



بسم الله الرحمن الرحيم
جامعة الرباط الوطني
كلية الدراسات العليا
كلية عبد السلام الخبير
للعلوم والدراسات الإسلامية والقرآنية

الاتجاه العقائدي في تفسير الرازي
المسمى بالتفسير الكبير
(من الجزء الأول إلى الجزء الخامس من القرآن الكريم)
بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية

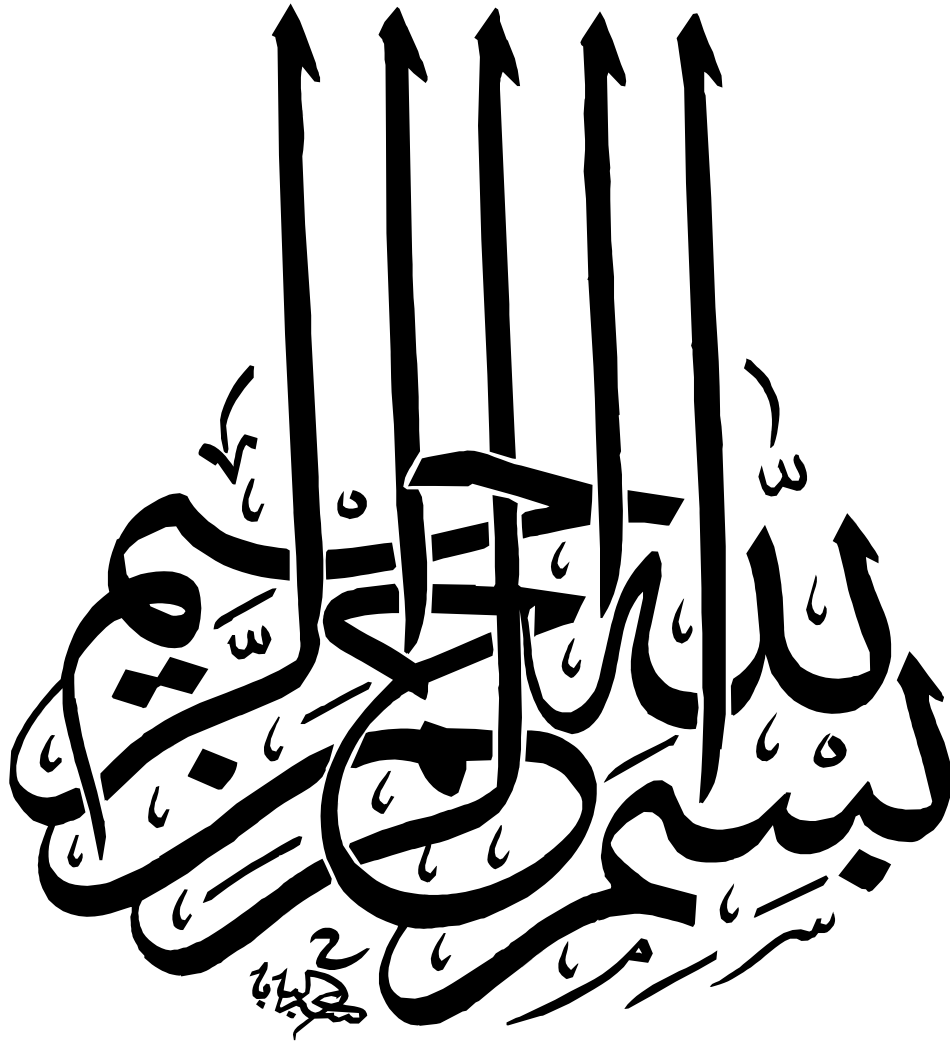
إعداد الطالبة:

سلوى محمد إبراهيم

إشراف فضيلة الدكتور:

إبراهيم
عادل
على
الله

العام الدراسي 1436هـ - 2015م



شكر وتقدير

أتوجه بالشكر أولاً وأخيراً لله رب العالمين وأحمده حمداً كثيراً طيباً مباركاً، فاللهم لك الحمد كالذي نقول وخيراً مما نقول، سبحانك لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك

ثم أتوجه بوافر الشكر والتقدير للدكتور: عادل على الله إبراهيم، الذي تفضل بتعديل خطة البحث ورفعها، ثم الإشراف على الرسالة وقد كان لصبره الجميل على البحث والباحثة، وتشجيعه وحثه الدائم على إنهاء البحث أثر بالغ في متابعة المسيرة في إنجازه، والمضي قدماً لإتمامه، فجزاه الله خيراً وبوأه من الجنة غرماً. وأتقدم بالشكر إلى كلية الدراسات العليا وكلية عبد السلام الخبير للدراسات الإسلامية بتفضلهم بقبولي طالبة بهما.

