلاف فإذا تساوا ولم يحدث الخلاف فما فائدة التعدد(2).

وقد استعمل هذا الدليل في الاستدلال على وحدانية الله -تبارك وتعالى- جمهور  
المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة(3) وماتريدية(4) استنتاجاً من القرآن الكريم، ونحن إذا تبعنا  
الأشاعرة في عرضهم للدليل استنتاجاً أنهم جميعاً انتهوا إلى عرضه بصورته الكاملة أي حالة  
اختلاف الإلهين واتفاقهما ماعدا الأشعري، فإنه لم يذكر إلا الحالة الأولى أي حالة  
الاختلاف(5).

وقد أدت الصورة التي عرض بها الدليل من قبل المتكلمين إلى تعرّضه للنقد لأنّ الطريقتين  
اللتين ذكرهما الإيجي من قبل، يمكن أن تعترضهما كثير من الأسئلة والاعتراضات، وقد انتقد  
ابن رشد هذا الدليل في كتابه مناهج الأدلة، ومواطن نقده له متعددة، منها أنهم لم يذكروا  
حالة اتفاق الإلهين(6) وتبعه في ذلك محمود قاسم(7)، وقد اعتبر جلال موسى

1- شرح العقائد السنية ص: 87.

2- التحرير والتنوير ج: 17 ص: 43.

3- محمد عبد الستار نصار، منهج البحث في العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر- ندوة قضايا المهجبة في الفكر  
الإسلامي، فسنطينة، الجزائر 9-12 سبتمبر 1989.

4- محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة- ص: 31.

5- الجوهني، الإرشاد ص: 53.

- فاطمة أحمد رفعت، منهج أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ص: 214، 215.

6- مناهج الأدلة ص: 157.

7- مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد ص: 32.

إيراد محمود قاسم الدليل ناقصا، حتى يجد لنفسه طريقا لمهاجمة المتكلمين الذين أخذوا بالدليل (1)، ومن مواطن نقد ابن رشد للدليل قوله «: الخالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب، وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا موجودا ولا معدوما، وإما أن يكون موجودا معدوما، وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد، والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على وجه الدوام وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن وجه العالم فاسد في وقت الوجود، فكأنه قال: لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد.» (2).

ولعل أحسن من عرض الدليل بصورة واضحة مطابقة لما جاء في القرآن الكريم، المتردي إذ اكتفى بالاستدلال بالنظام الكوني على وحدانية المنظم. (3)

والنتيجة التي نصل إليها هي أن السبب في الحكم على هذا الدليل بأنه إقناعي فقط (4)، طريقة عرض المتكلمين، فإن ما تفيدته آي الذكر الحكيم كما يرى ابن عاشور يشكّل دليلا قطعيا باعتبار ما دعت إلى التأمل فيه «: وهو فساد السلوات والأرض» (5). وأعتقد أن أحسن ما نقد به دليل المتكلمين أنه لا يصلح لإقناع الجمهور، لأنه عرض بطريقة معقدة في حين أن القرآن جاء يسيرا مخاطبا للعامة والخاصة (6).

ماخرج به من خلال صفة الوحدانية عند ابن عاشور أنه عرض الدليل عليها بصورته المحتملة عند المتكلمين وأورد كل الاعتراضات عليه، ووصل إلى نتيجة وهي: أن الدليل عند المتكلمين إقناعي أما باعتبار منطوق آيات القرآن فهو قطعي، يقول: «: من المحال بناء صفة

1- نشأة الأشعرية وتطورها/ص: 215.

2- مقدمة مناهج الأدلة/ص: 159.

3- كتاب التوحيد/ص: 21.

4- الفتاوى، شرح العقائد النسفية ص: 88.

5- التحرير والتنوير ج: 17 ص: 41.

6- ابن رشد، مناهج الأدلة ص: 157.



أعلى الموجودات على ما لا أثر له في نفس الأمر، فالآية دليل قطعي» (1)، فدلّيل ابن عاشور على وحدانيته -تبارك وتعالى- دليل قرآني.

ب- القدم: معنى هذه الصفة: دوام الوجود مع نفي الأوليّة (2).

يذكر ابن عاشور هذه الصفة حين تحديده لمعنى اسم الله -تبارك وتعالى- "الأول"، ويرى أنّ هذا الاسم الذي ورد في القرآن الكريم يقابل وصف القديم عند المتكلمين، ويحددها بقوله: «وأشهر معاني الأوليّة السبق في الوجود، ووصف الأول معناه أنه انساب وجوده على كل موجود وجد أو سيوجد» (3).

يستدل على صفة القدم أو الأوليّة، بأنّ الأول لو افتقر إلى من يوجد له لكان من يوجد له أول منه وهذا يؤدي إلى التسلسل (4)، ومن خلال تعريف ابن عاشور لصفة القدم واستدلاله نلاحظ أنه متابع، ماما للأشاعرة في ذلك، فنحن إذا تبعنا صفة القدم مع الأشاعرة نتوصل إلى أنهم جميعاً متفقون على هذا التعريف والاستدلال، وينقل لنا الجويني تعريف الأشعري لصفة القدم فيقول: «والذي اختاره شيخنا -رضي الله عنه- في القديم: هو المتقدّم في الوجود على شريطة المبالغة» (5)، واستدل الأشعري على ذلك بما نقله لنا الإيجي، وهو أنّ القديم لو كان قديماً بقدم زائد على ذاته للزم التسلسل (6). وبالطريقة نفسها يستدل الباقلاني على صفة القدم إذ يقول: «لا يجوز أن يكون فاعل المحدثات محدثاً بل يجب أن يكون قديماً والدليل على ذلك أنّه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث، لأنّ غيره من الحوادث إنّما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثاً. وكذلك القول في محدثه، إن كان محدثاً، في وجوب حاجته إلى محدث آخر، وذلك محال، لأنّه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا كان وجوداً مشروطاً بوجود ما لا غاية

1- التحرير والتنوير ج: 17 ص: 43.

2- الجويني، الشامل ص: 256.

3- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 361، 360.

4- المصدر نفسه، ج: 30 ص: 616.

5- الشامل ص: 252.

6- المواقف ص: 296.

له من الحوادث شيئا قبل شيء. >>(1). ويقول البغدادي : >>لو كان الصانع محدثا لافتقر إلى محدث ثالث - وهذا يتسلسل لا إلى نهاية، وهو محال وما أدى إلى محال فهو محال >>(2). والتعريف نفسه، وكذلك الاستدلال نجده عند المتأخرين من الأشاعرة فيقول الجويني في كتابه "الشامل" : >>الدليل على ذلك يستند إلى أصول منها: افتقار الحدث إلى المحدث ومنها استحالة ثبوت حوادث لا أول لها، فنقول مرتين على ما سبق: قد ثبت افتقار العالم في حدوثه إلى المحدث، فلو كان المحدث حادثا لافتقر إلى محدث آخر ثم يتسلسل القول، وينفسي إلى إثبات حوادث لا أول لها وذلك محال >>(3).

ويستدل الجويني بدليل آخر على صفة القدم، وهو ثبوت كونه تعالى واجب الوجود، فيقول: >>وقد ثبت استحالة افتقار محدث العالم إلى محدث، من حيث يفضي ذلك إلى التسلسل، وكل وجود ثبت غير مفتقر إلى مقتض، فهو واجب إذ لولا وجوبه لما كان يجب الوجود إلا بمخصص، فإذا ثبت وجوب الوجود، فليس تحققه في وقت أولى منه في وقت آخر في تقدير وقت، فيلزم لذلك القطع بوجوب الوجود ونفي الأولية. >>(4).

وإذا رجعنا إلى ابن عاشور وجدناه يقدم الاستدلال بوجوب الوجود على صفة القدم مثل الجويني، فيقول: >>الأول معناه الموجود لذاته دون سبق عدم، ويستلزم ذلك انفراده تعالى بصفة الوجود، لأنه لو كان غير الله واجبا وجوده لما كان الله موصوفا بالأولية فالموجودات غير الله ممكنة، والممكن لا يتصف بالأولية المطلقة. >>(5).

ج- السبقاء: >>الباقى هو الدائم الوجود الذي لا يقبل الفناء ولا يلحقه العدم >>(6).

ويستدل ابن عاشور على هذه الصفة كسابقتهما من خلال تحديد معاني أسماء الله -تبارك وتعالى- فهي تقابل اسم "الآخر" الوارد في القرآن الكريم يقول: >>فلما تقرر أن كونه الأول

1- التمهيد ص: 46.

2- أصول الدين ص: 72.

3- الشامل ص: 618.

4- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

5- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 360، 361.

6- عبد الرحمن حبشكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها- دار الفلم- ط: 4، 1406هـ- 1986م- ص: 198.

متعلق بوجود الموجودات اقتضى أن يكون وصفه بـ "الآخر" متعلقا بانتقاض ذلك الوجود، أي هو الآخر بعد جميع موجودات السماء والأرض. وهذا هو صفة البقاء في اصطلاح المتكلمين. <<(1)>>. ويشير ابن عاشور إلى أن معنى الآخر أو الباقي ورد في قوله -تبارك وتعالى : ﴿بَرِثُ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا﴾ (2)، وقوله : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (3). ويثبت "الشيخ" صفة البقاء لله -تبارك وتعالى- بصفة القدم أو الأولية إذ يقول : ... والآخر في ذلك أي في استمرار الوجود الذي تقرر بوصفه بأنه الأول <<(4)>>. وهذا هو المعنى الذي صاغه المتكلمون بقولهم << ما ثبت له القدم استحالة عليه العدم >>(5)، وابن عاشور يوافق تماما الأشاعرة في تحديد هذه الصفة والاستدلال عليها، فمثلا يقول الباقلاني في ذلك : <<يجب أن يعلم أن الله سبحانه باق ومعنى ذلك أنه دائم الوجود، والدليل عليه قوله -تبارك وتعالى- ﴿وَيَقَى وَجْهَ رَبِّكَ﴾ (6)، يعني ذات ربك، وأيضا قوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ يعني ذاته، ولأنه قد ثبت قدمه، وما ثبت قدمه استحالة عدمه >>(7). فهذا الكلام هو نفسه كلام ابن عاشور، وإذا أخذنا واحداً من متأخري الأشاعرة وجدنا الاستدلال نفسه على صفة البقاء: يقول السنوسي (8) مثلاً : << يلزم أن يكون المحدث القديم واجب البقاء، ذلك لأنه لو لحقه العدم لكان وجوده جائزاً لا واجباً، يصلح فيه الوجود والعدم والجائز يستحيل أن

1- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 361.

2- مريم: 40.

3- القصص: 88.

4- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 361.

5- الجويني، الشامل ص: 194.

6- الرحمن: 27.

7- رسالة الحرة ص: 33، نقل عن : فاطمة أحمد رفعت، ملهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ص: 39.

8- هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن الحسين بن عمر بن شعيب، ولد سنة 832هـ-1428م، اشتهر في علوم التفسير والحديث وعلم التوحيد، توفي سنة 895هـ-1490م بتلمسان، أهم مؤلفاته: عقيدة أهل التوحيد، ومكمل الأعمال في الحديث ومختصر علم المنطق. (أحمد عطية الله، القاموس الإسلامي ج: 3 ص: 531).



يقع بدون سبب، وإذا كان الأمر كذلك. احتاج وجوده -تعالى- إلى سبب فيكون محدثا، وقد قام البرهان على وجوب قدمه. وهذا تناقض، ولهذا فلا بد أن يكون المحدث القديم واجب البقاء»(1) ويشير ابن عاشور إلى أنه قد يعرض إشكال على صفة البقاء بما ورد من بقاء الأرواح وحديث: «ليس من الانسان شيء إلا يبلى إلا عظما واحدا فهو عجب الذنب ومنه يركب الخلق يوم القيامة»(2)، ويرد على ذلك بأن بقاءه -تعالى- واجب، وبقاء غيره غير واجب، بل يجعل الله -عز وجل- (3).

د- القيام بالذات : معناها : التعالي عن الافتقار إلى المحل والمخصص(4).

ويرى ابن عاشور أن هذه الصفة من صفات الكمال التي تقتضيها صفة "الأولية" يقول: «وهذا الوصف يستلزم الغنى المطلق، وهو عدم الاحتياج إلى المخصص أي مخصص يخصصه بالوجود وعدم الاحتياج إلى محل يقوم به»(5).

هـ-المخالفة للحوادث: معنى هذه الصفة أنه تعالى: «لا يشبه شيئا من الحوادث ولا يشبهه شيء منها»(6). وهذه الصفة عند ابن عاشور مرتبطة بما قبلها من الصفات، فجميع الصفات التي ذكرت لله -عز وجل- تفيد كماله، يقول: «ثم هذه الأولية تقتضي أن تثبت لله جميع صفات الكمال»(7)، ولما كانت الحوادث ناقصة باعتبار ما يعزبها من عوارض وجب مخالفة الله -تبارك وتعالى- لها، وقد أثبت ابن عاشور هذه الصفة لله -سبحانه وتعالى- عقليا بطريق الالتزام البيّن بالمعنى الأعم(8).

1- السنوسي، شرح العقيدة الوسطى - مطبعة التقدم الوطنية، تونس- ط: 1 ص: 82.

2- أخرجه مسلم في كتاب: الفن، باب ما بين النفتين (91/9) وأحمد: (499/2) وأبو داود في كتاب: السنة، باب:

ذكر البعث والصور (236/4) عن أبي هريرة .

3- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 362.

4- الجويني، الإرشاد ص: 33.

5- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 360.

6- الجويني، الإرشاد، ص: 34.

7- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 361.

8- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

أما نقلها فيستدل عليها بقوله -تبارك وتعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (1)، يقول: «>> الآية نفت أن يكون شيء من الموجودات مائلا لله -تعالى- من صفات ذاته لأن ذات الله -تعالى- لا تماثلها ذوات المخلوقات، ويلزم من ذلك أن كل ما ثبت للمخلوقات في محسوس ذواتها فهو متف عن ذات الله -تعالى- وبذلك كانت هذه الآية أصلا في تنزيه الله -تعالى- عن الجوارح والحواس والأعضاء» (2).

عبد القادر للعطوم الإسلامية

1- الثوري: 11.

2- التحرير والتنوير ج: 25 ص: 47.

## المبحث الثالث: الصفات الفبرية

تعريفها : >> يقصد بهذه الصفات ما كان الدليل عليها مجرد خير الرسول صلى الله عليه وسلم (1)، دون استناد إلى نظر عقلي، كاستوائه -تعالى- على العرش ونزوله إلى السماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة وكمجته ورضاه عن المؤمنين وسخطه وغضبه على الكافرين، وكالوجه واليدين والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم وأفاضت به الأحاديث الصحيحة عن الرسول صلى الله عليه وسلم >> (2).

أ- الوجه: لغة: >> مستقبل كل شيء (ج) أوجه ووجوه وأجوه.. ومن الدهر أوله ومن النجم ما بدا منه ومن الكلام السبيل المقصود، وسيد القوم والوجه بالضم والكسر: الجانب والناحية.. >> (3).

وعرفه ابن عاشور بأنه: >> حقيقة الجزء من الرأس الذي فيه العينان والأنف والشم >> (4)، ويرى أن الله -تبارك وتعالى- من المستحيل أن يكون له وجه بالمعنى الحقيقي، ولذلك يجب تأويل هذه الصفة إذا نسبت إلى الله -تبارك وتعالى- وقد أولت هذه الصفة بمعنى الذات أو الرضى والثواب (5). فوردت بمعنى الذات في مثل قوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَيَقْسَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (6). يقول ابن عاشور: >> ولما كان الوجه بمعنى الذات وصف بـ "ذو الجلال" أي العظمة و "الإكرام" أي المنعم على عباده، وإلا فإن الوجه الحقيقي لا يضاف للإكرام في عرف اللغة، وإنما يضاف للإكرام اليد أي فهو لا يفقد عبيده "جلاله

1- المقصود بخير الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا التعريف كل ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن والسنة.

2- فاطمة أحمد رفعت، أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ص: 66.

3- المفروض الباهدي، القاموس المحيط ج: 4 ص: 289.

4- التحرير والتوير ج: 7 ، ص: 247.

5- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

6- الرحمن: 27.



وإكرامه" <(1)>. وورد الوجه بمعنى الرضى والثواب (2) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَطَعِنُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (3)، وقوله - عز وجل -: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاوَةِ وَالْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ (4)، وقوله - تعالى -: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (5)، فيؤكد ابن عاشور من خلال هذه الآيات بأن المقصود بالوجه، الرضى والثواب، إذ يفيد معنى الآيات أن هؤلاء المؤمنين آمنوا وأطاعوا الله وتصدقوا لا يريدون بذلك غرضاً من الدنيا إنما يريدون رضى الله وثوابه (6).

**وهو** في تأويله لصفة الوجه إنما يتابع جمهور الأشاعرة والمعتزلة، يقول البغدادي: << والصحيح عندنا أن وجهه ذاته >> (7).

ويقول الإيجي بعد ذكر اختلاف العلماء في تحديد معنى الوجه: << الوجه وضع للجارحة، ولم يوضع لصفة أخرى، بل يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب فتعين الجاز >> (8)، وتأويل الأشاعرة لهذه الصفة موافق لتأويل المعتزلة (9).

**ب- السيدين:** أول ابن عاشور صفة اليدين بالقدرة من خلال الآيات القرآنية، فحين تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (10)، يقول: << لما خلقت يدي "أي خلقته بقدرتي" >> (11)، ويرى أن

1- التحرير والتنوير، ج: 27، ص: 253، 254.

2- المصدر نفسه، ج: 7، ص: 247.

3- الإنسان: 9.

4- الأنعام: 52.

5- القصص: 88.

6- التحرير والتنوير، ج: 7، ص: 247.

7- أصول الدين، ص: 110.

8- المواقف ص: 298.

9- الزمخشري، الكشاف، ج: 2، ص: 27.

- وانظر: المرجع نفسه، ج: 4، ص: 446.

10- ص: 75.

11- التحرير والتنوير، ج: 23، ص: 302.

القرآن الكريم عبّر عن تلك القدرة باليدين لتقريب الفهم إلى عقول البشر، فيقول حين تفسيره لقوله -عز وجل-: ﴿أَوَلَمْ يَتَرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ (1). و«...عبّر عن ذلك الخلق بأنه بيد الله استعارة تمثيلية لتقريب شأن الخلق الخفي مثل قوله -عز وجل- "لما خلقت بيدي" وقربة هذه الاستعارة ما تقرر من أن ليس كمثل شيء، وأنه لا يشبه المخلوقات» (2) وهنا نلاحظ كذلك تمييز ابن عاشور باستدلاله الدائم باللغة على آرائه العقديّة، وبهذا التأويل يوافق الشيخ الأشاعرة وبعض المعتزلة (3)، يقول البغدادي: «وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل وذلك صحيح على المذهب إذ أثبتنا لله القدرة..» (4)، ويقول الزمخشري: «> "مما عملت أيدينا" مما تولينا نحن إحدائه ولم يقدر على توليه غيرنا.. وعمل الأيدي استعارة من عمل من يعملون بالأيدي» (5)، فتأويل ابن عاشور واستدلاله على هذه الصفة موافق تماما لتأويل الزمخشري.

ج- العينين: وردت هذه الصفة في كثير من آي الذكر الحكيم، وقد أولها ابن عاشور بـ "المراعاة والمراقبة" (6). ويستدلّ على ذلك بقول النابغة:

عهدتك ترعاني بعين بصيرة      وتبعث حراسا عليّ وناظرا

وقد وردت هذه الصفة لله -تبارك وتعالى- في القرآن الكريم بصيغة المفرد والجمع، يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (7).

1- يس: 71.

2- التحرير والتنوير، ج: 23، ص: 68.

3- قلت بعض المعتزلة لأن هناك من المعتزلة من يذهب إلى تأويل الهد بالنعمة كالجسالي، -مثلا-، وقد خطأه البغدادي >> «لأن الله لا يخلق مخلوقا بمخلوق» وقد عبّر عن خلق آدم. بذلك (انظر البغدادي، أصول الدين ص: 111).

4- أصول الدين، ص: 111.

5- الكشف ج: 4، ص: 27.

6- التحرير والتنوير، ج: 16، ص: 219.

7- طه: 39.

ويقول: ﴿لَمَّا نَكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (1).

ويقول: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَن كَانَ كُفِرًا﴾ (2).

ويقول: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (3).

ويرجع ابن عاشور سبب جمع هذه الصفة في أي الذكر الحكيم «تقوية المعنى، لأن الجمع أقوى من المفرد، أي بحراسات منا وعنايات ويجوز أن يكون الجمع باعتبار أنواع العناية بتنوع آثارها» (4).

وحين نتبع هذه الصفة مع الأشاعرة والمعتزلة نجد أن البغدادي أولها بالرؤية (5) وأولها الرازي بالعلم والعناية والحراسة فيقول: «واعلم أن نصوص القرآن لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه:

الأول: أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَتُصَنَعَنَّ عَلَيَّ عَيْبًا﴾ يقتضي أن يكون موسى - عليه السلام - مستقرا على تلك الأعين ملتصقا بها مستعليا عليها، وذلك لا يقوله عاقل.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ يقتضي أن يكون آله تلك الصنعة هي تلك الأعين.

الثالث: إن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح، ثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل، وذلك هو أن تتحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة» (6).

وتأويلات الأشاعرة لهذه الصفة هي نفسها تأويلات المعتزلة بقول الزمخشري: «﴿وَلَتُصَنَعَنَّ عَلَيَّ عَيْبًا﴾: لرؤي ويحسّن إليك وأنا مراعيك ومراقبك» (7).

1- العنبر: 48.

2- القمر: 14.

3- هود: 37.

4- التحرير والتنوير، ج: 27، ص: 185.

5- أصول الدين، ص: 110.

6- الرازي، أسس التفسير - مطبعة مصطفى الحلبي: 1354 هـ - ص: 121.

- انظر كذلك: - التفسير الكبير، ج: 22، ص: 53، 54.

7- الكشاف، ج: 3، ص: 63. وج: 2، ص: 393.

- انظر كذلك: - المرجع نفسه، ج: 2، ص: 392.



ونقد ابن تيمية هذه التأويلات بقوله: «القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثل شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات.» (1).

ويقول أبو بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلي: «كلام الأشاعرة في تأويل هذه الصفة باطل من وجهين: الأول: أنه لا يقتضيه الكلام بمقتضى الخطاب العربي، والقرآن إنما نزل بلغة العرب، ولا يفهم أحد من قول القائل: فلان يسر بعيني، أنه يسر داخل العين، ولا من قول القائل: فلان تخرج على عيني، أن تخرجه كان وهو راكب على عيني. الثاني: إن هذا ممتنع غاية الامتناع في حق الله - تعالى - ولا يمكن لمن عرف الله وقدره حق قدره أن يفهمه في حق الله. لأن الله تعالى مستو على عرشه بائن من خلقه، لا يحل فيه شيء من مخلوقاته ولا هو حال في شيء من مخلوقاته - سبحانه وتعالى - عن ذلك علوا كبيرا.

فإذا تبين بطلان هذه من الناحية اللفظية والمعنوية، تعين أن يكون ظاهر الآيات: هي أن السفينة تجري وعين الله ترعاها وتكلوها، وكذلك تربية موسى تكون على عين الله يرعاها ويكلوها بها» (2). فصفة العينين ثابتة حقيقة على ما يلقى بحلال الله وعظمت من غير تكيف أو تمثيل (3).

وهذا رد على الوجوه التي أوردها الرازي في تأويله لصفة العينين، والذي نلاحظه أن في تحديد صفة "العينين" من طرف الأشاعرة والمعتزلة والسلفية تنزيه الله - تبارك وتعالى -، ولا يوجد تعارض بينهم يدعو إلى التناحر ذلك لأن الهدف من تحديد هذه الصفة محقق عندهم جميعا، وهو إثبات تعالي الله - عز وجل - عن صفات مخلوقاته.

ج- الرضى: لغة «رضي عنه وعليه يرضى رضا ورضوانا، ويضمآن مرضاة ضد سخط، فهو راض من رضا، ورضي من أرضياء ورضاه ورضى وأرضاه أعطاه ما يرضيه واسترضاه، ترضاه طلب رضاه.» (4).

1- مجموع الفتاوى ج: 3، ص: 25.

2- أبو بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلي، شعبة العقيدة من الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة، ص: 183، 184.

3- المرجع نفسه، ص: 184.

4- الفيروز آبادي، القاموس المحيط ج: 4، ص: 328.

وحدّد ابن عاشور هذه الصّفة بأنّها: >> حالة نفسانية تعقب حصول ملائم مع ابتهاج به<<(1).

وقد وردت هذه الصفات في القرآن الكريم منسوبة إلى الله -عز وجل- إذ يقول: -  
تبارك وتعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (2).  
ويقول -عز وجل-: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ (3)، ويقول -عز وجل-: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ (4).

ويرى ابن عاشور أن الله -تبارك وتعالى- لما كان منزها عن الانفعالات النفسية تعيّن أن يكون معنى الرضا حين ينسب إليه -تبارك وتعالى- لازم معناه من الكرامة والعناية والإثابة (5).

هـ- الغضب: لغة ضد الرضا (6).

يعرّفه ابن عاشور بأنه >> كيفية تعرض للنفس من حصول ما لا يلائمها فتترتب عليها كراهية الفعل المغضوب منه وكراهية فاعله، وبلازمه الإعراض عن المغضوب عليه ومعاملته بالعنف ويقطع الإحسان وبالأذى، وقد بفضي ذلك إلى طلب الانتقام.<<(7).

1-التحرير والتنوير ج:23 ص:337.

2- المائدة:119.

3- الزمر:7.

4- البينة:8.

5-التحرير والتنوير ج:23 ص:338.

-وانظر كذلك: - المصدر نفسه ج:7 ص:119.

-المصدر نفسه ج:30 ص:486.

6- الفروع آهادي، القاموس المحيط ج:1 ص:110.

7- التحرير والتنوير، ج:1، ص:197.

وقد نسب الغضب إلى الله -تبارك وتعالى- في كثير من آي الذكر الحكيم منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (1)، وقوله -عز وجل-: ﴿وَعَصَبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ زَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (2)، وقوله -تبارك وتعالى-: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ (3).

وابن عاشور يرى أن حقيقة هذه الصفة يستحيل أن تنسب إلى الله -عز وجل- لتنزّهه عن ذلك، فوجب تأويلها، يقول: «وإذا كانت حقيقة الغضب يستحيل اتصاف الله بها واسنادها إليه على الحقيقة للأدلة القطعية الدالة على تنزيهه الله -تعالى- عن التغيرات الذاتية والعرضية، فقد وجب على المؤمن صرف إسناد الغضب إلى الله من معناه الحقيقي، وطريقة أهل العلم والنظر في هذا الصرف أن يصرف اللفظ إلى الجاز بعلاقة اللزوم أو إلى الكناية باللفظ عن لازم معناه، فالذي يكون صفة الله من معنى الغضب هو لازمه، أعني العقاب والإهانة يوم الجزاء واللعنة أي الإبعاد عن أهل الدين والإصلاح في الدنيا.» (4).

ربذمه الشيعي في تأويله لمتني الرضا والغضب مذهب الأشاعرة (5)، أما المعتزلة فقد حملوا صفة الرضى على الإرادة وأولوا الغضب بتأويل الأشاعرة نفسه، إذ يقول الزمخشري في تحديد ذلك: «فإن قلت: ما معنى غضب الله؟ قلت: هو إرادة الانتقام من العصاة، وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده» (6). ومن الذين نقدوا هؤلاء الموليين لصفات الله -تبارك وتعالى- ابن قيم الجوزية (7)، إذ يقول في إثبات صفة

1- الفاتحة: 7+6.

2- النساء: 93.

3- المجادلة: 14.

4- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 197.

5- أبو بكر خليل أحمد الموصل، شعبة العقيدة بين الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة، ص: 268.

6- الزمخشري، الكشاف ج: 1، ص: 17.

- وانظر كذلك: -المرجع نفسه، ج: 4، ص: 115.

7- هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، فقيه حنبلي، وتلميذ ابن تيمية، ولد سنة 691هـ-1292م.

وتوفي سنة 751هـ-1356م. أهم كتبه: كتاب الفوائد، مدارج السالكين. (دائرة المعارف الإسلامية م: 1، ص: 268، 269).



الغضب >> والقرآن مملوء بذكر سخطه وعضبه على أعدائه، وذلك صفة قائمة به، يترتب عليها العذاب واللّنة لا أن السخط هو نفس العذاب، بل هو أثر السخط والغضب ولهذا يفرق بينهما كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ لِمَا خَالِدًا فِيهَا وَعَظِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَهْدَاهُ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (1)، ففرق بين عذابه وغضبه، وجعل كل واحد غير الآخر، وكان من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم >> اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك. >> (2)، فتأمل ذكر استعاذته صلى الله عليه وسلم بصفة "الرضا" من صفة "السخط" وبفعل "المعافاة" من فعل "العقوبة". فالأول للصفة والثاني لأثرها المترتب عليها. ثم ربط ذلك بذاته سبحانه، وأن ذلك راجع إليه لا إلى غيره >> (3).

### و- الرحمة:

لغة: "الرقّة والتعطف" (4).

وحَدّدها ابن عاشور بأنها >> رقة الخاطر وانعطافه نحو حي بحيث تحمل من انصف بها على الرفق بالمرحوم والإحسان إليه ودفْع الضر عنه >> (5)، ويذهب إلى أن هذه الصفة لما كانت من الانفعالات النفسية التي تصدر عنها أفعال وجودية، والله -تبارك وتعالى- منزّه عن مثل ذلك وجب تأويلها بما يليق بتزويه الله -عزّ وجل- الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الممتصّر) الصفة إلى لازم معناها من إرادة الله -إبصال الإحسان إلى مخلوقاته (6).

### ز- الاستهزاء والمكر:

1- الاستهزاء: لغة: هزئ منه وبه بكسر الزاي بهزأ (هزأ) و(هزؤا) بسكون الزاي

وضمها أي سخر (7).

1- النساء: 93.

2- أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود (203/2) عن أبي هريرة عن عائشة.

3- ابن القيم: مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي- دار الكتاب العربي، بيروت، 1393- ج: 1 ص: 254.

4- الفيروز اهادي: القاموس المحيط، ج: 1، ص: 116.

- وانظر كذلك: - الرازي: مختار الصحاح، ص: 160.

5- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 169.

6- الشنوري: 11.

7- المصدر نفسه، ص: 169، 170.

8- الفيروز اهادي: القاموس المحيط، ج: 1، ص: 197.

وعرفه ابن عاشور بأنه « السخرية يقال: هزأ به واستهزأ به فالسين والتاء للتأكيد مثل استحباب، أي عامله فعلا أو قولا يحصل به احتقاره أو التطرية به، سواء أشعره بذلك أم أخفاه عنه.. وهو مرادف سخر في المعنى » (1)، ونسبة هذه الصفة حقيقة إلى الله - تبارك وتعالى - مستحيلة في نظر ابن عاشور، ولأنه لم يحدث استهزاء حقيقي من قبل الله - عز وجل - في الدنيا، ذكر عدة احتمالات يمكن أن تكون معنى لصفة (استهزاء الله) هي (2):

أولا: أن يكون الاستهزاء مُمثِلا لمعاملة الله - عز وجل - إياهم بما يشبه فعل المستهزئ بهم، وذلك بالاملاء لهم حتى يعتقدوا أنهم سلموا من المواجهة على استهزائهم فيظنوا أن الله - تبارك وتعالى - راض عنهم وأن أصنامهم قد نفعتهم، حتى إذا نزل بهم العذاب علموا خلاف ذلك.

ثانيا: يجوز أن يكون هذا الاستهزاء حقيقة في الآخرة بأن يأمر الله بالاستهزاء بهم في الموقف، وهو نوع من العقاب.

ثالثا: قد يكون المراد به عذابهم أو الجزاء الذي ينالهم بسبب استهزائهم بالمؤمنين في الدنيا فيلهم الله عقابا على ذلك.

رابعا: يمكن أن يكون المراد به مآل الاستهزاء من رجوع الوبال عليهم. وهذه التأويلات كلها ترجع إلى صرف معنى الاستهزاء الحقيقي عن الله - عز وجل - في الدنيا إلى لازم معناه من عقاب وتحقير في الدنيا والآخرة، وهي موافقة لما أجمع عليه الأشاعرة (3)، والمعتزلة يرون تنزيه الله - عز وجل - عن الاستهزاء الحقيقي لقبحه، يقول الزنجشيري: « فإن قلت: لا يجوز الاستهزاء على الله - تعالى - لأنه متعال عن القبيح، والسخرية من باب العيب والجهل، ألا ترى إلى قوله: ﴿ قَالُوا اتَّخَذْنَا هُزُؤًا قَالِ أَعْوَدُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ (4). فما معنى استهزائه بهم؟ قلت: معناه إنزال الهوان والحقارة بهم لأن المستهزئ غرضه الذي يرميه هو

1- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 292، 293.

2- المصدر نفسه ص: 294.

3- الرازي، التفسير الكبير ج: 2 ص: 70.

4- البقرة: 67.

طلب الخفة والزّابة ممن يهزأ به، وإدخال الهوان والحقارة عليه، وقد كثر التهكم في كلام الله -تعالى- بالكفرة والمراد به تحقير شأنهم وازدراء أمرهم، والدّلالة على أن مذاهبهم حقيقة بأنّ يسخر منها السّاعرون ويضحك الضّاحكون، ويجوز أن يراد به أنه يجري عليهم أحكام المسلمين في الظاهر وهو مبطن بادخار ما يراد بهم، وقيل: سمّي جزاء الاستهزاء باسمه كقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (1)، ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ (2) << (3).

فلاحظ من خلال هذا النص موافقة ابن عاشور والأشاعرة عموماً للمعتزلة في تأويل صفة الاستهزاء والاحتمالات الموضوععة لهذا التأويل.

## 2- المكر:

لغة "الاحتيال والخديعة" (4).

ولما كان الله -عز وجل- مُتَرَهِّمًا عن هذه الصّفة حقيقة كان ذلك ممثلاً لإخفاق الله -عز وجل- مساعي المشركين في حال ظنهم أن قد نجحوا (5).

وينقد ابن قيم الجوزية هذه التأويلات بتأكيده ثبوت صفتي الاستهزاء والمكر لله -عز وجل- حقيقة، لكن بصورة تليق بجلاله -سبحانه وتعالى- فقد يكون الاستهزاء والمكر سيئة مذمومة إذا كان ظلماً وجوراً، لكنّه يكون حسنة ممدوحة إذا كان لمن يستحقه، يقول: >> وقد قيل إن تسمية ذلك مكرًا وكيدًا واستهزاءً وخداعاً من باب الاستعارة وبجاز المقابلة نحو ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (6)، ونحو قوله: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (7)، وقيل: وهو أصوب بل تسمية ذلك حقيقة على بابه، فإنّ المكر إيصال

1- الشورى: 40.

2- البقرة: 194.

3- الكشاف، ج: 1، ص: 66، 67.

4- الفيروز ابادي، القاموس المحيط ج: 2 ص: 134.

-انظر الرازي، مختار الصحاح ص: 399.

5- التحرير والتنوير ج: 3 ص: 256.

6- الشورى: 40.

7- البقرة: 194.



الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد والمخادعة، ولكنه نوعان قبيح، وهو إيصال ذلك لمن لا يستحقه، وحسن وهو إيصاله إلى من يستحقه عقوبة له، فالأول مذموم، والثاني بممدوح، والرب تعالى إنما يفعل من ذلك ما يحمد عليه، عدلا منه وحكمة وهو -تعالى- يأخذ الظالم والفاجر من حيث لا يحتسب، لا كما يفعل الظلمة بعباده، وأما السيئة فهي فعلة مما يسوء ولا ريب أن العقوبة صاحبها فهي سيئة له حسنة من الحكم العدل»(1).

### ح- الاستواء:

لغة: استوى : اعتدل واستوى الرجل: بلغ أشده أو أربعين سنة، وإلى السماء، صعد أو عمد أو قصد أو أقبل عليها أو استولى عليها(2).  
وعرفه ابن عاشور بقوله: «الاستواء أصله الإستقامة وعدم الاعوجاج يقال: صراط مستو. واستوى فلان وفلان، ويطلق مجازا على القصد إلى الشيء بعزم وسرعة.»(3).  
أما عند نسبة هذه الصفة إلى الله -تبارك وتعالى- فقد اختلفت آراء العلماء في تحديد معناها، فذهب السلف إلى الإمساك عن تأويلها، إذ ورد عن الإمام مالك أنه حين سئل عن الاستواء قال: «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»(4).  
وذهب الجويني إلى تحديد معنى الاستواء بالاعتدال والقهر والغلبة، يقول: «وذلك سائغ في اللغة، شائع فيها، إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم، إذا احتوى على مقاليد الملك فيه، ومنه قول القائل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

وقال الآخر:

ولمّا علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر(5)

1- أعلام الموقعين، ج: 3، ص: 217، 218.

2- الفيروز ابادي، القاموس المحيط، ج: 4، ص: 339.

- الرازي، مختار الصحاح، ص: 211.

3- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 385.

4- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 3، ص: 58.

5- الشامل، ص: 553.

ويرى ابن عاشور أن هذا التأويل ضعيف لأن العرش من مخلوقات الله -تبارك وتعالى - فلا وجه للاعتبار بالاستيلاء عليه(1)، كما فسّر الرازي الاستواء بالاعتقاد(2)، وفي نظر ابن عاشور أن كل هذه التأويلات ضعيفة. أمّا الزمخشري فقد ذهب إلى تأويل آخر، يقول: «لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك، جعلوه كناية عن الملك، فقالوا استوى فلان على العرش يريدون: ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة»(3).

يشرح ابن عاشور هذا الرأي فيقول: «يريد أن ذلك من الكناية باللائم المتعارف عن الملزوم و معلوم أن اللفظ المستعمل كناية عن لازم معناه، لا يلزم فيه صحّة إرادة الملزوم، فلذلك زاد صاحب الكشاف قوله: ( وإن لم يقعد على السرير )، فالمراد بالاستواء فيه هو معنى الجلوس والمراد بالعرش كرسي الملك فحصلت الكناية بذلك عن الملك...»(4).

ويرى ابن عاشور أن تأويل الزمخشري أحسن بمقارنته مع الآراء الأخرى، إلا أنه يرجح أن تكون الآية استعارة تمثيلية لوجهين:

الأول: لأن الكناية تبنى على صحّة إرادة المعنى الضريح ومثل ذلك قول الشاعر:

فشككت بالرمح الأصمّ ثيابه ليس الكريم على القنا بمحرم

فالذي يفهم من البيت المعنى الحقيقي -أي شق الجسد >> للعلم بأنه لا يشك ثيابه بالرمح لقصدته تخريق ثيابه، إنما أراد أنه شك جسده، ولما كان شك الجسد لا يكون إلا مع شك الثياب صحّ التكني عنه بشك الثياب، والمقصود شك الجسد، أي طعنه، وهنا لا يحصل المعنى الكنائي إلا مع المعنى الأصلي»(5).

فيعارض ابن عاشور اعتبار الاستواء كناية عن الملك لتنزه الله -تبارك وتعالى - عن المعنى

الحقيقي للاستواء، وهذا المعنى لا ينفيه قول الزمخشري: «وإن لم يستو على العرش البتة»

1- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص: 15.

2- التفسير الكبير، ج: 17، ص: 22.

3- الكشاف، ج: 3، ص: 53.

4- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص: 15.

5- المرجع نفسه، ص: 16.

لأنه استدلالٌ على ذلك بالكناية والكناية يجوز فيها إرادة المعنى الأصلي كما تقدّم في البيت الشعري، والله - عزّ وجل - منزّه عن المعنى الحقيقي للاستواء(1).

وهنا نلاحظ أن قول ابن عاشور هذا يمكن أن يكون صحيحاً لو لم يكن هناك من يعارضه ويقول بأن المعنى الحقيقي للاستواء حاصل بالنسبة لله - عزّ وجل - بكيفية تليق بجلاله لا نعلمها.

الثاني: لأنّ لفظي الاستواء والعرش بقيا لمعنيهما الحقيقيين، فالاستعارة التمثيلية تستفاد من مجموع المركّب، وليس من توظيف المفردات لغير ما وضعت له. كما يعلّل الشيخ كون الاستواء على العرش استعارة تمثيلية، بأنّ العرب لما تعوّدوا على رؤية الملوك الجالسين على عرشهم، وما يوحى به إليهم ذلك من العظمة عبّر القرآن بما رأهم تعوّدوا عليه - على عظمتهم عزّ وجل - وهذا من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس تقريباً للمعنى(2)، وهذا استدلال مقاصدي.

وقد كان ابن عاشور مستقلاً بالفهم لهذه الصفة أي أنه لم يتبع لا المعتزلة ولا الأشاعرة في تحديدها. واعتمد أساساً على اللغة في الوصول إلى المعنى الذي اختاره.