وشكري وخالص تقديري إلى والد أبنائي لما قدمه لي من دعم وتشجيع ولصبره على وتحمله انشغالي بالدراسة والبحث.

وكذلك شكري وعميق ثنائي لكل من ساعدني في توفير مراجع البحث وأخص منهم الدكتور: إبراهيم نور الدين.

والشكر أجزله إلى كل من أسهم ومد يد العون حتى يخرج هذا البحث إلى حيز الوجود.

ويمتد شكري لأعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بقبول مناقشة الرسالة.

مستخلص البحث

هذا بحث بعنوان (الاتجاه العقائدي عند الإمام الرازي من خلال كتابه التفسير الكبير من الجزء الأول إلى الجزء الخامس من القرآن الكريم).
انصب هذا البحث في عرض ودراسة آراء الإمام الفخر الرازي في مسائل العقيدة، التي وردت في كتابه التفسير الكبير من الجزء الأول إلى الخامس من القرآن الكريم، ومناقشتها على ضوء الكتاب والسنة، وتظهر أهمية هذا البحث في أنه تناول مسائل العقيدة عند أحد أهم أعلام الأشاعرة وأئمتهم وذلك نسبة لما له من تأثير كبير في الذين جاءوا من بعده حتى وصفوه بأنه مجدد القرن السادس الهجري.
وجاءت هذه الرسالة في ستة فصول مسبقة بمقدمة وملحقة بخاتمة وملحق فهارس.

في المقدمة: بينت الباحثة أهمية الموضوع وسبب اختياري له وخطة البحث والمنهج الذي سارت عليه الباحثة.
في الفصل الأول: تحدثت الباحثة فيه عن الرازي ونشأته وأساتذته وتلاميذه وعصره وعن كتاب التفسير الكبير ومنهج الرازي فيه وصحة نسبته كله إليه.
الفصل الثاني: تحدثت الباحثة فيه عن أدلة وجود الله ووحدانيته عند الإمام الرازي على المذهب الأشعري والكتاب والسنة.
وفي الفصل الثالث: بينت فيه الباحثة منهج الرازي في الأسماء الصفات.
الفصل الرابع: تحدثت الباحثة فيه عن مباحث الإيمان عند الرازي وآراءه في القضاء والقدر ورؤية الله.
الفصل الخامس: تناولت فيه الباحثة رأي الرازي في النبوة وتعريفه لها ورأيه في المعجزة والشفاعة
الفصل السادس: بينت فيه الباحثة آراء الرازي في الغيب والملائكة والجن واليوم الآخر وأحواله.

واشتملت الخاتمة على نتائج البحث ومن أهمها:

1- إن الإمام الرازي ولد ونشأ في مدينة الري وتعلم بها تعليمه الأول.

2- يعتبر أحد المجددين في الأمة الإسلامية فقد اعتبره الإمام السيوطي مجدد القرن السادس الهجري.

3- إنه كان كثير الاطلاع واسع الثقافة وقد ألف كثير من الكتب في شتي المجالات.

4- إن الإمام الرازي كان أشعريا ومن أهم علماء المذهب الأشعري وقد ألف كثير من الكتب في الدفاع عن المذهب الأشعري إلا إننا نجده يخالف شيخه الأشعري في بعض المسائل.

5- في آخر عمره ترك المتكلمين وسلك طريق القرآن والسنة.

Abstract

The path of faint in the opinion of imam Elrazi in his book (the big tafseer interpretation) from the holy Quran part one through part five. This research scawtinizes the views of imam Elrazi which are expressed in his afore mentioned book against the holy Quran the generally accepted sunnah. The importance of this research is that it tackles the faith issues in the opinion of one of the most famous “ asharites “ for his big 6nfluence on those who followed him untic he was dellared the re-newer of the sixth century. The dissertation is in six chapters preceded with an introduction and followed with tables and suffix. The introduction the researcher explants the importance of the topic reasons leadinc to the chone research plan methodology adopted. The researcher has enlighten the history of Imam Elrazi since his schooling his students his age his contemporaries his book ‘childhood under investigation in the first chapter. The second chapter is about the evidences of the existence of allah his oneness according to Imam Elrazi in the “ asharite “ doctrine the holy Quran sunnah. The third chapter illustrates imam Elrazi methodology in the attributes. In the fourth chapter the researcher discusses the methods of belief vision of fate and the visual seeing of Allah according to imam Elrazi. The fifth chapter tackles the imam s vie points regarding the prophecy the miracle Shafaa. In the sixth chapter the researcher explains the imams viewpoints in the unknown the angles the jin doomsday how it looks like.