#### ط- الإتيان: لغة: الجمي(3).

وحّدده ابن عاشور بأنه حضور الذات في موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه، ويستلزم ذلك النقل أو التمديد ليكون حالاً في مكان بعد أن لم يكن حتى يصحّ الإتيان، كما يستلزم الجسم(4).

وقد ثبتت هذه الصفة لله - تبارك وتعالى - في القرآن الكريم. يقول - عزّ وجل - ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ

1- المصدر السابق، ص: 17.

2- المصدر السابق، ص: 16.

3- الرازي، مختار الصحاح ص: 11.

4- التحرير والتنوير ج: 2 ص: 284.



الأمور (1)، فظاهر الآية يؤكد أنّصاف الله -تبارك وتعالى- بهذه الصفة، لكنها لما كانت تقتضي التنقل والتمدد والجسم تعين صرف اللفظ عن ظاهره، في نظر ابن عاشور (2).

وذكر عدّة وجوه لتأويل صفة الإتيان هي المعتمدة عند الأشاعرة (3):

- أن يكون الإتيان مجازاً في التحلي والاعتناء أو تعلق القدرة التحجيزي بإظهار الجزاء إذا كان الضمير عائداً لمن يشريه نفسه ابتغاء مرضاة الله.

- يأتيهم عذاب الله في الدنيا أو يوم القيامة.

- يأتيهم كلام الله الذال على أمره فيسمعونه من قبل ظلل من الغمام تحفه الملائكة.

- يأتيهم قضاء الله بين الخلق فهناك حذف مضاف مقدر أو تأتيهم آيات الله أو بيناته.

ويرى الشيخ أن الأحسن أن يكون تقدير إتيان أمر عام يشمل الخير والشر، فتكون

الآية وعدا ووعيدا (4).

وهذه التأويلات موافقة كذلك لما يذهب إليه المعتزلة، يقول الزمخشري: >> إتيان الله،

إتيان أمره وبأسه كقوله ﴿أَوْ يَأْتِي أَمْرَ رَبِّكَ﴾ (5)، ﴿فَجَاءَهَا بِأَسْنًا﴾ (6)، ويجوز أن يكون

المأتي به محذوفاً، بمعنى أن يأتيهم الله بياسه أو نقمته >> (7).

ع- المحبّة : لغة: الوداد (8).

أثبت الآيات القرآنية صفة المحبة لله -تبارك وتعالى- عدّة مرات ومنها قوله: ﴿قُلْ إِنْ

كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ. وَاللَّهُ غَفُورٌ

1- البقرة: 210.

2- التحرير والتنوير، ج: 2، ص: 284.

3- أبو بكر خليل أحمد الموصلي، شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة، ص: 254.

4- التحرير والتنوير ج: 2، ص: 283، 284.

5- النحل: 33.

6- الأعراف: 4.

7- الكشاف، ج: 1، ص: 253.

8- الفيروز ابادي: القاموس المحيط، ج: 1، ص: 50.

رَجِيمٌ ﴿(1)﴾، وقوله -عز وجل-: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (2)، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (3)، وقوله -عز وجل-: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ (4)، وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ النَّظِيمِينَ﴾ (5).

حدّد ابن عاشور معنى المحبة بأنه : «: انفعال نفساني ينشأ عند الشعور بحسن شيء، من صفات ذاتية أو إحسان، أو اعتقاد أنه يحبّ المستحسن ويجر إليه الخير، فإذا حصل ذلك عقب ميل أو انجذاب إلى الشيء المشعور بمحاسنه، فيكون المنفعل محبا ويكون المشعور بمحاسنه محبوبا. وتعدّ الصفات التي أوجبت هذا الانفعال جمالا عند المحب، فإذا قوي هذا الانفعال صار تهيّجا نفسانيا، فسمى عشقا للذوات» (6).

ويرى شيخنا أن هذه الحقيقة تستحيل على الله -تبارك وتعالى- فوجب تأويل هذه الصفة وصرفها إلى لازمها من الرضا وسوق المنفعة (7)، وهما المعبر عنهما بقوله تعالى: ﴿يُحِبُّكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (8)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ، قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ﴾ (9).

فلو كانوا أحبّاءه -فعلا- لما عذبهم ولرضي عنهم، وقد وافق ابن عاشور بتأويله لهذه الصفة كلا من الأشاعرة (10) والمعتزلة (11).

1- آل عمران: 31، 32.

2- البقرة: 195.

3- المنحة: 8.

4- النساء: 148.

5- البقرة: 222.

6- التحرير والتنوير، ج: 3، ص: 225.

7- المصدر نفسه، ص: 228.

8- آل عمران: 31، 32.

9- المائدة: 18.

10- الرازي، التفسير الكبير، ج: 4، ص: 205، 206.

11- الزمخشري، الكشاف ج: 1 ص: 353.

والذي نخرج به من هذا المبحث أن ابن عاشور قد ذهب في تأويله للصفات الخيرية مذهب المعتزلة ومتأخري الأشاعرة والفلاسفة كابن سينا والفارابي (1). أما المتقدمون من الأشاعرة فقد ذهبوا إلى إثباتها كما وردت في القرآن والسنة يقول الأشعري: «وجملة قولنا: أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله وما رواه التفةة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نرد من ذلك شيئا.. وإن الله استوى على عرشه كما قال ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (2) وأن له وجهها بلا كيف كما قال: ﴿وَيَقْسَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (3)، وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿...بَخَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (4) وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (5) وأن له عينا بلا كيف كما قال: ﴿نَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (6) <(7)>.

ومن أحسن ما وجه إلى الذين ذهبوا إلى تأويل الصفات الخيرية نقد ابن تيمية إذ يقول: «التقول في بعض الصفات كالقول في بعض» (8) فهؤلاء يثبتون بعض الصفات ويؤولون بعضها، والمنطقي أنه مثلما يقبلون كونه -تبارك وتعالى- قديرا مريدا، عليما، سميعا، بصيرا، متكلما، يجب أن يثبتوا له سائر الصفات لأن الإثبات للصفات مع التنزيه له -عز وجل- ثابت له في جميعها يقول ابن تيمية: «وإن قلت إن له إرادة تليق به وللمخلوق إرادة تليق به قيل، وكذلك له محبة تليق به وللمخلوق محبة تليق به وله رضا وغضب يليق به وللمخلوق رضا وغضب يليق به، وإن قلت الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام فيقال لك والإرادة ميل

1- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية-ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عوكلات، بيروت، باريس ط: 3، 1983- ص: 498.

- وانظر: - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص: 148، 149.

2- طه: 5

3- الرحمن: 27.

4- ص: 75.

5- المائدة: 64.

6- القمر: 14.

7- الإهانة ص: 18.

8- مجموع الفتاوى، ج: 3، ص: 17.



النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت : هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق <<(1).

وحجة ابن تيمية في نقد مؤولي الصفات الخيرية قوية إلا أن ذلك لا يسوغ لنا رميهم بالإلحاد والضلال(2)، مادامت هذه التأويلات لا تمس الذات الإلهية وهؤلاء العلماء اجتهدوا وكانوا ينشدون تنزيه الله -تبارك وتعالى- وما توصلوا إليه لهم عليه أجر الاجتهاد.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

1- المرجع السابق ، ص: 17، 18.

- ونظر كذلك: ابن تيمية: الرسالة التمهيدية في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر - شركة الشهاب للنشر والتوزيع - ص: 20، 21.

2- محمد بن عبد الرحمن المغراوي، المفسرون بين التأويل والالهامات في آيات الصفات ج : 1 ، ص: 380

## المبحث الرابع: صفات المعاني والصفات المعنوية

### 1- صفات المعاني :

عرفها البوطي بأنها: « كل صفة قائمة بذاته - سبحانه وتعالى - تستلزم حكما معينا له كصفة العلم فهي تستلزم أن يكون المتصف بها عليما »(1).

وعدد هذه الصفات سبعة وهي: العلم، القدرة، الحياة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام.

أ- **العلم** : « صفة أزلية قائمة بذاته -تعالى- يتأتى بها كشف الأمور والإحاطة بها على ماهي عليه في الواقع، أو على ما ستكون عليه في المستقبل. »(2)

ويثبتها ابن عاشور له - سبحانه وتعالى - من خلال ما ورد في نصوص القرآن الكريم إذ يقول عز وجل : ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ (3)، يقول: « وتعريف جزأي هذه الجملة والإتيان بضمير الفاعل يفيد قصرين للمبالغة في كمال الوصفين لله -تعالى- بتنزيل سمع غيره وعلم غيره منزلة العدم »(4).

وفي تحديد معنى "الحكيم" من قوله -تبارك وتعالى- : ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (5)، يقول: « و"الحكيم" الموصوف بالحكمة، وهي وضع الأفعال حيث يليق بها، وهي أيضا العلم الذي لا يخطئ ولا يتخلف ولا يحول دون تعلقه بالمعلومات حائل »(6)، ويفسر اسم "اللطف" و "الخبير" بما يفيد كمال صفة العلم لله -عز وجل- فيقول: « واللطف العالم خبايا الأمور والمدبر لها برفق وحكمة.. والخبير العليم الذي لا تعزب عنه الحوادث الخفية »(7).

1- كبرى البقنات، ص: 119.

2- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

3- البقرة: 127.

4- التحرير والتنوير ج: 1 ص: 719.

5- الحديد: 1.

6- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 358.

7- المصدر نفسه ج: 29 ص: 31.

ويربط ابن عاشور بين صفة العلم والصفات السلبية فيذكر أنه: « لا تقوم حقيقة العلم الواجب إلا بالصفات السلبية» (1) وهذا حقيقة إذ أننا لا يمكن أن تثبت كونه تعالى: واجب الوجود، قلبيًا، باقيًا، قائمًا بذاته مخالفًا للحوادث ثم، لا يكون متصفاً بكمال العلم.

ويستدل ابن عاشور على ثبوت صفة العلم لله - سبحانه وتعالى - بإتقان الصنع، ويستنبط ذلك من آي الذكر الحكيم، فمن خلال قوله - عز وجل -: ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْتَبِهَا جَمَادًا رِيًّا قَمَرًا مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴾ (2)، يقول الشيخ: « وجملة (إنه خبير بما تفعلون) للتذكير والوعظ والتحذير، عقب قوله (الذي أتقن كل شيء)، لأن إتقان الصنع من آثار سعة العلم، فالذي بعلمه أتقن كل شيء هو خبير بما يفعل الخلق» (3)، ويقول: « هذا النظام البديع في الأشياء وذلك التدبير في تكوينها وتفاعلها، وذهابها وعودها ومواقبتها كل ذلك دليل على أن لها صانعاً حكيماً متصفاً بتمام العلم» (4).

وفي استدلاله على صفة العلم بالإتقان، نلاحظ أنه قد سلك منهج علماء الكلام السابقين، يقول الأشعري: « الله عالم: لأن الأفعال المحكمة لا تنسق في الحكمة إلا من عالم، وذلك أنه لا يجوز أن يحرك الديساج بالتصاوير، ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ويعلمه.» (5)، ويقول الباقلاني مستدلاً على صفة العلم: « فإن قال قائل: وما الدليل على صحة ما تذهبون إليه في أنه عالم؟ قيل له: يدل على ذلك وجود الأفعال المحكمت منه، لأن الأفعال المحكمت لا تقع منا على ترتيب ونظام كالقنائة والتجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم، وأفعال الله أدق وأحكم فكانت أولى بأن تدل على أنه حي عالم» (6) وأثبت ذلك الجويني إذ يقول: «الدال على ذلك إحكام الفعل وإتقانه وانتظامه» (7)، كما يذهب إلى

1- المصدر السابق: ص 119 -

2- النمل: 88.

3- التحرير والتوير، ح: 20، ص: 51.

4- المصدر نفسه، ج: 2، ص: 51.

5- الأشعري: اللمع ص: 10 نقلًا عن عبد الرحمن بدوي: مناهج الإسلاميين، ج: 1، ص: 539.

6- التمهيد، ص: 47.

7- الشامل، ص: 621.

- وانظر كذلك - الإرشاد، ص: 61، 62.



الرأي نفسه الإيجي في المواقف (1) والفتازاني في شرح العقائد النسفية إذ يقول : « ودلّ صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه » (2).

ومن المعتزلة يقول القاضي عبد الجبار « الدلالة على ذلك هو أنه قد صحّ منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً » (3).

وقد أثبت ابن عاشور، عموم علمه - تبارك وتعالى - مستدلاً على ذلك بالقرآن الكريم مثل قوله - عز وجل - ﴿لَمَّا اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (4) وقوله - تبارك وتعالى - ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَابِسْكُمْ بِهِ اللَّهُ، فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (5)، فحين تحديد معنى هذه الآية يشير ابن عاشور إلى أنها تحمل استدلالاً قوياً على عموم علمه - سبحانه - وهو كون تمام معنى الربوبية والخالقية يقتضي ذلك، يقول : « ومعنى الاستدلال هنا: إن الناس قد علموا أن الله رب السماوات والأرض وخالق الخلق، فإذا كان ما في السماوات والأرض لله، مخلوقاته، لزم أن يكون جميع ذلك معلوماً لأنه مكوّن ضمائرهم وخواطرهم، وعموم علمه تعالى بأحوال مخلوقاته من تمام معنى الخالقية والربوبية، لأنه لو خفي عليه شيء لكان العبد في حالة اختفاء حاله من علم الله مستقلاً عن خالقه، وما لكية الله تعالى - أتم أنواع الملك على الحقيقة كسائر الصفات الثابتة لله تعالى » (6).

كما يستدل على ذلك - أي عموم علمه - تبارك وتعالى - بقوله - عز وجل - : ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (7)، إذ استتج من الآية أن علمه - تبارك وتعالى -

1- المواقف، ص: 285.

2- شرح العقائد النسفية، ص: 101.

3- شرح الأصول الخمسة ج: 1، ص: 97، 98.

4- البقرة: 29.

5- البقرة: 284.

6- التحرير والتنوير ج: 3، ص: 129.

7- الحشر: 22.

علم كامل يعبط بكل الجزئيات، الحاضر منها والغائب، يقول: «وإنما ذكر من متعلقات علمه أمور الغيب لأنه الذي فارق به علم الله -تعالى- علم غيره، وذكر معه علم الشهادة للاحتزاس توهم أنه يعلم الحقائق العالية الكلية فقط» (1).

وأثناء استدلاله على ثبوت صفة العلم لله -تبارك وتعالى- وعموم علمه -عز وجل- عرض ابن عاشور مذهب الفلاسفة في ذلك، إذ ذهبوا إلى القول بأن الله -سبحانه وتعالى- يعلم الجزئيات من حيث أنها غير متعلقة بزمان (2). لأن تعلقها بالزمان يؤدي إلى التغير، وتغير العلم يؤدي إلى تغير العالم لا محالة، يقول: «وقالوا لأن الله لو علم الجزئيات عند حصولها في أزمنتها للزم تغير علمه، فيقتضي ذلك تغير القديم، أو لزم جهل العالم، مثاله: أنه إذا علم أن القمر سيخسف ساعة كذا علما أزليا، فإذا خسف بالفعل، فلا يخلو إما أن يزول ذلك العلم فيلزم تغير العلم السابق، فيلزم من ذلك تغير الذات الموصوفة به من صفة إلى صفة، وهذا يستلزم الحدوث، إذ حدوث الصفة يستلزم حدوث الموصوف، وإما ألا يزول العلم الأول، فينقلب العلم جهلا، لأن الله إنما علم أن القمر سيخسف في المستقبل والقمر الآن قد خسف بالفعل» (3). وعرض كذلك رأي بعض المعتزلة الذين ذهبوا المذهب نفسه وبخاصة أبو الحسين البصري (4).

ثم في الأخير أورد ابن عاشور رد علماء المسلمين على شبهة الفلاسفة، والمعتزلة، يكون صفة العلم وجودية، لها تعلقات وإضافات، يقول الغزالي: «هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات، لا توجب تبديلا في ذات العلم، فلا توجب تغيرا في ذات العالم، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة، فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى قدمك، ثم إلى شمالك، فتعاقب عليك الإضافات، والتغير ذلك الشخص المتقل دونك، وهكذا ينبغي أن يفهم الحال

1-التحرير والتنوير، ج:28، ص:119.

2- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا- دار المعارف، مصر: ط:4- ص:606.

3-التحرير والتنوير، ج:4، ص:101.

4- هو أبو الحسين محمد بن علي البصري، معتزلي المذهب، توفي سنة 436هـ. (ابن خلكان، وفيات الأعيان ج:1 ص:609).

في علم الله -عز وجل- فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد، في الأزل، والأبد والحال، لا يتغير»(1).

وكعادته بصرح ابن عاشور، حين حديثه عن صفة العلم بانتسابه للأشاعرة(2)، ولم نجد عنده حديثاً في عرضه لهذه الصفة، وإنما كان مردداً لما وصل إليه علماء المدرسة كالجويني والغزالي والإيجي.

ب- القدرة: عرّف ابن عاشور القدرة بأنها صفة قائمة بذاته -تعالى- في منتهى الكمال، صالحة للإيجاد والإعدام(3)، ولها مثل صفة الإرادة تعلق صلاحه قديم وتعلق تنجيزه حادث(4) ويثبتها من خلال آي الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾(5)، فقد فسر القاهر بالقادر الغالب(6). وقوله -تبارك وتعالى-: ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾(7)، يقول ابن عاشور: «والمعنى بنيناها بقدرة لا يقدر أحد مثلها»(8) ومن خلال قوله -سبحانه-: ﴿ إِنَّا إِنَّا اللَّهُ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾(9). إذ فسر قوله تعالى ﴿ ذُو الْقُوَّةِ ﴾ بصاحب القدرة(10) وقد استتج صفة القدرة في هذه الآيات من خلال معانيها، وقد وردت هذه الصفة صريحة في كثير من الآيات منها قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ ﴾(11)، وقوله -عز وجل-: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدْرِ

1- تهافت الفلاسفة، ص: 213.

-انظر كذلك: الإيجي، المواقف ص: 288-290.

2-التحرير والتنوير ج: 4 ص: 103.

3-المصدر نفسه، ج: 18، ص: 29.

4-المصدر نفسه ج: 27، ص: 16.

5- الأنعام: 61.

6- التحرير والتنوير ج: 7 ص: 277.

7- الذاريات: تجزئة

8- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 16.

9- الذاريات: 58.

10- التحرير والتنوير ج: 27 ص: 16.

11- الأنعام: 65.



فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ ﴿١﴾، وقوله - سبحانه -: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ نَبْيَ قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ ﴿٢﴾.

ومن المسائل التي تتصل بحقيقة القدرة مسألة أفعال العباد، وقد ذكر ابن عاشور أنه من أسباب الخلط في هذه المسألة تلقف النصوص التي وردت في القرآن الكريم والتي تدل على عموم قدرة الله - تبارك وتعالى - وإرادته وعلمه. وعدم فهمها فهما جيدا (3). (وسبقت دراسة الموضوع).

ج- الحياة: يعرف ابن عاشور صفة الحياة بأنها « صفة وجودية تصحح لمن قامت به الإدراك والإرادة والفعل » (4)، ويشير إلى أن هذه الصفة تثبت عند المخلوقات بثبوت الروح وجرمان الدم في الشرايين، أما عند الله - عز وجل - فتثبت بانتفاء الجمادية مع كمال التنزيه له - تبارك وتعالى - (5).

وفي تحديده لهذه الصفة أورد ابن عاشور تعريف الزنجشري والرازي، فقد فسّر الزنجشري "الحي" بالباقي، الذي لا سبيل عليه للفناء (6). وقال الرازي: «الذي عندي أن الحي في أصل اللغة ليس عبارة عن صحة العلم والقدرة بل عبارة عن كمال الشيء في جنسه، قال تعالى: ﴿فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ تَعَدَّتْ مَوْتَهَا﴾ (7) وحياة الأشجار إيقاظها، فالصفة المسماة في عرف المتكلمين بالحياة سميت بذلك لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفا بها، فالمفهوم الأصلي من لفظ الحي: كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته » (8).

1- المؤمنون: 18

2- القيامة: 4،3

3- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص: 64.

4- التحرير والتنوير ج: 24 ص: 192.

5- المصدر نفسه ج: 3 ص: 18.

6- الكشاف ج: 1 ص: 299.

7- البقرة: 164.

8- التفسير الكبير ج: 7 ص: 7.

وبعرض ابن عاشور هذين التعريفتين لصفة "الحياة" دون أن يبدي أي اعتراض عليهما لأنها يثبتان التنزيه المطلق لله -تبارك وتعالى- ولأن معنى "الحياة" بسمعها، وابن عاشور يستدل على ثبوت هذه الصفة لله -عز وجل- بأي الذكر الحكيم ومنها قوله - سبحانه وتعالى- ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (1).

يقول: >> والمقصود بوصف الله بالحيّ إبطال عقيدة المشركين إلهية أصنامهم التي هي جمادات، وكيف يكون مدبراً أمور الخلق جمادا >> (2). ويقول -عز وجل- ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (3).

ويرى ابن عاشور أن قوله - سبحانه- ﴿هُوَ الْحَيُّ﴾: صيغة قصر، تفيد قصر صفة الحياة على الله -عز وجل- وهو قصر ادّعائي لعدم الاعتداد بحياة ما سواه، ويرى أن إثبات الألوهية يقتضي إثبات صفة الحياة لله -تبارك وتعالى- ولذلك وردت هذه الصفة قبل قوله - سبحانه-: لا إله إلا هو، يقول: >> استئناف للارتقاء في إثبات إلهيته الحق بإثبات ما يناسبها وهو الحياة الكاملة، فهذه (أي قوله: هو الحي) مقدّمة لجملة "لا إله إلا هو"، فإثبات الحياة الواجبة لذاته، فإن الذي ربّ العالمين وأوجدهم على أكمل الأحوال وأمدّهم بما به قوامهم على ممر الأزمان، لا جرم أنه موصوف بالحياة لأن مدبر المخلوقات على طول العصور يجب أن يكون موصوفا بالحياة. >> (4).

ويفرق ابن عاشور بين صفة الحياة في الموجودات عموماً وعند واجب الوجود، فيقول: >> فإن كان اتصاف موصوفها بها مسبوفاً بعدم فهي حياة ممكنة عارضة مثل حياة الملائكة، وحياة الأرواح وحياة الإنسان وحياة الحيوان، فتكون متفاوتة في موصوفها بتفاوت قوتها فيها ومتفاوتة في موصوفها الواحد بتفاوت أزمانها مثل تفاوت حياة الشخص الواحد في وقت شبابه وحياته في وقت هرمه، ومثل حياة الشخص وقت نشاطه وحياته وقت نومه، وبذلك التفاوت تصير إلى الخفوت ثم إلى الزوال، ويظهر أثر تفاوتها في تفاوت آثارها من الإدراك والإرادة

1- البقرة: 255.

2- التحرير والتنوير ج: 3 ص: 18.

3- الحافر: 65.

4- التحرير والتنوير ج: 24 ص: 192، 193.

والفعل، وإن كان اتصاف موصوفها بها أزليا غير مسبوق بعدم فهي حياة واجب الوجود سبحانه - وهي حياة واجبة ذاتية، وهي الحياة الحقيقية لأنها غير معرضة للنقص ولا للزوال فلذلك كان الحسي حقيقة هو الله - تعالى - <<(1)>.

ويؤكد ابن عاشور دلالة صفة الحياة على أحقية الألوهية بقوله - تبارك وتعالى -: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرٌ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُعْثُونَ﴾ (2)، فجميع ما عبد من دونه - عز وجل - لم يتصف بالحياة الواجبة فهناك من لم يتصف بها تماما كالأصنام والكواكب والشمس والقمر، وهناك من اتصف بحياة عارضة زائلة مثل <<بوذاء>>، والبقر (3) والنتيجة أن الإله الحقيقي هو الذي كانت له الصفة الواجبة وهو الحسي الذي لا يملك إلا هو، كما يستدل على هذه الصفة بقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ، وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾ (4).

ومن خلال تعريفه لصفة الحياة واستدلاله عليها نستنتج أنه يسلك مسلك الأشاعرة، فجميع الأشاعرة استدلوا على ثبوت صفة الحياة لله - تبارك وتعالى - بكونه علما وقادرا وهذا محتوى تعريف هذه الصفة، يقول الباقلاني في ذلك: << فإن قال قائل: فما الدليل على أن صانع الأشياء حي؟ قيل له: الدليل على ذلك أنه فاعل عالم قادر، والفاعل العالم، القادر لا يكون إلا حيا... >> (5).

ويقول البغدادي: << وإذا صح لنا أن الصانع عالم قادر مريد والحياة شرط في هذه الصفات عندنا، صح لنا الاستدلال بذلك على كونه حيا >> (6).

1- المصدر السابق، ص: 112.

2- النحل: 20-21.

3- التحرير والتبوير ج: 24، ص: 193.

4- الفرقان: 58.

5- التمهيد ص: 47.

6- أصول الدين ص: 105.

- انظر كذلك: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 325.

- الغزالي، إحياء علوم الدين - دار المعرفة، بيروت - ج: 1، ص: 108، 109.



ويقول الجويني: « لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه حياً »(1).

كما يستدل ابن عاشور على صفة الحياة بانتفاء نقيضها عن الله -عز وجل- فهي في المخلوقات معرضة للزوال، أما عند الله -عز وجل- فهي حياة واجبة ذاتية حقيقية غير معرضة للزوال، وبوكدها انصافه -تبارك وتعالى- بالقدم والبقاء وهذا ما ذهب إليه سابقوه من الأشاعرة.(2)

د- الإرادة : يعرف ابن عاشور صفة الإرادة بأنها: « صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وفق العلم »(3) وهي صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، لها تعلق صلاحية قديم وتعلق تنجيزي حادث. حين توجه إلى إيجاد أي شيء(4). ويحلل معنى هذه الصفة أكثر فيقول: «معنى ثبوت صفة الإرادة لله -تعالى- أنه متى تعلق علمه بإيجاد شيء لم يكن موجوداً أو بإعدام شيء كان موجوداً، أنه لا يحول دون تنفيذ ما تعلق علمه بإيجاده أو بإعدامه حائل، ولا يمنعه منه مانع، ومتى تعلق علمه بإبقاء المعدوم في حالة العدم أو الموجود في حالة الوجود، لا يكرهه على ضد ذلك مكره »(5). وقد استنتج شيخنا هذه الصفة من صريح الآيات القرآنية، لكننا لا نجد له عليها استدلالاً عقلياً، وفي تعريفه لها يوافق كلاً من الأشاعرة والماتريدية يقول البغدادي -مثلاً-: «إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطية بجميع مراداته على وفق علمه بها، فما علم منها كونه أراد كونه خيراً كان أو شراً، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون، ولا يحدث في العالم شيء لا يريد به الله ولا يتنفي ما يريد به الله، وهذا معنى قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن »(6). ويقول التفتازاني: «الإرادة والمشية هما عبارتان عن صفة في الحيّ توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع.»(7).

1-الشامل، ص:622.

2- اللمع ص:17،18. نقلاً عن فاطمة أحمد رفعت: مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي، ص:312.

3-التحرير والتنوير ج:27 ص:25.

4- المصدر نفسه ج:25 ص:149.

5-المصدر نفسه ص:148.

6- أصول الدين ص:102.

7- شرح العقائد السلفية، ص:107.

هـ-السمع والبصر: أثبت ابن عاشور هاتين الصفتين لله -تبارك وتعالى من حلال القرآن الكريم ومن ذلك قوله -عز وجل- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (1)، وقوله -سبحانه-: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (2).

فقد أفادت آي الذكر الحكيم ثبوت هاتين الصفتين لله -عز وجل- إلا أنهما في المخلوقات عارضتان ويقتضيان جارحتين، أما إذا نسبتا إلى الله -تبارك وتعالى- فإنما يشبان له بصورة واجبة في منتهى الكمال (3). وهذا ما يفيد قوله -سبحانه-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (4). وقد أثبت الأشاعرة هاتين الصفتين لله -تبارك وتعالى- دون تأويل ويعبر البغدادي عن رأيهم في ذلك بقوله: >> قال أصحابنا: أن سمعه صفة أزلية وهو يسمع بها جميع المسموعات من الأصوات والكلام...

أن الله راء برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات >> (5)، واستدلوا عقلا على ثبوت هاتين الصفتين بكونه -عز وجل- حيا، وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر، وكل من اتصف بصفة جاز أن يتصف بضدها ولما كان ضد هاتين الصفتين يفيد النقص امتنع اتصافه -عز وجل- به، فوجب له السمع والبصر (6).

أما المعتزلة فقد أولوا هاتين الصفتين بما يرجع إلى العلم والإدراك، فذهب الكعبي (7) والنظام إلى القول بأنه سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات وبصير بأنه عالم بالمبصرات (8).

1- الشورى: 11.

2- المجادلة: 1.

3-التحرير والتنوير، ج: 25 ص: 48.

4- الشورى: 11.

5- أصول الدين ص: 96، 97.

6- المواقف ص: 292.

-انظر كذلك: جمال الدين بوقلي حسن، السنوسي وعلم التوحيد ص: 271.

7- هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود المعروف بالكعبي يسمى أتباعه بالكعبية نسبة إليه وهم شعبة من القدرية خالفوا البصريين من المعتزلة.. (محمد فريد وحدي: دائرة معارف القرن العشرين- دار الفكر، بيروت- ج: 2، ص: 160)

8- أصول الدين ص: 96.

- وانظر كذلك الشهرستاني: الملل والنحل ج: 1 ص: 78.

وقد ذكر القاضي عبد الجبار ملخص رأي المعتزلة في المسألة فقال: « فاعلم أنّ هذه مسألة خلاف بين الناس : فعند شيوخنا البصريين أنّ الله -تعالى- سميع بصير مدرك للمدركات وأن كونه مدركا حصة زائدة على كونه حيا، وأما عند مشايخنا البغداديين، هو أنه -تعالى- مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها وليس بكونه مدركا حصة زائدة على كونه حيا» (1).

واستدلّ المعتزلة كذلك على صفتي السمع والبصر بكونه -تعالى- حيا، إذ يقول القاضي -عبد الجبار-: «أما الذي يدلّ على أنّ الله -تعالى- سميع بصير مدرك للمدركات هو أنه لا آفة به، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن يدرك المدركات.» (2).

وفي تأويل حقيقة السمع والبصر، يذهب ابن عاشور مذهب المعتزلة البغداديين الذين يرجعون هاتين الصفتين إلى علمه -تبارك وتعالى- يقول: «وجملة: ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ تذييل لجملة ﴿وَاللَّهُ يُسْمِعُ تَحَاوُرَ كَمَا﴾ أي أن الله عالم بكل صوت وبكل مرئي.» (3).

ويقول حين تفسيره لقوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (4): «ولما أفاد قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ صفات السلوب أعقب بإثبات صفة العلم لله تعالى وهي الصفات المعنوية وذلك بوصفه ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الدالين على تعلّق علمه بالموجودات من المسموعات والمبصرات» (5).

وفي تفسير قوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ (6)، يقول: «والمراد بالرؤية المسندة إلى الله -تعالى- تعلّق علمه بالمحسوسات» (7).

وقد ذكرت فاطمة أحمد رفعت أن الغزالي كذلك يميل إلى رأي المعتزلة إذ يردّ صفتي السمع والبصر إلى صفة العلم (8)، وذكر الشهرستاني أن الأشعري أيضا يذهب إلى هذا الرأي،

1- شرح الأصول الخمسة، ج: 1، ص: 107.

2- المرجع نفسه، ص: 108.

3- التحرير والتنوير، ج: 28، ص: 9.

4- الشورى: 11.

5- التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 48.

6- العلق: 14.

7- التحرير والتنوير، ج: 30، ص: 449.

8- مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الاسلامي، ص: 326.



يقول عنه: « وأثبت أن السمع والبصر للباريء - تعالى - صفتان أزليتان هما إدراكان وراء العلم بتعلقان بالمدركات »(1).

و- الكلام : يعرف ابن عاشور هذه الصفة بكونها : « صفة مستقلة وهي المتعلقة بإبلاغ مراد الله إلى الملائكة والرسل »(2).

ويعتمد في إثباته لها على قاعدة الكمال، فلما كانت الإلهية تقتضي ثبوت صفات الكمال لله - تبارك وتعالى - والتي منها: الرضا والكراهية والأمر والنهي، اقتضى ذلك ثبوت صفة مستقلة له وهي: الكلام(3).

ويشرح معنى قوله بأن الإلهية تقتضي ثبوت هذه الصفة لله - تبارك وتعالى - فيذكر أن الإلهية لا تقتضي لذاتها أن يكون الله - تعالى - متكلماً كما تقتضي أن يكون واحداً حياً... وإنما الذي يقتضي إثبات هذه الصفة له - عز وجل - هو وضع الشرائع الإلهية « أي تعلق إرادة الله بإرشاد الناس إلى اجتناب ما يخل باستقامة شؤونهم بأمرهم ونهيهم وموعظتهم ووعدهم ووعدهم »(4).

ويرى ابن عاشور أن هذه الصفة تثبت لله - تبارك وتعالى - عن طريق الشرع فقط ولا مجال لإثباتها بالعقل(5).

ومسألة كلام الله - تبارك وتعالى - من المسائل التي كثر حولها كلام العلماء، كما أنها كانت سبباً في محنة أحد كبار العلماء المسلمين في التاريخ وهو الإمام أحمد بن حنبل(6). ويرجع سبب محنته إلى اختلافه مع المعتزلة في تحديد معنى الكلام، فذهب الإمام إلى القول بأن كلام الله غير مخلوق وقال المعتزلة عكس ذلك. ولما كان للمعتزلة سلطان في ذلك العهد فقد

1- الملل والنحل، ج: 1، ص: 101.

2- التحرير والتنوير ج: 6 ص: 35.

3- المصدر نفسه، ص: 37.

4- المصدر نفسه، ج: 25، ص: 145 ، 146 .

5- المصدر نفسه ج: 6 ، ص: 36.

6- هو أحمد بن محمد بن حنبل من بني شيبان، ولد في بغداد سنة 164هـ، فقيه إسلامي مشهور، توفي سنة 241هـ.

أشهر كتبه : المسند وكتاب الصلاة وما يلزم فيها. ( دائرة المعارف الإسلامية ج: 1 ص: 491-496).

نخ عن ذلك اضطهاد الشيخ. إذ كان المأمون(1) يعتقد باعتقادات المعتزلة، وبلغت درجة تمسكه بخلق القرآن إلى ربطه بعقيدة التوحيد، وسجن وجلد من يقول عكس ذلك(2).

أما الأشاعرة، فذهبوا إلى القول بأن كلام الله -تبارك وتعالى- غير مخلوق، لكنهم حين تحديدهم لذلك يجعلون هذه الصفة قائمة على قسمين: الأول: الكلام النفسي وهو صفة أزلية قائمة بذاته -سبحانه وتعالى- وهوبها أمرناه، وغير..

القسم الثاني: الكلام اللفظي، وهو مدلول الكلام النفسي من ألفاظ وعبارات، وهذا القسم مخلوق(3). وذهب الكرامية إلى القول بأن كلام الله حروف وأصوات قائمة بذاته(4) ويوافق الماتريدية الأشاعرة في تحديد صفة الكلام. يقول التفتازاني: «التحقيق أن كلام الله -تعالى- إسم يشترك بين الكلام النفسي القديم، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات»(5).

وابن عاشور تعرض جميع هذه الآراء ثم يصرح بموافقته لكل من الأشاعرة والماتريدية في تحديد هذه الصفة، إذ يقول: «وتحقيق هذا المقام بوجه واضح قريب أن نقول: إن ثبوت صفة الكلام لله هو مثل ثبوت صفة الإرادة والقدرة له تعالى.. وكما أن للإرادة تعلقاً صلاحياً أزلياً وتعلقاً تنجزياً حادثاً حين تتوجه الإرادة إلى إيجاد بواسطة القدرة، كذلك نجد لكلام الله تعلقاً صلاحياً أزلياً وتعلقاً تنجزياً حين اقتضاء علم الله توجيه أمره أو نهي أو نحوهما إلى بعض عباده فالكلام الذي ينطق به الرسول وينسب إلى الله -تعالى- هو حادث وهو أثر التعلق التنجزى الحادث والكلام الذي نعتقد أن الله أراده وأراد من الناس العمل به هو الصفة الأزلية القديمة ولها- التعلق الصلّاحي القديم.»(6).

1- هو: عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور أبو العباس سابع خلفاء الدولة العباسية ولد سنة 170هـ-786م. وتوفي سنة 218هـ-833م (الزركلي، الأعلام ج:4 ص:142).

2- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص:195.

3- أبو بكر الموصلي: شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمتسبين إليه في العقيدة، ص:197.

- ابن عاشور: التحرر والتنوير، ج:25، ص:147.

4- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص:204.

5- شرح العقائد النسفية ص:117.

6- التحرر والتنوير، ج:6، ص:36.

ويقول: «علمنا بأخبار الشريعة المتواترة أن الله أراد من البشر الصلاح وأمرهم به، وأن أمره بذلك بلغ إلى البشر في عصور كثيرة وذلك يدل على أن الله يرضى بعض أعمال البشر ولا يرضى بعضها وأن ذلك يسمى كلاما نفسيا وهو أزلّي» (1).

فمن خلال هذين النصين نلاحظ موافقة ابن عاشور الناقمة للأشاعرة والماتريدية في القول بالكلام النفسي، كما أن النص الثاني يؤكد إثبات ابن عاشور لصفة الكلام عن طريق تواتر ذلك بإخبار الرسل. وقد أشار إلى هذا التفازاني في "شرح العقائد السلفية" إذ يقول: "الدليل على ثبوت صفة الكلام لإجماع الأمة، وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام» (2)، وذكره الأشاعرة كذلك (3).

وابن عاشور، وإن كان يوافق الأشاعرة في تحديد صفة الكلام فإنه يخالفهم في الذهاب إلى القول بأن موسى قد سمع كلام الله القديم ومن الذين أجازوا ذلك أبو الحسن الأشعري (4)، والإمام الغزالي، إذ يقول: «.. وأن موسى -عليه السلام- سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله -سبحانه- من غير جوهر ولا شكل ولا لون ولا عرض» (5). وقد أثبت هؤلاء ذلك عن طريق خرق العادة، فكما نرى ذاته تعالى، رؤية تخالف رؤية الأعراض والأجسام، فقد سمع موسى كلام الله سمعا يخالف الأصوات والحروف (6) ويقدم ابن عاشور اعتراضه على هذا الرأي دون أي دليل. إلا القول أن احتجاجهم على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (7) احتجاج ضعيف، يقول: «فمعنى قوله ﴿تَكْلِيمًا﴾ هنا أن موسى سمع كلاما من عند الله بحيث لا يحتمل أن الله أرسل إليه جبريل بكلام أو أوحى

1- المصدر السابق - ص: 36 .

2- شرح العقائد السلفية ص: 109 .

3- الإيجي: المواقف، ص: 293 .

4- التفازاني: شرح العقائد السلفية: ص: 116 .

انظر كذلك: فاطمة أحمد رفعت: مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي ص: 168 .

- جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص: 302 .

5- الغزالي: الأربعين في أصول الدين - منشورات دار الأفاق الجديدة، ط: 2 - 1980 - ص: 17 .

6- محمود قاسم: مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد ص: 71 .

7- النساء: 164 .



إليه في نفسه، وأما كيفية صدور هذا الكلام من جانب الله ففرض آخر هو مجال للنظر في الفرق <(1)>، ويشير التفتازاني إلى أن الماتريدي يخالف الأشاعرة في ذهابهم إلى كون موسى سمع الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى(2).

وكغيره من الأشاعرة والماتريدية يحدّد ابن عاشور حقيقة الخلاف بينهم وبين المعتزلة في صفة الكلام، فيشير إلى أن الخلاف في الكلام النفسي فقط، أمّا الألفاظ والحروف التي يستقبلها الرسول وحيا فهي حادثة ولا خلاف في ذلك عند الجميع، أمّا الخلاف الحقيقي فهو بين المعتزلة والحنابلة(3)، إذ ذهب هؤلاء إلى القول بأنّ كلام الله حرف وصوت يقومان بذاته وهو قديم وحتى الجلد والغلاف قديمان(4). ويحدّد الإيجي حقيقة خلاف الأشاعرة مع المعتزلة فيقول: <>فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة، فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته، ولو سلموه لم ينفوا قدمه، فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته، فإذا الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنّما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة، وأمّا بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع.>>(5).

ويقول التفتازاني في ذلك: <> وأمّا استدلالهم بأنّ القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق، وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل، وكونه عرييا مسموعا فصيحيا معجزا، إلى غير ذلك فإنما يقوم حجّة على الحنابلة لا علينا>>(6).