The suffix displays the research findings which include.

1. Imam Elrazi was born brought up in the city of elrey where he started his early education.
2. He is one of the renewers on the Islamic population (nation) and he was regarded as the renewed of the sixth higrte century by imam Elsiuti.
3. He was very much bookish widely cultured and wrote many books in different disciplines.
4. Although he was an “ asharite “ and had written many books defending the asharite doctrive but the researcher finds him contradicting his sheikh al ashary sometimes.
5. Towards the end of his life he departed the asharites and concentrated on Quran fsunnah.

Recommendation:

- 1- A comprehensive scientific encyclopedia for each and every doctoring “ mazhab”
- 2- A full comprehensive book covering all alrazis cultural heritage.
- 3- The comparative studies are integral parts of the reply to conflicting views.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ به من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهدي الله فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له واشهد إن لا اله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمد عبده ورسوله بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وتركها على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، صلي الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد،

إن العقيدة والتوحيد من أهم المسائل التي شغلت الفكر الإسلامي منذ العصر الإسلامي الأول، وقد قامت في الأمة الإسلامية فرق وجماعات تبنت كل منها منهاجاً في العقيدة، منهم السلف، ومنهم الأشاعرة، والمعتزلة والماتريدية الذين كانت بينهم وجولات ومناقشات، وتركوا لنا كما هائلاً من المؤلفات تفيد الباحث في مجال العقيدة وهذه المؤلفات فيها الغث والسمين ولذا كان الوقوف على هذا التراث العظيم وربطه بواقع الأمة الإسلامية أمر مهم في ثقافة المسلم.

أهمية البحث:

المنهج الأشعري كان هو اعتقاد أكثرية المسلمين، وكان الإمام الرازي أحد أهم ركائز المذهب الأشعري، بل ويعتبر من المجددين في المذهب الأشعري، وكتابه التفسير الكبير شاهد على ثقافته الواسعة وإطلاعه على الجماعات المختلفة فهو موسوعة علمية لذا أردت الوقوف على مسائل العقيدة من هذا الكتاب.

مشكلة البحث:

إن للرازي أسلوب ومنهج خاص تميز به عن غيره لذا اختلف العلماء فيه هل كان سلفياً أم أشعرياً أم فيلسوفاً أم متكلماً وتبدو هذه المشكلة عند الاطلاع على كتبه وخاصة التفسير الكبير.

فروض البحث:

- من هو الرازي؟
- أين ولد ونشأ؟
- ما هو منهجه في مسائل العقيدة؟

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة تناولت دراسة كتاب التفسير الكبير من ناحية عقائدية بالرغم من احتوائه على خلاصة منهج الرازي في العقيدة، إلا إن هنالك بعض الدراسات التي تناولت الرازي كمفكر وفيلسوف ومتكلم مثل كتاب الرازي وآرؤه الكلامية والفلسفية للدكتور صالح الزركان.

منهج البحث:

اعتمدت الباحثة في هذا البحث على المنهج الاستقرائي والتحليلي والوصفي والمقارن من خلال:

1. إبراز آراء فخر الدين العقديّة
2. دراسة وتحليل هذه الآراء ومقارنتها بالآراء الأخرى
3. في بعض الأحيان اقتضت طبيعة البحث أن أتجاوز الأجزاء المحددة للبحث إلى غيرها من الأجزاء.
4. عزوت الآيات القرآنية إلى أماكنها في المصحف، بذكر اسم السورة، ورقم الآية.
5. تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث واعتمد في ذلك على كتب السنة التي أجمع عليها علماء الأمة الإسلامية على تلقيها بالقبول والرضا - كتب الصحاح-.
6. أترجم للأعلام التي لها صلة مباشرة بالبحث دون أصحاب المؤلفات المشهورة.
7. أسند كل قول إلى قائله مع الإشارة إلى ذلك في الهامش.
8. أزيل الرسالة بفهارس للآيات القرآنية والأحاديث النبوية وللأعلام والمراجع وفهرس محتويات الرسالة.