والذي نخرج به من خلال تحديد ابن عاشور لصفة الكلام أنه كان موافقا تماما للأشاعرة والماتريدية مرّداً للنتائج التي توصلوا إليها في هذه المسألة، وحين تبعنا هذه الصفة معه لاحظنا بعض الاضطراب في موافقه، ففي الجزء السادس من تفسيره نجدّه يحدّد هذه الصفة ويتصرّح للأشاعرة، وفي الجزء الخامس والعشرين نجد له كلاما خلاصته أنه ما كان هناك داع للنحوض في مسألة الكلام وإثبات صفة له -تعالى- تسمّى كلاما. يقول: <> ولما لم يرد في الكتاب

1- التحرير والتنوير، ج: 6، ص: 38.

2- شرح العقائد السلفية، ص: 116.

3- التحرير والتنوير، ج: 6، ص: 37.

4- الإيجي: المواقف، ص: 293.

5- المرجع نفسه، ص: 294.

6- شرح العقائد السلفية، ص: 114.

والسنة وصف الله بأنه متكلم ولا اثبات صفة له تسمى الكلام، ولم تقتض ذلك حقيقة الإلهية، ما كان ثمة داع إلى إثبات ذلك عند أهل التأويل من الخلف من أشعرية وماتريدية. وقصارى ما ورد في القرآن إسناد فعل الكلام إلى الله أو إضافة مصدره إلى اسمه وذلك لا يوجب أن يشتق منه صفة لله - تعالى - فإنهم لم يقولوا لله صفة نافخ الأرواح لأجل قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (1) <<(2).

## 2- الصفات المعنوية :

<< هي الأحكام التي ترتب على ثبوت صفات المعاني، فهي كونه - جل جلاله - قديرا، مريدا، عليما، سميعا، بصيرا، متكلمًا حيًا >>(3).  
أثبت ابن عاشور هذه الصفات لله - عز وجل - من خلال تحديد معنى : الصمد إذ يقول: << ويشمل هذا الاسم صفات الله المعنوية الإضافية، وهي كونه: حيا، عالما، مريدا، قادرا، متكلمًا، سميعًا، بصيرا، لأنه لو انتفى عنه أحد هذه الصفات لم يكن مضمودا إليه >>(4).

1- المحرر: 29

2- التحرير والتوير ج: 25، ص: 146.

3- البوطي: كبرى اليقينيات ، ص: 120.

4. التحرير والتوير ج: 30 ص: 617.

## المبحث الخامس: الرؤبة

ألحقت الرؤبة بالصفات لأنها من المتشابه الذي اختلف فيه العلماء باعتبار إثباتها يؤول إلى اقتضاء جهة للذات ومقدار يحاط بجميعة أو ببعضه إذا كانت الرؤبة بصرية، واعتبار المسألة من المتشابه(1).

اختلفت أفهام العلماء في موضوع رؤية الله -عز وجل- فذهب السلف إلى إثبات رؤية الباري -تعالى- بلا كيف من خلال نصوص القرآن والسنة. وذهب الأشاعرة إلى إثباتها مثل السلف مستدلين عقليا على ما ثبت بنصوص الوحي، أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى نفي رؤيته -عز وجل- معتمدين على العقل مؤولين النصوص المثبتة للرؤية.

وابن عاشور وإن كان قد استعمل بعض أدلة الأشاعرة وأبدى انتصاره لهم في الموضوع، فهو يرجح رأي السلف في المسألة، مستدلا إلى جانب الآيات القرآنية بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم(2):

1- ماروي عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة أن أناسا قالوا: يا رسول الله: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: << هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحوا؟ قلنا: لا. قال: فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون في رؤيتهما.>>(3).

2- روي عن جرير بن عبد الله قال: كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، قال: << إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته.>>(4).

1- التحريم والتنزيه: 29 ص: 354.

2- المصدر نفسه، ص: 353، 355.

3- أخرجه البخاري في كتاب: الأذان، باب السجود (1/195) عن أبي هريرة وعن أبي سعيد الخدري، ومسلم في كتاب الزهد (9/103) عن أبي هريرة.

4- أخرجه البخاري في كتاب: مواقيت الصلاة، باب: فضل صلاة العصر (1/139) وفي كتاب: التوحيد، باب: قوله الله -تعالى- وجود يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (4/179). ومسلم في كتاب: المساجد، باب: فضل صلاة الصبح والحافضة عليها (3/134) عن جرير بن عبد الله.



3- وعن صهيب بن سنان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ يَقُولُ اللَّهُ -تعالى-: تَرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تَبَيِّضْ وَجُوهَنَا أَلَمْ تَدْخُلْنَا الْجَنَّةَ وَتَنْجِسْنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيُكْشَفُ الْحِجَابَ فَمَا يَعْطُونَ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ >> (1).

وابن عاشور حين يرجح رأي السلف في المسألة إنما ذلك ناتج عن اعتقاده عدم وصول الفريقين إلى أدلة مقنعة فما هي أدلة الفريقين ؟.

من الأدلة التي احتج بها الأشعري قوله تبارك وتعالى: ﴿رُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (2). فمعنى ناظرة في الآية: رائية أو مبصرة ولا يمكن أن يكون المقصود بالنظر في الآية نظر الاعتبار مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (3) ولا نظر الانتظار كقوله -عز وجل-: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ (4) ولا نظر تعطف مثل ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (5). وهذه الاحتمالات غير صحيحة في نظره لأن الآخرة ليست بدار اعتبار أو انتظار. كما أن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم، فإذا فسدت هذه الأقسام ثبت القسم الأول أي رؤية الله -عز وجل- ولأن النظر إذا ذكر مع الوجه لم يحتمل إلا هذا المعنى (6).

وابن عاشور حين ذكره لهذه الآية لم يشير إلا إلى معنى: المعاينة بالبصر وأيد ذلك بالأحاديث السابقة (7) أما المعتزلة فقد فسروها بمعنى التوقع والرجاء، إذ يقول الزمخشري: >> والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم >> (8).

1- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: رؤية المؤمنين ربهم -سبحانه وتعالى في الآخرة. (17/1) عن صهيب.

2- القهامة: 22، 23.

3- الغاشية: 17.

4- يس: 49.

5- آل عمران: 77.

6- الإهانة ص: 31، 32.

7- التحرير والتبرير ج: 30 ص: 353.

8- الكشاف، ج: 4، ص: 663.

واستدل كذلك الأشعري بقوله -تعالى- : ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (1)،  
فمعنى "محجوبون" هنا أنهم لا يرون ربهم كما يراه المؤمنون (2). وابن عاشور يوافق تماما  
الأشعري في هذا المعنى فيقول: «المكذوبون بيوم الدين لا يرون الله يوم القيامة حين يراه أهل  
الإيمان» (3). وذهب المعتزلة إلى تأويل كونهم محجوبين، بأنهم يستخف بهم ويهانون، لأنه لا  
يحجب عن الملوك إلا الأذنياء ولا يؤذن عليهم إلا للمكرمين (4).

ومن أدلة الأشعري قوله -تبارك وتعالى- : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (5). فقد  
أول الزيادة برؤيته -عز وجل- (6)، ويوافق ابن عاشور في ذلك مستدلا بحديث الرسول صلى  
الله عليه وسلم (7)، فقد ورد عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى:  
﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ ﴿فَإِنْ إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَنَادَىٰ مُنَادٌ: إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ  
اللَّهِ مَوْعِدًا يَرِيدُ أَنْ يَنْحَزَكُمُوهُ، فَالْوَا: أَلَمْ تَبْيَضُّ وَجُوهُنَا وَتَنْحَنَّا مِنَ النَّارِ وَتَدْخُلُنَا الْجَنَّةَ قَالَ  
فِيكَشَفَ الْحِجَابَ. قَالَ فَوَاللَّهِ مَا أَعْطَاهُمُ اللَّهُ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ.﴾ (8).

أما المعتزلة فيخالفون الأشاعرة فيما ذهبوا إليه ويفسرون الزيادة بالفضل. أما الحديث  
فيطعنون في صحته ويعتبرونه حديثا مرفوعا أو كذلك يطعنون في كل الأحاديث التي اثبتت  
الرؤية (9).

ومما استدلل به الأشاعرة أيضا على جواز رؤية الله -عز وجل- في الآخرة سؤال موسى  
ربه أن يريه النظر إليه، إذ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ (10) فقالوا بأن موسى عليه السلام

1- المظنفين: 15.

2- الإبانة، ص: 38.

3- التحرير والتنوير، ج: 30، ص: 201.

4- الكشف، ج: 4، ص: 722.

5- يونس: 26.

6- الإبانة ص: 37.

7- التحرير والتنوير، ج: 11، ص: 146.

8- سبق تخريج الحديث، أنظر ص: 42.

9- الكشف ج: 2 ص: 342. (ومعنى قوله: حديث مرفوع أي مفترى).

- وانظر طعن المعتزلة في أحاديث الرؤية: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج: 1، ص: 192، 193.

10- الأعراف: 143.

وهو النبي المعصوم لا يجوز أن يسأل الله -تبارك وتعالى- أمرا مستحيلا، وإذا لم يحزر ذلك، ثبت أنه سأل أمرا ممكنا، فرؤية الله -عز وجل- ممكنة (1)، كما أن الله تبارك وتعالى علق إمكان رؤيته على أمر ممكن وهو استقرار الجبل مكانه وما علق على الممكن فهو ممكن، فالرؤية ممكنة (2). وقد ردّ المعتزلة على رأي الأشاعرة بأن سؤال موسى -عليه السلام- كان لأجل قومه حيث قالوا: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (3)، فسأل الله ذلك ليعلموا امتناعه هم أيضا، يقول الزمخشري: «ما كان طلبه الرؤية إلا ليسكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا» (4). أما عن الجزء الثاني من الاستدلال، فلم يسلّم المعتزلة بذلك وقالوا بأنّ المعلق عليهم هو استقرار الجبل حال تحركه وهو مستحيل، فالرؤية مستحيلة، يقول القاضي عبد الجبار: «لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل ولأن الجبل قد استقرّ ولم ير موسى ربه، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل حال تحركه، دالا بذلك على أنّ الرؤية مستحيلة عليه كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه» (5). وابن عاشور يرى أنّ المعتزلة مخطئون فيما ذهبوا إليه، واستدلال الأشاعرة هو الأصح، فيقول: «كان أئمة أهل السنة مُحَقِّقِينَ فِي الاستدلال بسؤال موسى رؤية الله على إمكانها بكيفية تليق بصفات الإلهية لا نعلم كنهها وهو معنى قولهم "بلا كيف" وكان المعتزلة غير محققين في استدلالهم بذلك على استحالتها بكل صفة» (6).

وهنا يشير ابن عاشور إلى ما ذكره الزمخشري في الكشف، والذي فيه تعصّب على أهل السنة: إذ لا يسميهم إلا بالمشبهة والجمرة، المسمّين بالإسلام، المتسمّين بأهل السنة والجماعة (7)، ويرى أنه ما كان لعلماء الأشاعرة الردّ عليه بمثل ما هاجمهم به: «ولكنه قال فأوجب» (8).

1- الإبانة، ص: 34، 35.

2- المرجع نفسه، ص: 36.

3- النساء: 153.

4- الكشف، ج: 2، ص: 153.

5- شرح الأصول الخمسة ج: 1، ص: 189.

6- التحرير والتنوير ج: 9، ص: 91.

7- الكشف ج: 2، ص: 156 أو 342.

8- التحرير والتنوير ج: 9، ص: 92.



ومن الأشاعرة الذين هجوا المعتزلة الرازي في تفسيره إذ سَمَّاهم: أراذل المعتزلة (1).

واستدل كل من الأشاعرة والمعتزلة كذلك على مذهبهم في الرؤية بقوله تبارك وتعالى ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (2)، فقال الأشاعرة: أمته لا تدركه أبصار المكذابين الكافرين (3)، وقال المعتزلة بأن الآية نفت الرؤية مطلقا ووجه دلالتها: «ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه - تعالى - نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك ممدحا راجعا إلى ذاته، وما كان من نفيه ممدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا، والنقائص غير جائزة على الله - تعالى - في حال من الأحوال» (4)، وقد ردَّ على المعتزلة من طرف الأشاعرة بأنه لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك (5).

أما ابن عاشور ف يرى أنه لا دلالة في الآية على ما ذهب إليه الفريقان فهي تتحدث عن الرؤية في الدنيا ومعنى الآية: «مخالفة خصوصية الإله الحق عن خصوصيات آلهتهم (أي الكفار) في هذا العالم، فإن الله لا يرى وأصنامهم ترى، وتلك الخصوصية مناسبة لعظمته - تعالى - فإن عدم إحاطة الأبصار بالشيء يكون من عظمته فلا تطيقه الأبصار» (6)، ويعتقد أن فيما ذهب إليه كل من الأشاعرة والمعتزلة تكلفا واضحا، لأنَّ لأُمور الآخرة أحوالا لا تجري على متعارفنا (7).

ومن أدلة الأشاعرة المشهورة في إثبات رؤيته - عز وجل - قولهم أن كلَّ موجود مرثي، ولما كان الله - عز وجل - موجودا كانت رؤيته ممكنة مثبتة، ومنها أن الله - سبحانه - يرى الأشياء، ومن يرى الأشياء يرى ذاته، وإذا كان كذلك فحائز أن يرى نفسه (8). ويعترض

1- التفسير الكبير ج: 14 ص: 229.

2- الأنعام: 103.

3- الأشعري: الإبانة، ص: 38.

4- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ج: 1 ص: 162.

5- الإيجي: الموافقة، ص: 309.

6- التحرير والتوير ج: 7 ص: 414، 415.

7- المصدر نفسه، ص: 415.

8- الأشعري: الإبانة ص: 42، 43.

- وانظر: الإيجي: الموافقة ص: 302.

الدكتور محمود قاسم على هذين الدليلين ويرى فيهما نوعاً من المماثلة بين الخالق والمخلوق (1). وابن عاشور وإن كان يساند أدلة الأشاعرة، إلا أنه يصل إلى نتيجة وهي أن كلاً من المعتزلة والأشاعرة لم يصل إلى حزم في المسألة « وما جاء به كل فريق من حجج لم يكن سالماً من اتجاه نقوض ومنوع ومعارضات.. فطال الأخذ والردّ ولم يحصل طائل، ولا انتهى إلى حد..» (2)، ويرجح رأي السلف لأنه محتوى ظاهر القرآن والحديث النبوي، وينفوس كقيمتها إلى علم الله - عز وجل - لأنها من المتشابه الذي استأثر الله - سبحانه وتعالى - بعلمه.

وبعد اطلاعنا على أدلة الفريقين، نُرجح رأي الأشاعرة لأنه تقويّة النظرة المعتدلة إلى ظاهر آيات القرآن الكريم والأحاديث النبويّة، دون تطرّف، كما أننا نعتقد أن أكبر ميزة لعالم الآخرة هي رؤية الله - عز وجل - ثم نتساءل: ما بال هؤلاء المعتزلة يحرموننا لذّة النظر إلى الله تبارك وتعالى يوم القيامة؟

وبعد دراستنا للصفات عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نستنتج أنه كان أشعرياً في تقسيمه لها، مستخدماً لطرق استدلالهم عليها، وقد لاحظنا ذلك من خلال منهجه وتصريحاته. ونتيجة منهجه الواضح وتصريحه بانتسابه للأشاعرة وصف الشيخ بأنه أشعري متطرّف، ومن الذين وصفوه بالتقليد والتطرّف: محمد بن عبد الرحمن المغراوي في كتابه: «المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات»، إذ يقول: «فهو أشعري متطرّف، وقد صرّح بذلك في بعض الصفات، يكثر من التحليلات والتعليقات ويظهر بعض الاعتراضات التي لا تزيد المذهب الأشعري إلا تقعراً، ينظر إلى طاغوت التأويل الذي اتخذ الأشاعرة عمدة في صفات الله، بأنه سيف مسلول على الملاحدة مع أن الذي يعرف حقيقته لا يزعم عنده جناح بعوضة، وإذا ذكر عقيدة السلف يذكرها بخلط وضعف وإنها عقيدة المساكين السذج..» (3).

والحقيقة أننا حين تبعنا للصفات مع الشيخ ابن عاشور لمسنا أشعريته الواضحة، لكنه لم يكن متطرّفاً في ذلك كما يرى: "المغراوي" بل كان يخرج على الأشاعرة ويرجح غير رأيهم فيذهب أحياناً مذهب السلف كما في: الرؤية (وقد مرّت)، أو يذهب مذهب المعتزلة كما في

1- مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد، ص: 84.

2- التحرير والتبوير، ج: 29، ص: 355.

3- محمد بن عبد الرحمن المغراوي: المفسرون بين التأويل في آيات الصفات، ج: 2، ص: 357، 358.

الصفات الخيرية (وقد مرّت أيضا) كما كان يتحرّر ويستقلّ بفهمه، ولا يمتنع عن وصف استدلالهم بالضعف إذا رأى ذلك (كما في الاستواء).

لقد كان محمد بن عبد الرحمن المغراوي، متحاملا على ابن عاشور في حكمه السابق إذ أنه استنتج ذلك من بعض الصفات الخيرية، نقلها حرفيا من تفسير ابن عاشور وعرضها في كتابه دون أي تحليل، أو نقد، ماعدا: قوله بعد عرضها: «انظر الردّ على القرطبي في هذه الصفة»(1).

أما عن قوله إن الشيخ يذكر عقيدة السلف بخلط وضعف ويعتبرها عقيدة المساكين السذج، فهذا غير صحيح كذلك، ويؤكد لنا أن المغراوي لم يطلع إلا على أسطر قليلة من تفسير ابن عاشور فحين تبعنا لتفسير الشيخ وما يذكره عن عقيدة السلف، نلاحظ أنه موافق لما يذكره أكبر علماء السلفية مثل: ابن تيمية، ولا نفهم من كلامه حين عرضه لعقيدة السلف أنه يعتبرها عقيدة المساكين السذج، وإنما كان دائما يشير إلى أن طبيعة العصر اقتضت تغير المنهج، يقول: «وكان السلف في القرن الأول ومنتصف القرن الثاني بمسكون عن تأويل هذه التشابهات لما رأوا في ذلك الإمساك من مصلحة الاشتغال بإقامة الأعمال التي هي مراد الشرع من الناس، فلما نشأ النظر في العلم، وطلب معرفة حقائق الأشياء، وحدث قول الناس في معاني الدين بما لا يلائم الحق، لم يجد أهل العلم بئدا من توسيع أساليب التأويل الصحيح لإفهام، المسلم وكبت الملحد»(2).

وعند حديثه عن طريقة السلف والمؤولين يقول: «فإنّ أهل الطريقتين من أئمة العلم، وومن سلموا في دينهم من الفتن»(3)

ويقول: «واصطلح علماء العقائد على تسمية مثل هذا بالمشابه، وكان السلف يحجمون عن الخوض في ذلك مع اليقين باستحالة ظاهره على الله -تعالى- ثم تناولوه علماء التابعين

1- المصدر السابق، ص: (368،359). وردت هذه العبارة مكررة في جميع هذه الصفحات.

2- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 197.

3- المصدر نفسه ج: 3، ص: 167.



بالتأويل تدريجياً إلى أن اتضح وجه التأويل بالجرى على قواعد علم المعاني، فزال الخفاء، واندفع الجفاء وكلاً الفريقين بحيرة الخفاء >>(1).

إن هذه التصريحات لا تعطينا أي تصور على اعتبار ابن عاشور لعقيدة السلف عقيدة المساكين السذج -ومثلها كثير في تفسيره- وكل ما تركه ابن عاشور من آثار يكذب قول عبد الرحمن المغراوي، بأنه من المقلدة الذين يتساوى عندهم الحق بالباطل(2).

عبد القادر للعطوم الإسلامية

1- المصدر نفسه، ج:3، ص:253.

2- المغراوي: المفسرون بين التأويل والاثبات في آيات الصفات، ج:2، ص:357.

## المبحث السادس : أسماء الله - عز وجل -

إننا نعرف الله - تبارك وتعالى - عن طريق أسمائه وصفاته، وحين نرتل آي الذكر الحكيم، نلاحظ أنه لا تكاد تخلو آية من آياته من ذكر اسم أو صفة له - سبحانه وتعالى - وحين نتأمل هذه الأسماء والصفات نجد لها تجليات كثيرة في أنفسنا وفي الكون الذي يحيط بنا، وقد تقبّدنا الله - عز وجل - بأسمائه وصفاته لأنها تحمل تذكيراً لكل مخلوق بنعم الله - تعالى - : نعمة الخلق، التصوير، والرزق... وفيها تنبيه له من غفلته إذا نسي أنه عبد للملك، الجبار، المتكبر... وفيها إعطاء الأمل لكل يائس ذلك لأنه ملك : للسلام، المؤمن، العفو، التواب..

وقد ورد في القرآن الكريم والحديث النبوي أن لله - سبحانه وتعالى - أسماء لا يدعى إلا بها يقول - عز وجل - : ﴿ وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (1)، ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيَّامًا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ (2)، ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ (3)، ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ (4).

يعلل ابن عاشور سبب وصفها بالحسنى، فيقول: «> لأنها دالة على ثبوت صفات كمال حقيقي، أما بعضها فلأن معانيها الكاملة لم تثبت إلا لله نحو: الحي والعزیز، والحكيم والغني، أما البعض الآخر، فلأن معانيها مطلقاً لا يحسن الاتصاف بها إلا في جانب الله نحو: المتكبر، والجبار، لأن معاني هذه الصفات وأشباهاها كانت نقصاً في المخلوق من حيث أن المتسم بها لم يكن مستحقاً لها لعجزه أو لحاجته، بخلاف الإله لأنه الغني المطلق، فكان اتصاف المخلوق بها منشأ فساد في الأرض، وكان اتصاف الخالق بها منشأ صلاح لأنها مصدر العدالة، والجزاء القسط...» (5).

1- الأعراف: 180.

2- الإسراء: 110.

3- طه: 8.

4- الخشر: 24.

5- التحرير والتنوير، ج: 9، ص: 187.

ويستنتج ابن عاشور من خلال أي الذكر الحكيم، أن كل ما دلّ على صفة كمال الله عز وجل - يسوغ أن يطلق منه اسم الله - تبارك وتعالى - باستثناء ما ورد على وجه الجواز مثل: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (1) أو ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (2).

ويرى أنه لا يمكن حصر أسماء الله - تبارك وتعالى - في ما ورد في الحديث: عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن لله تسعا وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة» (3)، فالحديث لم يرد فيه ما يثبت حصر أسماء الله - سبحانه - وتعيين الأسماء التي وردت فيه إنما يقتضي مزيتها فقط وليس منع ذكر أسماء غيرها، فقد ثبت أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان يدعو الله - عز وجل - بقوله: «يا حنان يا منان» (4). ولم يرد في الحديث المذكور (5).

ويقول ابن تيمية: «من أحصاها دخل الجنة» صفة للتسعة والتسعين، ليست جملة مبتدأة، كما يقول القائل: لي مائة غلام أعددتهم للعتق، وألف درهم أعددتها للحج، فالتقيد بالعدد هو الموصوف بهذه الصفة، لا في استحقاقه لذلك العدد، لأنه لم يقل: إن أسماء الله تسعة وتسعون» (6).

ويذهب ابن عاشور إلى أن الحديث الذي ذكر أسماء الله - تبارك وتعالى - روي بعدة أسانيد صحيحة لم تعين أسماء الله، إلا ما وقع في جامع الترمذي من رواية شعيب بن أبي حمزة عن ابن الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن لله تعالى تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة: هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم،

1- البقرة: 15.

2- الأنفال: 30.

3- أخرجه البخاري في كتاب: التوحيد، باب: إن لله مائة اسم إلا واحد، قال ابن عباس: ذو الجلال، العظمة، البر، اللطيف (169/13) عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، ومسلم في كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: أسماء الله وفضل من أحصاها (5/9) والترمذي في كتاب: الدعوات (13/35-43). كلهم عن أبي هريرة، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

4- أخرجه أحمد: (3/158 و230).

5- التحرير والتنوير، ج: 9، ص: 187.

6- مجموع الفتاوى، ج: 6، ص: 381.



الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، الغيب، الواسع، الحكيم، الودود، الجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد، الخفي، المبدئ، المعيد، المحي، المميت، الحي، القيوم، الواحد، الماجد، الواحد، الصمد، القادر، المقدر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي، البرّ، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف، ملك الملك، ذو الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغني، المغني، المانع، الضار، النافع، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور <(1)>.

ولإطلاق اسما من الأسماء على الله - عز وجل - يرى ابن عاشور أنه لا بد من تحكيم الذوق السليم، وليس مجرد أخذ اللفظ من القرآن الكريم كما فعل ابن العربي إذ اعتبر: << من نور، خير الوارثين، خير الماكرين، رابع ثلاثة، سادس خمسة، والطيب، والمعلم >>(2). من أسماء الله - سبحانه وتعالى - ويعلق ابن عاشور على ذلك قائلا: << ولا تخفى سماحة عد: نحو رابع ثلاثة، وسادس خمسة، فإنها وردت في القرآن في سياق الجاز الواضح... >>(3).

وحيث تحديده لأسماء الله - تبارك وتعالى - يشر ابن عاشور إلى أن ابن كثير في تفسيره، ذكر أن ابن العربي، ذكر في كتابه "الأحوذى في شرح الترمذي" أن بعضهم جمع من الكتاب والسنة من أسماء الله تبارك وتعالى ألف اسم(4) ويحقق تنبيهاً في المسألة فلا يجد في الكتاب المشار إليه ما ذكره ابن كثير كما أن القرطبي لم يشر إلى ذلك وهو من خاصّة تلاميذ ابن العربي. وما ذكره ابن العربي في تفسيره، أنها بلغت مائة وستة وسبعين اسماً إذ يقول: << وقد شرحنا

1- أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات (13/35-43). وقال فيه حديث غريب وليس له إسناد صحيح، ثم ذكر الحديث بلفظ البخاري ومسلم.

2 - ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البعاري - دار الفكر - ج: 2، ص: 805-808.

3 - التحرير والتنوير، ج: 9، ص: 188.

4- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم - دار الشفاء، ص: 1: 1410، 1410 - ج: 2، ص: 1.

معنى كل اسم في "الآمد" على الاستفاء، فلينظر هنالك، وعددناها على ما ورد في الكتاب والسنة وذكره الأئمة فانتهت إلى ستة وأربعين ومائة»(1) ثم بعد عرض هذه الأسماء وشرحها بقول: «وقد بقي نحو ثلاثين اسما ضمتها كتاب "الآمد" هذه أصولها»(2)، فالجموع كما يذهب إليه ابن العربي ستة وسبعون ومائة اسما، وتبقى المسألة في تحديد عدد أسمائه تعالى خلافة.

ولتحديد آراء العلماء بالنسبة للإسم الذي يقتضي مدحا خالصا لله -تبارك وتعالى- ولا تتعلق به شبهة ولا إشراك، إلا أنه لم ينص عليها في الشريعة، ينقل ابن عاشور نصا لابن عطية في ذلك ملخصه أن الباقلاني والمعتزلة(3) يرون جواز ذلك، والأشعري وجمهور الفقهاء(4) يمنعونه، ويؤيد ابن عطية هذا الرأي ويعتبره الصواب، لأن في إباحة ذلك فتح الباب لإدخال ما لا يجوز في أسماء الله -عز وجل-.

يذكر كذلك ابن عطية في هذا النص اختلاف العلماء في صياغة اسم الفاعل من بعض الأفعال التي وردت في القرآن الكريم مثل: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، ﴿وَيَتَكْرَهُ اللَّهُ﴾، فيشير إلى أن هناك من ذهب إلى منع ذلك على الإطلاق مثل الأشاعرة(5) والسلفية، يقول ابن القيم: «لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط بعض المتأخرين، فجعل من أسمائه الحسنی: المفضل، الفاتن، الماكر، تعالى الله عن قوله. فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه منها إلا أفعال مخصوصة معينة، فلا يجوز أن يسمى بأسمائه المطلقة(6).

ويذكر أن هناك من جَوَّز إطلاق ذلك مقيدا بسببه نحو: الله ماكر بالذين يمكرون بالدين، أما عن إطلاق ذلك دون تقييد فممنوع إجماعا(7).

1- أحكام القرآن، ج: 2، ص: 808.

2- المرجع نفسه، ص: 815.

3- ابن عطية: المهرر الوجيز، تحقيق المجلس العلمي بفس- طبع: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط: 1400 هـ - 1980م- ج: 7، ص: 213.

4- الألوסי: روح المعاني- إدارة الطباعة المنوية، مصر- ج: 9، ص: 121-122.

5- البغدادي: أصول الدين، ص: 129.

6- ابن القيم: بدائع الفوائد- دار الكتاب العربي، بيروت- ج: 1، ص: 162.

7- ابن عطية، المهرر الوجيز، ج: 7، ص: 213.

والذي نستخلصه بناء على ما سبق أن ابن عاشور يذهب مذهب الباقلاني والمعتزلة في جواز تسمية الله -عز وجل- بما يقتضي مدحا خالصا له، وإن لم ينص عليه في الشريعة، كما أنه يذهب مذهب الأشاعرة وجمهور المسلمين في عدم جواز صياغة اسم الفاعل من بعض الأفعال التي وردت في القرآن مثل: استهزاء الله بالكافرين ومكره بهم. والذي نرجحه بعد اطلاعنا على هذه الخلافات بين العلماء حول أسماء الله -عز وجل- مذهب السلف، أي التوقيف في تحديد أسماء الله -تبارك وتعالى- لأن ذلك أبعث للاطمئنان. ومن خلال عرضنا للصفات والأسماء عند ابن عاشور نلاحظ أنه قد ركّز عليها كثيرا وذلك لأنه عرضها من خلال تفسير القرآن الكريم، ولا تكاد آية من آية تخلو من اسم أو صفة له -تبارك وتعالى- هذا، إلى جانب إيقانه بأن كمال صلاح الاعتقاد يكمن في معرفة صفات الله -عز وجل- يقول: «>> إن إعلان ما يجب على المؤمن اعتقاده من صفات الله -تعالى- هو تكملة لإصلاح الاعتقاد، لأنّ تصوّر الإله موصوفا بصفات غير كاملة يغيث المقصود من اثبات وجوده ووحدانيته، لأنه إذا كان موجودا، ولم يكن كاملا كان وجوده قريبا من العدم.» (1).



## تمهيد:

لقد خلق الله -تبارك وتعالى- الإنسان اجتماعيا بطبعه، وأمدّه بمجموع من القوى التي تساعد على العيش في هذا الكون، إلا أنه يبقى قاصرا وعاجزا عن الوصول إلى أحسن المسالك للسير عليها.

ولما كان الإنسان عاجزا، فإن الله -تبارك وتعالى- أمد تلك القوى التي أمدّه بها بإرسال الرسل بكشفون له عن القوانين التي تكون له المنقذ من الوقوع في الفوضى، ولو ترك الله -عز وجل- البشر تائهين ولم يرسل إليهم رسلا يُشرونهم، ويُندرونهم، ويضعون لهم المسالك المثلى للسير عليها، لعاشوا كالحیوانات يأكل القوي منهم الضعيف، ولظلوا يتخبطون في أوحال المفاهيم الخاطئة، من هنا نلاحظ أن حاجة البشر إلى الوحي الإلهي اقتضتها الحياة الاجتماعية، واقتضاها قصور الموهلات البشرية عن الوصول به إلى طريق الهداية.

وإلى جانب ما سبق يلاحظ كل منّا أن نهاية جميع البشر الموت، ولولا إرسال الرسل، لما كان لنا أدنى علم بالحياة الآخرة التي سنعيشها، فكان الوحي الإلهي، تعليما للبشر كيف يعيشون حياتهم الدنيا، ليكسبوا الحياة الآخرة.

إن الأنبياء والرسل عرفوا الإنسان بأمر كثيرة عن عالم الغيب، وهو بطبعه يحنّ إلى ذلك، فأجابوه عن كل ما يمكن أن يسأل عنه، وعرضوا له كل ذلك في قالب ترغيب وترهيب، ليدرك حكمة وجوده، يقول -عز وجل-: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (1)، ويقول: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ، وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (2).

وفي الحكمة من إرسال الرسل يقول ابن القيم: «إنه لا سبيل إلى السعادة والفلاح في الدنيا ولا في الآخرة إلا على أيدي الرسل ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا ينال رضا الله البتة إلا على أيديهم. فالطيب من الأعمال والأقوال، والأخلاق ليس إلا هديهم وما جاعوا به، فهم الميزان الراجح الذي على أقوالهم، وأخلاقهم

1- الحديدي: 25.

2- النساء: 165.



توزن الأخلاق والأعمال ويمتدحهم يتميز أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها، فأى ضرورة وحاجة فرضت فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير..»(1).

وقد تعرض ابن عاشور لمسألة النبوة، وهو إن كان يصرح بأن أحكامها مبسطة في علم الكلام(2)، فقد تناولها وتعرض لها بالدراسة. وأهم ما بسط القول فيه:

- 1- الوحي.
- 2- النبوة والرسالة: حقيقتهما، الفرق بينهما حكم النبوة ووجوبها.
- 3- التفاضل بين الأنبياء.
- 4- التفاضل بين الأنبياء والملائكة.
- 5- المعجزة.
- 6- العصمة.

1- ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد- دار الكتاب العربي-ج:1، ص:15.

2- التحرير والتنوير، ج:7، ص:344.



## المبحث الأول: النبوة

### 1- الوحي:

لغة: «الإشارة والكتابة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقينه إلى غيرك، يقال: وحيته إليه وأوحيت ووحى ووحيا وأوحى» (1)، وعرفه ابن عاشور بأنه الإشارة الخفية وإفادة المقصود بطريق غير الكلام (2)، وورد الوحي بمعنى الإشارة في قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (3). وورد بمعنى الإلهام إلى الحيوان في قوله عز وجل: ﴿رَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (4)، وبمعنى الإلهام إلى الإنسان في قوله - سبحانه -: ﴿وَإِذْ نُنزِّلُ الْإِنشَارَ فِي لَيْلَةِ الْقَادِئَاتِ فَذُكِّرْنَا إِلَى لَيْلَةِ الْإِنشَارِ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ فِي أَعْيُنِنَا وَإِلَى رَبِّنَا الْأُنشَارُ﴾ (5).

يقول ابن عاشور: «الوحي هنا وحي، إلهام يوجد عنده من انشراح الصدر ما يحقق عندها أنه خاطر من الواردات الإلهية، فإن الإلهام الصادق يعرض للصالحين فيوقع في نفوسهم يقينا ينبعثون به إلى عمل ما ألهموا إليه...» (6).

اصطلاحاً: عرفه ابن عاشور بأنه: «بلوغ مراد الله - تعالى - إلى النبي سواء كان ذلك البلوغ بكلام يسمعه ولا يرى مصدره أو بكلام يُبلغه إليه الملك عن الله - تعالى - أو بعلم يلقي في نفس النبي فيوقن بأنه مراد الله بعلم ضروري يجعله الله في نفسه» (7). وهذا التعريف يحمل

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 20، ص: 257.

- انظر كذلك: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ص: 480.

2- التحرير والتنوير، ج: 6، ص: 31.

وانظر كذلك: المصدر نفسه، ج: 25، ص: 142.

3- مريم: 11.

4- النحل: 68.

5- القصص: 7.

6- التحرير والتنوير، ج: 20، ص: 73.

7- المصدر نفسه، ج: 25، ص: 141.

طرق ورود الوحي إلى الأنبياء، والتي وردت في قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (1).

الطريقة الأولى: مستتحة من قوله - سبحانه وتعالى - "وحيا" وهي .. إبتاع مراد الله في نفس النبي يحصل له به العلم بأنه من عند الله <<(2)>، ويرى ابن عاشور أن في هذا النوع من الوحي حجة للأمة على عصمة الأنبياء من الوسوسة الشيطانية.

ومن أمثلة هذه الطريقة من الوحي يذكر ابن عاشور (3) قول الرسول صلى الله عليه وسلم: << إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها وأجلها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب >>(4)، ومنها كذلك مرثي الأنبياء، مثل رؤيا إبراهيم ذبح ابنه اسماعيل بقول -تعالى-: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ، قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى، قَالَ يَا أَبَتِ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ، سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ، فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا، إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (5)، ويسمى هذا الوحي المباشر إذ << بعد الله قلب العبد إعدادا خاصا بتصفيته من الكدورات، والرعونات النفسية ثم يلقي بكلماته التي أراد أن يوحى بها إليه، فيتلقاها ذو القلب الطاهر وهو النبي من أنبياء الله -تعالى- ويعيها وعيا كاملا صحيحا، وهو حازم بأنها كلام الله تعالى، ووحية إليه، وذلك لما يجد في نفسه من ضرورة تختم عليه ذلك، وتضطره إليه أكثر من ضرورة معرفة أحدنا بوجوده إنسانا حيا بين الناس أو بضرورة معرفة صوت أبيه وأمه أو أخيه، ذلك الصوت الذي عاش دهرًا يسمعه ويفرق بينه وبين سائر الأصوات >>(6).

1- الشورى: 51.

2- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 142.

3- المصدر نفسه، ص: 143.

4- أخرج السيوطي في الجامع الصغير -

أبي أمامة، وقال: حديث ضعيف.

5- الصافات: 102-105.

6- أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن - دار الشهاب، بانه، ط: 1 - ص: 213، 214.

الطريقة الثانية: وهي المستتحة من قوله -تبارك وتعالى : ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾<sup>(١)</sup> وهي أن يكون الكلام يسمعه الرسول ولا يرى مصدره<sup>(٢)</sup>، ومن الأنبياء الذين خصوا بهذا الوحي موسى -عليه السلام- يقول تبارك وتعالى -: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتَكَ عَلَيَّ النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي﴾<sup>(٣)</sup>، وقال: ﴿فَلَمَّا آتَاهَا نُورِي بَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ تَعْلَبِكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى، وَأَنَا أَخَذْتُكَ فَاسْتَمِعَ لِمَا يُوْحَى، إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي، وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾<sup>(٤)</sup>، كما ثبت هذا الوحي للرسول صلى الله عليه وسلم وقد تم له هذا ليلة الإسراء والمعراج، أين فرضت عليه الصلوات، وقد أشارت إلى ذلك سورة النجم: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفَتَسْمُرُونََّهُ عَلَيَّ مَا يَرَى﴾<sup>(٥)</sup>.

الطريقة الثالثة: أن يرسل الله -عز وجل- الملك إلى الرسول فيبلغه كلاما يسمعه وبعبه<sup>(٦)</sup> وهذه الطريقة هي الغالبة في خطاب الله لأنبيائه يقول -تبارك وتعالى- في ذكر زكرياء: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى﴾<sup>(٧)</sup>، وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾<sup>(٨)</sup>. وقد مثل النبي صلى الله عليه وسلم: «كيف يأتيك الوحي؟ فقال أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي. فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك فيكلمني رجلا فأعني ما يقول»<sup>(٩)</sup>.

1- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 143.

2- الأعراف: 144.

3- طه- 11- 14.

4- النجم: 6- 12.

5- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 144.

6- آل عمران: 39.

7- الصفات: 104- 105.

8- أخرجه البخاري في كتاب: بدأ الوحي، باب: كيف كان بدأ الوحي إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

(25/1)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب: طيب عرقه صلى الله عليه وسلم والتبرك به (88/8) عن عائشة أم المؤمنين

رضي الله عنها-



## 2- النبوة والرسالة :

أ- تعريف النبوة والرسالة وحكم إرسال الرسل والإيمان بهم:

- تعريف النبي والرسول والفرق بينهما:

- النبي: لغة: مهموز وغير مهموز، فالمهموز مأخوذ من النبأ الذي هو الخير وغير المهموز يحتمل وجهين، أحدهما التخفيف بإسقاط همزته. والثاني: أن يكون من النبوة التي هي الرفة، وهي ما ارتفع من الأرض وكذلك النبوة ما ارتفع من الأرض ويقال: نبأ الشيء إذا ارتفع (1).

اصطلاحاً: ذكر من بني آدم أوحى الله -تعالى- إليه (2).

- الرسول: لغة: الذي يتابع أخبار الذي بعثه، أخذاً من قولهم: جاءت الإبل رسلاً أي متتابعة (3).

اصطلاحاً: ذكر من بني آدم أوحى إليه الله -تبارك وتعالى- بشرع وأمره بتبليغه (4).

يقول ابن عاشور: >> لم يختلف العلماء في أن الرسل والأنبياء يوحى إليهم، وإنما اختلفت عباراتهم في معنى الرسول والنبي، ففي كلام جماعة من علمائنا لا نجد تفرقة وأن كل نبي فهو رسول لأنه يوحى إليه بما لا يخلو من تبليغه ولو إلى أهل بيته وقد يكون حال الرسول مبتدأ نبوة ثم يعقبها إرساله، فنلك النبوة مهيبة الرسالة كما كان أمر مبدئ الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه أخبر خديجة ونزل عليه: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (5). والقول الصحيح أن الرسول أخص وهو من أوحى إليه مع الأمر بالتبليغ، والنبي لا يؤمر بالتبليغ، وإن كان قد يبلغ على وجه الأمر بالمعروف والدعاء إلى الخير يعني بدون إنذار وتبشير << (6).

1- ابن منقور: لسان العرب، ج: 1، ص: 157.

- البغدادي: أصول الدين، ص: 153، 154.

2- المرجع نفسه، ص: 154.

- أبو بكر جابر الجزائري: عزيمة المؤمن، ص: 217، 218.

3- ابن منقور: لسان العرب، ج: 13، ص: 299.

4- الفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص: 65.

5- الشعراء: 214.

6- التحرير والتنوير، ج: 7، ص: 31، 32.

والقول الثاني الذي اعتبره ابن عاشور الأصح هو الشائع عند العلماء، إلا أن القول الأول هو الأقرب للمعقول، أي أن كل نبي فهو رسول من حيث الدعوة، لأننا إذا قلنا أن النبي يوحى إليه دون الأمر بالتبليغ، لن نجد إجابة عن سؤال السائل: ما الحكمة من الوحي إلى النبي؟  
وقد ردّ عمر سليمان الأشقر القول الشائع بين العلماء من عدة وجوه(1):  
- أن في ترك البلاغ لوحي الله كتمان له والله أنزله للتبليغ، لا ليموت في صدر واحد من الناس.

- قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «عرضت عليّ الأمم فرأيت النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والرجلان، والنبي وليس معه أحد...»(2).  
فأفاد الحديث أن الأنبياء يبلغون عن الله -عز وجل- وهم يتفاوتون في استحابة الناس لهم. والفرق الصحيح بين النبي والرسول، أن الرسول يأتي بشرع جديد أما النبي، فيدعو إلى شرع من قبله فلا يشترط فيه الكتاب(3)، وكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا(4).  
- حكم إرسال الرسل: ذهب المعتزلة إلى أن إرسال الرسل واجب على الله تبارك وتعالى(5)، وقال الأشاعرة بأنه من الأمور الممكنة الجائزة(6)، وقال الماتريدية بأن إرسال الرسل حكمة(7)، أما البراهمة فقالوا بأن الرسالة مستحيلة مستندين في ذلك إلى عدة شبه منها(8):  
- أنه إذا كان في إمكان العقل إدراك ما يأتي به الرسول، ووجود الموافقة بينهما فإنه يستغنى بالعقل عن الرسول.

- قالوا كذلك بأن الرسول يأتي بأمور مستقبحة عقلا، والحكيم لا يفعل الفواحش فكيف يبعث بمن يفعل القبائح كذبح البهائم وتسخيرها.

1- عمر سليمان الأشقر: الرسل والرسالات- قصر الكتاب، البليدة، الجزائر-ص: 14، 15.

2- أخرجه الترمذي في كتاب: صفة القيامة، باب: ما جاء في أواني الحوض (274/5) عن ابن عباس.

3- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص: 65.

4- البغدادي: أصول الدين، ص: 154.

5- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج: 15، ص: 22، 23.

6- الجويني، الإرشاد: 302-307.

7- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص: 206.

8- الجويني: الإرشاد، ص: 302.

- قالوا أَيْضاً ، الشَّرْع يأمر بأمور تردّها العقول: كالانحناء في الركوع، والانكباب على

الوجه في السجود، والمهولة، ورمي الجمار من غير مرمي إليه...

وقد دحض الجويني هذه الشبهة(1)، فردّ عن الأولى: بأنه ليس هناك ما يمنع من تأكيد ما يشته العقل بحجىء الرسول، وفي هذا تعدد للأدلة، ثم إن العقل يأتي بالكليات فقط، أما الرسول فيتعداها إلى الجزئيات تماماً كالطبيب الذي يعرف مواطن الداء بالتعيين.

وعن الثانية: ردّ بأن ذلك ينعكس عليهم بإيلام الله -تعالى- البهائم والأطفال الذين لم يقترفوا ذنباً، فإن قالوا بأن ذلك لحكمة أرادها الله، ردّ عليهم بأنه لحكمة أيضاً عندنا ما اعترضوا به.

وعن الثالثة: رد عليهم بأنه -تعالى- لا يسأل عما يفعل، فهو الذي يسلب العقول وينقصر من يشاء، فليس من المستبعد حدوث الأمور التي تجهل حكمتها، وكذلك الأمر بالنسبة لما ورد في الشرائع ويبدو منافياً للحكمة. وابن عاشور يرى أن العقل لا يدل على أن الله -تبارك وتعالى- يجب عليه إرسال الرسل إلى الناس، بل يجوز عقلاً أن يوجد كل الموجودات، ويتركها وشأنها، كما خلق العجماوات وما أمرها ولا نهاها، فلو ترك الناس فوضى لما كان ذلك محالاً ولكنّ حكمة الله -تعالى- وفضله اقتضيا أن يخلق الصالحين القابلين للخير وأن يعينهم على بلوغ ما جبلوا عليه، بإرشاده وهديه، فخلق النفوس القابلة للنبوة والرسالة وأمدّها بالإرشاد الدال على مراده (2). فابن عاشور، يوافق الماتريدية في كون الرسالة اقتضتها حكمة الله عز وجل - وفضله رحمة بالبشر.

-وجوب الإيمان بالأنبياء والرسل: الإيمان بالرسل ركن من أركان العقيدة الإسلامية. ويجب على كل مسلم أن يؤمن بكل من أخبر الله -تبارك وتعالى- بنبوته أو رسالته ممن عرف ومن لم يعرف منهم إيماناً محملاً. فقد أخبر القرآن الكريم أن الله -عز وجل- أرسل أنبياء ورسلًا كثيرين منهم من أعلم نبيه صلى الله عليه وسلم بهم، ومنهم من لم يعلمه بهم.

يقول -عز وجل-: ﴿..وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ﴾ (3).

1- المرجع السابق، ص: 303-306.

2- التحرير والتنوير، ج: 6، ص: 36.

3- النساء: 164.



أما الإيمان التفصيلي، فيتعلق بمن ذكروا بأسمائهم في القرآن الكريم، وعددهم خمس وعشرون نبيا ورسولا(1).

### د- التفاضل بين الأنبياء والرسل:

أجاز العلماء تفضيل الرسل والأنبياء بعضهم على بعض درجات(2) وابن عاشور يستدل على ذلك بقوله -تبارك وتعالى:

﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ، وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ، وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾(3).

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ رَكِيلاً وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾(4).

يستنتج ابن عاشور أن في هذه الآيات إعلاما بأن الله -تبارك وتعالى- فضل بعض الرسل على بعض، على وجه الإجمال دون تعيين الفاضل من المفضول يقول: «> ذلك أن كل فريق اشتركوا في صفة خير لا يخلون من أن يكون بعضهم أفضل من بعض بما للبعض من صفات كمال زائدة على الصفة المشتركة بينهم، وفي تمييز صفات التفاضل غموض، وتطرق لتوقع الخطأ وعروض. وليس ذلك بسهل على العقول المعرضة للغفلة والخطأ. فإذا كان التفضيل قد أنبا به رب الجميع، ومن إليه التفضيل، فليس من قدر الناس أن يتصدوا لوضع الرسل في مراتبهم. وحسبهم الوقوف عند ما ينبتهم الله في كتابه أو على لسان رسوله >>(5).

ويستدل على عدم التفضيل التفصيلي بقوله صلى الله عليه وسلم: «> لا تفضلوا بين الأنبياء >>(6)، أما تفضيل الرسول صلى الله عليه وسلم على سائر الأنبياء والمرسلين، فهو ثابت

1- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج:24، ص:210-212.

2- البغدادي: أصول الدين، ص:164.

3- البقرة:253.

4- الإسراء:54-55.

5- التحرير والتنوير، ج:3، ص:7.

6- أخرجه مسلم في كتاب: الفضائل، باب: فضائل موسى عليه السلام (130/8) عن أبي هريرة.

من خلال نصوص القرآن التي فضّلتها وفضّلت الكتاب الذي جاء به فكثرة هذه النصوص أفادت اليقين بتفضيله - عليه الصلاة والسلام - وأعظم هذه الآيات كما يرى ابن عاشور قوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ (1)، فقد أفادت الآية أن الله -تبارك وتعالى- أخذ ميثاقاً على جميع الأنبياء أنهم يؤمنون بالرسول -صلى الله عليه وسلم- وينصرونه، ثم هم يعلمون تفضيل أممهم بذلك حتى يكون ذلك الميثاق محفوظاً بعدهم عند سائر الأجيال (2). ومن درجات الرسول صلى الله عليه وسلم يذكر ابن عاشور (3):

- عموم رسالته للناس كافة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (4). ويقول -تعالى-: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ، وَمُهَيِّئْنَا عَلَيْهِ، فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (5)، يقول: «أشارت الآية إلى حالة القرآن لما قبله من الكتب فهو، مؤيد لبعض ما في الشرائع مقرر له من كل حكم كانت مصلحته كلية، لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا الوصف مصدق أي محقق ومقرر، وهو أيضاً مبطل لبعض ما في الشرائع السالفة، وناسخ لأحكام كثيرة من كل ما كانت مصلحته جزئية مؤقتة مراعى فيها أحوال أقوام خاصة» (6).

- دوامها طوال الدهر: ولم يدع رسول قبل مجيء الإسلام دوام رسالته بل كان بعضهم يشر بمجيء نبي بعده، أما القرآن فقد كان دائماً وأبدياً بإعلان الوحي الإلهي ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (7).

1- آل عمران: 81.

2- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 3، ص: 298.

3- المصدر نفسه، ص: 8.

- انظر كذلك: المصدر نفسه، ص: 194-196.

4- الأعراف: 158.

5- المائدة: 48.

6- التحرير والتنوير، ج: 6، ص: 221.

7- المائدة: 3.

- تأييدها بالمعجزات العظيمة المختلفة عن الشِّعر والشَّعوذة.
- إمكان مشاهدتها عبر العصور.
- عصمتها من التحريف: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (1)
- تيسير إدانة معانديه صلى الله عليه وسلم.
- جعل نقل رسالته متواترا لا يجهلها إلا مكابر.
- مشاهدة أمته لقبره الشريف، وإمكان اقترابهم منه واتناسهم به صلى الله عليه وسلم.

### ٤- التفاضل بين الأنبياء والملائكة:

- ذهب الأشاعرة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة، واستدلوا من القرآن بقوله - تبارك وتعالى - (2):
- ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (3)، والعالم أفضل من غيره، لأن الآية وردت لإثبات ذلك، ولقوله - سبحانه - ﴿سَقُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (4)
  - ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (5)، وأمر الأدنى بالسجود إلى من هو أفضل منه هو المتبادر إلى الفهم.
- واستدلوا كذلك بأن البشر يجدون مشاق كثيرة في عبادة الله - عز وجل - كجهاد النفس، والملائكة لا يجدون ذلك، فكانت عبادة البشر هي الأفضل لما فيها من جهاد (6).
- أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن الملائكة أفضل من الرسل مستدلين بقوله - سبحانه وتعالى (7):

1- المحرر: 9.

2- الإيجي، المواقف، ص: 367.

3- البقرة: 31.

4- الزمر: 9.

5- البقرة، 34 وطه 116.

6- الإيجي: المواقف، ص: 368.

7- المرجع نفسه، ص: 368، 368.



﴿تَوَلَّأَ أَقْوَالَ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (1)، فاستتجروا من هذا أفضلية الملك على الرسول.

﴿وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ﴾ (2)، فينهم من

الآية أنهما منعا من الأكل من الشجرة لقصورهما عن درجة الملائكة.

﴿لَنْ يَسْتَكْبِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (3)، فالآية صريحة

في تفضيل الملائكة على المسيح.

﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ (4)، فالمقصود بعنده قرب الشرف والرتبة.

﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (5)، وقوله ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ

الْمُنذِرِينَ﴾ (6)، والمعلم أفضل من المتعلم، كما استدلوا باطراد تقديم ذكر الملائكة على الأنبياء وهذا تفضيل لهم.

وقد توقّف ابن عاشور عن الخوض في هذه المسألة، ورأى أنها اجتهادية، ولا ترجى أية

فائدة من وراء إثارتها، يقول: «وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الخوض في

تفاضل الأنبياء، فما ظنك بالخوض في التفاضل بين الأنبياء وبين مخلوقات عالم آخر لا صلة لنا

به» (7).

## 5- المعجزة :

لغة : «نقول: أعجزه الشيء فاته، وفلانا وجده عاجزا، أو صّره عاجزا والتعجيز:

الشيء. ومعجزة الرسول صلى الله عليه وسلم ما أعجز به الخصم...» (8).

اصطلاحا: «الإتيان بالأمر الخارق للعادة، مقرونا بالتحدي، مقرا بالقدرة الإنسانية،

1- الأنعام: 50.

2- الأعراف: 20.

3- النساء: 172.

4- الأنبياء: 19.

5- النجم: 5.

6- الشعراء 193، 194.

7- التحرير والتنوير، ج: 6، ص: 60.

8- المعرورز اهادي: الفاموس الخيط، ج: 2، ص: 179.

مخالفا للمألوف والمتواتر في المحسوس، ويقوم حجة قاطعة في يد الأنبياء على صدق دعواهم في رسائلهم السماوية <(1)>.

ولفظ المعجزة ليس قرآنيا، وإنما اصطلاح عليه العلماء والذي ورد في القرآن الكريم: الآية والبيّنة.

1- الآية: ج: آيات وهي الشيء الدال على أمر من شأنه أن يخفى لذلك قبل لأعلام الطريق آيات لأنهم وضعوها للإرشاد إلى الطرق الخفية في الرمال، وتسمى الحجة آية لأنها تظهر الحق الخفي(2).

يقول تبارك وتعالى: ﴿سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُسِدِّدْ لِنَعْتَةِ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (3). ويقول: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (4).

2- البيّنة: وهي الحجة على صدق الدعوى وهي ترادف الآية(5)، يقول تبارك وتعالى: ﴿وَإِلَى عَمْرٍو أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (6)، ويقول - سبحانه -: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (7).

ويرى ابن عاشور أن المعجزة فيها دلالة على انفراد الله - تبارك وتعالى - بالإلهية، وصدق الرسول فيما يخبر به على الوحدانية، كما يعتبر آيات الرسل نعمة من الله - سبحانه وتعالى - لأنها تهدي الناس إلى قبول دعوة الرسول عن بصيرة، لمن لم يتبعه، وتزيد الذي اتبعه إيمانا

1- عمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن - نشر مؤسسة عبد الكريم عبد الله، تونس: 1980 - ص: 54.

2- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 445.

3- البقرة: 211.

4- الأنعام: 37.

5- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 8، ص: 218.

6- الأعراف: 73.

7- البيّنة: 1.

وبقينا(1).

وقد أيد الله - سبحانه - رسله عبر الزمن بمعجزات حسية كانت تماشى مع ما برعوا فيه من علوم وفنون، فلما كانت أعظم الأمور عند قوم فرعون السحر، شاء الله - سبحانه - أن يتحداهم رسوله بمعجزة من جنس ما تفوقوا فيه، فكانت معجزة العصا لتقيم الحجة على صدقه لدى أخطر الناس في المجتمع وهم السحرة، يقول تبارك وتعالى: ﴿وَمَا تَلُكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى، قَالَ: هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى، قَالَ: أَلْقِهَا يَا مُوسَى، فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَبَّةُ تَسْعَى، قَالَ: خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَعِيدَهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى، وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِثْنِ غَيْرِ سُوءِ آيَةٍ أُخْرَى﴾ (2).

ولما التقى موسى بالسحرة، وكانت معجزته هي الأقوى، ألقى السحرة ساجدين مقرّبين بعجزهم أمام تحدّي موسى يقول - تعالى -: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْقَى، قَالَ بَلْ أَلْقُوا، فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى، فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَى. قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى، وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا وَإِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٌ، وَلَا يَفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى، فَأَلْقَى السَّحِرَةُ سَاجِدِينَ قَالُوا آتِنَا رَبِّرَ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ (3).

وكذلك الأمر بالنسبة لمعجزة عيسى - عليه السلام - فلما كان اشتهاق قومه في الطب، وفي ادعاء امتلاك قوى خفية تمكّنهم من شفاء المرضى وإبراء الأستقام، شاء الله - عز وجل - أن تكون معجزته من جنس ما برعوا فيه، يقول - تبارك وتعالى -: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ يَأْذَنِي، فَتَنْفَخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي، وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِأَذْنِي، وَإِذْ تَخْرُجُ الْمُوتَى يَأْذَنِي...﴾ (4).

1- التحرير والتنوير، ج: 2، ص: 291، 292.

2- طه: 17-22.

3- طه: 65-70.

4- المائدة: 110.



## المعجزة الخامسة :

كانت معجزات الأنبياء السابقين للرسول -صلى الله عليه وسلم- معجزات حسية، انتهت بانتهاك الأقوام الذين أرسل إليهم هؤلاء الأنبياء، أما معجزة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، فلما أرادها الله -تبارك وتعالى- أن تكون خاتمة، جعلها معجزة عقلية أبدية، جمعت كثيرا من وجوه الإعجاز، وقد تحدى الله -تبارك وتعالى- المشركين بأن يأتوا بمثل هذا القرآن في قوله: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ، لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ. وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝ (1) 》.

ولما عجز المشركون عن الإتيان بمثله استنزلوا إلى الإتيان بعشر سور في قوله -تبارك وتعالى-: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ، قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ، وَادْعُوا مِمَّنْ اسْتَبَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝ (2) 》， فلما فشلوا في ذلك استنزلوا إلى الإتيان بسورة واحدة من مثله، يقول -تبارك وتعالى-: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا، فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ۝ (3) 》.

ويذهب ابن عاشور إلى أن في لجوء المشركين إلى القوة دلالة على عجزهم عن التحدي، يقول: «فالتحدي متواتر، وعجز المتحدين أيضا متواتر بشهادة التاريخ، إذ طالبت مدتهم في الكفر، ولم يقيموا الدليل على أنهم غير عاجزين، وما استطاعوا الإتيان بسورة مثله، ثم عدلوا إلى المقاومة بالقوة» (4).

وللقرآن الكريم جهات إعجاز متعددة حصرها ابن عاشور في أربع:

- الجهة الأولى: بلوغ القرآن المرتبة القصوى والدرجة العالية مما يمكن أن يصل إليه

الكلام العربي البليغ.

1- الإسراء: 88.

2- هود: 13.

3- البقرة: 23، 24.

4- التحرير والتوير، ج: 1، ص: 103.

- الجهة الثانية: النظم وهو ما عبّر عنه بقوله: << ما ابتدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا في أساليب العرب >>(1).

وإعجاز القرآن الكريم من هاتين الجهتين موجه إلى العرب وكل من مارس بليغ كلامهم من غيرهم في مختلف العصور، وهو معجز لفصحاء العرب وخطبائهم وشعرائهم مباشرة، ولعامتهم بإدراكهم أن عجز مفارعيه عن المعارضة مع توفر الدواعي عليه دليل قاطع على أنه تجاوز طاقة الجميع(2).

ومن وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، التي تعرض لها ابن عاشور(3):

- مراعاة التحنيس

- الدقة في استعمال أسلوب الالتفات.

- التشبيه والاستعارة.

- وفرة الإفادة وتعدد الدلالة.

- الدقة في استعمال التقديم والتأخير.

- فصاحة اللفظ وانسجام النظم.

أما عن الأفانين الجديدة التي أبدعها القرآن الكريم فمنها:

- الجمع بين مقصد الموعظة ومقصد التشريع.

- بداعة النقل من فن إلى فن.

- اتساع أدب اللغة، يقول: << فحاء بأسلوب في الأدب غرض جديد، صالح لكل

العقول، متفنن إلى أفانين أغراض الحياة كلها، معط لكل فن ما يليق به من المعاني والألفاظ

واللهجة، فضمن المحاوراة والخطابة والجدل، والأمثال والقصص والترصيف والرواية >>(4).

وعن الجديد في لغة القرآن، يقول محمد عبد الله دراز: << فالجديد في لغة القرآن أنه في

كل شأن يتناوله من شؤون القول، يتخير له أشرف المواد، وأمسها رَجِيماً بالمعنى المراد، وأجمعها

1- المصدر السابق، ص: 104.

2- المصدر السابق، ص: 105.

3- المصدر السابق، ص: 106-119.

4- المصدر السابق، ص: 119.

للشوارد، وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها بحيث لا يجد اللفظ في معناه إلا وطنه الأمين وقراره المكين، لا يوماً أو بعض يوم، بل على أن تذهب العصور وتجيء العصور، فلا مكان يريد بساكنه بدلاً، ولا الساكن يبغى عن منزله حولاً، وعلى الجملة يجيئك هذا الأسلوب بما هو المثل الأعلى في صناعة البيان <(1)>.

وقد اهتم ابن عاشور كثيراً بهذين المظهرين من إعجاز القرآن الكريم، فحين حديثه عن الإعجاز البلاغي، تعرض لاختلاف العلماء في القول بالصرفة، إذ ذهب بعضهم إلى القول بأن سبب عجز العرب عن تحدي القرآن الكريم، هو أن الله - سبحانه - سلبهم القدرة على ذلك، ولو لم يصرفهم لجأوا بمثله (2)، ومن هؤلاء العلماء: النظام (3)، والشريف المرتضى (4)، وابن حزم، والرماني (5)، الذي يرى أنه <> لا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام.. ومنتى رجح الإنسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه <(6)>.

وردة القول بالصرفة كثير من العلماء نذكر منهم الخطابي (7) الذي يقول: <> لو كان سلبهم القوى لما ذكروا تساندهم وتعاونهم وتظاهروهم، لأن المفرغين من الطاقة المؤثرة لا يكون

1- محمد عبد الله دراز: التاج العظيم- مطبعة السعادة، مصر: 1379، 1960م-ص: 85.

2- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 103.

3- هو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري أبو إسحاق، تنسب إليه فرقة النظامية من المعتزلة، توفي سنة 231هـ-845م. (الزركلي، الأعلام، ج: 1، ص: 43).

4- هو أبو القاسم علي بن الحسين البغدادي، عالم في اللغة والفقه والأدب وهو أخو الشريف الرضي، معتزلي المذهب، ولد سنة 355هـ-966م. وتوفي سنة 436هـ-1044م. من كتبه: أمالي المرتضى، غرر العرائد ودرر النوائد. (أحمد عفتية الله: القاموس الإسلامي، ج: 4، ص: 96).

5- هو علي بن عيسى بن علي بن عبد الله ويعرف بالأحشيدي وبالسوراق، سامرائي أصلاً، بغدادي مولداً، من أشهر العلماء في اللغة، الكلام، الفقه، التفسير... معتزلي المذهب، ولد سنة 296هـ-908م، وتوفي سنة 384هـ-994م، ومن كتبه: "صناعة الاعتزال"، "المعلوم والجهول"، "الأسماء والصفات". (فؤاد صاخر السيد، معجم الألقاب والأسماء المستعارة في التاريخ العربي الإسلامي- دار العلم للملايين، بيروت، ط: 1، مارس 1990-ص: 145).

6- محمد محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص: 370.

7- هو أبو سليمان حمد بن محمد ولد سنة 319هـ-931م. من كتبه: بيان إعجاز القرآن، أعلام السنن (أحمد عفتية الله، القاموس الإسلامي، ج: 2، ص: 253).



لاجتماعهم أثر، وألف أعمى لا يهدون أعمى، وألف ميت لا يعينون ميتا <<(1).

والرافعي الذي يقول: << إن من سلب القدرة على شيء بانصراف وهمه عنه وهو بعد قادر عليه، مقرر له، ولا يكون تعجيزه بذلك في البرهان إلا كعجزه هو على البرهان، إذ لم يكن بعجزه عدم القدرة ولكن أعجزه القدر، وهو لا يغالب، والمرء ينسى وقد يتراجع طبعه فترة لا عجزاً، وقد يعجزه التأم، ويتخونه الملل فيصرف عن الشيء وهو له مطبق، وذلك ليس أحق بأن يسمى عجزاً من أن يسمى تهاوناً >>(2).

أما الرازي، فقد أبطل الصرفة من ثلاثة وجوه(3):

الأول: لو كان الله سلبهم القدرة عن المعارضة بعد أن كانوا قادرين، لما استعظموا فصاحة القرآن، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدوراً عليه.

الثاني: لو كان كلامهم مقاربا في الفصاحة قبل التحدي لفصاحة القرآن لوجب أن يعارضوه بذلك.

الثالث: إن نسيان الصيغ المعلومة في مدة يسيرة يدل على زوال العقل ومعلوم أن العرب مازالت عقولهم بعد التحدي.

ويعلل ابن عاشور عجز المتحدين، ببلوغ القرآن في البلاغة درجة تعجز قدرة أكبر البلغاء على الإتيان بمثله، وبذهب إلى أن سبب بقاء الآيات التي نسخ حكمها مكتوبة في المصاحف هو ما تحمله من وجوه الإعجاز البلاغي والتحدي بها(4).

والحقيقة أن القول بالصرفة تعبير عن استسلام كبار العلماء أمام سحر القرآن الكريم فلما عجزوا عن تحديه أو الإتيان بمثله لم يتشجعوا على الإقرار بضآلتهم أمامه فلجأوا إلى القول بها.

1- محمد محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي، ص: 366.

2- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - دار الكتاب العربي، بيروت - ص: 145.

3- الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، نقل عن: محمد العربي بو عزيزي: الإعجاز القرآني ووجوهه عند الرازي وابن عاشور - ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، 14-16/12/85 - الكلية الزينونية للشريعة وأصول الدين، تونس

4- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 104.

الجهة الثالثة لإعجاز القرآن: وهي إعجازه من حيث ما أودع فيه من المعاني الحكيمية والإشارات العلمية. وهو من هذه الجهة معجز للعرب ولغيرهم، لأن إدراك معانيه ممكن عن طريق الترجمة إلى اللغات الأخرى، فالإكتشافات العلمية التي تظهر عبر العصور تؤكد كون القرآن الكريم من عند الله -تبارك وتعالى- (1).

الجهة الرابعة: مما يدل على أن القرآن الكريم معجزة إلهية خالدة ما انطوى عليه من الأخبار المغيبات (2)، ويدخل تحت هذه الجهة من الإعجاز ما أحرر الله -تبارك وتعالى- به نبيه -صلى الله عليه وسلم- من أمور تأكد وقوعها فيما بعد مثل نصرته دينة في قوله - سبحانه -: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ (3).

وإخباره كذلك عن انتصار الروم بعد هزيمتهم في قوله - سبحانه -: ﴿الْمَغْلَبَةِ الرُّومِ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ، وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (4)، ويضاف إلى الأمور الغيبية إخبار القرآن الكريم عن تاريخ القرون الماضية أو ما يسمى: الإعجاز التاريخي، فقد كانت هذه الأخبار دليلاً قوياً على صدق الرسول -صلى الله عليه وسلم- وقد عرف العرب أنه أمي لا يقرأ ولا يكتب، ولم يشتغل بمدرسة، وقد كان أهل الكتاب يسألونه فيجيبهم إجابات تثبت أنه مرسل من قبل الله -تبارك وتعالى-.

لقد أيد الله -تبارك وتعالى- رسوله بالقرآن، فكان معجزة علمية خالدة، وإلى جانب القرآن الكريم أيدته - سبحانه - بمعجزات حسية يذكر منها ابن عاشور >> انشقاق القمر، نبع الماء من بين أصابعه، وتكثير الطعام، ونبع الماء بسهم رشقه في الأرض (5) إلى جانب تسييح الحصى في يده وحنين الجذع إليه وبعث الشجرة بأمره ورجوعها إلى مغربها (6).

1- المصدر السابق، ص: 105.

2- المصدر السابق، ص: 145.

3- انظر كذلك: المصدر السابق، ج: 21، ص: 44.

3- البور: 55.

4- الروم: 1-3.

5- التحرير والتنوير، ج: 7، ص: 212.

6- البغدادي: أصول الدين، ص: 182، 183.

وقد أفاض ابن عاشور في الحديث عن المعصية القرآنية ووجوه إعجازها في المقدمة العاشرة من تفسيره وتبع هذه الوجوه في آي الذكر الحكيم آية آية في الأجزاء الثلاثين، وكان يؤكد في كل مرة وجوه دلالتها على وحدانية الله -تبارك وتعالى- وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم.

## 6- المعصية:

- تعريفها وأقوال العلماء فيها:

من الصفات التي ميز بها الله - سبحانه وتعالى - الأنبياء والرسل عن سائر البشر: العصمة، فما حقيقتها؟

عرّفها ابن عاشور لغة: بأنها « المنع »(1)، وهذا التعريف موافق لما ورد في لسان العرب(2).

أما اصطلاحاً، فيقول: « هي اسم اصطلاح أئمة علم الكلام على وصف الأنبياء بها.. وهي منع من المعصية جعله الله -تبارك وتعالى- في ذات النبي، أو هي حفظ الله - سبحانه وتعالى- من إتيان المعصية عند إرادتها »(3).

وعرّفها الإيجي بقوله: « هي عندنا ألا يخلق الله فيهم ذنبا »(4).

ويذهب ابن عاشور(5) إلى أن اسم العصمة مأخوذ من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم فيما روي عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري أنه صلى الله عليه وسلم قال: « ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان، بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه والمعصوم من عصم الله -تعالى- »(6).

1- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص: 43.

2- ابن منظور: لسان العرب، ج: 10، ص: 297.

3- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص: 43.

4- المواقف، ص: 366.

5- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص: 43.

6- أحرجه البحاري في كتاب: الأحكام، باب: بطانة الإمام، وأهل مشورته (121/4) وفي كتاب: الفدر، باب: المعصوم من عصم الله (213/4) عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة، والترمذي في كتاب: الزهد، باب: ما جاء في معيشة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (13/4) عن أبي هريرة، وأحمد (289، 237/2) عن أبي هريرة (39/3) عن أبي سعيد الخدري.



وجميع المتكلمين متفقون على عصمة الأنبياء من الشرك قبل النبوة، فقد كانوا جميعا يوحّدون الله - تبارك وتعالى - ويمقتون عبادة غيره - عز وجل - إلا أنهم لا يعلمون تفاصيل الإيمان قبل ورود الشرع إليهم (1)، ويستدل ابن عاشور على ذلك بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم بما رواه أبو نعيم عن شداد بن أوس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: ﴿لما نشأت بغضت إلي الأوثان، وبغض إلي الشعر، ولم أهم بشيء مما كانت الجاهلية تفعله إلا مرتين فعصمني الله منهما ثم لم أعد﴾ (2).

ولم يصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم ما ينافي أصول الدين قبل رسالته، وقد جعل العلماء ما تواتر من حال استقامته عن الرذائل قبل نبوته دليلاً على صدقه في إخباره بنبوته. وأكد القرآن وحاج به المشركين (3)، يقول - تبارك وتعالى -: ﴿أَوَلَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (4)، ويقول على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿فَقَدْ لَيْسَتْ فِيكُمْ عَمْرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (5).

ويذهب ابن عاشور إلى أن الأنبياء قبل نبوءتهم معصومون من النقائص المتعير بها في عرف أصحاب العقول السليمة كالسرقة والكذب والخيانة، أما غير هذه النقائص، فإن كانت كباطرأ، وكان النبي متبعاً لشريعة تعتبرها كذلك فهو معصوم منها، أما الصفات فلا يمتنع وقوعها منهم قبل نبوتهم. أما بعدها، فالجمهور على عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة عمداً وسهواً (6)، وجوز الباقلاني ذلك سهواً (7).

1- الإيجي: الموافق، ص: 358.

2- أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين - دار الكتاب العربي، بيروت - في كتاب: التوبة والإنابة (245/3) عن علي بن أبي طالب، وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

3- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 30، ص: 400.

4- انظر كذلك: المصدر نفسه، ج: 25، ص: 153.

5- المؤمنون: 69.

6- يونس: 16.

7- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص: 47.

8- انظر كذلك: الإيجي، الموافق، ص: 358.

9- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

10- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وقد منع جمهور الأشاعرة . . . صدور الكبائر عن الأنبياء قبل البعثة وبعدها وأما الصغائر، فلا تصدر منهم بعدها عمداً، ويجوز صدورها منهم سهواً لكن دون إصرار عليها(1)، وهذا كذلك رأي المعتزلة(2)، وذهب إمام الحرمين من الأشاعرة، وأبو هاشم(2) من المعتزلة إلى جواز صدور الصغائر عنهم عمداً(4). ويرى ابن عاشور أن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم من الوسوسة الشيطانية، أما ما دونها مثل الإنساء والتزغ فلا يلزم أن يعصم منه(5). وهذا ما أجمعت عليه الأمة(6).

### -رد الشبه التي قبلت في عصمة الأنبياء:-

1- ماورد في آدم -عليه السلام-:

استتحت الشبه التي وجهت لآدم من ظاهر آيات القرآن الكريم، ومن ذلك قوله -

تبارك وتعالى:

﴿ فَخَلَقَ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (7)

﴿ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى، ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴾ (8)

﴿ وَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَيَسَّى وَلَمْ نُجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾ (9)

1- المرجع السابق ص: 358 .

2- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج: 1، ص: 290.

3- هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي، من أبرز رجال مدرسة المعتزلة، وكان يتميز بالذكاء، والقدرة على الجدل، توفي سنة: 321هـ، من كتبه: كتاب الإنسان، كتاب المسائل العسكرية، كتاب النقص على أرسطاليس في الكون والفساد. ( ابن النديم: الفهرست، ص: 261).

4- الإيجي: المواقف، ص: 359.

- انظر كذلك: الجويني: الإرشاد، ص: 356.

5- التحرير والتنوير، ج: 7، ص: 291.

6- أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين- دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان- ص: 110.

- انظر كذلك: القاضي عياض: الشفاء- مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني- القاهرة- ج: 2، ص: 100-101.

7- البقرة: 37.

8- طه: 121، 122.

9- طه: 115.

أفادت الآيات أن آدم عصى ربه، وظلم نفسه، ثم تاب وطلب المغفرة من الله - عز وجل - وذلك لا يكون إلا من ذنب (1).

يذهب ابن عاشور إلى أنه ليس في هذه الآيات مستند لتجويز المعصية على الأنبياء ولا لمنعها لأن ذلك العالم لم يكن عالم تكليف، فقد كان عالم تربية له، وخطيئته فيه كانت مخالفة تأديبية، والتوبة في الآية بمعنى الندم، لأنها لا يترتب عليها جزاء أخروي، وظلم النفس حرمانها من لذات كثيرة، وتوبة الله عليه بمعنى رضاه وليس غفران الذنوب، فهذه المعاني كلها ليست معاني شرعية بالمفهوم المتعارف عليه في الشرائع (2).

2- داود - عليه السلام -: استتحت معصيته من خلال قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿وَوَظَنَ دَاوُدُ دَأْمًا فَتَنَاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ، فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحَسَنَ مَّآبٍ﴾ (3). ذكرت هذه الآية بعد قوله - تبارك وتعالى -: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْحُرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ يَهْمِي بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشِطُّ، وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ، إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً رَّبِّي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ، قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجِكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لِيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ (4).

اختلف المفسرون في ذكر حقيقة الخصمين في الآية، فمنهم من قال هما من الملائكة، ومنهم من قال هما من بني آدم (5). والمهم من القصة كيفية قضاء داود - عليه السلام - بين هذين الخصمين، والحكمة منها وما يترتب عليها من حكم على داود - عليه السلام -.

1- الإنجي: المواقف، ص: 361.

- انظر كذلك: - ابن حزم: الفصل، ج: 4، ص: 3.

2- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 438، 439.

3- ص: 24، 25.

4- ص: 21-24.

5- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 23، ص: 237.

- انظر كذلك: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 15، ص: 165.

: سيد قطب: الغلال، ج: 23، ص: 97.



وكعامة المفسرين (1) يشير ابن عاشور إلى قصة تزوج داود - عليه السلام - من زوجة "أوريا" فأرسل الله - عز وجل - له هذين الخصمين حتى يتعظ من قصتهما، وينتبه إلى أن «الأليق بمقامه ألا يتناول هذا الزواج وإن كان مباحا لما فيه من إيثار نفسه بما هو لغيره، ولو بوجه مباح لأن الشعور بحسن الفعل أو قبحة قد لا يحصل عليه حين عمله، فإذا رأى أو سمع أن واحدا عمله شعر بوصفه» (2).

وقد ذكر ابن عاشور أن داود - عليه السلام - رأى زوجة "أوريا" فوقعت من نفسه ورام تزوجها فطلب منه التنازل له عنها، وكان ذلك مباحا في شريعتهم، وعندما خرج "أوريا" إلى الغزو قتل في الحرب، وتزوج داود - عليه السلام - من زوجته فعاتبه الله على ذلك (3). والذي نلاحظه من خلال عرض ابن عاشور للقصة أنه حاول تأويلها بما لا يقدرح في شخص داود - عليه السلام - إذ ذكر أن قتل "أوريا" لم يكن مخطئا له من قبل داود - عليه السلام - كما عرضت ذلك أغلب التفاسير (4)، ثم قال: «ما صدر عن داود - عليه السلام - يستوجب العتاب ولا يقضي العقاب، ولذلك ختمت الآية بقوله - تعالى - : ﴿ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحَسَنَ مَّآبٍ ﴾ (5)» (6).

ويحذر ابن عاشور مما ذكر في كتب اليهود حول هذه القصة، ويرى أن ما ذكر من غير ما أشار إليه هو فيها غير مقبول لمناهضته لإجماع أهل السنة على عصمة الأنبياء من الكبار ومن الصغائر عند المحققين (7).

1- الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن- دار المعرف، بيروت: 1398، 1978- ج: 23، ص: 91.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 15، ص: 165.

2- التحرير والتنوير، ج: 23، ص: 238.

3- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

4- أنظر مثل: - الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج: 23، ص: 91.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 15، ص: 165.

5- ص: 40.

6- التحرير والتنوير، ج: 23، ص: 237.

7- المصدر نفسه، ص: 239.

والملاحظ أنه حتى ما ذكره ابن عاشور لا يقبل، وإن كان قد أوله بما لا يقدح في شخص داود - حسب رأيه - لأنه ليس من القرآن ولا من الحديث وأصل القصة التي ذكرها من الإسرائيليات التي يحذر هو نفسه منها، ثم تساءل: ما هو مصدر معرفة ما ذكره من جواز تنازل الزوج عن زوجته لغيره في شريعة داود - عليه السلام -؟.

يقول ابن حزم متعجبا مما روي حول القصة: «تا الله إن كل امرئ منا ليسون نفس وجاره المستور على أن يتعشق امرأة جاره، ثم يعرض زوجها للقتل عمدا ليتزوجها، وعن أن يترك صلاحه لطائر يراه، فكيف برسول الله داود - عليه السلام - الذي أوحى إليه كتابه وأجرى على لسانه كلامه، لقد نزهه الله - عز وجل - على أن يمر مثل ذا الفحش بياله، فكيف أن يستضيف إلى أفعاله» (1).

ويحدد معنى ما ورد في الآيات، فيقول: ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنهَا فِتْنَةٌ﴾، وقوله: ﴿فَفَقَّرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾ فقد ظن داود - عليه السلام - أن يكون ما آتاه الله - عز وجل - من سعة الملك العظيم فتنة، فقد كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يدعو أن يثبت الله قلبه على دينه فاستغفر الله - تعالى - من هذا الظن فغفر الله - تعالى - له هذا الظن إذ لم يكن ما آتاه الله - تعالى - من ذلك فتنة» (2).

وقد أشار البيضاوي في تفسيره إلى أن كل ما يذكر من قصص حول "أوربا" وزوجته هزء وافتراء (3).

أما سيد قطب فيقول: «خاضت بعض التفاسير مع الإسرائيليات حول هذه الفتنة خوفا كبيرا، تنزهه عنه طبيعة النبوة، ولا يتفق إطلاقا مع حقيقتها، حتى الروايات التي حاولت تخفيف تلك الأساطير سارت معها شوطا (4) وهي لا تصلح للنظر من الأساس، ولا تتفق مع قوله - تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحَسَنَ مَّآبٍ﴾ (5)» (6).

1- الفصل، ج: 4، ص: 14.

2- المرجع نفسه، ص: 15.

3- البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل - مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع، بيروت - ج: 5، ص: 18.

4- منها رواية ابن عاشور، وقد ذكرت من قبل.

5- ص: 40.

6- الضلال، ج: 23، ص: 97.

وفسر سيد الآيات بأن داود - عليه السلام - تسرع في الحكم بين الخصمين فلم يوجه إلى الخصم الذي لم يتكلم حديثا ولا سمع له حجة ومضى في الحكم فعاتبه الله - عز وجل - على ذلك (1).