ولقد اقتضت طبيعة البحث أن يتكون من تمهيد وستة فصول ويتضمن كل فصل عدداً من المباحث وخاتمة وفهارس جاءت كالاتي:

الفصل الأول: التعريف بالمؤلف والمؤلف ويشتمل على عدة مباحث

المبحث الأول: تعريف بالمؤلف

المبحث الثاني: عصر المؤلف

المبحث الثالث: التعريف بكتاب التفسير الكبير

الفصل الثاني: الإلهيات عند الإمام الرازي ويشتمل على مبحثين

المبحث الأول: أدلة وجود الله عند الإمام الرازي

المبحث الثاني: الوحدانية عند الإمام الرازي

الفصل الثالث: الصفات عند الإمام الرازي ويشتمل على مبحثين

المبحث الأول: الصفات عند المعتزلة والأشاعرة

المبحث الثاني: الصفات عند الإمام الرازي

الفصل الرابع: مباحث الإيمان عند الإمام الرازي ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: التعريف بالإيمان

المبحث الثاني: الحكم على مرتكب الكبيرة

المبحث الثالث: القضاء والقدر

المبحث الرابع: رؤية الله

الفصل الخامس: النبوءات عند الإمام الرازي ويشتمل على ثلاثة مباحث

المبحث الأول: التعريف بالنبوة

المبحث الثاني: المعجزات

المبحث الثالث: الشفاعة

الفصل السادس: السمعيات عن الإمام الرازي ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: التعريف بالغيب

المبحث الثاني: الملائكة

المبحث الثالث: الجن

المبحث الرابع: اليوم الآخر

وفي الختام هذا اجتهادي المتواضع ولا أدعي أنني وصلت فيه إلى الكمال ولا أدعي خلوه من العيوب فالإنسان بطبعه خطأ وهذا يعني الترحيب بملاحظات الأساتذة الكرام، وتقبلها بكل تقدير، وتوقير، واحترام، سعياً في إصلاح الخطأ وسد الخلل.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمهيد:

المصادر التي استقي منها الرازي منهجه:

يقسم الأشاعرة مباحث العقيدة إلى عقليات وسمعيات والعقليات تشمل الإلهيات والنبوات أما السمعيات فتشمل الغيبيات كالملائكة والجن واليوم الآخر وأحواله والعقليات تعتمد على العقل في إثباتها أما السمعيات فتعتمد على الوحي والسمع⁽¹⁾.

وعندهم أن كل ما يتعلق بالإلهيات من إثبات لوجود الله ومعرفة صفاته وأفعاله فلا سبيل إلى معرفتها إلا بالعقل، وأما السمعيات مثل الملائكة والجن واليوم الآخر وأحواله فلا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريق السمع أو الوحي.

يقول الجويني⁽²⁾ (يتعين على كل معتنى بالدين واثق من عقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادف غير مستحيل في العقل وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طريقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل وثبتت أصولها قطعاً ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ولا خفاء فيه)⁽³⁾.

(1) للمزيد منه، أهل السنة والجماعة ومنها، الأشاعرة في توحيد الله تعالى خالد عبد اللطيف بن محمد نور، ص 559-578

(2) إمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الشافعي الأشعري الملقب بضياء الدين المعروف بإمام الحرمين ولد سنة 419 هـ، ورحل إلى بغداد ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذاهب ولهذا يقال له إمام الحرمين كان اعلم المتأخرين من أصحاب لإمام الشافعي منفق على غزارة علمه وتفننه في الأصول والفنون توفي سنة 478 هـ، له مصنفات كثيرة منها الإرشاد والشامل وغيرها. وفيات الأعيان، ج 3، ص 167 وسير أعلام النبلاء، ج 18، ص 468.

(3) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تأليف: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، الشافعي، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه: الشيخ ذكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1416 هـ - 1995م.

وخلاصة قول الجويني أن السمعيات إذا وافقت العقل أخذ بها وما خالف العقل فيجب تأويله أو تفويض الأمر فيه.

وهذا بعينه منهج الرازي فالعقل هو الأساس عند الرازي يقول: (أن المطالب على.. أقسام: قسم منها لا يمكن الوصول إليه بالسمع، وهو كل ما تتوقف صحة السمع على صحته، كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وقدرته)⁽¹⁾ لأن صحة الدلائل النقلية موقوفة على سبق العلم بإثبات الإله العالم القادر الحكيم.. فلو أثبتنا هذه الأصول بالدلائل النقلية لزم الدور، وهو باطل، ولما بطل هذا ثبت أن العلم بحقيقة هذه الدلائل لا يمكن تحصيله إلا بمحض العقل⁽²⁾ ويقول (أعلم أن.. المطالب على أقسام.. منها: ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية، فإن كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع وإلا لزم الدور)⁽³⁾.

وقد اخذ الرازي منهجه هذا - ومن قبله بقية الأشاعرة - من المعتزلة. يقول القاضي عبد الجبار⁽⁴⁾ اعلم: (أن الدلائل أربعة؛ حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تتال إلا بحجة العقل)⁽⁵⁾.

وقد علل السبب في أن معرفة الله لا تتال إلا بحجة العقل دون ما عداها من الحجج فقال: في الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تتال إلا بحجة العقل؛ فلأن ما

(1) التفسير الكبير، ج 32، ص 178.

(2) التفسير الكبير، ج 27، ص 260.

(3) التفسير الكبير، ج 12، ص 167.

(4) القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، أبو الحسن الهمداني الأسدي المعتزلي، قاضياً، أصولياً، من كبار فقهاء الشافعية، وهو مع ذلك شيخ الاعتزال، تلقبه المعتزلة: قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، كان أول أمره أشعرياً ثم انتقل إلى مذهب الاعتزال على يد أبي إسحاق بن عياش، ولي قضاء القضاة بالري وأعمالها بعد امتناع منه وإباء، يزعم أن المسلم يخلد في النار على ربع دينار، تولى القضاء عن قوم هم في مذهبه ظلمة بل كفر، مات في الري سنة خمس عشرة وأربعمائة له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، موع في المحيط بالتكليف، شرح الأصول الخمسة، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تثبيت دلائل النبوة، متشابه القرآن: العبر في خبر من غير، للذهبي، ج 2، ص 229 سير أعلام النبلاء، ط. دار إحياء التراث العربي، ج 12، ص 110.

(5) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص 8.

عدها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله،
والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز.

بيان هذا: أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم، لا يكذب
ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، وأما السنة
فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم، وكذلك الحال في
الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما
فرعان على معرفة الله تعالى⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن مناهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند عامة المسلمين
يقوم على أساس أن النصوص الشرعية هي الأصل في الاستدلال على مسائل
الاعتقاد، فأساس منهج الاستدلال في المسائل الاعتقادية يجب أن يكون استدلالاً
شرعياً في دلائله كما يكون شرعياً في مسائله.

ومسائل الاعتقاد كما هو معلوم إما أن تكون خبرية لا يمكن الاستدلال عليها
إلا من جهة ورود النص القرآني بها، وإما أن يكون الاستدلال عليها ممكناً للعقل،
ولكن لا بد مع ذلك من ورود النص القرآني عليها واشتماله على الدلالة العقلية،
فالعقل وحده لا يكفي للاستدلال على مسائل الاعتقاد.

كذلك من المصادر التي استقي منها الرازي منهجه تأثره بكتب الفلسفة
والمنطق وقد ألف فيها مؤلفات ما بين ناقداً وموافقاً لأصحابها (وبالرغم من محافظة
الإمام الرازي على مذهب السلف الصالح إلا أنه لم يتردد في الدمج بينه وبين ما
وجده مناسباً من مسلمات الفلسفة فوجد لنفسه فكراً خاصاً)⁽²⁾.

وبهذا يعتبر الإمام الرازي من أوائل المتكلمين الذين استخدموا المنطق في
مباحث علم الكلام وذلك لمزجه بين علم الكلام والفلسفة.

كذلك اطلع على كتب البلاغة والنحو والأدب والطب والفلك والتفسير
وغيرها كل ذلك أثر في ثقافته وفكره.

(1) المرجع السابق،، ص 88-89.

(2) مقدمة بن خلدون: طبعة دار البيان، بيروت لبنان، بدون تاريخ، ص 466

الفصل الأول: التعريف بالمؤلف والمؤلف
ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف بالمؤلف

المبحث الثاني: عصر المؤلف

المبحث الثالث: التعريف بكتاب التفسير الكبير

لقبه:

كما تعددت كنيته كذلك تعددت ألقابه فهو فخر الدين⁽¹⁾ وشيخ الإسلام⁽²⁾ والرازي⁽³⁾ والأكثر شيوعاً هو فخر الدين الرازي، وتميز به على جميع من انتسبوا إلى إلى الري⁽⁴⁾.