3- سليمان - عليه السلام -:

استتجت الشبه التي وجهت إلى سليمان - عليه السلام - من قوله - تبارك وتعالى -: ﴿ وَرَهْبَنَا لِدَاوُدَ سَلِيمَانَ، يَوْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ، إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ، فَقَالَ: إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدَّهَا عَلَيَّ ففَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴾ (2).

استتج من هذه الآيات أن سليمان قد فوت الصلاة من أجل حبه الخير (3)، وقد فسر ابن عاشور قوله: عن ذكر ربي: أنها قد تكون صلاة رتبها لنفسه يذكر فيها الله - عز وجل - ففعل عنها وانشغل بالخيال، وحين تذكر أناب إلى الله (4). وفي تحديد معنى قوله - تعالى -: ﴿ ففَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴾ يختار ابن عاشور مسح أعراف الخيل وسوقها بيده جالها، وهذا المناسب لمقام النبوة، وليس ذبحه لها ندما على فوات ذكر الله - تعالى - كما ذهب إلى ذلك كثير من المفسرين (5).

واستتج من قوله - تعالى -: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ قَالَ: رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ (6)، استتج أن سليمان أذنب ثم تاب (7)، ورويت حول هذه الآيات قصص كثيرة، أظهرها حسب رأي ابن

1- المرجع السابق، ص: 96.

2- ص: 30-33.

3- الإيجي: المواقف، ص: 336.

4- التحرير والتنوير، ج: 23، ص: 255-256.

5- المصدر نفسه، ص: 257، 258.

6- ص: 34، 35.

7- ابن حزم: الفصل، ج: 4، ص: 15.



عاشور أن تكون الآية إشارة إلى ما ورد في صحيح البخاري (1) عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم - قال: «قال سليمان لأطوفن الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله، فقال له صاحبه: قل إن شاء الله. فطاف فلم يبقل: إن شاء الله. فطاف عليهن جميعاً فلم تحمل إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل، وأبسم الذي نفس محمد بيده، لو قال: إن شاء الله، لجاهدوا في سبيل الله فرساناً أجمعون.» (2). فالفتنة على ما في الحديث خيبة أمله نتيجة نسيانه قول: إن شاء الله، أي ما أوصاه به صاحبه.

ويشتر ابن عاشور إلى أنه لم يرد من الرسول صلى الله عليه وسلم أن هذا له علاقة بالآية، ولا ذكره الذين رووا الحديث (3)، وهذا ما ذكره سيد قطب فيقضى كل ما قيل حول سليمان - عليه السلام - مجرد احتمالات. يقول سيد قطب: «وكل ما نخرج به هو أنه كان ابتلاء من الله وفتنة لنبي الله سليمان - عليه السلام - في شأن يتعلق بتصرفاته في الملك والسلطان كما ينجلي الله أنبياءه ليوجههم ويرشدهم، ويعد خطاهم عن الزلل وأن سليمان أتى إلى ربه ورجع وطلب المغفرة، واتجه إلى الله بالدعاء والرجاء» (4).

4- إبراهيم - عليه السلام -: ما يومم الذنب وعدم عصمته ما ورد في قوله - تبارك وتعالى -: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ. قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ، قَالَ بَلَىٰ، وَلَٰكِن لِّيَطْمِئِنَّ قَلْبِي، قَالَ: فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا، وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (5).

قيل: الشك في قدرة الله - عز وجل - كفر فكيف يكون من نبي؟ (6).

ومن قوله - تعالى -: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا، قَالَ: هَٰذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ، قَالَ: لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ: هَٰذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ: لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (7).

1- التحرير والتوير، ج: 23، ص: 260.

2- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: اليمين على نية المنحلف (121/6) عن أبي هريرة.

3- التحرير والتوير، ج: 23، ص: 260.

4- الفلال، ج: 23، ص: 99، 100.

5- البقرة: 260.

6- الإنجي: المواقف، ص: 262.

رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ، فَلَمَّا أَهَلَّتْ  
قَالَ: يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلدِّينِ لِطَرَفِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا  
وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (1)، واستتج من هذه الآيات أن إبراهيم عليه السلام لم يكن موحدًا لله  
-تبارك وتعالى قبل نبوته.

ويرد ابن عاشور على الشبهتين:

فمن الأولى يذكر أن إبراهيم - عليه السلام - لفرط محبته الوصول إلى مرتبة المعاينة في دليل  
البعث رام الانتقال من العلم النظري البرهاني إلى العلم الضروري، فسأل الله - عز وجل - أن  
يريه إحياء الموتى بالمحسوس، فقد كان يريد أن ينكشف له المعلوم انكشافًا لا يحتاج إلى  
الاستدلال ودفع الشبه العقلية. وقوله: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لَيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ يثبت سلامة قلبه من  
الشك (2).

أما عن الشبهة الثانية وقول إبراهيم - عليه السلام -: ﴿هَذَا رَبِّي﴾، فيؤكد ابن عاشور  
أن ذلك من باب المناظرة والاستدراج لقومه ليوصلهم إلى الحقيقة، يقول: ﴿قاله لأنه لما رأى  
أن ذلك طريق إلى إرشاد قومه وانقاذهم من الكفر، واجتهد فرآه أرجى للقبول عندهم، ساعً  
له التصريح به لقصد الوصول إلى الحق وهو لا يعتقد، ولا يزيد قوله هذا قومه كفرًا، كالذي  
يكره على أن يقول كلمة الكفر، وقلبه مطمئن بالإيمان، فإنه إذا جاز ذلك لحفظ نفس واحدة  
وانقاذها من الهلاك، كان جوازه لانقاذ فريق من الناس من الهلاك في الدنيا والآخرة أولى، وقد  
يكون ذلك بإذن من الله - تعالى - بالوحي» (3). وهذا التفسير هو الذي يوافق إجماع الأمة  
على عصمة الأنبياء من الشرك قبل النبوة ويؤكد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن  
قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ (4).

وتفسر ابن عاشور هذا موافق تمامًا لما ذكره الألوسي، يقول: «لما لم يجد إلى الدعوة

1- الأنعام: 76-79.

2- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 3، ص: 3938.

3- المصدر نفسه، ج: 7، ص: 319. 320

4- الأنبياء: 51.

طريقا سوى هذا الطريق وكان مأمورا بالدعوة إلى الله -تعالى- كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم أنه عند الإكراه يجوز إجرأء كلمة الكفر على اللسان، وإذا جاز ذلك لبقاء شخص واحد، فإن يجوز لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد أولى <<(1)>. وقد ذكر صاحب "المنار" أن الذي عليه جمهور العلماء أن ذلك كان مناظرة لقومه، فقال ما قاله استدراجا لهم للوصول بهم إلى توحيد الله -عز وجل- (2).

5- يونس -عليه السلام-:

يقول -تبارك وتعالى-: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ، فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِيمِ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ (3).

ويقول -سبحانه-: ﴿أَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَبَدَّ بِالْعُرَاءِ وَهُوَ مَدْمُومٌ﴾ (4).

استنتج من الآيات أنه لا ذنب أكبر من مغاضبة الله -عز وجل- ثم ليس هناك أكبر من ظنه أن الله -سبحانه- لا يقدر عليه، >> وقد أخبر الله تعالى أنه استحق الذم لولا أن تداركه نعمة من الله -عز وجل- وأنه استحق الملامة وأنه أقر على نفسه أنه كان من الظالمين ونهى الله -تعالى- النبي أن يكون مثله <<(5)>.

ويجب ابن عاشور بأن المغاضبة ليست لله وإنما لقوم أبوا أن يؤمنوا به وقوله -تعالى-: ﴿فَلَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ أي أنه ظن أن الله لن يضيق عليه تحميم الإقامة مع من أرسل إليهم أو وجوب قيامه بتبليغ الرسالة لهم فإذا خرج من ذلك المكان سقط تعلق التبليغ عنه وهذا اجتهاد منه، فعوتب على ذلك بما حلَّ به إذ كان عليه أن يستعلم ربه عما يريد فعله (6).

1- الألويسي: روح المعاني، ج:7، ص:199.

2- محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج:7، ص:558.

3- الأنبياء: 87-88.

4- القلم: 48، 49.

5- ابن حزم: الفصل، ج:4، ص:13.

6- التحرير والتنوير، ج:17، ص:130، 131.



وأما نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون مثله فهو حث له على الصبر لما يجده من قومه، فذكر بأمر يونس حين استعمل أمر ربه فأدبه ثم اجتباه وجعله من الصالحين، وهذا التذكير هدفه تحذير الرسول صلى الله عليه وسلم من مثل ما وقع ليونس -عليه السلام- (1).

6- يوسف -عليه السلام-:

يقول -تبارك وتعالى-: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ، كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (2). واستنتج من الآية أن يوسف عليه السلام هم بالفاحشة وهم بها كارتكابها (3).

ورد ابن عاشور هذا بتقدير الكلام: «ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها فيوسف لم يخالطه هم بامرأة العزيز لأن الله عصمه من الهم بالمعصية بما رآه من البرهان» (4). وحتى إذا فسرت الآية على ظاهرها، فيرى ابن عاشور أن ذلك لا يقدر في عصمة يوسف -عليه السلام- «لأن الهم بالسيئة مع الكف عن إيقاعها ليس بكبيرة فلا ينافي عصمة الأنبياء من الكبائر قبل النبوة» (5).

وقد أول كثير من العلماء الآية بها ما أولها به ابن عاشور، ويذهب القاضي عياض إلى أن هم النفس لا يواخذ به وليس بسيئة ما لم توطن عليه (6).

7- موسى -عليه السلام-:

استنتجت الشبهة التي وجهت إليه من خلال قوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتُلَانِ، هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ، فَاسْتَفَاهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ، فَوَكَزَهُ مُوسَى، فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ

1- المصدر السابق، ج: 29، ص: 104.

2- يوسف: 24.

3- ابن حزم: الفصل، ج: 4، ص: 10.

4- التحرير والتنوير، ج: 12، ص: 253.

5- المصدر نفسه والجزء والصفحة.

6- الشفاء، ج: 2، ص: 145.

الشَّيْطَانِ، إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١﴾، وقوله -عز وجل-: ﴿فَعَلْنَهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (2). والشبهة هي: القتل بغير حق (3).

وقد أحاب ابن عاشور بأن هذا القتل كان خطأ ولم يرد موسى قتله، يقول: «ولا التفات في هذا إلى جواز صدور الذنب من النبي لأنه لم يكن يومئذ نبيا، ولا مسألة صدور الذنب من النبي، لأن تلك مفروضة فيما تقرر حكمه من الذنوب بحسب شرع ذلك النبي أو شرع نبي هو متبعه، مثل عيسى -عليه السلام- قبل نبوته لوجود شريعة التوراة وهو من أتباعها» (4).

#### 8- محمد -صلى الله عليه وسلم-:

أما ما ورد من قدح في عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم فقد احتج عليه بآيات كثيرة من القرآن الكريم منها:

1- قوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ (5).

ويرى ابن عاشور أن قوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ﴾ ليس عتابا أو لوما له -صلى الله عليه وسلم-، وإنما هو تذكير له لتوقبه قالة المنافقين وفيه تشجيع له وتحقير لأعدائه حتى يمضي في سبيله ويتناول ما أبيض له (6).

2- قوله -تبارك وتعالى-: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (7).

1- الفصص: 15، 16.

2- الشعراء: 20.

3- الإيحيى: الموافق، ص: 362.

4- التحرير والتنوير، ج: 20، ص: 90.

5- الأحزاب: 37.

6- التحرير والتنوير، ج: 22، ص: 34.

7- الفتح: 1-2.

مغفرة جميع ذنوبه صلى الله عليه وسلم سابقها ولاحقها، وقد سماها -عز وجل- ذنوبا على ما كان بعدة النبي صلى الله عليه وسلم لشدة خشيته من أقل التقصير كما يقال: «حسنات الأبرار سيئات المقربين» لأنه -صلى الله عليه وسلم- معصوم من الذنوب بعد النبوة (1).

3- قوله -سبحانه-: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبَكُمْ وَمُتَوَكِّمًا﴾ (2).

يقول ابن عاشور في تحديد معنى الاستغفار من الذنب في الآية: «ما يستغفر منه النبي صلى الله عليه وسلم ليس من السيئات لعصمته منها، وإنما هو استغفار من الغفلات ونحوها، وتسميته بالذنب في الآية محاكاة لما كان يكثر النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول: «اللهم اغفر لي خطيئتي» وإنما كان يقوله في مقام التواضع، وإما إطلاق لاسم الذنب على ما يفوت من الازدياد في العبادة مثل: أوقات النوم، والأكل...» (3).

4- قوله -عز وجل-: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (4).

فسر ابن عاشور الأمر بالاستغفار هنا بأنه أمر يطلب منه -عز وجل- المغفرة التي اقتضتها النبوة، أي أن يسأله دوام العصمة لتدوم المغفرة وهذا مقام التخلية عن الأكدار النفسية وفيه تعريض بأن أمته مطالبة بذلك بالأحرى وأمر النبي بالاستغفار تعبدا وتادبا (5).

5- قوله -سبحانه وتعالى-: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه يُزَكِّي أَوْ يَدَّكُرُ لِفَتْنَعِهِ الْيَدَّكُرَى، أَمَا مَنْ اسْتَفْنَى، فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى، وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكِّي، وَأَمَا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَهُوَ يَخْشَى، فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ (6).

1- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 26، ص: 147.

2- محمد: 19.

3- التحرير والتنوير، ج: 26، ص: 105.

4- غافر: 55.

5- التحرير والتنوير، ج: 24، ص: 170، 171.

6- عبس: 1-10.



يذكر ابن عاشور أن في هذه الآيات وصية للرسول صلى الله عليه وسلم مفزعة في قالب معاتب إذ اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فأخطأ ثم نبهه الله - عز وجل - إلى ذلك، ومثل هذا ما حدث بالنسبة لأسرى بدر (1).

6- قوله - تعالى: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ﴾ (2).

ويرى ابن عاشور أن المقصود بالضلال في الآية ليس اتباع الباطل، فإن الأنبياء معصومون من الإشراك قبل النبوة باتفاق، وإنما المقصود أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان في حيرة من حال أهل الشرك فهده الله إلى طريق الحق (3). ومثل هذا ما ورد في قوله - عز وجل -: ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ، الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴾ (4).

فالوزر في الآية هو ما كان يتحرّج منه النبي صلى الله عليه وسلم من حال قومه في الجاهلية ومن كونه بينهم ولم يصل إلى مسلك هدايتهم فهده الله إليه (5).

والنتيجة التي نتوصل إليها من خلال رأي ابن عاشور في الرد على ما نسب إلى الأنبياء مما يقدح في عصمتهم: أن ما يوهم ظاهر النص كونه معصية، إما أنه قد حدث قبل نبوة النبي المنسوبة إليه، أو أنه ليس من المعصية بل هو من قبيل الاجتهاد والخطأ فيه، أو هو سوء فهم للآية ممن فسرها بأنها معصية.

1- التحرير والتنوير، ج: 30، ص: 111، 112.

2- الضحى: 7+6.

3- التحرير والتنوير، ج: 30، ص: 400.

4- الشرح: 1-4.

5- التحرير والتنوير، ج: 30، ص: 411.

## المبحث الثاني: الإمامة

يرى ابن عاشور أن العلماء أدرجوا مسألة الإمامة في المسائل الاعتقادية تسامحا، لكونها تشبه مسائل الاعتقاد في قطعية أدلتها وفي ترتب الضر عن الخطأ فيها(1) ولتأييد رأيه يستشهد بما ذهب إليه إمام الحرمين إذ يقول: «الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله»(2).

### 1- تعريفها:

عرفها ابن خلدون بأنها: «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(3).

وعرفها ابن عاشور بأنها: «خلافة شخص للرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة الشرع، وحفظ الملة على وجه يوجب أتباعه على كافة المسلمين»(4). وتسمى الإمامة والخلافة: لكون الإمام يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم في أمته، فيقال: خليفة بإطلاق، ويقال: خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم(5).

### 2- وجوبها:

يذهب ابن عاشور إلى أن نصب الإمام من الأمور الواجبة شرعا، ويستند في إثبات ذلك إلى القرآن الكريم، الحديث النبوي، الإجماع، العقل السليم ومقاصد الشريعة.

- من القرآن الكريم: يرى أن القرآن الكريم قد شرع أحكاما كثيرة هي ليست من الأفعال التي يقوم بها أي إنسان، فتعين أن المخاطب بها ولاة الأمور(6). ومن ذلك قوله -تبارك وتعالى-

﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾(7)

1- ابن عاشور: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم- المطبعة السلفية: القاهرة: 1344هـ-ص: 6.

2- الإرشاد: 410.

3- المقدمة، ص: 338.

4- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 207.

5- ابن خلدون: المقدمة، ص: 339.

6- نقد علمي لكتاب: الإسلام وأصول الحكم، ص: 6.

7- الحجرات: 9.

- ﴿فَأَبْغَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ، وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ (1).

- من الحديث النبوي: استدَلَّ بقول الرسول صلى الله عليه وسلم (2):

- « من مات وليست عليه طاعة مات ميتة جاهلية، وإن خلعها من بعد عقده أياها لقي الله ليست له حجة » (3).

- الإجماع: أجمعت الأمة على وجوب نصب الإمام، وثبت ذلك من عهد الصحابة

رضوان الله عليهم - إذ هرعوا جميعاً إلى بيعة أبي بكر - رضي الله عنه - بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك فيه دلالة واضحة على اعتبارهم الخلافة من قواعد الدين (4).

وقد استدَلَّ جميع علماء المسلمين بالإجماع على وجوب نصب الإمام إلا شذوذ منهم (5) يقول ابن تيمية في وجوب الخلافة: « يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس » (6).

- من العقل: فكل ذي عقل سليم يشهد أن حال الأمة لا يستقيم إلا بحكومة تسيّر (7).

- مقاصدياً: يرى ابن عاشور أن كل واضح نظام أو باعث مبعوث، إنما يهدف من وراء

ذلك إلى تحقيق مراده، ومن مقاصد الشريعة تحقيقها في الواقع ولذلك تعين ضرورة وجود من يقوم بذلك (8).

1- النساء: 35.

2- أصول النظام الاجتماعي، ص: 211.

3- أخرجه مسلم بلفظ مقارب في كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن (6/238) عن عبد الله بن عمر.

4- ابن عاشور: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 6.

5- انظر: - ابن حزم: الفصل، ج: 4، ص: 72.

- الإيجي: المواقف، ص: 395، 396.

6- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية - قصر الكتاب، البلدة - الجزائر، ص: 151.

7- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 211.

8- مقاصد الشريعة، ص: 193.



والذين شذوا عن إجماع المسلمين في وجوب نصب الإمام: الأصم(1) من المعتزلة وبعض الخوارج(2). وقولهم باطل بما سبق من أدلة وجوب نصب الإمام(3).

### 3- شروط الإمامة:

حدد ابن عاشور شروط الإمامة بأنها:

أ- التكليف.

ب- الحرية.

ج- العدالة.

د- الذكورة.

ويرى أن هذه الشروط كلها تخوم حول الخيلولة بين الخليفة، وأتباع الهوى أو ما يقرب من الوقوع في الباطل(4).

ويقول الإيجي عن هذه الشروط: «يجب أن يكون عدلا لكلا يجور، عاقلا ليصلح للتصرفات، بالغاً لقصور عقل الصبي، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حراً لكلا يشغله خدمة السيد، وكلاً يحتمر فيعصى»(5).

والشروط المذكورة متفق عليها بين العلماء، ومن الشروط المختلف فيها : شرط القرشية، فذهب أهل السنة إلى أن الأئمة من قريش، ونفى المعتزلة والخوارج هذا الشرط(6). واستدل أهل السنة بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش»(7).

1- هو عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم، فقيه ومفسر توفي نحو سنة 225هـ-840م. (الزركلبي: الأعلام، ج:3، ص:222).

2- هم فرقة النجدات نسبة إلى بجدة بن عامر الحروري الحنفي (راجع: البغدادي : الفرق بين الفرق، ص:66-70).

3- ابن حزم: الفصل، ج:4، ص:72.

4- التحرير والتنوير، ج:23، ص:245.

5- الموافق، ص:398.

6- الفتاواني : شرح العقائد النسفية، ص:235.

7- انظر كذلك: الإيجي، ص:398.

8- أخرجه أحمد (129/3) عن أنس بن مالك، و(421/4) عن أبي هريرة.

وقوله -صلى الله عليه وسلم-: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين» (1).

أما المعارضون لذلك، فقد استدلوا بحديث «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة» (2). وقد ردّ عليهم أهل السنة بأن ذلك فيمن أمره الإمام على سرية (3)، وابن عاشور يميل إلى رأي المعتزلة والخوارج، يقول: «فأما ولي أمر المسلمين من خليفة أو سلطان، فهو كل من يكون كفوا لولاية الأمور الإسلامية، ولا يحول دون أحد ودون تلك الولاية حائل من طبقة أو نسب» (4). ويستدل بالحديث السابق على ما يذهب إليه.

ولا يعلق ابن عاشور على الحديث الأول الذي استدل به أهل السنة، أما عن الحديث الثاني، فيرى أنه غريب وإن كان صحيحا، كما أنه وقع فيه شرط ما أقاموا الدين، إلى جانب أن الأنساب دخلها من الاختلاط ما يرفع اليقين بأن أحدا صحيح النسب إلى قريش (5). وهنا يستشهد ابن عاشور برأي الجويني إذ ساق ما استدل به أهل السنة على شرط القرشية ثم قال: «... وهذا مما يخالف فيه بعض، وللاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب» (6).

ويعلل ابن خلدون سبب عدول هؤلاء العلماء عن شرط القرشية، بضعف أمر قريش، وتلاشي عصبيتهم، بما نالهم من الترف وعجزهم عن أمر الخلافة فتغلب عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم (7).

ويرى أن المقصد الشرعي من القرشية هو: «اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم

1- أخرجه البخاري في كتاب: الأحكام، باب: الأمراء من قريش (122/13) والدارمي في سننه - دار الفكر، بيروت في كتاب السيرة، باب: الأمراء من قريش (158/2) عن جبه بن مطعم.

2- أخرجه البخاري في كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (130/13) عن أنس بن مالك، ومسلم في كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية (225/6) عن أم الحصين الأحنسية.

3- الإيجي: المواقف، ص: 398.

4- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 212.

5- المصدر نفسه، ص: 213.

6- الإرشاد، ص: 427.

7- المقدمة، ص: 345.

حبل الألفة فيها <(1)>.

فإذا ذهب عنصر القرشية بقيت العلة المشتملة على المقصود منه وهي العصبية، فيصبح الشرط: أن يكون القائم على أمر المسلمين من قوم أولي عصبية قوية حتى تكون له القدرة على حمل من يكون عليهم إماما على مصالحهم، وردهم عن مضارهم(2).

4- ما ثبتت به الإمامة:

ذكر ابن عاشور أن الإمامة تتعقد بأحد أمرين:

أ- البيعة من أهل الحل والعقد في الأمة.

ب- العهد ممن بايعته الأمة لمن يراه صالحا لذلك.

ويذهب إلى أنه في الحالتين الأمر راجع إلى الأمة(3)، وهاتان صورتان هما المتفق عليهما عند العلماء(4).

5- نقد ابن عاشور لكتاب: الإسلام وأصول الحكم:

في سنة 1925 أصدر الأستاذ علي عبد الرازق كتاب: الإسلام وأصول الحكم، وهو كتاب ينفي وجود شيء اسمه الخلافة في الإسلام ودعوة صريحة إلى فصل الدين عن الدولة، وقد ردّ عليه كثير من علماء المسلمين منهم: محمد نجيب المطيعي بكتاب: حقيقة الإسلام، وأصول الحكم، ومحمد الخضر حسين بكتاب: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، وضياء الدين الرئيس بكتاب: النظريات السياسية الإسلامية، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور بكتاب: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، وقد صدر في السنة نفسها التي ظهر فيها كتاب: علي عبد الرازق. في حين أن الكتب الأخرى صدرت فيما بعد(5).

1- المرجع السابق، ص: 347.

2- المرجع السابق ص: 347.

3- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 4.

4- انظر كذلك: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 209، 210.

5- الإنجي: المواقف، ص: 399.

5- كتاب: محمد الخضر حسين، ومحمد نجيب المطيعي صدر سنة 1926 (انظر: محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم- دار الشروق: ط: 1- 1989- ص: 9، 10).



ومن الأسباب التي جعلت الكتاب يشمر ضجة كبيرة في أوساط العلماء جرأة صاحبه الهجومية على الإسلام، إضافة إلى الفترة الزمنية التي ظهر فيها وهي: سقوط الخلافة الإسلامية. كما يعتبر صاحبه >> أول كاتب مسلم يسعى إلى زرع العلمانية، في العقل الإسلامي، وفي واقع المسلمين.. وكان أعظم ما في هذه المحاولة أنها جاءت في "ثوب إسلامي" وتحت "رايات إسلامية" ومن عالم فاضل تخرّج في الجامع الأزهر، ويشغل منصب القاضي في المحاكم الشرعية الإسلامية >>(1).

وقد سلك ابن عاشور في نقده للكتاب: عرض الأفكار العامة وتحديد الصفحات التي وردت فيها ثم الردّ على صاحبها ونلاحظ أنه لم يتبع كل الجزئيات الواردة فيه، نظراً لأنها واضحة التهافت، وختم بعض الأبواب بتلخيص مجمل لما شرحه. وفيما يلي هذا عرض ملخص لما ورد في الكتابين:

#### أ- رأى علي عبد الرازق في الخلافة وطبيعتها وردّ ابن عاشور عليه:

من مفتريات صاحب الكتاب أن علماء المسلمين ذكروا أن قوة الخليفة مستمدّة من قوة الله -عز وجل- أو من قوة الأمة، ثم ذكر أن مثل هذا الخلاف ظهر عند الأوروبيين(2). وردّ عليه ابن عاشور بأنه لم يقل أحد من علماء المسلمين بأن الخليفة يستمد قوته من قوة الله -عز وجل- وإنما أجمعوا على أن الخلافة تكون بأحد أمرين: البيعة من أهل الحل والعقد، أو العهد ممن بايعته الأمة لمن يراه صالحاً، ويشير ابن عاشور إلى أن تنظير علي عبد الرازق بين رأي علماء المسلمين والأوروبيين تنظير غير مستقيم(3). إلا أنه لم يفصل في ذلك.

#### ب- في حكم الخلافة:

تعرض علي عبد الرازق لحكم الخلافة واختلاف العلماء في ذلك، وذكر أنه لا يوجد في الكتاب والسنة ما يثبتها. ولو وجد لقدّمه علماء المسلمين على الإجماع، وفسّر بعض الآيات لإيضاح عدم اتصالها بالخلافة، كما طعن في صحة الأحاديث التي استشهد بها العلماء على

1- المرجع السابق، ص: 171.

2- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم - موفم للنشر: 1988 - ص: 7-17.

3- ابن عاشور: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم - ص: 4، 5.

وجوب الخلافة. ثم نظّر بين المسيحية والإسلام. بقول المسيح: اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله. وذكر أننا أمرنا بطاعة البغاة والعصاة فما كان ذلك دليلاً على مشروعية البغي... (1).

وهنا يوضح ابن عاشور أن صاحب الكتاب قد سلك مسلك الخوارج في موقفه من حكم الخلافة، ثم يذكره - وهو من الذين مارسوا علوم الشريعة - أن الأدلة الشرعية غير منحصرة في الكتاب والسنة، ثم إن المسلمين غير محتاجين للاستدلال على أمرهم غير مختلفين فيه إلا شذوذ منهم. ولا وجه للمقارنة بين المسيحية والإسلام، ذلك لأنه لا حجة في أن الإنجيل كلام المسيح، ولو قدر ذلك فهو شريعة قد مضت، أما بالنسبة للأمر بطاعة البغاة فهو باطل، وإنما أمرنا بطاعة ولاة الأمر إذا كان عصيانهم متلبساً بذواتهم وفي هذا خلاف بين العلماء. لا يمكن جعله أصلاً للاستنباط منه (2).

### ج- في الخلافة من الوجهة الاجتماعية:

بواصل علي عبد الرازي الطعن في إجماع العلماء على وجوب الخلافة ثم يذكر أن الخلافة كانت منذ الخليفة الأول عرضة للخارجين عليه، المنكرين له (3). ويرد عليه ابن عاشور بأن هذا الكلام يزيفه التاريخ والحديث والفقهاء، فإن بيعته أبي بكر - رضي الله عنه - لم ينكرها أحد من المسلمين ولا نازعه، وإنما خرجت طوائف من العرب من جامعة الإسلام وهذا لا توجد فيه حجة على ما يذهب إليه، ومنهم من خرج لمتع إعطاء الزكاة واعتبار ذلك من حقوق الرسول صلى الله عليه وسلم فقط، فخرجهم ليس طعننا في الولاية >> ثم هل في فعل الجفاة من الأعراب حجة دينية وإثبات حال مسألة اجتماعية، كما أنه دام خضوع المسلمين للخليفة مدة الخلفاء الثلاثة حتى خرج بعضهم على سيدنا عثمان - رضي الله عنه - وكان خروجاً عن شخصه وليس إنكاراً للخلافة >> (4).

ثم ذكر علي عبد الرازي أن الخلافة في الإسلام، لم تتركز إلا على أساس القوة يقول: >> غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر، وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم تتركز إلا على

1- الإسلام وأصول الحكم، ص: 19-27.

2- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 5-8.

3- الإسلام وأصول الحكم، ص: 31.

4- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 9-10.

أساس القوة الرهيبية. وأن تلك القوة كانت إلا في النادر قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف والجيش المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه، ويتم أمره <<(1)>.

ويرى ابن عاشور أنه قد اشبه على صاحب الكتاب حيطة الخلافة بالقوة لتنفيذ الشريعة على من يرفضها بأخذ الخلافة بواسطة القوة، ويذكر أنه هناك من الأمراء من استعمل القوة لنيل الإمارة، إلا أن ذلك لا يقدح في الخلافة لأن العوارض لا تقضي على الأصل بالبطلان(2). ويعلل علي عبد الرزاق سبب رفض المسلمين للخلافة من الوجهة الاجتماعية بأن الإسلام عودهم على: الحرية والأخوة والمساواة(3)، وهو بذلك يريد القضاء على قبول علماء المسلمين بالإجماع في وجوب الخلافة(4).

#### د- الرسالة والحكم:

وهنا تناول علي عبد الرزاق الفرق بين الرسالة والملك، وهل كان الرسول صلى الله عليه وسلم ملكاً؟

ويواصل تمهيده للافصاح عن كون الإسلام دين لا دولة وقد وضع أن الرسالة غير الملك، يقول: << أنت تعلم أن الرسالة غير الملك، وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر، فكم من ملك ليس نبياً ولا رسولا، وكم لله جل شأنه - من رسل لم يكونوا ملوكا، بل إن أكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلا فحسب >>(5).

ويردّ عليه ابن عاشور بأن هذا لا نزاع فيه، وإذا نظرنا إلى التسميات فلا منافاة بين مسمى الملك ومسمى الرسالة، إلا أن تسمية الملك أصبحت مرفوضة في نفوس الناس لما علق منه في نفوسهم من عوارض غير محدودة صارت كاللوازم له(6).

1- الإسلام وأصول الحكم، ص: 33.

2- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 10.

3- الإسلام وأصول الحكم، ص: 36.

4- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 11.

5- الإسلام وأصول الحكم، ص: 62، 63.

6- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 14.



ثم ذكر علي عبد الرازق أن دعوة الدين دعوة إلى الله بتحريك القلوب بوسائل الإقناع فأما القوة والإكراه، فلا يناسبان دعوة الغرض منها الهداية، ثم أورد أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما سلك سبيل الجهاد من أجل ذلك، يقول: >> وإذا كان صلى الله عليه وسلم قد لجأ إلى القوة والرهبة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى العالمين، وما يكون لنا أن ننههم إلا أنه كان في سبيل الملك. ولتكوين الحكومة الإسلامية. ولا تقوم حكومة إلا على السيف وبمحكم القهر والغلبة>>(1).

وهنا يشير ابن عاشور أن علي عبد الرازق قد ارتكب ضروبا من الخطأ، فزعمه أن الدعوة إلى الدين تنافي استعمال القوة مردود، لأن الدعوة إلى الدين يقصد منها حمل الناس على ما فيه صلاحهم أولا بالدعوة، فإن عاندوا ووجدوا لجأ الداعي إلى القوة(2).

كما أنه يدعي أن ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم من جهاد، كان من تصرفه صلى الله عليه وسلم لا من توابع الرسالة(3)، وهنا يسأله ابن عاشور عن رأيه في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾(4)، فهذا أيضا تصرف بالسياسة، وهنا هو ملزم بالاعتراف بذلك. فيصير القرآن مع كونه كتاب دين هو كذلك دستور سياسة.

ويذكره أن القرآن الكريم قد ذكر الجهاد، وسماه: الجهاد في سبيل الله، فكيف يعتبره من الشؤون الملكية بعد أن أثبت الفرق بينها وبين الرسالة(5).

ثم ذكر بعد ذلك علي عبد الرازق أن: الزكاة والجزية والغنائم من شؤون الحكومات، وهو خارج عن شؤون الرسالة(6).

وهنا يبين ابن عاشور أن هذا القول إذا كان يقصد به التفرقة بين الرسالة المحرّدة والرسالة المقترنة بالسلطان، فهذا صحيح، أما إذا كان يهدف إلى إثبات أن هذا العمل غير الرسالة، وأنه

1- الإسلام وأصول الحكم، ص: 67.

2- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 15.

3- الإسلام وأصول الحكم، ص: 67.

4- الخجرات: 9.

5- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 15.

6- الإسلام وأصول الحكم، ص: 67.

قد اتفق أن صار الملك رسولا، والرسول ملكا، مع تنافي الصفتين فذلك سخافة لاقتضائها أن يكون الرسول قد يشتغل بالرسالة في أوقات، ثم يتفرغ عنها للاشتغال في أوقات أخرى بالملك، وكيف يكون هذا صحيحا وقد قرن القرآن الصلاة بالزكاة في كثير من الآيات؟(1).

بعد ذلك يذكر علي عبد الرازق أنه من الجدير بالتفكير التساؤل: هل كان تأسيس الرسول صلى الله عليه وسلم للمملكة الإسلامية وتصرفه في جانبها شيئا خارجا عن حدود رسالته أم كان مما بعثه الله له وأوحى به إليه؟

وجوز أن يكون ذلك خارجا عن حدود رسالته، وأن القول به لا يكون كفرا ولا إحصادا وأوله بأنه مراد قول القائلين برفض الخلافة(2).

وهنا يشير ابن عاشور أن علي عبد الرازق يختار مذهب غلاة الخوارج في القول بعدم نسب الإمام لكونه لا يلتزم مع ما ذكره من كون تأسيس الحكومة الإسلامية غير داخل في مفهوم الدين الذي أرسل لأجله النبي صلى الله عليه وسلم حتى لا يلزم اقتفاء النبي فيما منع منه.

ويرد ابن عاشور بأن الاستدلال هذا ينقلب عليه وعلى الخوارج بقول: «ما استدلّ به لنفسه والخوارج هو عليهم لا لهم لأنه، إذا كان ذلك عملا زائدا على الرسالة، فقد فعله النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا سلمنا أنه لكونه خارجا عن حقيقة الرسالة لا يجب أتباعه شرعا، فهل نمنع أن أحد الخالين هو الاقتفاء بالنبي فيما أحسن فعله، فإنه ما فعل إلا ما كان فيه الصلاح فيكون تأسيس الحكومة من مقاصد الشارع»(3).

ثم تعرض ابن عاشور لتناقض علي عبد الرازق في كلامه، إذا اعتبر كون المملكة النبوية جزء من الرسالة قول العامة من المسلمين، ثم فيما بعد ذكر أنه قول بعض علماء المسلمين كابن خلدون(4).

هـ-رسالة لا حكم ودين لا دولة: ذكر علي عبد الرازق في هذا الباب: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة ولم تكن له حكومة ولم يسع إلى تأسيسها، وأن الرسالة

1- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 16.

2- الإسلام وأصول الحكم، ص: 69، 68.

3- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 17.

4- الإسلام وأصول الحكم، ص: 64، 63.

تستلزم نوعاً من الزعامة لكنها ليست كزعامة الملوك على رعيّتهم وأعطى مثلاً بزعامة موسى وعيسى -عليهما السلام- وكونها لم تكن زعامة ملوك. كما أن الرسالة تستلزم لصاحبها نوعاً من القوة والتميّز، وسلطاناً أوسع مما يكون بين الراعي والرعية والأب وأبنائه، وقد تكون للرسول سلطة الملوك، إلا أن له وظيفة زائدة وهي وظيفة روحية، ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم خصّ بدعوة عامة >> تلك رسالة توجب لصاحبها من الكمال أقصى ما تسمو إليه الطبيعة البشرية، ومن القوة النفسية منتهى ما قدر الله لرسوله المصطفين الأخيار، ومن تأييد الله ما يتناسب مع تلك الدعوة الكبيرة العامة >>(1).

ويرى ابن عاشور أن في هذا الكلام اضطراباً كبيراً، ذلك أن علي بن عبد الرازق أنكر في الأول أن تكون للرسول صلى الله عليه وسلم حكومة ثم بعد ذلك أثبت أن له زعامة، وحكم بأنها أقوى من زعامة الملوك ثم أثبت له سلطاناً عاماً وجعله مرسلًا من عند الله، وحكم في الأخير بأن ولايته روحية لا ولاية تدبير، وهذا الكلام ساقه لإثبات دعواه: >>رسالة لا حكم، وحكم لا دولة >>. ثم يسأله ابن عاشور: هل كانت الأمة في زمنه صلى الله عليه وسلم ذات حكومة أم كانت فوضى؟ ويجب بأنه إن اختار الأول فإما أن تكون هذه الحكومة بيده صلى الله عليه وسلم أو بيد غيره، فإن كانت بيده ثبتت مقارنة الحكومة للرسالة وبطلت دعوى المؤلف، وإن فرضت بيد غيره فالتاريخ يناهض ذلك.

أما إن اختار بقاء الأمة فوضى فتصبح الرسالة من قبيل العيث. وبالنسبة لتظهيره بزعامة "موسى وعيسى" -عليهما السلام- فيرى ابن عاشور أن فيه بعض الصحة وبعض الباطل، ذلك أن موسى -عليه السلام- أسس جامعة وحكومة وجاهد وفتح البلد المقدس، أما عيسى -عليه السلام- فكان داعياً فقط وقد سبقت الإشارة إلى أنه ليس كل رسول له حكومة وهذا متفق عليه (2).

ثم ذكر علي بن عبد الرازق أن الإسلام وحدة دينية وأن المسلمين جماعة واحدة وقد دعا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه الوحدة وكان على رأسها، ولمن شاء أن يسمي هذه

1- الإسلام وأصول الحكم، 79-83.

2- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 18، 19.



الوحدة دولة أو ملكا فهو في حل من أن يفعل والمهم المعاني، ومعرفة هل كان الرسول صلى الله عليه وسلم رسولا فقط، أم كان رسولا ملكا؟(1).

ويرد عليه ابن عاشور بأن الإسلام وحدة دينية وجامعة وشريعة وسلطان ولا معنى للحكومة إلا بجموع هذه الأمور، وقد سنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم القوانين الفردية والاجتماعية وأقام الحدود، وتولى الدفاع عن صورة الإسلام.. يقول: «أفتقوم الدولة والحكومات بغير هذه الأعمال دع عنك ما يعرض لها من الألقاب الفارغة والرسوم المعتادة والمواكب العريضة»(2).

ثم احتج علي عبد الرازق بآيات حاول أن يثبت من خلالها كون الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن له شأن في الملك السياسي(3):

يقول -تبارك وتعالى-: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ تَوَلَّى فَنَّا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾(4).

ويقول -عز وجل-: ﴿اتَّبِعْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا، وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾(5).

ويقول - سبحانه - ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ، قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ لِّكُلِّ نَبِيٍّ مِّنْتَفَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾(6).

ويرد عليه ابن عاشور بأن احتجاجه بهذه الآيات احتجاج من لم يفهم دلالة ألفاظها، فإنها نفت أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم وكيلاً على الذين لم يقبلوا دعوته لا على من آمن من المسلمين، وقد ساقها عبد الرازق في الاحتجاج على نفي سلطانه في دائرة الجامعة

1- الإسلام وأصول الحكم، ص: 85، 86.

2- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 20.

3- الإسلام وأصول الحكم، ص: 86، 87.

4- النساء: 80.

5- الأنعام: 106، 107.

6- الأنعام: 66، 67.

الإسلامية وقد أعطى في ذلك (1). وجميع العلماء يذهبون إلى أنها خاصة بالمشركين وهي تتعلق بالإيمان ، فالله هو المجازي لهم على الإيمان أو عدمه (2).

### و- الوحدة الدينية والعرب:

يُن في هذا الباب - علي عبد الوازق - أن العرب اجتمعوا حول الإسلام لكن وحدتهم كانت دينية ولم تكن سياسية، وزعامة الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم كانت دينية لا مدنية، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يغير شيئاً من أساليب الحكم عندهم. وكل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وعقوبات إنما هو شرع خالص لله - تعالى - وقد توفي الرسول صلى الله عليه وسلم من غير أن يشير إلى شيء اسمه دولة. أو سمي خليفة (3).

ورد عليه ابن عاشور بأن هذا الكلام غير صحيح (سبق الحديث عنه) والرسول صلى الله عليه وسلم أسس أصولاً يمكن استخراج التفاصيل منها وهو معنى قوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا فَرَقْنَا بِبِ الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (4)، وقد أعلن عن تأسيس أصول الدولة الإسلامية من خلال قوله - عز وجل -: ﴿وَإِنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ.. أَلْفَحْكُمُ الْجَاهِلِيَّةَ يَفْعُونَ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (5). ثم يسأله: كيف يستقيم أن يكون الإسلام شريعة ثم لا يكون له حكومة تنفذ تلك الشريعة وتحمل الجميع على العمل بها، أو ليست الدولة إلا سلطاناً تخيا به الشريعة (6).

أما بالنسبة لقول علي عبد الرازق أن الرسول صلى الله عليه وسلم مات ولم يشر إلى من يخلفه، ولا إلى شيء اسمه خلافة، فرد عليه بما ورد في صحيح البخاري أن امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها بأمر فقالت: يا رسول الله: إن لم أجدك - كأنها تعني الموت - فقال لها:

1- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 20، 21.

2- انظر: - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج: 7، ص: 60 و 11.

- الرازي: التفسر الكبر، ج: 13، ص: 137-139 و 24.

3- الإسلام وأصول الحكم، ص: 99-108.

4- الأنعام: 38.

5- المائدة: 48-50.

6- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 5، 26.

إن لم تجدني فات أبا بكر <(1)>. وورد في حديث آخر قوله : << ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر >>(2).

### ز-الدولة العربية:

بواصل علي عبد الرازق زعمه بأن زعامة الرسول صلى الله عليه وسلم دينية فقط، وأنها انتهت بموته، وادّعى أن زعامة أتباعه من بعده كانت غير قائمة على الدين بل هي زعامة سياسية. وبما أن العرب كانوا في حال نهوض فكان لابد أن تكون لهم مملكة، فأقاموا دولة عربية على أساس ديني، ثم زعم أن هذه الزعامة قامت على أساس العنف وعدم الرضا، فاختلف المسلمون في إقامة أبي بكر خليفة، وذكر أن إمارة المسلمين مقاما دينيا إلا أن أبا بكر اجتمعت أسباب كثيرة ألقت عليه شيئا من الصبغة الدينية(3).

لم يطل ابن عاشور في الردّ على علي عبد الوازق في هذا الباب لأنه مبني على ما سبق، وذكره بأن كل من يعرف شدة تمسك الصحابة بالدين ورفضهم كل ما ليس له علاقة به، علم أنهم أجمعوا على إقامة الخلافة إلا لكونها مرتبطة بحماية الدين ارتباطا وثيقا. وأما عن الاختلاف الذي حدث في إقامة الخلافة فإنه أمر من لوازم كل انتخاب(4).

### ح- الخلافة الإسلامية:

بدأ هذا الباب بالحديث عن لقب: خليفة رسول الله. وذكر أنه لم يعرف علي وجه أكيد من اخترعه، وزعم أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان زعيما للعرب ومناطق وحدتهم، فلما قام أبو بكر بعده ملكا ساغ في اللغة أن يسمى: خليفة رسول الله ولا معنى لخلافته غير ذلك. وادّعى أن أبا بكر اختار هذا اللقب لأنه كان ينهض بدولة حادثة بين قوم حديثي العهد

1- أخرجه البخاري في كتاب: فضائل الصحابة، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: لو كنت متخفا حليلا (7/ 21) ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب: فضائل أبي بكر (154/8) عن جبير بن مطعم.

2- أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب: فضائل أبي بكر الصديق (155/8) عن عائشة.

3- الإسلام وأصول الحكم، ص: 109-114.

4- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 26-27.



بالجاهلية، فهذا اللقب جددير بأن يكبح من جماعهم، ثم ذكر أن هذا اللقب حمل جماعة من العرب على الانقياد لأبي بكر انقيادا دينيا كما انقادوا للرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك سمو الخروج على أبي بكر خروجا على الدين وسموا الذين رفضوا طاعته مرتدين، ولعل جميعهم لم يكونوا مرتدين، ومن الذين رفضوا بيعة أبي بكر: علي بن أبي طالب وسعد بن عباد، ولم يصفهم أحد بأنهم مرتدين(1).

ويرد ابن عاشور بأن الذي اخترع لقب الخليفة لأبي بكر: اللغة والقرآن، فكل من قام مقام غيره في عمل ما هو خليفته. وقد علمنا القرآن أن نصف كل من أقامه الله -عز وجل- لتدبير شؤون الخلق بوصف الخليفة. فقال: ﴿يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾(2).

ثم وضع ابن عاشور أن الذين خرجوا على أبي بكر وسموا مرتدين: منهم الذين منعوا إعطاء الزكاة، ومنهم الذين تراجعوا عن الإسلام، وقتل أبي بكر لمناعي الزكاة قتال تأديب وقتاله للمرتدين قتال ارتداد وسميت تلك الحروب حروب الردة تغليبا لأن غالب المخارئين مرتدين عن الدين.

ويوضح ابن عاشور سبب تأخر علي بن أبي طالب وسعد بن عباد عن مبايعة أبي بكر. فأما علي رضي الله عنه فقد شغله ما أصابه من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم مرض زوجته عائشة -أم المؤمنين- كما اعتذر به هو نفسه، أما تخلف سعد بن عباد عن ذلك إلى وفاته، فهو الصحابي الوحيد الذي لم يبايع لأبي بكر، ولا بد من تأويل فعله بما يليق بصحابي جليل، ولعله لما رأى الأنصار قد أعدته للخلافة ثم رأى إجماع الصحابة على بيعة أبي بكر وانصرافهم عنه استوحش نفسه بينهم، وكان رجلا عزيز النفس فخرج من المدينة ولم يرجع إليها حتى وفاته، ولم يقدح أحد من العلماء في الإجماع على وجوب الخلافة بتخلفه عن البيعة(3).

1- الإسلام وأصول الحكم، ص: 115-118.

2- ص: 26.

3- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 29-31.

ويؤكد ابن عاشور أنه لو سلمنا تسليماً جديلاً بأن علياً وسعداً رفضا البيعة صراحة، فلا يوجد للمؤلف دليلاً على ما يريد الاحتجاج له من كون الخلافة ليست منصباً دينياً على المعنى المتعارف عليه بين العلماء يقول: «و هل يكون امتناعهما حينئذ إلا رأياً في الدين واجتهاداً في تحقيق أولوية أبي بكر بالخلافة، وذلك لا ينقض الإجماع على صحة مشروعية الخلافة أو الإمامة للمسلمين لأنهما إذا امتنعا من بيعة أبي بكر وقد كان سعد راضياً بأن يبايعه الأنصار فهو قابل بوجوب نصب الإمام، وكون علي -رضي الله عنه- قائلاً بوجوب ذلك أظهر، لأنه كان ممن ولي تلك الخلافة» (1).

- ثم ذكر علي عبد الرازق ما وقع من مالك بن نويرة من امتناعه عن إعطاء الزكاة وقتل خالد بن الوليد له، وإنكار أبي بكر لذلك. وذكر أيضاً معارضة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لأبي بكر حين قال له: كيف تقاتل الناس وقد قالوا لا إله إلا الله. ثم قال مقالات مريبة في سبب حروب الردة، ثم ذكر أنه لن يبحث هل كانت لأبي بكر صفة دينية تجعله مسؤولاً عن أمر من يرتد عن الإسلام أو هل لها أسباب غير دينية؟ (2).

- ويرد ابن عاشور، بالنسبة لقتل خالد لمالك بن نويرة يعلل ذلك بكون خالد بن الوليد رأى أنه مثوراً للعامة ومغرباً لهم (3).

وقد ذكر العلماء أن في قتل مالك روايتين: إحداهما: أن قتله كان خطأً من جندي لا شأن له إلا أن ينفذ ما يأمر به رئيسه الأعلى. وثانيهما: أن خالداً قتله لكلام دلّ على أنه لا يعترف بخلافة أبي بكر (4). أما بالنسبة لمعارضة عمر بن الخطاب لأبي بكر فيذكر ابن عاشور أنه لم يأت بالكلام كاملاً فقد عارض قبل أن يظهر له الحق والرواية كاملة هي أن عمر بن الخطاب قال لأبي بكر: «كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا الله؟»، فقال له: أبو

1- المصدر السابق، ص: 32.

2- الإسلام وأصول الحكم، ص: 181-121.

3- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 32.

4- انظر: - الطبري: تاريخ الأمم والملوك-مؤسسة: عز الدين للطباعة والنشر، ط: 2-1407-1987-ج: 3، ص: 139، 149.

- ابن خلدون: تاريخ العلامة ابن خلدون-دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة: 1983-ج: 4، ص: 875، 879.

بكر: لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، فوالله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه، قال عمر: فعلت أن الله قد شرح لذلك صدر أبي بكر وعلمت أنه الحق >>(1).

ويرى ابن عاشور أنه >> كما يعدّ تارك الصلاة -إبابة لا جحود- كافرا عند بعض العلماء، ومستوجب القتل عند بعض، وللتعزير الذي يبلغ القتل عند آخرين فكذلك شأن الزكاة >>(2).

ويختم علي عبد الرازق كتابه بقوله: >> والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبريء من كل ما هبأوا حولها من رغبة ورهبة ومن غزو وقوة والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة >>(3).

وهنا يذكر ابن عاشور أن علي عبد الرازق قد كشف القناع عن رأيه وترك التورية فنسى عن الخلافة وعن القضاء الارتباط بالدين وجعل كل ذلك من خطط السياسة، وأكد أن في ربطها بالدين غلطا وممويها، وبذلك سفّه كل خليفة وفقهه، ويبطل رأيه بأن كل من يطلع على كتب الحديث والسيرة والتاريخ يرى أن كل خليفة يبايع، كان المسلمون يبايعونه على كتاب الله وسنة رسوله، فإذا كانت الخلافة خطة سياسية فلماذا ربطت بالكتاب والسنة؟ ثم يقول: >> وقد جعلوا خروج الخليفة عن أصول الدين في مواضع معينة موجبة لخلعه، كما جعلوا خروج القاضي عن الشروط المعروفة في الفقه أو عن القضاء بالطريق الشرعي موجبا لعزله أو لعدم انعقاد أحكامه. فإذا كان يرى جميع ذلك من التهويل والتمويه، ولا يرى أن سلف الأمة

1- أخرجه البخاري في كتاب: الزكاة، باب: أخذ العناق في الصدقة (377/3). ومسلم في كتاب: الإيمان، باب: الأمر

بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله. (1/201) عن أبي هريرة.

2- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 34.

3- الإسلام وأصول الحكم، ص: 124.



وعلماءها عن هاته المقاصد في مقام التنزيه فحسبك بهذا دليلا على قيمة كتاب أصول الحكم وما فيه <<(1)>.

### ملاحظات حول نقد ابن عاشور لكتاب علي عبد الرازق:

لقد كان نقد ابن عاشور لكتاب الإسلام وأصول الحكم، مختصرا إذا قارناه ببعض الكتب التي نقدت الكتاب، مثل: "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" لصديقه: محمد الخضر حسين الذي تتبع كل جزئيات كتاب علي عبد الرازق وكان من أفضل الكتب التي نقدته(2). وبالرغم من اختصار ابن عاشور فقد كانت ردوده مقنعة جعلت كتاب "الإسلام وأصول الحكم" متهاافتا بالفعل.

وبعد الاطلاع على الكتاب يمكننا استنتاج سبب وضع عنوان: << نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم >> فلم يكن ابن عاشور حماسيا وإنما كان موضوعيا في نقده يعتمد على الحجة العلمية، ولا يكرّر كثيرا أقواله لأنه لاحظ أن صاحب الكتاب يحوم حول فكرة واحدة، واضحة البطلان وهي: الفصل بين الدين والسياسة.

وقد كانت ردوده مستمدة من قناعته أن الدين الإسلامي تميز عن الأديان الأخرى من جهة امتزاج الدين فيه مع الشريعة(3) ولعلّ كتابه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام يعبر أحسن تعبير عن أصول النظام السياسي في الإسلام وكونها حقيقة ثابتة.

1- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص: 35، 36.

2- انظر: محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم، ص: 214-423 (نص كتاب محمد الخضر حسين: نقض الإسلام وأصول الحكم).

- وأشهر إلى أن كتاب ابن عاشور: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم لا يوجد به نقد لباب: نظام الحكم في عصر النبوة.

3- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 14.

جامعة الأمير عبد  
القادر معلوم الإسلامية

# الفصل السابع:

## الإيمان بالحياة الآخرة

المبحث الأول: اليوم الآخر

المبحث الثاني: البعث

المبحث الثالث: ما بعد البعث

﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوَ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (1).

إن هذا الخطاب القرآني يكشف لنا عن حقيقة الدنيا، لكنه لا يحجر على الإنسان تناول حظوظها إذا كان حذرا مستوفيا لما يعطيه الأمل في سعادة الخلود (2).

ومن فضله - سبحانه وتعالى - علينا مجازاته لنا على عدم عصيانه بما أخبرنا عنه من نعيم الجنة ذلك لأن إيماننا وطاعتنا له - عز وجل - لا يوجب عقلا ولا عدلا، إلا النجاة من العقاب الذي يترتب على المخالفة لأوامر الله ونواهيه، فما النعيم الذي أخبرنا به - عز وجل - إلا فضل منه على مخلوقاته ذلك لأن رحمته - عز وجل - وسعت كل شيء (3).

القادر للعلوم الإسلامية

1- العنكبوت: 64.

2- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 75.

3- المصدر نفسه، ج: 8، ص: 134، 135.



## المبحث الأول : اليوم الآخر

### 1- حقيقة قوله:

المراد باليوم الآخر أمران: «الأول فناء هذه العوالم كلها وانتهاء هذه الحياة بكاملها، والثاني إقبال الحياة الآخرة وابتداؤها، فدلّ لفظ اليوم الآخر على آخر يوم من أيام هذه الدنيا وعلى اليوم الأول والأخير من الحياة الثانية» (1).

واليوم الآخر من الأمور الغيبية التي تثبت معرفتنا بها عن طريق الوحي الصادق، وقد أنسى القرآن الكريم على المؤمنين به. يقول -عز وجل-: ﴿أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ لَا رَيْبَ فِيهِ هَدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ. أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (2).

نلاحظ أن الله -سبحانه وتعالى- مدح المؤمنين بالآخرة في هذه الآيات ثلاث مرات، فقال بأن المؤمنين بالغيب هم المتقون، والإيمان بالآخرة من الإيمان بالغيب، ثم قال بأنهم على هدى من ربهم، ثم سماهم: المفلحين. يقول ابن عاشور: «خص بالذكر الإيمان بالغيب دون غيره من متعلقات الإيمان، لأن الإيمان بالغيب أي ما غاب على الحس هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوي، فإن آمن به المرء تصدى لسماخ دعوة الرسول والنظر فيما يبلغه عن الله -تعالى- فسهل عليه إدراك الأدلة، وأما من يعتقد أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر، وهو ما وراء الطبيعة فقد راض نفسه على الإعراض عن الإيمان بوجود الله -عز وجل- وعالم الآخرة، كما كان حال الماديين وهم المسنون بالدهريين» (3).

### ب- حكم الإيمان به :

الإيمان باليوم الآخر ركن من أركان العقيدة الإسلامية، ثبت هذا بالقرآن الكريم والسنة النبوية، يقول -تبارك وتعالى- ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، وَلَكِنَّ

1- أبو بكر جابر الجزائري: عقيدة المؤمن، ص: 262.

2- البقرة: 1-5.

3- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 230.

الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ، وَالنَّبِيِّينَ، وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ، وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ، وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُتَّقُونَ بَعَثْتَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا، وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ، وَحِينَ الْبَأْسِ، أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا، وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١﴾.

ويقول - سبحانه وتعالى - : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ، وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾ (2).

ويقول - عز وجل - : ﴿ لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ، يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ، وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ، وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ، وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ، وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (3).

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره» (4).

وحين نتأمل آي الذكر الحكيم نلاحظ أنه كثيرا ما يربط بين الإيمان بالله - عز وجل - والإيمان باليوم الآخر، ذلك لأن الإيمان باليوم الآخر لا يتأتى إلا لمن يحمل التصور الصحيح عن حقيقة الألوهية، ولأهمية الإيمان بهذا اليوم في رسم المنهج الذي يسلكه الإنسان في حياته الدنيا.

وقد تعددت تسميات اليوم الآخر في القرآن الكريم وكلها توحى لنا بما سيحدث فيه، وتدعونا إلى التأمل في الاسم ومحتواه ومنها:

- يوم الخروج: ﴿ يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ ﴾ (5)

1- البقرة: 177.

2- النساء: 136.

3- النساء: 162.

4- سبق تفريغ الحديث (انظر ص: 149)

5- ق: 42.

- يوم الحسرة: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (1).
- يوم الأزفة: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (2).
- يوم الدين: ﴿وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ﴾ (3).
- يوم البعث: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ، فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (4).
- يوم الجمع: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا، لِيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا، وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ، فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (5).
- يوم الحساب: ﴿هَذَا مَا تَوْعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾ (6).
- يوم التناد: ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ﴾ (7).
- يوم الفصل: ﴿هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ (8).
- يوم القيامة: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ، وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ، وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ، وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (9).
- يوم الوعيد: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ﴾ (10).
- يوم الخلود: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ﴾ (11).

1- مريم: 39.

2- غافر: 18.

3- الصافات: 20.

4- الروم: 56.

5- الشورى: 7.

6- ص: 53.

7- غافر: 32.

8- الصافات: 21.

9- آل عمران: 185.

10- ق: 20.

11- ق: 34.



## المبحث الثاني: البعث

### أ- عقيدة المنحرفين في البعث :

عرض علينا القرآن الكريم عقيدة المنحرفين في البعث ومخافته لهم في ذلك، وقد كانت دعواهم في إنكار العالم الآخر دعوى ساذجة، تعبر عن ضيق تفكيرهم يقول -عز وجل-: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ، وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (1).

يستتج ابن عاشور من خلال هذه الآية أن سبب انحراف هؤلاء تغييبهم الأوهام، والدليل على ذلك قولهم << ما يهلكنا إلا الدهر >> إذ أن هذا يعبر عن جهلهم بحقيقة الدهر ولذلك ختم الله -عز وجل- الآية بقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾. يقول: << أي لا علم لهم بأن الدهر هو المميت إذ لا دليل على ذلك فإن الدليل النظري بين أن الدهر وهو الزمان ليس بمميت مباشرة وهو ظاهر، ولا بواسطة في الإمامة إذ الزمان أمر اعتباري لا يفعل ولا يؤثر، وإنما هو مقادير يقدر بها الناس الأبعاد بين الحوادث، مرجعه إلى تقدير حصة النهار والليل، وخصص الفصول الأربعة، وإنما توهم عامة الناس أن الزمان متصرف، وهي توهمات شاعت حتى استقرت في الأذهان الساذجة والمراد بالظن في قوله: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ ما ليس بعلم فهو هنا التخيل والأوهام >> (2).

وبواصل القرآن الكريم عرض حججهم الواهية فيقول: ﴿وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوًّا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (3).

فحين عرضت عليهم عقيدة البعث وأدلتها من خلال آي الذكر الحكيم لم يعارضوها بما يظلمها بل لجأوا إلى المباهة، فقالوا إن كان ما تدعوننا إليه حق فأتوا بآبائنا، وهذا سلاح العاجز عن الإتيان بالحجة البينة (4). ومثل الآيتين السابقتين قوله -تبارك وتعالى-:

1- الجاثية: 24.

2- التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 363.

3- الجاثية: 25.

4- التحرير والتنوير، ج: 25، ص: 363، 364.

﴿ وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ (1).  
﴿ إِن هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ، إِن هِيَ إِلَّا مَوْتُنَا الْأُولَى، وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ فَأْتُوا بِبَيِّنَاتٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (2).

إن هذه العقيدة المنحرفة ناتجة عن عدم الإيمان بالغيب الذي من أهم مقتضياته: الإيمان بالله والعالم الآخر، ولذلك فلا تصلح عقيدة قوم في البعث إلا بتصحيح: تصور الغيب عندهم.

### ب- أدلة حدوث البعث :

لقد سلك القرآن الكريم بالعقل البشري مسلكا سهلا للتأكد من حدوث البعث فدعا إلى التأمل في الأنفس وفي الآفاق ليصل إلى الحقيقة، فيتيقن كل إنسان من أن بعثه أهون عليه - سبحانه وتعالى - من بدء الخلق، وفي آي الذكر الحكيم أدلة كثيرة يسير فهمها على العقل، منها:

1- الاحتجاج بالنشأة الأولى وبأن إعادة الخلق أهون من بدئه: ورد ذلك في قوله -تبارك وتعالى-: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ، فَلَا أَقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴾ (3)، ويقول -عز وجل-: ﴿ وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى، فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (4).

فقد أفادت الآيات أن الله -سبحانه- خلق الإنسان من ماء مهين حتى صار عاقلا مناظرا، فكذلك يعيد -عز وجل- خلقه بكيفية لا يعلمها(5).

ويقول -سبحانه وتعالى-: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ (6)، ويقول: ﴿ أَفَعَيَّنَا بِالْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ (7). فإعادة المصنوع مرة ثانية أهون على الصانع من صنعه الأولى(8).

1- الأنعام: 29.

2- الدخان: 34-36.

3- المعارج: 39-41.

4- الواقعة: 62.

5- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 29، ص: 178.

6- الروم: 27.

7- ق: 15.

8- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 21، ص: 83.

2- قدرة الله - عز وجل - على خلق العوالم فيها دلالة على إمكان البعث: يقول - تعالت قدرته - ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ (1)، ويقول - سبحانه - ﴿لَخَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ، وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (2). ويقول: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى، وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (3).

إن شواهد أحقية البعث بادية في دقائق خلق المخلوقات وفي كل ما نشاهده من أحوال الأرض، من إيجاد موجودات بعد إعدام أمثالها وأصولها دلالة قوية على حدوثه كإنبات الزرع الجديد بعد أن باد الذي قبله وصار هشيمًا (4). ويصور لنا القرآن الكريم ذلك تصويراً رائعاً معجزاً فيقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ، إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا تَمَّتْ أَلْمُوتَى﴾ (5).

لقد أثبت القرآن الكريم لمنكري البعث أحقيته التي لا يمكن تجاهلها إلا من معاند مكابر، وأقام أدلته على ذلك على أساس العقل والمشاهدة الحسية، فإذا أنكر الإنسان ما يقدمه له عقله من إضاءات أكابرتها له مشاهدته الحسية. فما يبقى أمامه إلا الإيمان بحدوثه والاستعداد للحياة الأبدية، فإذا عمداً في إنكاره وجهله حشره الله - سبحانه - يوم القيامة أعشى وخلده في نار جهنم يقول - تبارك وتعالى -: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي، فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى، قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا، قَالَ كَذَلِكَ آيَاتُنَا فَنَسِيهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ نَنْسَى وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ (6).

1- الشورى: 29.

2- غافر: 57.

3- الروم: 8.

4- ابن عاشور: التحرير والتوير، ج: 21، ص: 54.

5- انظر كذلك: المصدر نفسه، ج: 26، ص: 352.

6- فصلت: 39.

7- طه: 124-127.



## ج- الحكمة من حدوث البعث أو ضرورته :

إننا في هذه الحياة الدنيا نصادف أشكالا كثيرة من البشر، فنرى كثيرا منهم يعيشون تحت قهر الظلم والامتداد ولا يجدون من يأخذ بحقهم، ومنهم من يحرم من جميع نعم الدنيا فلا يجد مسلكا إلا الصبر، ومن الناس من يستجيب لنداء الوحي ويعيش حياته مجاهدا من أجل تطبيق تعاليمه والامثال له، ومنهم من يقضي حياته مكافحا من أجل إطفاء نوره. فهل يعقل أن يسوى بين جميع هؤلاء البشر فينتهون نهاية واحدة دون أن يكون هناك موعد يحاسب فيه كل على ما قدم ؟.

إن الحكمة الإلهية التي نلمسها في أنفسنا وفي جميع مظاهر الكون تجينا أنه من المستحيل أن تكون خلقنا عبثا وألا تكون حياة أخرى تجزى فيها كل نفس بما كسبت.

وابن عاشور يستنتج الحكمة من البعث من خلال آي الذكر الحكيم كقوله -عز وجل- :  
﴿ إِنَّ هَؤُلاءِ لَيَقُولُونَ إِن هِيَ إِلا مَوْتَنَا الأَولَى، وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ فَأَتُوا بِآبائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ.. وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلا بِلِحْيَةٍ وَلَكِن أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ.. ﴾ (1)، يقول : >> لو لم يكن بعث وجزاء لكان خلق السماوات والأرض وما بينهما عبثا، ونحن خلقنا ذلك بالحق أي بالحكمة كما دل عليه إتقان الموجودات فلا جرم اقتضى خلق ذلك أن يجازى كل فاعل على فعله، وأن لا يضاع ذلك، ولما كان المشاهد أن كثيرا من الناس يقضي حياته ولا يرى لنفسه جزاء على أعماله، تعين أن الله -تبارك وتعالى- أخرج جزاءهم إلى حياة أخرى وإلا لكان خلقهم في بعض أحواله من قبيل العبث >> (2).

ويقول -عز وجل- : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلا بِلِحْيَةٍ وَلَكِن أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (3)، يقول ابن عاشور: >> لو لم يجعل الله العالم الأبدى لذهب صلاح الصالحين باطلا أجهدوا فيه أنفسهم، وأضاعوا في تحصيله جما غفيرا من لذائذهم

1- الدخان: 34-39.

2- التحرير والتوير، ج: 25، ص: 310.

3- ص: 27.

الرائثة دون مقابل، ولعاد فساد المفسدين غنما أرضوا به أهواءهم ونالوا به مشتهاهم. فذهب ماجرّوه على الناس من أرزاء باطلا فلا جرم لو لم يكن الجزاء الأبدي، لعاد خلق الأرض باطلا، ولفاز الغوي بغوايته <(1)>.

وعن طريق تأمل آيات القرآن الكريم يتوصل ابن عاشور إلى أن الله -عز وجل- يبي ذكره الحكيم دائما يجمع بين الحديث عن خلق السماوات والأرض وما بينهما وتلبس ذلك بالحكمة والحديث عن الحياة الأبدية ذلك ليذكرنا أن حكمة الله -عز وجل- الملاحظة في جميع مخلوقاته، لا تتخلف عن خلقه للحياة الآخرة (2) ومن الأمثلة على ذلك يذكر هذه الآيات: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ (3).

﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُّعْرِضُونَ﴾ (4). (وهذا إلى جانب الآيات السابقة).

وفي تحديد معنى قوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ... لَيُنزِلُنِي الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٍ﴾ (5)، يقول ابن عاشور: <>انتفع الناس بصلاح الصالحين، واستضرخوا بفساد المفسدين وربما عطل هؤلاء منافع أولئك، وهذب أولئك من إفساد هؤلاء، وانقضى كل فريق بما عمل لم يلق المحسن جزاء على إحسانه ولا المفسد جزاء على إفساده، فكانت حكمة خالق الناس مقتضية إعلامهم بما أراد منهم وتكليفهم أن يسعوا في الأرض صلاحا، ومقتضية إدخار جزاء الفريقين، فكان من مقتضاها إحضار الفريقين للجزاء على أعمالهم، وإذ قد شوهد أن ذلك لم يحصل في هذه الحياة علمنا أن بعد هذه الحياة حياة أبدية يقارنها الجزاء العادل لأن ذلك هو اللائق بحكمة مرشد الحكماء -

1- التحرير والتوير، ج: 23، ص: 248.

2- المصدر نفسه، ج: 17، ص: 30-33.

3- المحر: 85.

4- الأحناف: 3.

5- سبأ: 3-5.

تعالى- فهذا مما يدل عليه العقل السليم، وقد أعلمنا خالق الخلق بذلك على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فتوافق العقل والنقل وبطل الدجل والدخيل (1).

والذي نستنتجه من هذا النص أن ابن عاشور يربط ضرورة حدوث البعث بالحكمة من التكليف، إذ لو سوي بين جميع البشر ولم يحاسبوا على مدى امتثالهم لما أمروا به، واجتناب ما نهوا عنه، لكان تكليفهم عبثاً وهذا يرفضه العقل السليم.

### ج- كيفية البعث:

اختلفت الآراء حول البعث اختلافات كثيرة، فذهب جميع أهل الأديان إلى أن هناك بعثاً للأجساد والأرواح (2)، وقال الفلاسفة بأن هناك بعثاً للأرواح فقط، فقالوا: >> إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً إما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وإما في ألم لا يحيط به الوصف لعظمه، ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً، وقد يتمحي على طول الزمن، ثم تتفاوت طبقات الناس، في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور، فاللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية، والألم السرمدي، للنفوس الناقصة الملطحة، والألم المنقضي للنفوس الكاملة الملطحة، فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتركية والطهارة..<< (3). أما الدهريون فقد أنكروا حدوث البعث أصلاً فقالوا: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتِنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (4).

وعلماء المسلمين، وإن كانوا متفقين على حدوث البعث الجسدي والروحي معاً، فإنهم اختلفوا في كيفية بعث الأجساد هل ستكون إعادة عن عدم أم عن جمع ما تفرق منها؟.

1- التحرير والتنوير، ج: 22، ص: 143.

2- فؤاد العقلي: دراسات في العقيدة الإسلامية- ط: 1 : 1402-1982، القاهرة- ص: 166.

- انظر كذلك: محمد بيسار: الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد- دار الكتاب اللبناني- بيروت، ط: 3: 1974- ص: 169.

3- أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص: 282.

4- الجاثية: 24.



يرجع ابن عاشور سبب اختلاف العلماء في هذه المسألة إلى ورود آيات قرآنية تصلح للتفسيرين(1)، وهو يرجح الرأي الذي يذهب إلى أن الإعادة تكون بعد عدم الأجساد، فإذا أعادها الله - سبحانه وتعالى - خلق فيها الأرواح التي كانت في الدنيا، ويذهب إلى أن الروح هي التي تحمل حقيقة الشخص إذ أثبتت العلوم الطبيعية أن الجسد يمرّ بتغيرات كثيرة من بداية تكوينه أما الروح فتبقى هي هي.

ويرى كذلك أن الأشخاص الذين يموتون قبل البعث يزمن قليل لا تبلى فيه أجسادهم، ترجع أرواحهم إلى هذه الأجساد دون خلق جديد. وبهذا يعلل شهادة الأيدي والأرجل والألسنة على أصحابها يوم القيامة(2).

وتعليل ابن عاشور هذا غير مقنع، لأنه حسب تفسيره تصبح الآيات التي تحدثت عن شهادة الألسنة والأرجل والأيدي على الإنسان يوم القيامة خاصة بالذين ماتوا قبل البعث يزمن قليل فقط، أما الذين ماتوا من زمن بعيد وفيت أجسادهم، فالخطاب القرآني لا يعينهم في الوقت الذي نجد فيه أي الذكر الحكيم تثبت القدرة المطلقة لله - عز وجل - فهو كما يتقدر على إعادة الأجساد قريبة الموت قادر على إعادة الأجساد الرمم وإشهادها عليهم. وإذا كانت الأجساد التي تفتنى فقط هي التي تشهد فما فائدة إعادة المنعدمة إذا لم تؤد هذه الوظيفة التي أُنحِر عنها القرآن الكريم؟.

ويستدل ابن عاشور على قوله أن إعادة الأجساد تكون بعد انعدامها بقوله - تبارك وتعالى - ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ﴾ (3)، وقوله - سبحانه وتعالى - ﴿كَلَّمَآ نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (4)، وهذا الرأي هو قول السلف وأهل السنة عموماً(5) ويذكر ابن تيمية من الأدلة على ذلك قوله - تبارك وتعالى - ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (6)،

1- التحرير والتنوير، ج: 29، ص: 340.

2- المصدر نفسه، ج: 26، ص: 282.

3- الأنبياء: 104.

4- النساء: 56.

5- شرح العقيدة الطحاوية، ص: 410.

6- انظر كذلك: فؤاد العفلي: دراسات في العقيدة الإسلامية، ص: 168.

o- الروم: 27.

وقوله - عز وجل - ﴿ وَقَالُوا أَنَذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثِ الْخَلْقِ جَدِيدًا، قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ، فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا، قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيَضَعُوكَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ؟ قُلْ: عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا، يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١﴾، ويقول - تبارك وتعالى -: ﴿ أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَةَ وَرَاتِ الْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ، بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٢﴾، ويقول: ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ؟ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ، نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلَى أَنْ نَبْدِلَ أَمْثَالَكُمْ، وَنَشْنِكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ، وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾.

استنتج ابن تيمية من خلال أي الذكر الحكيم أن البعث يكون من عدم، فتخلق أمثال للأجساد المعدمة متميزة بكونها باقية دائمة (4).

ويشرح ابن عاشور ذلك بالطريقة نفسها فيقول: « ومعنى إعادتها إعادة أمثالها بأن يخلق الله أجسادا مثل الأولى تودع فيها الأرواح التي كانت في الدنيا حالة في الأجساد المعدومة الآن فيصير ذلك الجسم لصاحب الروح في الدنيا وبذلك يحق أن يقال: إن هذا هو فلان الذي عرفناه في الدنيا..» (5).

أما أصحاب الرأي الثاني وهم بعض المعتزلة (6)، فقد استدلوا بقوله - تبارك وتعالى -: ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا، فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ، قَالَ: كَمْ لَبِثْتَ، قَالَ: لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ، قَالَ: بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ، فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى جَمْرِكَ، وَرَجَعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لحمًا، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٧﴾.

1- الإسراء: 49-52.

2- يس: 81.

3- الواقعة: 58-62.

4- مجموع الفتاوى، ج: 17، ص: 251-256.

5- التحرير والتنوير، ج: 26، ص: 281.

6- فواد العقلي: دراسات في العقيدة الإسلامية، ص: 168.

7- البقرة: 259.



ويقول سبحانه وتعالى:- ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى؛ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ، قَالَ: بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطَمِّئَنَّ قَلْبِي، قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ، ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا بَيْنِكَ سَعْيًا وَاَعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (1).

ويقول الآلوسي في تفسير هذه الآية: «وفي الآية دليل لمن ذهب إلى أن إحياء الموتى يوم القيامة بجمع الأجزاء المتفرقة، وإرسال الروح إليها بعد تركيبها، وليس هو من باب إعادة المعدم الصرف لأنه -تعالى- بين الكيفية بالتفريق ثم الجمع وإعادة الروح...» (2).

ومن أقوى أدلة الفريق الثاني قوله -تبارك وتعالى-: ﴿إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ، قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ (3)، يفسر فؤاد العقلي الآية فيقول: «يقولون: ﴿وكنا ترابا﴾ ولم يقولوا: وانعدمت جسامنا وأقرهم القرآن على أن سيكونوا ترابا وذرات تتفرق في الأرض فقال: «قد علمنا ما تنقص الأرض منهم» أي ما تأكل من أجسادهم في البلى نعلم ذلك ولا يخفى علينا أين تفرقت هذه الذرات ولا أين صارت» (4)، ويستدل على ما يذهب إليه بما ورد عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه فسر قوله -تعالى-: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ﴾، أي ما تأكل من لحومهم وأبشارهم وعظامهم وأشعارهم. (5).

ويشير ابن عاشور إلى أن هناك حالة وسطى، وهي أن تنقص الأجساد فقط إذا صح حديث: «ليس من الإنسان شيء إلا يلى إلا عظما واحدا فهو عجب الذنب ومنه يركب الخلق يوم القيامة» (6).

1- البقرة: 260.

2- روح المعاني - ج: 3، ص: 30.

3- ق: 3، 4.

4- دراسات في العقيدة الإسلامية، ص: 174.

5- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج: 6، ص: 333.

6- سبق في تخريج الحديث (أنظر، ص: 206).



وبما أن الحديث صحيح فإنه يقوي أدلة الذين يقولون بأن الإعادة تكون عن جمع ما تفرق، كما أن العلم يثبت أن المادة لا تفسى ولكنها تتحوّل فيتغير شكلها ويبقى جوهرها(1). وتبقى المسألة عبارة عن اختلاف وجهات النظر في فهم آي الذكر الحكيم، وهي ليست من أصول الاعتقاد فلا ضرر في اتباع أي الاتجاهين .

جمعية الأمير عبد القادر للعطوم الإسلامية

1- عفيف عبد الفتاح طيارة: روح الدين الإسلامي-ط:3-ص:85.

- انظر كذلك عبد الغني عبود: اليوم الآخر والحياة المعاصرة-دار الفكر العربي، ط:1: 1978-ص:97،98.

### المبحث الثالث: ما بعد البحث

بعد أن يعث الناس يوم القيامة ويجتمعون في المحشر يأتي كل واحد منهم بحمل سجله لأعماله يقول -تبارك وتعالى-: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينِهِ، فَسَوْفَ يَحْسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا، وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا، وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَّرَاءَ ظَهْرِهِ، فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا، وَيَصْأَىٰ سَعِيرًا، إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا، إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ، بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا﴾ (1).

هذه السجلات تشهد على أعمال الإنسان ولا تترك صغيرة ولا كبيرة لا تذكرها، يقول -عز وجل-: ﴿وَعَرَضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا، وَرُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَىٰ الْجُرُمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا، وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا، وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (2). وإلى جانب هذه السجلات ذكر القرآن أن جوارح الإنسان تشهد عليه يوم القيامة يقول - سبحانه وتعالى-:

﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (3).

﴿الْيَوْمَ نَحْتُمُ عَلَىٰ آفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ، وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (4).

وبعد أن يحاسب كل إنسان على عمله، يساق إلى مكانه الخالد إما الجنة وإما النار. ومن أمور يوم القيامة التي حاول العلماء فهمها من خلال آي الذكر الحكيم وأحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم-:

- الميزان.

- الصراط.

- الشفاعة.

- هل الجنة والنار مخلوقتان ؟

- هل الجنة والنار خالدتان ؟

1- الانشقاق: 7-15.

2- الكهف: 48، 49.

3- النور: 24.

4- يس: 65.

أ- **الميزان** : من الأمور التي تحدث بعد البعث وزن أفعال العباد، ليفرق بينهم في

الدرجات، وقد وردت في ذلك آيات قرآنية كثيرة منها قوله تعالى:

﴿وَلَوْ لَمْ يَنْزِلْ إِلَيْكُمُ الْقُرْآنُ لَأَخَذْتُم مِّنْ أَيْدِيكُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَيْكُمْ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللَّهُ يَبْصِيرٌ ﴿١﴾﴾

﴿وَالْوِزْنَ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلِئَالِئِكُمْ أَنتُمْ تُكْفَرُونَ ﴿٢﴾﴾

﴿فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٣﴾﴾

﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاغِبَةٍ، وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمَّهُ هَارِيَةٌ ﴿٤﴾﴾

والميزان، ج: موازين >> وهو الآلة التي تقدر بها الأشياء بوضعها في كفة بإزاء صنجات

مقدرة في كفة أخرى <<(4).

وعرفه ابن عاشور بأنه اسم آلة الوزن، له كفيات كثيرة تختلف باختلاف العوائد، وتتحد

في كونها ذات طبقتين متعادلتين في الثقل يسميان كفتين، تكونان من خشب أو من حديد، وإذا

كانت من صفر سميتا صنحتين، معلق كل طبق في طرف يجمعهما عود من حديد أو خشب

صلب، في طرفيه عروتان يشد بكل واحد منهما طبق من الطبقتين يسمى ذلك العود "شاهين"

وهو موضوع ممدودا، وتُجعل بوسطه على السواء عروة لتمسكه منها يد الموازن، وزمعا جعلوا

تلك العروة مستطيلة من معدن وجعلوا فيها إبرة غليظة من المعدن منوطة بعروة صغيرة من

معدن مصوغة في وسط (الشاهين)، فإذا ارتفع الشاهين تحركت تلك الإبرة، فإذا ساوت وسط

العروة الطويلة على السواء عرف اعتدال الوزن، وإن مالت عرف عدم اعتداله، وتسمى تلك

الإبرة لسانا، فإذا أريد وزن شيئين ليعلم أنهما مستويان، أو أحدهما أرجح وضع كل واحد

منهما في كفة، فالتى وضع فيها الأثقل منهما تنزل، والأخرى ذات الأخف ترتفع وإن استويتا

فالموزونان مستويان(5).

وقد اختلف علماء المسلمين في كيفية الميزان الذي ذكر في الآيات القرآنية هل هو حقيقة

1- الأنبياء:47.

2- الأعراف:8،9.

3- القارة:6-9.

4- معجم ألفاظ القرآن الكريم، ج:2، ص:847.

5- التحرير والتنوير، ج:17، ص:81.



أم مجاز؟

ذهب جمهور العلماء إلى أنه على الحقيقة يقول الأشعري: «قال أهل الحق، له لسان وكفتان توزن في إحدى كفيه الحسنات، وفي الأخرى السيئات، فمن رجحت حسناته دخل الجنة ومن رجحت سيئاته دخل النار، ومن تساوت حسناته وسيئاته، تفضل الله عليه، فأدخله الجنة» (1). وعمدة الأشاعرة في إثباته على الحقيقة أنه ممكن في نفسه، ولا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته، كما أن نصوص الذكر الحكيم أكدته (2) ..

وقد أشار ابن العربي إلى هذا الاختلاف فقال: «انفرد القرآن، بذكر الميزان والوزن، وانفردت السنة بذكر الصراط والحوض... واختلف الناس في ذلك، فمنهم من قال: إن الأعمال توزن حقيقة في ميزان له كفتان.. ومنهم من قال وهم المبتدعة، إنما يرجع الخير عن الوزن إلى تعريف الله - سبحانه - العباد بمقادير أعمالهم.» (3).

وذكر القرطبي: أن مجاهد، وقتادة والضحاك، ذهبوا إلى أن الميزان مثل وليس ثم ميزان، وإنما هو العدل (4). وللمعتزلة في ذلك قولان: «توزن صحف الأعمال بميزان له كفتان تنظر إليه الخلائق تأكيدا للحجة، وإظهارا للنصفة وقطعا للمعارة كما يسألهم عن أعمالهم فيعترفون بها بألسنتهم، وتشهد عليهم أيديهم وأرجلهم، وجلودهم.. وقيل هي عبارة عن القضاء السوي والحكم العادل» (5).

ورأي ابن عاشور في هذا مضطرب، فمرة يرجح الرأي الثاني - أي حمل الميزان - على المجاز، ويستدل على ذلك بورود صيغة الجمع في الآيات الثلاث (6) ومرة أخرى يذهب إلى أن «الأمر هين والاستدلال ليس يبين والمقصود المعنى وليس المقصود آله» (7).

1- مقالات الإسلاميين، ج: 2، ص: 164.

2- الإيجي: المواقف، ص: 383.

3- ابن العربي: العواصم من القواصم، طبع وتصحيح: ابن باديس - المطبعة الجزائرية الإسلامية ط: 1 : 1345-1920 ج: 2، ص: 59، 60.

4- الجامع لأحكام القرآن، ج: 11، ص: 293، 294.

5- الزمخشري: الكشاف، ج: 2، ص: 89.

6- التحرير والتنوير، ج: 17، ص: 84.

7- المصدر نفسه، ج: 8، ص: 30.

## ب- الصراط:

ومن أحوال يوم القيامة كذلك التي أخبرنا عنها القرآن الكريم والحديث النبوي: الصراط.

تعريفه:

>> هو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة، وتزل به أقدام أهل النار <<(1).

وعرفه ابن عاشور بأنه: جسر على نار جهنم يمر عليه الناس متفاوتين في سرعة الاجتياز(2).

وقد أنكره أكثر المعتزلة بناء على أن العبور عليه غير ممكن، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين(3)، ورد عليهم بأن الله -تبارك وتعالى- بقدرته يمكن المؤمنين من عبوره بسهولة(4).  
والذين أثبتوه استدلوا على ذلك من القرآن الكريم بقوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ إِيَّآ وَآرِدَهَا﴾(5)، فأولوا ورود النار بعبور الصراط(6).

ومن الحديث النبوي استدلوا بقوله -صلى الله عليه وسلم-: >> ويضرب جسر جهنم فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ اللهم سلم سلم وبه كلاليب مثل شوك السعدان أما رأيتم شوك السعدان قالوا: بلى يا رسول الله، قال فإنها مثل شوك السعدان غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم فمنهم الموبق بعمله ومنهم المخردل ثم ينجو، حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده وأراد أن يخرج من النار من أراد أن يخرج ممن كان يشهد ألا إله إلا الله أمر الملائكة أن يخرجوهم فيعرفونهم بعلامة آثار السجود...<<(7).

1- التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص: 168.

2- التحرير والتنوير، ج: 16، ص: 152.

3- التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص: 168.

- انظر كذلك: الجويني، الإرشاد، ص: 379، 380.

4- الإيجي: المواقف، ص: 384.

5- مريم: 71.

6- شرح العقيدة الطحاوية، ص: 416.

7- أخرجه البخاري، في كتاب الرقائق، باب: الصراط جسر جهنم (205/7) عن أبي هريرة.

## ج- الشفاعة :

من رحمة الله -تبارك وتعالى- بعباده أن جعل الشفاعة يوم القيامة، فهي فضل منه -عز وجل- تدخل تحت قاعدة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (1).

-تعريفها :

أ- لفظة: شفيع: الشفع ضد الوتر، يقال: كان وترا فشفعه.. والشافع الشاة التي معها ولدها(2).

وعرفها ابن عاشور فقال: هي مشتقة من الشفع ضد الوتر، يقال: شفيع إذا صير الشيء شفعا، وشفيع أيضا إذا سعى في الإرضاء ونحوه إذ المغضوب عليه والمحروم يبعد عن واصله فيصير وترا، فإذا سعى الشفيع بجلب المنفعة والرضا فقد أعادهما شفيعا(3).

ب- اصطلاحا: هي السؤال في التجاوز عن الذنوب(4).

والشفاعة قسمان شفاعة منفية وشفاعة مثبتة:

1- الشفاعة المنفية وهي:

- شفاعة الأصنام التي كان يدعوها العرب في الجاهلية يقول -تبارك وتعالى-: ﴿قُلْ

أَدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ، وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ، وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (5).

- الشفاعة في الكافرين: يقول -سبحانه وتعالى-: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (6)،

1- النساء:48.

2- الرازي: مختار الصحاح، ص:222.

3- التحرير والتنوير، ج:3، ص:15.

- انظر كذلك: أبو بكر جابر الجزائري: عقيدة المؤمن، ص:128.

4- اسم عاشور: التحرير والتنوير، ج:3، ص:15.

5- سبأ:22، 23.

6- المدثر:48.



ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (1).

- الشفاعة بدون إذنه ورضاه: يقول تبارك وتعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (2). ويقول: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ (3)، ويقول -عز وجل-: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (4)، ويقول: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ (5).

2- الشفاعة المثبتة: يذكر ابن عاشور أن هذه الشفاعة مثبتة لمن أراد الله -عز وجل- تكريمه، فيأذن له فيمن أراد -سبحانه- أن يعفو عنه. كما تسند إلى الكبراء مناولة الهدايا إلى النبغاء في مواكب الامتحان (6).

أ- ومن هذه الشفاعة: شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد ثبتت له بقوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ (7)، فقد فسر العلماء المقام المحمود بأنه الشفاعة (8)، وثبتت كذلك له -صلى الله عليه وسلم- بصريح الحديث:

- فعن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأحلت لي الغنائم، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة﴾ (9).

1- البقرة: 254.

2- البقرة: 255.

3- طه: 109.

4- سبأ: 23.

5- الأنبياء: 28.

6- التحرير والتنوير، ج: 3، ص: 21.

7- الإسراء: 79.

8- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 3، ص: 16.

- انظر كذلك: البغدادي، أصول الدين، ص: 244.

9- أخرجه البخاري في كتاب التيمم، باب: قوله تعالى ﴿و لم تجداوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا، فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ (519/1)، وفي كتاب: الصلاة، باب: وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا (634/1) ومسلم في كتاب: المساجد ومواضع الصلاة حديث رقم: 3 (3/3) عن جابر بن عبد الله.

- وقال صلى الله عليه وسلم: « لكل نبي دعوة مستجابة، فأريد أن أختبئ دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً » (1).

- وعن أبي هريرة قال: « قيل: يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: لقد ظننت يا أبا هريرة ألا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك، لما رأيت من حرصك على الحديث، أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصاً من قلبه أو نفسه » (2).

- وقال -صلى الله عليه وسلم-: « أنا أول الناس يشفع في الجنة وأنا أكثر الأنبياء تبعاً » (3).

- وقال -صلى الله عليه وسلم-: « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » (4).

و جمع ابن عاشور الشفاعة في خمسة أقسام: (5)

1- الشفاعة إلى الله في الموقف بتعجيل حساب الناس وهي الشفاعة العظمى.

2- الشفاعة لإدخال قوم من المؤمنين الجنة بغير حساب.

3- الشفاعة في قوم دخلوا النار فيعتقهم الله منها.

1- أخرجه البخاري في كتاب: الدعوات، باب: قوله تعالى: ﴿ ادعوني استجب لكم، إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين ﴾، ولكل نبي دعوة مستجابة (145/4) عن أبي هريرة وأنس، وفي كتاب: التوحيد، باب: (192/4) عن أبي هريرة، ومسلم في كتاب: الإيمان، باب: الشفاعة (73/2) عن أبي هريرة، وابن ماجه في كتاب: الزهد، باب: ذكر الشفاعة (1440/2)، وأحمد (295، 281/1) و (275/2 و 383).

2- أخرجه البخاري في كتاب: العلم، باب: الحرص على الحديث (33/1) وفي كتاب الدعوات، باب: صفة الجنة (204/4)، وأحمد (373/2) عن أبي هريرة.

3- أخرجه مسلم في كتاب: الفضائل، باب: تفضيله صلى الله عليه وسلم على جميع الخلق (37/8) عن أبي هريرة، وفي كتاب: الإيمان، باب: الشفاعة (73/1) عن أنس بالفاظ مختلفة، وابن ماجه في كتاب: الزهد، باب: ذكر الشفاعة (1440/2) عن أبي سعيد، وأحمد (140/3) عن عمرو بن أنس.

4- أخرجه الترمذي في كتاب: صفة القيامة، باب: الشفاعة (45/4)، عن أنس بن مالك وعن جابر بن عبد الله. وأبو داود في كتاب: السنة، باب: في الشفاعة (236/2) عن أنس بن مالك، وابن ماجه في كتاب: الزهد، باب: الشفاعة (1441/2) عن جابر بن عبد الله.

5- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ص: 167.

4- الشفاعة لإخراج المؤمنين من النار بعد أن يعذبوا.

5- الشفاعة لرفع الدرجات في الجنة.

هذه الأقسام أثبتها جميع المسلمين باستثناء المعتزلة والخوارج، فإنهم أثبتوا القسم الأول والخامس فقط، أما الأقسام الأخرى فقد ذهبوا إلى نفيها لقولهم بوجوب خلود مرتكب الكبيرة في النار(1).

ومما استدلل به المعتزلة والخوارج على ما ذهبوا إليه قوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا، وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً﴾ (2). وقوله -عز وجل-: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (3).

وقد ردّ عليهم أهل السنة بأن هذه الآيات خصصت بالكفار جمعاً بين الأدلة الكثيرة(4).

### د- هل الجنة والنار مخلوقتان؟

ذهب جمهور المسلمين إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، وخالفهم أكثر المعتزلة والخوارج في ذلك وقالوا إنما يخلقان يوم الجزاء(5).

واستدلّ أهل السنة على ثبوت ذلك بالقرآن الكريم والسنة النبوية، فمن القرآن قوله -

تبارك وتعالى:-

1- الإيجي: المواقف، ص: 380.

- انظر كذلك: - ابن حزم: الفصل، ج: 4، ص: 53.

- فواد العقلي: دراسات في العقيدة الإسلامية، ص: 160.

2- البقرة: 48.

3- غافر: 18.

4- التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص: 184.

- انظر كذلك: الإيجي: المواقف، ص: 380.

5- ابن حزم: الفصل، ج: 4، ص: 68.

- انظر كذلك: الإيجي: المواقف، ص: 375.

التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص: 168، 169.



﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْحَسَنِينَ ﴾ (1).

﴿ سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ؛ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ (2).

﴿ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ (3).

ووجه دلالة هذه الآيات على بقاء الجنة والنار، أن القرآن الكريم عبر عنهما بلفظ "أعدت" الذي يفيد الماضي، وهو صريح في وجودهما الآن (4).

ويقول -تبارك وتعالى-: ﴿ وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴾ (5).

وقد رأى الرسول -صلى الله عليه وسلم- سدرة المنتهى، ورأى عندها جنة المأوى كما ثبت ذلك من خلال حديثه -صلى الله عليه وسلم- في وصف ما رأى حين أسري به، ومن ذلك قوله -صلى الله عليه وسلم-: « وأيم الذي نفسي بيده، لو رأيتم ما رأيتم لضحكتم قليلا وبيكين كثيرا، قالوا: وما رأيتم يا رسول الله؟ قال: رأيت الجنة والنار » (6).

وقال -صلى الله عليه وسلم-: « إنني رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا، لو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيت النار فلم أر كاليوم منظرا قط » (7).

1- آل عمران: 133-134.

2- الحديد: 21.

3- آل عمران: 131.

4- الإيجي: المواقف، ص: 375.

انظر كذلك: - التفتازاني: شرح العقائد النسقية، ص: 169.

- شرح العقيدة الطحاوية، ص: 420، 421.

5- النجم: 13-15.

6- أخرجه النسائي في كتاب: السهو، باب: النهي عن مبادرة الإمام بالانصراف من الصلاة (2/83).

7- أخرجه مسلم في كتاب: الكسوف، باب: من قال أنه ركع ثمان ركعات في أربع سجعات. (3/213).

وابن عاشور يؤكد أن ظواهر نصوص القرآن والآحاديث المروية عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- تشهد بصحة رأي أهل السنة. وليس للقضية تأثير في العقيدة(1).

### هـ - في خلود الجنة والنار وأهلهما:

اتفق جميع المسلمين على أنه لا فناء للجنة ونعيمها، ولا للنار وعذابها وشذ عن هذا الإجماع أبو الهذيل العلاف(2) من المعتزلة، والجهم بن صفوان(3).

وأدلة القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرة في إثبات خلود الجنة والنار:

- من القرآن، قوله -تبارك وتعالى-:

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مِمَّا شَبَّهَهَا، وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (4).

﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ، لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (5).

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ﴾ (6).

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ، فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ، يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ، كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ لَا يَذُقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ

1- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 430.

2- هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف، من أكبر علماء المعتزلة وأكثرهم جدلاً ولد سنة: 135هـ-753م وتوفي سنة 235هـ-850م، من كتبه "متشابه القرآن". (عادل نويس: معجم المفسرين ج: 2، ص: 645).

3- شرح العقيدة الطحاوية، ص: 424.

انظر كذلك: - ابن حزم: الفصل، ج: 4، ص: 69، 70.

- الفتازاني: شرح العقائد النسبية، ص: 170.

- ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج: 30، ص: 486.

4- البقرة: 25.

5- المائدة: 119.

6- هود: 108.

إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿١﴾  
﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ، جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ  
عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ  
رَبَّهُ﴾ (2).

وفي خلود النار يقول - عز وجل -:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِيهِ النَّارَ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ  
وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ، إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ (3).  
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ  
شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (4).

- ومن حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - في خلود الجنة والنار قوله: «إِذَا دَخَلَ  
أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، يَقُومُ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ يَا أَهْلَ النَّارِ لَا مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا  
مَوْتَ، خُلُودٌ» (5).

وعن شدوذ رأي أبي الهذيل العلاف يقول البغدادي: «زعم أن نعيم الجنة وعذاب أهل  
النار يفتيان، ويبقى حيثئذ أهل الجنة وأهل النار، خامدين لا يقدرون على شيء ولا يقدر الله -  
عز وجل- في تلك الحال على إحياء ميت ولا على إماتة حي ولا على تحريك ساكن ولا على  
تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء مع صحة عقول الأحياء في ذلك  
الوقت» (6). وذكر أن جميع المسلمين، كفروا أبا الهذيل العلاف والجنهم بن صفوان فأصبح  
كلامهم هباء منثورا (7).

1- الدخان: 51-56.

2- البينة: 7، 8.

3- هود: 106، 107.

4- البينة: 6.

5- أخرجه البخاري، في كتاب: الرقاق، باب: يدخل الجنة سبعون ألفا بغير حساب (11/413) عن ابن عمر.

6- الفرق بين الفرق، ص: 102، 103.

7- المرجع نفسه، ص: 102 و199، 200.



## الأثر العملي لعقيدة البعث:

للإيمان بالعالم الآخر أثر كبير على الحياة البشرية، والتاريخ يشهد بأن الذين كانوا يعتقدون بوجود حياة أخرى بعد الحياة الدنيا قد أبدعوا في بناء الحضارة، فشلا: المصريون القدماء، لما كانوا يؤمنون بوجود حياة أخرى تفوقوا في مجال العلوم الطبية للحفاظ على الجسم من التحلل، وكذلك في مجال الهندسة المعمارية، فأنشأوا الأهرامات لتحفظ فيها أجسام الموتى وتبعث.

لقد كانت هذه العقيدة منحرفة ومبنية على تصور ضيق للحياة الآخرة، وبالرغم من ذلك فقد أثمرت في بناء الحضارة، أما إذا كان الإنسان لا يؤمن بالبعث أصلا فإنه يحول المجتمع البشري إلى مجتمع غابي لا يعيش فيه إلا الأكثر توحشا. وحياة العرب في الجاهلية وحروبها الطويلة تصور لنا شدة التمسك بالحياة الدنيا فقط لاعتقادهم أن حياتهم محدودة بهذا الوجود المادي، فإذا انتهى انتهى معه كل شيء، فلم يحياوا إلا من أجل المتاع فقط فقالوا: ﴿لَهُمْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (1).

وبعد مجيء الإسلام يحمل التصور الواسع عن الحياة الآخرة، شهد المجتمع البشري أرقى مظاهر الحضارة: معنويا وماديا، ثم بعد ذلك أصبح المسلمون ينحطون ويقومون بقدر تمسكهم بالتصور الإسلامي الصحيح للوجود الإنساني.

إن الإيمان بالعالم الآخر يجعل الإنسان يشعر بمسؤولية تصرفاته، لأنه متيقن أنه سيحاسب على كل ما يقوم به، كما أن درجته في الآخرة تكون على قدر ما يقدمه في الدنيا من أعمال وقد حدد ابن عاشور هذا من خلال قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (2).

يقول: >> وقوله ﴿بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ عطف صفة ثانية وهي ثبوت إيمانهم بحياة

1- الجاثية:24.

2- البقرة:1-4.

ثانية بعد هذه الحياة، وإنما خص هذا الوصف بالذكر عند الثناء عليهم لأنه ملاك التسوى والخشية التي جعلوا موصوفين بها. فإن اليقين بدار الثواب والعقاب هو الذي يوجب الحذر والفكرة فيما ينجي النفس من العقاب وينعمها بالثواب» (1). ويقول: «هو الوازع والباعث في الأعمال كلها وصلاح الحال العملي» (2).

الجمعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

1- التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 239.

2- المصدر نفسه، ص: 262.

## الخاتمة

الحمدُ لله الذي أنعم علينا بالإسلام، وجعلنا نسلك طريق العلم للوصول إلى رضاه، وصلى الله على سيدنا محمد الذي أنار لنا الطريق إلى الله، ورضي عن صحابته الذين حملوا بعده اللواء، وأوقدوا شموع الهداية في أرجاء العالم المظلم.

ومما يسعدني انتهائي من تجلية جانب من جوانب نشاط الشيخ: محمد الطاهر بن عاشور، الذي كان علماً من أعلام هذه الأمة، ومنارة من منارات هدايتها.

وقد توصلت في هذا العمل المتواضع إلى نتائج بارزة أهمها:

- أوضحت سبب تسمية صاحب التحرير والتنوير، بمصلح التعليم في عصره، وكذلك علاقته بالمصلحين من علماء المسلمين المشاركة الذين بدأوا هذا الموضع بعد أفول نجم الدولة الإسلامية، وأن للشيخ فضلاً على حركة الإصلاح التي سادت في عصره إذ كان من أعمدتها.

- أن ابن عاشور يمثل الشخصية الإسلامية التي تتميز بالوسطية والموضوعية والنشقة بالتنس.

- أنه بحث في تفسيره جل مفردات العقيدة الإسلامية بروح جادة ونفس مخلصية وفكر مستقل، فلم ينحز إلى فرقة من المختلفين ولم يتعصب إلى أي طرف من الفرقاء، فوجدته أشعرياً في التكلمين يمثل المدرسة في طور اكتمالها، سلفياً في المعتقدين. ثم إنه لم يلتزم اتجاه الأشاعرة في جميع تفاصيل العقيدة، إذ خالفهم في مواطن كثيرة كبحثه في أفعال الله - عز وجل - والتكليف بالحال والاستواء والرؤية.

- أنه جمع بين الأصالة والتجديد فحافظ على إيجابيات الأقدمين وكان ابن عاشور في الاستدلال على العقيدة.

- أنه تميز بمنهج استدلال جديد وهو الاستدلال المقاصدي، وهذا يعبر عن حسن تدبره واستخلاصه للمعاني القرآنية.



- أنه كان من المهتمين بالتأطير العقدي لأمر الشريعة، وهذا أمرٌ نحن في حاجة ملحّة إليه.

- وقد لاحظتُ وأنا أتبع أعمال ابن عاشور إغفاله الردّ على الفلسفات الحديثة والإيديولوجيات السائدة في عصره، كالشيوعية والوجودية... وأنا على يقين أن تفسير "التحرير والتنوير" لا يزال في حاجة إلى الدراسة، وبخاصة ما يتعلق بالاستدلال المقاصدي على قضايا العقيدة، باعتباره مبحثاً جديداً يتطلب للكثيراً من الاهتمام وإعمال الفكر، والربط بين اللغة والعقيدة.

وأخيراً فإنّ هذا العمل بشري لا يخلو من هفوات أو سقطات، أسأل المولى - عز وجل - أن يوفّقني إلى تداركها مستقبلاً، كما أرجو أن أكون قد قدمت ولو قدراً يسيراً إلى المكتبة الإسلامية.

**وبالله التوفيق**

فهرس الآيات

الصفحة	رقمها	التبنة
		1- الفاتحة
214، (62، 61)	7، 6	" اهدنا الصراط المستقيم..."
		2- البقرة
331	4-1	" ألم ذلك الكتاب لا ريب.."
307	5-1	" //
18، 17	7، 6	" إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم.."
75	6	" إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم.."
250	15	" الله يستهزئ بهم.."
268	24، 23	" وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا.."
329	25	" وبشير الذين آمنوا.."
188، 187	26	" وما يفضل به إلا الفاسقين"
227، 112	29	" هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا..."
264، 76	31	" وعلم آدم الأسماء كلها.."
264	34	" وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم..."
275	37	" فتلقى آدم من ربه كلمات..."
327	48	" واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس.."
210	67	" قالوا اتخذنا هزوا.."
62	111	" قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين.."
225	127	" وإذا يرفع إبراهيم القواعد من البيت.."
46	130	" ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه.."
165	143	" وما كان الله ليضيع إيمانكم.."
132	163	" وإلحكم إليه واحد.."
132، 127، 47	164	" إن في خلق السموات والأرض.."
230، 195		

جامعة الأمير عبد القادر  
العلوم الإسلامية

**الفهارس**



110	105	" وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا.. "
308, 307	177	" لَيْسَ الْبِرُّ أَن تَوَلَّوْا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ.. "
91	178-181	" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ.. "
184	185	" شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ.. "
217	194	" فَمِنَ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ.. "
222	195	" وَأَحْسِنَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ "
221, 220	210	" هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ.. "
200	211	" سَلِ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُم مِّن آيَةٍ.. "
169, 120	213	" كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً.. "
222	222	" إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ.. "
262	253	" تِلْكَ الرِّسَالُ فَضَلْنَا بَعْضَهُم عَلَىٰ بَعْضٍ.. "
325	254	" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا انْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ.. "
325, 231, 100	255	" اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ.. "
105	260	" وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ.. "
186	282	" أَن تَغْفَلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ.. "
227	284	" اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.. "
76	286	" لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.. "
		<b>آل عمران</b>
108, 84	6	" هُوَ الَّذِي يَصُورُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ.. "
50	7	" هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ.. "
159	19	" إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ "
160	20	" فَإِن حَاجُوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ.. "
222, 221	31	" قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي.. "
258	39	" فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ.. "
242	77	" وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.. "

263	81	" - وإذ أخذ الله ميثاق النبيين.. "
328	131	" - واتقوا النار التي أعدت للكافرين.. "
328، 92	34، 133	" - وسارعوا إلى مغفرة من ربكم.. "
164	173	" - الذين قال لهم الناس إن الناس.. "
309	185	" - كل نفس ذائقة الموت... "
126	191	" - .. ويتفكرون في خلق السموات والأرض.. "
		4- النساء
288	35	" - فابعدوا حكما من أهله وحكما من أهلها.. "
324، 152	48	" - إن الله لا يغفر أن يشرك به.. "
316	56	" - كلما فضحت جلودهم بدلناهم... "
49	65	" - فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك... "
218 ، 215 ، 151 214	80 93	" - من يطع الرسول فقد أطاع الله... "
308	136	" - يا أيها الذين آمنوا آمنوا... "
222	148	" - لا يحب الله الجهر بالسوء "
244	153	" - أرنا الله جهرة... "
308	162	" - لكن الراسخون في العلم منهم... "
261، 238	164	" - وكلم الله موسى تكليما.. "
254، 86، 85	165	" - رسلا مبشرين ومنذرين.. "
265	172	" - لن يستكفب المسيح أن يكون عبد الله.. "

5 - المائدة		
203	3	" اليوم اكملت لكم دينكم.."
222, 202	18	" وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه.."
203	48	" وأنزلنا إليك الكتاب بالحق.."
299	50-48	" وأنزلنا إليك الكتاب بالحق.."
187	51	" إن الله لا يهدي القوم الظالمين"
223	64	" بل يدها مبسوطتان.."
207	110	" وإذ خلق من الطين كهيئة الطير.."
329, 213	119	" قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صديقهم.."
6- الأنعام		
117, 115	1	" الحمد لله الذي خلق السموات والأرض.."
112	12	" قل لمن ما في السموات والأرض..."
311	29	" وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا..."
305	32	" وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو.."
266	37	" وقالوا لولا نزل عليه آية..."
299	38	" ما فرطنا في الكتاب من شيء.."
175	39	"..من يشاء الله يضلله.."
205	50	" ولا أقول لكم إني ملك.."
209	52	" ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداوة.."
229	61	" وهو القاهر فوق عباده.."
229	65	" قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا.."
298	67, 66	" وكذب به قومك وهو الحق.."
109	72	" وهو الذي إليه تحشرون.."



107	73	" وهو الذي خلق السموات والأرض.. "
(195، 194)	79-76	" فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا.. "
(281، 280)		
191	91	" وما قدروا الله حق قدره.. "
175	102	" ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء.. "
245	103	" لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار.. "
298	107، 106	" اتبع ما أوحى إليك من ربك... "
185، 183	125	" فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام.. "
180	148	" سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا.. "
181	149	" قل فله الحجة البالغة.. "
		<b>٧- الأعراف</b>
321	٩٠٤	" والوزن يومئذ الحق... "
265	20	" وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة.. "
77	28	" قل إن الله لا يأمر بالفحشاء... "
184	52	" .. هدى ورحمة لقوم يؤمنون.. "
221	4	" فجاءها بأسنا.. "
138	57	" وهو الذي يرسل الرياح بشرا.. "
266	73	" وإلى ثمود أتاهم صالحا.. "
162، 109	89، 88	" قال أولو كنا كارهين... على الله توكلنا.. "
243، 114	143	" ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه.. "
258	144	" قال يا موسى إني اصطفيتك.. "
263	158	" قال يا أيها الناس إني رسول الله إليكم.. "
191، 121	172	" وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم... "
183	178	" من يهد الله فهو المهتدي.. "
		<b>٨- الأنفال</b>

157، 156	4، 2	" إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم.. "
164	2	
250	30	" والله خير الماكرين.. "
		٤٥- التوبة
164	225، 124	" وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً.. "
		٤٥- يونس
185	9	" إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم.. "
274	16	" فقد لبثت فيكم عمراً من قبله.. "
169، 121	19	" وما كان الناس إلا أمة واحدة.. "
305	25، 24	" إنما مثل الحياة الدنيا كماء.. "
243	26	" وللذين أحسنوا الحسنى وزيادة.. "
62، (30، 29)	70-68	" إن عندكم من سلطان بهذا تقولون على الله ما لا تعلمون.. "
63، 32	101	" .. انظروا ما في السموات والأرض.. "
		٥٥- هود -
268	13	" أم يقولون افتراه.. "
211	37	" فاصنع الفلك بأعيننا.. "
167	101	" وما ظلمانهم ولكن ظلموا أنفسهم.. "
330	107، 106	" فأما الذين شقوا ففي النار.. "
329	108	" إن المتقين في مقام أمين.. "
110	123	" والله غيب السموات والأرض.. "
		٥٦- يوسف
283	24	" ولقد همت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه.. "
33	37	" ذلكما مما علمني ربي.. "
177	87	" إنه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون "

13- الرعد		
175	11	" إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.."
14- إبراهيم		
187	27	" ويضل الله الظالمين.."
90	31	" قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة.."
15- الحجر		
264	9	" إنا نحن أنزلنا الذكر وإنا له لحافظون.."
138	23،22	" وأرسلنا الرياح لواقح.."
240	29	" ونفخت فيه من روحي.."
93	50،49	" نبي عبدي أنبي أنا الغفور.."
31	85	" وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق.."
16- النحل		
107،102	17	" أقمن يخلق كمن لا يخلق.."
232،62	21،20	" والذين يدعون من دون الله لا يخلقون.."
92	32	" ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون.."
221	33	" أو يأتي أمر ربك.."
32	43	" فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون.."
256	68	" وأوحى ربك إلى النحل.."
189	108	" أولئك الذين طبع الله على قلوبهم.."
59	125	" ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة.."
17- الإسراء		
171	4	" وقضينا إلى بني إسرائيل.."
85	15	" وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا.."
171	23	" وقضى ربك ألا تعبدوا إلا آياه.."
317	52-49	" وقالوا إذا كنا عظاما ورفاتا إنا لمبعثون.."
262	55،54	" وما أرسلناك عليهم وكيلا.."



325	79	- " عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا.. "
48	85	- " ويسألونك عن الروح.. "
268	88	- " قل لئن اجتمعت الإنس والجن.. "
249	110	- " قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن.. "
		18- الكهف
185	14،13	- " زدنا هم هدى.. "
161	24،23	- " ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا.. "
189	28	- " ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا.. "
320	49،48	- " وعرضوا على ربك صفا.. "
77	49	- " ولا يظلم ربك أحدا.. "
		19- مريم
256	11	- " فخرج على قومه من المحراب.. "
309	39	- " وأنذرهم يوم الحسرة.. "
205	40	- " نرث الأرض ومن عليها.. "
102	65	- " رب السموات والأرض وما بينهما.. "
323	71	- " وإن منكم إلا واردها.. "
116	81	- " واتخذوا من دون الله آلهة.. "
		20- طه
223	5	- " الرحمن على العرش استوى.. "
249	8	- " الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى.. "
258	14-11	- " فلما آتاها نودي يا موسى إني أنا ربك.. "
123	15	- " إن الساعة آتية أكاد أخفيها.. "
267	22-17	- " وما تلك يمينك يا موسى.. "
210	39	- " ولتصنع علي عيني.. "
267	70-65	- " قالوا يا موسى إما أن تلقي.. "

80	88	- " فقالوا هذا إلهكم وإله موسى.. "
325	109	- " يومئذ لا تنفع الشفاعة.. "
275	115	- " ولقد عهدنا إلى آدم من قبل.. "
275	122، 121	- " وعصى آدم ربه فغوى.. "
171	114	- " ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيد.. "
		24- الأنبياء
265	19	- " ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته.. "
116	21	- " أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون "
144، 199، 62	22	- " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا "
62	24	- " قل هاتوا برهانكم... "
325	28	- " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى.. "
137	30	- " أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا "
321	47	- " ونضع الموازين القسط.. "
281	51	- " ولقد آتينا إبراهيم رسده من قبل.. "
184	73	- " وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا.. "
282	88، 87	- " وإذا النون إذ ذهب مغاضبا.. "
316	104	- " كما بدأنا أول خلق نعيده.. "
		24- الحج
135	5	- " يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث.. "
111	48	- " وكأين من قرية أهلكنا لها.. "
		23- المؤمنون
135	16-12	- " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين.. "
230، 229	18	- " وأنزلنا من السماء ماء بقدر.. "

274	69	- " أو لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون.. "
199,62	91	... " وما كان معه من إله.. "
123,103,75	115	- " أفحسبتم أننا خلقناكم عبثا.. "
		24- النور
320	24	- " يوم تشهد عليهم ألسنتهم.. "
272	55	- " وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات.. "
		25- الفرقان
232	58	- " وتوكل على الحي الذي لا يموت.. "
		26- الشعراء
284,186	20	- " قال فعلتها إذا وأنا من الضالين.. "
265	194,193	- " نزل به الروح الأمين.. "
259	214	- " وأنذر عشيرتک الأقربين.. "
		27- النمل
167	43,42	- " وأوتينا العلم من قبلها.. "
99	59	- " آلا لله خیر أما یشرکون.. "
100	64-60	- " أمن خلق السموات والأرض.. "
127	63	- " أمن یهدیکم فی ظلمات البر والبحر.. "
226,133	88	- " وترى الجبال تحسبها جامدة.. "
		28- القصص
256	7	- " وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه.. "
284,283	16,15	- " ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها.. "
62	50	- " ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى.. "
183	56	- " إنک لا تهدي من أحببت.. "



193	72، 71	... " قل أرايتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا.. "
209، 205	88	- " كل شيء هالك إلا وجهه.. "
		29 - العنكبوت
146	19	- " أو لم يروا كيف يبدأ الله الخلق.. "
116	25	... " وقال إنما اتخذتم من دون الله أوتانا.. "
129	43	- " وتلك الأمثال نضربها للناس.. "
113	44	- " وخلق الله السموات والأرض بالحق "
90	45	- " اتل ما أوحى إليك من الكتاب.. "
306	64	- " وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب.. "
		30 - الروم
272	3-1	- " ألم غلبت الروم في أدنى الأرض.. "
145	10-7	- " يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا.. "
310، 311، 146	27	- " وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده.. "
147، 122، 89	30	- " فاقم وجهك للدين حنيفا.. "
309	56	- " وقال الذين أوتوا العلم والإيمان.. "
		31 - لقمان
90	4-2	- " تلك آيات الكتاب الحكيم.. "
62	20	- " ومن الناس من يجادل في الله بغير علم.. "
115	25	- " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض.. "
144	28	- " ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة.. "
144	29	- " ألم تر أن الله يولج الليل في النهار.. "
		32 - السجدة
189	10	- " إذا أضللتنا في الأرض.. "

33- الأحزاب		
104	22	" وما زادهم إلا إيماناً.. "
284	37	" .. وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه.. "
34- سبأ		
314	5-3	" وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة.. "
123، 122	8، 7	" هل ندلكم على رجل يبئكم.. "
171	14	" فلما قضينا عليه الموت.. "
167	17-15	" لقد كان لسبأ في مساكنهم آية.. "
325، 324	23 ، 22	" قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله.. "
35- فاطر		
103	3	" يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم.. "
138، 124	9	" والله الذي أرسل الرياح، فتثير سحاباً.. "
36- يس		
75	7	" لقد حق القول على أكثرهم.. "
189	9-7	" لقد حق القول على أكثرهم.. "
116	23	" أأخذ من دونه آفة.. "
125	38	" والشمس تجري لمستقر لها.. "
131	40	" ولا الليل سابق النهار.. "
242	49	" ما ينظرون إلا صححة واحدة.. "
47	٤٧-٤٩	" وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه.. "
37- الصافات		
309	20	" وقالوا يا ويلنا هذا يوم الدين.. "
309	21	" هذا يوم الفصل.. "

166	95	--- " أتعبدون ما تحتون.. "
175	96	- " والله خلقكم وما تعملون.. "
257	105-102	- " فلما بلغ معه السعي.. "
258	104, 105	- " وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا.. "
		--- 38- ص
276	21-24	- " هل أتاك نيا الخضم إذ تصبورا الخراب "
276	24, 25	- " وطن داود اما فتناه.. "
301	26	- " يا داود إنا جعلناك خليفة.. "
52	29	- " كتاب أنزلناه إليك.. "
279	30, 33	- " ووهبنا لداود سليمان نعم العبد.. "
279	34, 35	- " ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه.. "
278, 277	40	- " وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب.. "
223, 209	75	- " يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي.. "
		39- الزمر
110	3	- " إلا لله الدين الخالص.. "
62	4	- " لو أراد الله أن يتخذ ولدا.. "
130	5	- " خلق السموات والأرض بالحق.. "
213	7	- " إن تكفروا فإن الله غني عنكم.. "
264, 32	9	- " قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون.. "
168	29	- " ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء.. "
177	53	- " لا تقنطوا من رحمة الله.. "
109	66	- " بل الله فاعبد.. "



		٤٠ - غافر
327, 309	18	" وأندرهم يوم الأزفة.. ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع.."
309	32	" ويا قوم إني أخاف عليكم يوم التناد.."
187	35	" كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار.."
152	40	" من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها.."
124	57	" لخلق السموات والأرض أكبر.."
285	55	" فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك.."
231	65	" هو الحي.."
		٤١ - فصلت
184	17	" وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى.."
144	39	" ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة.."
		٤٢ - الشورى
309	7	" وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا.."
109	10	" ذلكم الله ربي عليه توكلت.."
207, 191 , 215 (235, 234)	11	" ليس كمثل شيء وهو السميع البصير..."
175	30	" وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم.."
217	40	" وجزاء سيئة سيئة مثلها.."
186	44	" ومن يضلل فما له من ولي من بعده.."
257	51	" وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا.."

184	52	" إنك لتهدى إلى صراط مستقيم.. "
110	53	" ألا إلى الله تصير الأمور... "
		<b>43- الزخرف</b>
104	16	" أم اتخذ مما يخلق بنات.. "
172	20	" وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم.. "
47	24-22	" بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة.. "
108	59	" إن هو إلا عبد أنعمنا عليه.. "
108	64	" إن الله هو ربي وربكم فاعبدوه.. "
143	82،81	" قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين... "
		<b>44- الدخان</b>
311	36-34	" إن هؤلاء ليقولون إن هي إلا موتتنا الأولى.. "
123،75	40-38	" وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعين.. "
330،329	56، 51	" إن المتقين في مقام أمين في جنات وعيون.. "
		<b>45- الجاثية</b>
194	5-3	" إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين.. "
106	12	" الله الذي سخر لكم البحر... "
110، 109، 108	24	" ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا.. "
331،310		
310	25	" وإذا تلى عليهم آياتنا بينات.. "
110	27	" والله ملك السموات والأرض.. "
		<b>46- الأحقاف</b>
314	3	" وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق.. "
103،102	4	" قل أرأيتم ما تدعون من دون الله.. "

		47- محمد
189	1	-- "الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم.."
285	19	-- "فاعلم أنه لا إله إلا الله.."
		48- الفتح
284	241	-- "إنا فتحنا لك فتحا مبينا.."
104	4	-- "ليزادوا إيماناً.."
		49- الحجرات
295, 287	9	-- "فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى.."
170	10	-- "إنما المؤمنون إخوة.."
158	14	-- "قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا.."
		50- ق
126	6	-- "أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم.."
311, 146, 104	15	-- "أفعبينا بالخلق الأول.."
309	20	-- "ونفخ في الصور ذلك يوم الوعيد.."
309	34	-- "ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود.."
308	42	-- "يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج.."
		51- الذاريات
104, 63, 46	21, 20	-- "وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم.."
229	47	-- "والسماء بنيناها بأيدي.."
229	58	-- "إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين.."
		52- الطور
103	35	-- "أم خلقوا من غير شيء.."
211	48	-- "فإنك بأعيننا.."



		53- النجم
205	5	- " علمه شديد القوى.. "
258	12-6	- " ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى.. "
104	22،21	- " الكم الذكور له الأنتى.. "
166	24،23	- " إن هي إلا أسماء سميتموها.. "
12	41،39	- " وأن ليس للإنسان إلا ما سعى.. "
194	42	- " وأن إلى ربك المنتهى.. "
		54- القمر
189	47	- " إن المجرمين في ظلال وسعر.. "
		55- الرحمن
223،208،205	27	- " ويبقى وجه ربك.. "
		56- الواقعة
317	62-58	- " أفرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون.. "
101	59-58	- " " " "
311	62	- " ولقد علمتم النشأة الأولى.. "
101	64،63	- " أفرايتم ما تحرثون.. "
101	69،68	- " أفرايتم الماء الذي تشربون.. "
101	72،71	- " أفرايتم النار التي تورون.. "
		57- الحديد
225	1	- " سبح لله ما في السموات والأرض.. "
305	20	- " اعلّموا أنّما الحياة الدنيا لعب ولهو.. "
328	21	- " سابقوا إلى مغفرة من ربكم.. "
174	23،22	- " ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم.. "

		58- الجادلة
234	1	-- " قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها.. "
214	14	- " ألم تر إلى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم... "
170	22	- " لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله.. "
		59- الحشر
227	22	- " هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة.. "
249	24	- " هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى.. "
		60- الممتحنة
222	8	- " إن الله يحب المقسطين.. "
		64- الملك
110	1	-- " تبارك الذي بيده الملك.. "
107	23	- " قل هو الذي أنشأكم.. "
		68- القلم
161	18، 17	- " إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة.. "
282	49، 48	-- " فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت.. "
		70- المعارج
311	41، 39	- " كلا إنا خلقناهم مما يعلمون.. "
		74- المدثر
75	17-11	- " ذرني ومن خلقت وحيدا.. "
164	31	- " ليستيقن الذين أوتوا الكتاب.. "
175	38	- " كل نفس بما كسبت رهينة.. "
324	48	- " فما تنفعهم شفاعة الشافعين.. "

		٦٥- القيامة
230	4٤3	- " أئحسب الإنسان أن نجمع عظامه.. "
2١2، ٤53	23٤، 22	- " وجوه يومئذ ناخرة إلى ربها ناظرة.. "
103	3٥	- " أئحسب الإنسان أن يترك سدى.. "
135	40-36	" " "
		٦٦- الإنسان
20٥	9	- " إنما نطمعكم لووجه الله.. "
		٦٦- المرسلات
100	16	- " ألم نهلك الأولين.. "
100	20	- " ألم نخلقكم من ماء مهين.. "
		٦٨- النبأ
123	8-1	- " عم يتساءلون.. "
		٨٥- عبس
285	10-1	- " عبس وتولى أن جاءه الأعمى.. "
		٨٤- التكوير
80	21-19	- " إنه لقول رسول كريم.. "
80	22	- " وما صاحبكم بمجنون.. "
178، 175	29	- " وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين.. "
		٨٢- الانفطار
126	8-6	- " يا أيها الإنسان ما غررك بكركم.. "
84	8٢7	- " الذي خلقك فسواك.. "
		٨3- المطففين
243	15	- " كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون... "



		٤٤- الطارق
135	8-5	- " فلينظر الإنسان مما خلق.. "
		٤٦- الأعلى
115	5-1	- " سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى.. "
		٤٨- الغاشية
242	17	- " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت.. "
117, 111	26, 25	- " إن إلينا إيابهم.. "
		٥٠- البلد
184	10	- " وهديناه النجدين.. "
113	17-11	- " فلا اقتحم العقبة.. "
		٥١- الليل
173	10-5	- " فأما من أعطى واتقى.. "
		٥٣- الضحى
28٥	7, ٥	- " ألم يجدهك يتيماً فآوى ووجدك ضالاً فهدى.. "
186	7	- " ووجدك ضالاً فهدى.. "
		٥٤- الشرح
28٥	4-1	- " ألم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك.. "
		٥٥- التين
148, 121	6-4	- " لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم.. "
		٥٦- العلق
115, 32	2-1	- " اقرأ باسم ربك الذي خلق.. "
235	14	- " ألم يعلم بأن الله يرى.. "
		٥٨- البينة
266	1	- " لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب.. "

330	6	" إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين.."
330	8٤7	" إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات.."
213	8	" " "
		99- النزلة
93٠02	8٤7	" فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره.."
		111- المسد
75	5 - 1	" تبت يد أبي سب.."
		112- الإخلاص
143	3	" لم يلد ولم يولد.."

## فهرس الأحاديث

الصفحة	الحديث
30	1- >> آخر أربعاء من الشهر يوم نفس مستمتر (حديث موضوع)
33،32	2- >> من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار جهنم يوم القيامة..
03	3- >> لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد >>
76	4- >> من صور صورة فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها وليس ينفخ فيها أبدا..>>
122،121	5- >> إن الله تعالى خلق آدم ثم مسح على ظهره حتى استخرج منه ذرية..>>
122	6- >> يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه..>>
122	7- >> إني خلقت عبادي حنفاء..>>
124	8- >> قال: هل مررت بواد أهل ممحلا ثم مررت به يهتر خضرا..>>
149 172	9- >> .. قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته..>>
155	10- >> إنك ستأتي قوما أهل كتاب فإذا جنتهم فادعهم إلى أن يشهدوا ألا إله إلا الله..>>
156	11- >> .. قال: اعلم ما تقول. إن لكل شيء حقيقة فما حقيقة إيمانك..>>
158	12- >> .. قال: أو مسلما..>>
173،172	13- >> اعلموا فكل ميسر لما خلق له..>>
318،206	14- >> ليس من الإنسان شيء إلا يلقى إلا عظما واحدا..>>
215	15- >> اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك..>>
241	16- >> إنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ..>>
241	17- >> إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر...>>
242	18- >> إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى..>>
251،250	19- >> إن لله تسعا وتسعين اسما..>>
257	20- >> إن الروح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها...>>
258	21- >> .. أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس..>>
260	22- >> عرضت علي الأمم فرأيت النبي ومعه الرهط..>>



262	23- << لا تفضلوا بين الأنبياء.. >>
273	24- << وما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان.. >>
274	25- << .. لم أهم بما كانت الجاهلية تفعله إلا مرتين.. >>
280	26- << قال سليمان لأطوفن الليلة على تسعين امرأة.. >>
288	27- << من مات وليست عليه طاعة.. >>
289	28- << .. الأئمة من قريش.. >>
290	29- << إن هذا الأمر في قريش.. >>
290	30- << اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي.. >>
300، 299	31- << .. إن لم تجديني فات أبا بكر.. >>
300	32- << ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر.. >>
303	33- << فوالله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونه لرسول الله.. >>
323	34- << ويضرب جسر جهنم فأكون أول من يجيز.. >>
325	35- << وأعطيت الشفاعة.. >>
326	36- << فأريد أن أحتج دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة.. >>
326	37- << .. أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة.. >>
326	38- << أنا أول الناس يشفع يوم القيامة.. >>
326	39- << .. شفاعتي لأهل الكباثر من أمتي.. >>
328	40- << .. رأيت الجنة والنار.. >>
328	41- << .. ورأيت النار فلم أر كاليوم منظر قط.. >>
330	42- << إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار يقول مؤذن بينهم يا أهل النار لا موت ويا أهل الجنة لا موت، خلود.

## فهرس الأعلام

(أ)

- آدم (عليه السلام) ... 281، 280، 258، 257، 46.
- الألوسي... 318، 281، 182.
- إبراهيم (عليه السلام). 281، 280، 258، 257، 46.
- الأحمر (خلف) 20.
- أرسطو 141.
- إسماعيل (عليه السلام) 257.
- الأشعري... 322، 252، 243، 242، 238، 226، 223، 208، 178، 162، 72، 70، 69، 68، 66، 64.
- الأشقر (عمر سليمان)... 260.
- الأصم... 289
- الأعشى الأكبر... 20.
- الأعرج... 250.
- امرؤ القيس... 21.
- أوبنهايم... 10.
- أوربا... 276.
- الإيجي... 289، 273، 239، 227، 203، 200، 71.

(ب)

- الباقلاني... 253، 252، 232، 226، 205، 203، 70.
- ابن باديس... 42، 40، 16.
- البخاري... 280، 12، 5.
- بدوي (عبد الرحمن)... 68.
- بن يرد (بشار)... 20.
- البصري (الحسن)... 157.
- البصري (أبو الحسين)... 228.
- البصيري... 2.
- البغدادي... 330، 234، 232، 211، 210، 209، 204، 188، 187، 176، 154.
- البوطي... 225، 172، 18.
- البوعلوي (أحمد عاشور)... 38.

- بوكاي (موريس) ..136،131.
- بوذا..232.

(ت)

- التزمذي ..251،250.
- التفتازاني ..15،77،183،200،227،233،238،239.
- أبو تمام ..15،11.
- ابن تومرت..71.
- ابن تيمية ..66،142،146،191،192،212،223،224،316،317.

(ج)

- ابن جبل (معاذ) ..158.
- الجبائي (أبو علي) 64،65.
- عبد الجبار (القاضي) 190،227،235.
- الجرجاني ..15،105،111.
- جرير (بن عبد الله) ..241.
- جوهرى (طنطوي) ..134.
- الجويني: 71،76،87،179،183،185،203،218،226،233،261،275،287،290.

(ح)

- بوحاجب (سالم) ..2،11،12،24.
- حسين (محمد الخضر) ..5،8،13،24،28،291،304.
- حسب النبي (منصور) ..131.
- ابن حزم ..187،270.
- ابن أبي حمزة (شعيب) ..250.
- حمدي (محمد بركات) ..118.
- ابن حنبل (أحمد) ..67،236.
- أبو حنيفة ..150،155،165.
- أبو حيان (الأندلسي) ..114.

(خ)

- خان (وحيد الدين) ..61،128،138.
- الخذري (أبو سعيد) ..241.
- الخضر (عليه السلام) ..173.



-- ابن الخطاب (عمر)..158، 302.

-- الخطابي .. 270.

-- خفاجي (عبد المنعم)..6.

-- ابن خلدون..15، 40، 41، 71، 211، 287، 290.

-- تحليل..20.

-- الخياري (محمد)..3.

(د)

-- داود (عليه السلام)... 276، 277، 278، 279.

-- بن درهم (الجعدي)..176.

-- دراز (محمد عبد الله)..269.

(ذ)

-- الذبياني (النابغة) .. 20، 152، 210.

(ر)

-- عبد الرازق (علي).. 19، (291-304).

-- الرازي... 50، 51، 71، 126، 127، 181، 188، 211، 219، 230، 245، 271.

-- الرافعي (مصطفى صادق)...271.

-- ابن رشد.. 195، 197، 201، 202.

-- رضا (محمد رشيد)..27، 282.

-- رضوان (مصطفى)...13.

-- الر ماني...270.

-- الريض (ضياء الدين)...291.

(ز)

-- ابن زاكور...20.

-- ابن الزبير (عروة)...50.

-- الزمخشري...72، 80، 81، 87، 115، 118، 119، 151، 180، 210، 211، 214، 216، 219، 221.

-- ابن الزناد..280.

-- الزهري..180.

(س)

- السكاكي...4.
- السلكوتي...20.
- سليمان (عليه السلام)...279، 280.
- السنوسي...205.
- ابن سنان...242.
- السيوطي...96، 141.

(ش)

- الشافعي...66، 141.
- الشاطبي...96، 129.
- الشريف (صالح)...11، 13.
- شمام (محمود)...6، 17.
- الشهرستاني...71، 176، 179.
- بن الشيخ (عمر)...3، 12.

(ص)

- صبحي (أحمد محمود)...65.
- الصديق (أبو بكر)...288، 293، 301، 302.
- ابن صفوان (الجهم)...176، 329، 330.
- ابن الصلاح...141.

(ض)

- الضحاك...322.

(ع)

- عاشور...1.
- ابن عاشور (محمد)...1.
- ابن عاشور (عبد القادر)...1.
- ابن عاشور (محمد الشاذلي)...1.
- ابن عاشور (أبو الفضل قاسم الدين)...1.
- ابن عاشور (محمد الطاهر) (الجد)...1، 2.
- ابن عاشور (عبد الملك)...9، 19، 21.
- ابن عاشور (محمد الفاضل)...9، 10، 13، 14، 16، 17، 21.

- عائشة (أم المؤمنين رضي الله عنها) ...80.
- عبده (محمد) ... 24، 25، 26، 27، 28، 29، 40، 41، 42، 43، 59، 61.
- عائشة (عبد الرحمن) ...114.
- ابن عباس... 50، 98.
- ابن عبادة (سعد) ...301.
- بوعتور (محمد العزيز) 2، 11، 14.
- عثمان (رضي الله عنه) ...56، 173.
- ابن عرفة...87.
- ابن عطية... 50، 52، 97، 252.
- العقلي (فؤاد) ...318.
- العلاف (أبو الهذيل) ... 329، 330.
- عمارة (محمد) ...180.
- ابن عمر (عبد الله) ...50.

(غ)

- غالي...134.
- الغزالي (أبو حامد) ...59، 60، 61، 71، 125، 142، 222، 238.
- الغزالي (محمد) ...54.

(ف)

- فاطمة أحمد رفعت ...235.
- الفراء...50.
- فوقية حسين...69، 192.

(ق)

- قاسم (حمود) ...197، 201، 246.
- قتادة...322.
- القرطبي... 50، 157، 251، 322.
- القرشي...21.
- القسطلاني...12.
- قطب (سيد) ... 54، 278، 279، 280.
- ابن القيم...214، 217، 252، 254.
- قيصر ... 322.



( ك )

- ابن كثير... 251.
- الكعبي... 234.
- ابن كلاب (عبد الله) ... 66.

( م )

- المأمون... 237.
- الماتريدي ... 162، 202، 239.
- مالك ... 15، 156، 218.
- المتنبى .. 20، 21.
- مجاهد... 50، 96، 322.
- المراغي... 105.
- المرزوقي .. 11، 20.
- المرتضى (الشريف)... 270.
- ابن مسعود (عبد الله) .... 50.
- المسيح (عليه السلام) ... 62، 63، 267، 293.
- المطيعي (محمد بن حنيفة)... 291.
- المعموري (محمد الطاهر)... 1.
- المغراوي (محمد بن عبد الرحمن)... 246، 248.
- ابن المنذر (النعمان)... 152.
- ابن منظور... 130.
- الموصلي (أبو بكر خليل أحمد)... 212.
- موسى (عليه السلام) .. 173، 212، 238، 243، 244، 267، 283، 284.
- موسى (جلال محمد عبد المجيد)... 201.

( ن )

- النجار (محمد) ... 2، 11، 12.
- النجار (عبد المجيد)... 195.
- النخلي (محمد) .... 11، 14.
- النظام... 234، 270.
- أبو نعيم... 274.

--- ابن نويرة (مالك)...302.

- النيفر (محمد) ... 11، 14.

(هـ)

- أبو هاشم ... 275.

- أبو هريرة ... 241، 250، 280، 326.

(ي)

- يعقوب (عليه السلام)... 81.

- يونس (عليه السلام)... 282، 283.

- بن يوسف (محمد)... 11، 14.

- يوسف (عليه السلام)... 33، 283.

## قهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص.
- الكتاب المقدس - دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
- الألوسي ( شهاب الدين السيد محمود، ت: 1270 هـ).
- 1- روح المعاني - دار لإحياء التراث العربي، بيروت ط: 4 : 1405هـ-1985م.  
وطبعه - إدارة الطباعة المنيرية، مصر.
- الإبراهيمي (محمد البشير، ت: 1385هـ).
- 2- عيون البصائر - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر -  
إبراهيم (محمد اسماعيل)
- 3- القرآن وإعجازه العلمي - دار الفكر العربي.  
- أحمد (حنفي)
- 4- التفسير العلمي للآيات الكونية - دار المعارف، ط: 3 .  
- الأشقر (عمر سليمان).
- 5- الرسل والرسالات - قصر الكتاب، الجزائر.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل، ت: 330).
- 6- الإبانة في أصول الديانة - تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دار البيان، ط: 1:  
1401هـ-1981م. دمشق، بيروت.
- 7- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد  
الحميد - المكتبة العصرية للطباعة والنشر: 1411هـ-1990م.  
- إميل يعقوب، بسام بركة، مي شيخاني.
- 8- قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية - دار العلم للملايين، ط: 1: 1987.  
- الإيجي ( عبد الرحمن بن أحمد، ت : 756 هـ).
- 9- المواقف في علم الكلام - عالم الكتب: بيروت، توزيع: مطبعة المتنبّي:  
القاهرة، مكتبة سعد الدين: دمشق.
- الباقلائي (محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر، ت: 403 هـ).
- 10- التمهيد، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، محمود محمد الخضري - دار  
الفكر العربي.  
- البار ( محمد علي )



- 11- خلق الإنسان بين القرآن والطب - الدار السعودية للنشر، ط: 1981/3.
- بدوي ( عبد الرحمن )
- 12- مذاهب الإسلاميين - دار العلم للملايين، ط: 3 : 1983.
- 13- الموسوعة الفلسفية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1 : 1984.
- البخاري (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، ت: 256).
- 14- صحيح البخاري بشرح فتح الباري - دار الريان للتراث: القاهرة ط: 1 : 1986م.
- البستاني (بطرس)
- 15- دائرة المعارف - دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، ت: 429).
- 16- أصول الدين - دار المدينة للطباعة والنشر، بيروت.
- 17- الفرق بين الفرق، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت : 1987.
- بوكاي (موريس)
- 18- التوراة والإنجيل والقرآن والعلم - دار الكندي، لبنان : ك: 2 : 1978.
- البوطي ( محمد سعيد رمضان )
- 19- كبرى اليقينيات الكونية - دار الفكر، دمشق، سورية، ط: 8، 1403هـ.
- البيضاوي (ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد، ت: 658 هـ).
- 20- أنوار التنزيل وأسرار التأويل - مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع، بيروت.
- بيصار (محمد)
- 21- الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد - دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 3 : 1974.
- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى، ت: 279).
- 22- سنن الترمذي بشرح عارضة الأحوذى - دار الكتاب العربي .
- التفتازاني ( سعد الدين مسعود بن عمر، ت: 792 ) .
- 23- شرح العقائد النسفية، تحقيق: محمد عدنان درويش، مراجعة: أديب الكلاس.
- ابن تيمية ( أبو العباس تقي الدين أحمد. ت : 728 ) .
- 24- كتاب الإيمان - مطبعة ميموني للنشر، الجزائر.

- 25- مجموع الفتاوى- مكتبة المعارف، الرباط، المغرب.
- 26- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول- دار الكتب العلمية، بيروت ط: 1 : 1475هـ- 1985م.
- 27- الرسالة التذميرية في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر- شركة الشهاب للنشر والتوزيع.
- 28- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية- قصر الكتاب، البلدة، الجزائر.
- عبد الجبار (أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، ت: 415 هـ).
- 29- شرح الأصول الخمسة- موفم للنشر.
- 30- المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني- الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- 31- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود الخضري، محمود محمد قاسم- الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة: 1385هـ- 1965م.
- الجبوري (حسن خلف)
- 32- الإمام أبو الحسن الأشعري وأراؤه الأصولية- ط: 1: 1414-1993.
- الجرجاني (أبو الحسن علي بن محمد بن علي، ت: 816).
- 33- التعريفات- الدار التونسية للنشر: 1976.
- الجرجاني (عبد القاهر).
- 34- دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا- دار المعرفة، بيروت.
- الجزائري (أبو بكر جابر)
- 35- عقيدة المؤمن- دار الشهاب، باتنة.
- الجليند (محمد السيد)
- 36- ابن تيمية وقضية التأويل- مكاتب عكاظ للنشر والتوزيع ط: 3: 1403هـ- 1983م.
- الجويني (أبو المعالي، ت: 478).
- 37- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد- مطبعة السعادة، مصر: 1950.
- 38- الشامل في أصول الدين- تحقيق: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار- شركة الاسكندرية للطباعة والنشر.

- جوهري (طنطوي)
- 39- الجواهر في تفسير القرآن الكريم- مصطفى الباني وأولاده: 1347هـ.
- الحاكم ( أبو عبد الله النيسابوري- 405).
- 40- المستدرک علی الصحیحین- دار الكتاب العربي، بیروت.
- حسب النبي (منصور).
- 41- الكون والإعجاز العلمي للقرآن- دار الفكر العربي.
- حسن (جمال الدين بوقلي).
- 42- السنونسي وعلم التوحيد- المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985.
- حسين (محمد الخضر، ت: 1377هـ).
- 43- تونس وجامع الزيتونة، جمع وتحقيق: علي الرضا التونسي ط: 1391هـ- 1971م
- ابن حزم ( علي بن أحمد بن سعيد، ت: 456 هـ).
- 44- الفصل في الأهواء والملل والنحل- مطبعة علي صبيح وأولاده- مصر.
- ابن حنبل ( أبو عبد الله الشيباني، ت: 240 هـ).
- 45- المسند- دار الفكر.
- أبو حيان ( محمد بن يوسف الأندلسي، ت: 754 هـ).
- 46- البحر المحیط- دار الفكر للطباعة والنشر، ط: 2 : 1403- 1983م.
- خان ( وحيد الدين).
- 47- الإسلام يتحدى، ترجمة : ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبد الصابور شاهين- المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 7: 1977.
- ابن خلدون ( عبد الرحمن بن محمد، ت: 1406 م)
- 48- المقدمة- دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة: 1982.
- 49- تاريخ العلامة ابن خلدون- دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة: 1983.
- ابن خلكان ( أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد. ت: 608).
- 50- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد- مكتبة النهضة المصرية، ط: 1 : 1367هـ- 1948م.
- أبو داود ( سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: 275 هـ).
- 51- سنن أبي داود- المكتبة العصرية.
- دراز (محمد عبد الله).
- 52- النبأ العظيم- مطبعة السعادة: مصر: 1960.



- الذهبي ( محمد حسين).  
53- التفسير والمفسرون، ط: 2 : 1396هـ-1976م.  
- الذهبي ( شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت: 748هـ).  
54- سير أعلام النبلاء- مؤسسة الرسالة: 1403هـ.  
- بوذينة ( محمد).  
55- مشاهير التونسيين- شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس.  
- الرازي (محمد بن أبي بكر).  
56- مختار الصحاح، ضبط وتخريج وتعليق: مصطفى ديب البغا- دار الهدى،  
عين مليلة: الجزائر، ط: 4: 1990.  
- الرازي (محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي أبو عبد الله فخر الدين،  
ت: 606 هـ).  
57- أساس التقديس- مطبعة مصطفى الحلبي: 1354هـ.  
58- التفسير الكبير- دار إحياء التراث العربي، بيروت.  
- الرازي ( قطب الدين محمود بن محمد، ت: 776 هـ).  
59- تحرير القواعد المنطقية- دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه.  
- الرافعي ( مصطفى صادق)  
60- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية- دار الكتاب العربي، بيروت.  
- رضا ( محمد رشيد)  
61- تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده- مطبعة المنار- ط: 1: 1324 هـ.  
62- تفسير المنار- مطبعة المنار، مصر، ط: 1: 1353 هـ.  
- رفعت ( فاطمة أحمد).  
63- مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي- دار المعرفة  
الجامعية: 1989.  
- الزركشي ( بدر الدين محمد بن عبد الله، ت: 794).  
64- البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل- دار إحياء الكتب  
العربية، عيسى البابي وشركاه، ط: 1: 1376هـ-1957م.  
- الزركلي ( خير الدين).  
65- الأعلام- دار العلم للملايين، بيروت، ط: 7.

- الزمخشري ( محمود بن عمر، ت 528 هـ ).
- 66- الكشاف- دار الكتاب العربي، ط: 3 : 1407 هـ- 1987 م.
- أبو زهرة ( محمد )
- 67- تاريخ الجدل- دار الفكر العربي.
- 68- تاريخ المذاهب الإسلامية- دار الفكر العربي.
- الزين ( محمد حسني ).
- 69- منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري- المكتب الإسلامي- ط: 1 : 1979، بيروت.
- السبكي
- 70- طبقات الشافعية- المطبعة الحسينية، ط: 1.
- السلامي ( عمر ).
- 71- الإعجاز الفني في القرآن- نشر مؤسسة عبد الكريم عبد الله، تونس: 1980
- سلوادي (حسن عبد الرحمن).
- 72- عبد الحميد بن باديس مفسرا- المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988.
- السنوسي ( محمد بن يوسف، ت: 895 هـ ).
- 73 - شرح العقيدة الوسطى- مطبعة التقدم الوطنية، تونس، ط: 1.
- السيوطي ( جلال الدين عبد الرحمن، ت: 911 ).
- 74- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة- دار المعرفة، بيروت: 1983.
- 75- الإتقان في علوم القرآن- المطبعة الأزهرية المصرية: 1318.
- 76- صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام، نشر وتعليق: علي سامي النشار- مكتبة الخانجي، ط: 1.
- 77- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير- دار الفكر، بيروت، ط: 1- 1401 هـ- 1981 م.
- ابن سينا ( الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي أبو علي، ت: 428 هـ ).
- 78- النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة- دار الجيل، ط: 1 : 1992.
- السيد ( فؤاد صالح ).
- 79- معجم الألقاب والأسماء المستعارة في التاريخ العربي الإسلامي- دار العلم للملايين، بيروت، ط: 1، مارس : 1990.

- الشاطبي ( أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، ت: 790 هـ).  
80- الموافقات- المطبعة الرحمانية، مصر.
- الشريف ( البشير بن الحاج).  
81- أضواء على تاريخ تونس الحديث- دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع،  
ط: 1 : تونس.
- الشنتناوي (أحمد)، بمشاركة إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس.  
82- دائرة المعارف الإسلامية- دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- الشهرستاني ( أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، ت: 548)  
83- الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاي- دار المعرفة للطباعة والنشر،  
بيروت: 1400هـ-1980م.
- الصابوني ( نورالدين).  
84- كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق: فتح الله  
خليف- دار المعارف، مصر: 1969.
- صبحي (أحمد محمود).  
85- في علم الكلام- دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، ط: 5: 1408هـ-1988م
- ابن الصلاح ( عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان أبو عمرو، ت: 643 هـ).  
86- فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، 1348، القاهرة.  
- صليبا (جميل)
- 87- تاريخ الفلسفة العربية- دار الكتاب اللبناني، بيروت: 1981.
- طالبي (عمار)  
88- ابن باديس حياته وآثاره- دار مكتبة الشركة الجزائرية، ط: 1: 1288هـ-  
1968م.
- طبارة ( عبد الفتاح )  
89- روح الدين الإسلامي، ط: 3.
- الطبري ( محمد بن جرير، ت: 310 هـ).  
90- جامع البيان في تفسير القرآن- دار الفكر، بيروت 1398، 1978م.
- 91- تاريخ الأمم والملوك- مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط: 2: 1407هـ-  
1987م.



- الطبراني: ( سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، ت: 360 هـ ).
- 92- المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي - ط: 2 : 1404 هـ - 1987 م.
- ابن عاشور ( محمد الطاهر - ت: 1973 م )
- 93- التحرير والتنوير- الدار التونسية للنشر، 1984.
- 94- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام- الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر: ط: 2.
- 95- مقاصد الشريعة- الشركة التونسية للتوزيع: 1978.
- 96- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، الشركة التونسية للتوزيع.
- 97- أليس الصبح بقريب- الشركة التونسية لفنون الرسم، ط: 2 : 1988.
- 98- موجز البلاغة- المطبعة التونسية، ط: 1.
- 99- كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ- الشركة التونسية للنشر والتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- 100- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم- المطبعة السلفية، القاهرة: 1344 هـ.
- 101- شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المزروقي على ديوان الحماسة لأبي تمام- الدار العربية للكتاب: ليبيا، تونس، ط: 2 : 1398 هـ - 1978.
- ابن عاشور ( محمد الفاضل. ت: 1970 م ).
- 102- الحركة الأدبية والفكرية في تونس- الدار التونسية للنشر: 1972.
- 103- تراجم الأعلام- الدار التونسية للنشر: 1970.
- عائشة عبد الرحمن.
- 104- التفسير البياني للقرآن الكريم- دار المعارف، ط: 6.
- عبده ( محمد )
- 105- رسالة التوحيد- مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1385 هـ - 1965 م
- عبود ( عبد الغني ).
- 106- اليوم الآخر والحياة المعاصرة- دار الفكر العربي، ط: 1 : 1978.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، ت: 571 هـ).
- 107- تبين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري- دار الفكر- دمشق، ط: 2 : 1399.

- العفيفي (نجيب).  
108- المستشرقون- دار المعارف.
- العقلي (فؤاد).  
109- دراسات في العقيدة الإسلامية- ط: 1 : 1402هـ-1982م.
- ابن عقيل (عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد بهاء الدين، ت: 729هـ).  
110- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك- دار الفكر للطباعة والنشر  
والتوزيع، ط: 1405هـ-1985م.
- أبو علي (محمد بركات حمد).  
111- فصول في البلاغة- دار الفكر للنشر والتوزيع، ط: 1 : 1983.
- ابن عطية (عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، ت: 671).  
112- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق المجلس العلمي بفاس، طبع:  
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط: 1400هـ-1980م.
- عطية الله (أحمد).  
113- القاموس الإسلامي- مطبعة النهضة المصرية، ط: 1 : 1396هـ-1976م.
- عمارة (محمد).  
114- معركة الإسلام وأصول الحكم- دار الشروق، ط: 1 : 1989.
- 115- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية- دار الشروق، ط: 2 : 1988.
- عياض (القاضي أبو الفضل).  
116- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى- مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني،  
القاهرة.
- 117- العواصم من القواصم- طبع وتصحيح: ابن باديس- المطبعة الجزائرية  
الإسلامية، ط: 1 : 1345هـ-1920م.
- الغزالي (أبو حامد، ت: 505هـ).  
118- إحياء علوم الدين- دار المعرفة، بيروت.
- 119- الأربعين في أصول الدين- منشورات دار الآفاق الجديدة، ط: 2 : 1980.
- 120- تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا- دار المعارف، مصر، ط: 4.
- 121- معيار العلم في فن المنطق- دار الأندلس، ط: 4 : 1403هـ-1983م.
- 122- المستصفى- دار الكتب العلمية، ط: 2 : 1403هـ-1983م.

- 124- جواهر القرآن- دار الآفاق الجديدة، ط:4 : 1979.
- 125- روضة الطالبين وعمدة السالكين- دار النهضة الحديثة بيروت، لبنان.
- الغزالي ( محمد )
- 126- عقيدة المسلم- دار الشهاب للطباعة والنشر.
- الفيروزابادي ( مجد الدين محمد بن يعقوب )
- 127- القاموس المحيط- المطبعة الميرية، مصر: 1301هـ.
- القاري ( الملا علي ).
- 128- كتاب شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة- دار الكتب العلمية، ط:1، 1404هـ-1984م، بيروت، لبنان.
- القرطبي ( محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله، ت:671هـ ).
- 129- الجامع لأحكام القرآن- دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1387هـ-1967م.
- قطب ( سيد )
- 130- في ظلال القرآن- دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط:2.
- 131- خصائص التصور الإسلامي- دار الشروق.
- ابن القيم ( محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد أبو عبد الله شمس الدين، ت:751هـ ).
- 132- زاد المعاد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- 133- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر، والحكمة والتعليل- دار الفكر: 1398هـ-1978م.
- عبد الكافي (أبو عمار)
- 134- آراء الخوارج الكلامية، تحقيق: عمار طالي- الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: 1398هـ-1978م.
- إبن كثير ( عماد الدين أبو الفداء، ت: 774هـ ).
- 135- تفسير القرآن العظيم- دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط:1: 1410هـ-1990م.
- 136- البداية والنهاية- مكتبة المعارف، بيروت.
- 137- مدائع الفوائد- دار الكتاب العربي، بيروت.



- لاشين ( عبد الفتاح )  
138- ابن القيم وحنه البلاغي في تفسير القرآن-- دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط: 1 : 1402هـ.
- أبو لبابة ( حسين ) بمشاركة علي الشابي، عبد المجيد النجار.  
139- المعتزلة بين الفكر والعمل- الشركة التونسية للتوزيع: 1979م.  
- مالك ( بن أنس بن أبي عامر أبو عبد الله، ت: 179 هـ ).  
140- الموطأ بشرح الزرقاني- دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1 : 1990.
- الماتريدي ( محمد بن محمد بن محمود أبو منصور، ت: 333 هـ ).  
141- كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف- دار المشرق، بيروت، ط: 2.  
142- كتاب شرح الفقه الأكبر- المطبعة النظامية، حيدر آباد، الهند: 1321هـ.
- ابن ماجه ( محمد بن يزيد الربيعي أبو عبد الله، ت: 273 هـ ).  
143- سنن ابن ماجه.  
- محفوظ ( محمد )  
144- مشاهير التونسيين- دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.  
- المراغي ( أحمد مصطفى ).  
145- علوم البلاغة- دار الكتب العلمية، ط: 1 : 1982.
- مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. ت: 269 هـ ).  
146- صحيح مسلم بشرح النووي- دار احياء التراث، ط: 3 : 1984م.  
- المغراوي ( محمد بن عبد الرحمن ).  
147- المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات- دار طيبة، ط: 1 : 1985.
- مهران ( محمد ).  
148- مدخل إلى المنطق الصوري- دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة: 1976.
- موسى ( جلال محمد عبد الحميد ).  
149- نشأة الأشعرية وتطورها- دار الكتاب العربي، بيروت: 1982.
- أبو موسى ( محمد محمد ).  
150- الإعجاز البلاغي- مكتبة وهبة، ط: 1 : 1405هـ-1984م.  
موسى محمد يوسف  
151- القرآن والفلسفة- دار المعارف، القاهرة، ط: 4.

- الموصلي ( أبو بكر خليل أحمد).

152- شعبة العقيدة بين الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة- دار الكتاب العربي، ط: 1

1990م.

- الميداني ( عبد الرحمن حبنكة)

153- العقيدة الإسلامية وأسسها- دار القلم، دمشق، ط: 4 : 1406-1980م.

154- ضوابط المعرفة- دار القلم- دمشق، ط: 3: 1408هـ-1988م.

- النجار ( عبد المجيد)

155- العقل والسلوك في البيئة الإسلامية- منشورات مطبعة الجنوب مدينين.

- ابن النديم.

156- الفهرست - مطبعة الإستقامة، القاهرة.

- النسائي (أحمد بن علي بن شعيب أبو عبد الرحمن، ت: 303هـ).

157- سنن النسائي - دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

- نويوات ( موسى الأحمد)

158- معجم الأفعال المتعدية بحرف- دار العلم للملايين، ط: 3: 1986.

- نويهض (عادل).

159- معجم المفسرين- مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر،

ط: 1 : 1984.

160- معجم أعلام الجزائر- مؤسسة نويهض الثقافية، ط: 2 : 1980.

- النيفر (محمد)

161- عنوان الأريب، عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم وأديب- المطبعة

التونسية، ط: 1.

- ابن هشام ( جمال الدين، ت: 761).

162- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وتعليق: مازن المبارك، محمد

علي حسب الله، مراجعة: سعيد الأفغاني- دار الفكر، ط: 5: 1979.

- وجمدي (محمد فريد)-

163 - دائرة معارف القرن العشرين- دار الفكر، بيروت.

164- محمد الفاضل بن عاشور ومسيرة التحرير والتنوير- مجموعة من العلماء-

وزارة الشؤون الدينية، تونس، ط: 1 : 1992.

١٤٥ - معجم الفاظ القرآن الكريم - الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر - ط: 2، 1390 هـ  
1970 م.

١٦٦ - المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية، القاهرة - ط: 2.

## الدوريات

مجلة جوهر الإسلام:

- محمد الحبيب بن الخوجة: شيخ الإسلام، وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور  
العدد: 1 أكتوبر 1973.

- محمد مسعود جبران: الإمام محمد الطاهر بن عاشور - العدد: 4 جانفي: 1973.

مجلة السعادة العظمى:

- تقاريف العدد الأول (1322، 1904).

- محمد الطاهر بن عاشور: العلم عند الله. العدد: 3، 16 صفر 1322.

مجلة الهداية الإسلامية:

- محمد الخضر حسين: شيخ جامع الزيتونة الأعظم في تونس، ج: 5، م: 5. سنة 1351 هـ - 1931 م.

المجلة الزيتونية:

- محمد الصالح المهدي: كلمة الشيخ محمد الصالح المهدي، ج: 7، م: 8.

- محمد الطاهر بن عاشور: الشمائل الحمديّة، ج: 10، م: 1. صفر 1356 هـ - أفريل 1937.

- محمد الطاهر بن عاشور: المقصد العظيم من الهجرة، ج: 3، م: 3 محرم 1358 هـ - مارس 1939.

- محمد الطاهر بن عاشور، لا صفر. ج: 8، م: 3. صفر 1356 هـ - أفريل 1937.

النشرة العلمية للكلية الزيتونية:

- محمد الحبيب بن الخوجة: توديع لسماحة الأستاذ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: العدد: 2،

3، سنة 2، 1974-1975.

المجلة التاريخية المغربية:

- علي الزيدي: التعليم الزيتوني حتى إصلاح سنة 1951. السنة 11. العدد: 33، 34 جوان 1984.

- محمد العزيز بن عاشور: التعليم الزيتوني من ترتيب المشير أحمد باي إلى تأسيس مشيخة الجامع

الأعظم وفروعه، العدد: 41، 42، جوان: 1986.



مجلة المنار:

- محمد الطاهر بن عاشور: لبس القلنسوة ونحوها من لباس الكفار- مطبعة المنار، ط: 1، ج: 23.

البصائر:

- ابن باديس: شيخ الإسلام بتونس يقاوم السنة ويؤيد البدعة ويغري السلطنة بالمسلمين، السنة: 1، العدد: 16. الجمعة: 2 صفر 1355هـ- 24 أبريل 1936.

ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور 14-16/12/1985

الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين

- \* محمد الحبيب بن الخوجة: شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور.
- \* محمد بن حسن: محمد الطاهر بن عاشور رائد الفكر الإسلامي في تونس.
- \* محمود شمام: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الحافظ الحجة.
- \* محمد عبد المنعم خفاجي: الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إمام الشريعة والأدب في عصره.

- \* محمد العربي بوعزيزي: الإعجاز القرآني، ووجهه عند الرازي وابن عاشور.
- \* البوطي: كتاب مقاصد الشريعة للعلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.
- \* محمد فاروق النبهان: ملامح التجديد في فكر ابن عاشور من خلال كتابه مقاصد الشريعة.
- ملتقى ابن عرفة، مدين، تونس: 1976.
- \* عبد المجيد النجار: الصلة بين المنطق والفقہ المالكي عند ابن عرفة.

ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي قسنطينة، الجزائر، 9-12 سبتمبر 1989.

- \* محمد عبد الستار نصار: منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر.
- \* فوفية حسين: منهج المسلمين في علم الكلام.
- جريدة الحاضرة: 22 سبتمبر 1903 (تونس).
- \* محمد عبده: العلم وطرق التعلم.

## فهرس الموضوعات

.....	<b>المقدمة</b>
43-1	<b>الفصل الأول: حياة ابن عاشور وجهوده الإصلاحية</b>
22-1	..... المبحث الأول: حياته
43-23	..... المبحث الثاني: جهوده الإصلاحية
93-44	<b>الفصل الثاني: منهج ابن عاشور في عرض العقيدة</b>
45-44	..... - تمهيد
53-46	..... - المبحث الأول: موقفه من العقل
63-54	..... - المبحث الثاني: موقفه من علم الكلام
78-64	..... - المبحث الثالث: أشعرية ابن عاشور. مظاهرها وما خرج به عن الأشاعرة
93-79	..... المبحث الرابع: الخصائص العامة لمنهجه
147-94	<b>الفصل الثالث: طرق الاستدلال عند ابن عاشور</b>
95-94	..... - تمهيد
119-96	..... المبحث الأول: الاستدلال اللغوي
124-120	..... المبحث الثاني: الاستدلال يرد النصوص إلى بعضها
140-124	..... المبحث الثالث: الاستدلال العلمي
146-141	..... المبحث الرابع: الاستدلال المنطقي
147	..... المبحث الخامس: الاستدلال المقاصدي
190-148	<b>الفصل الرابع: حقيقة الإيمان والفعل الإنساني</b>
148	..... تمهيد
170-149	..... المبحث الأول: حقيقة الإيمان
190-171	..... المبحث الثاني: الفعل الإنساني
253-191	<b>الفصل الخامس: صفات الله وأسمائه</b>
192-191	..... - تمهيد
197-193	..... المبحث الأول: الصفة النفسية
207-198	..... المبحث الثاني: الصفات السلبية
224-208	..... المبحث الثالث: الصفات الخيرية