مولده ونشأته:

ولد سنة أربع وأربعين وخمسائة (544) هجرية في شهر رمضان وكانت نشأته في بيت علم فقد كان والده خطيب مسجد الري

شيوخه:

أول من تتلمذ على يده هو والده الإمام ضياء الدين⁽⁵⁾ خطيب مسجد الري، وكان والده فقيهاً أشغل بعلم الخلاف في الفقه وأصول الفقه وله تصانيف كثيرة في الأصول والوعظ وغيرها.

وعلى يد والده تعلم فخر الدين العلوم اللغوية والدينية وقد ذكره في كثير من مؤلفاته⁽⁶⁾ وذكر أنه أستاذه وشيخه⁽⁷⁾ ولما توفي والده تتلمذ على يد الكمال السمناني⁽⁸⁾.

(1) طبقات الشافعية: ابن السبكي؛ تحقيق عبد الفتاح محمد الخلو ومحمود محمد، دار إحياء الكتب العربية ج8، ص18.

(2) المرجع السابق ص86.

(3) نسبة إلى الري معجم البلدان: ياقوت الحموي؛ دار صادر بيروت 1397هـ، ج5 ص396.

(4) منهم أبو ذكريا الرازي (متصوف ت258هـ) و(أبو بكر الرازي طبيب ت311هـ، (أبو الحسين بن ذكريا الرازي لغوي ت315)

(5) هو عمر بن الحسين بن الحسن الرازي الشافعي، ضياء الدين أبو القاسم خطيب الري، من آثاره كتاب (غاية المرام) الذي ذكره السبكي طبقات الشافعية: السبكي ج7 ص242.

(6) التفسير الكبير ج1، ص101.

(7) وفيات الأعيان: ابن خلكان تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت ج3 ص382.

(8) هو أحمد بن زر بن كم بن عقيل أبو تصير الكمال السمنان تفقّه على محمد بن يحيى كان رئيس أصحابه توفي سنة (575) طبقات الشافعية: السبكي ج6 ص16-17.

كما تتلمذ على مجد الدين الجيلي⁽¹⁾ ولازمه مدة طويلة وتعلم منه علم الكلام والفلسفة.

هنالك بعض العلماء الذين تأثر بهم بالرغم أنه لم يتلمذ عليهم مباشرة لكنه تأثر بمؤلفاتهم فقد كان يحفظ كتاب الشامل في علم الكلام لإمام الحرمين (الإمام الجويني)⁽²⁾ وأيضا درس المستصفي في أصول الفقه للإمام الغزالي⁽³⁾ وكذلك (المعتمد) في أصول الفقه لأبي الحسين البصري⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

كما كان واسع الاطلاع في شتى مجالات العلوم مثل الطب والفلك واللغة وغيرها من العلوم ومؤلفاته تدل على سعة اطلاعه ودرايته بتلك العلوم.
تلاميذه:

(1) ترجم له بن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنبياء، ص462 وذكر عنه أنه كان من الأفاضل العظماء في زمانه وله تصانيف جليلة

(2) إمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الشافعي الأشعري الملقب بضياء الدين المعروف بإمام الحرمين ولد سنة 329 هـ، ورحل إلى بغداد ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذاهب ولهذا يقال له إمام الحرمين كان أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي متفقا على غزارة علمه وتفننه في الأصول والفنون توفي سنة 478 هـ، له مصنفات كثيرة منها الإرشاد والشامل وغيرها. وفيات الأعيان، ج 3، ص167 وسير أعلام النبلاء، ج 18، ص468

(3) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي فيلسوف ومتصوف ولد سنة 450هـ، ج وتوفي سنة 505 هـ، حبيب إليه النظر في كتب إخوان الصفا وله نحو مائتي مصنف ألف في ذم الفلاسفة كتاب التهافت. وكشف عوارهم قيل عنه أنه ابتلع الفلسفة وحاول أن يتقياها فلم يستطيع ! له مصنفات كثيرة منها إحياء علو الدين والمستصفي وغيرها. سير أعلام النبلاء 19، ص322-341.

(4) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري شيخ المعتزلة واحد أئمتهم من الأعلام المشار إليهم بالبنان كان جيد الكلام مليح العبارة يتوقد ذكاء له اطلاع عريض سكن بغداد وتوفي بها سنة 436 هـ، قال عنه الخطيب البغدادي (له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة) من أجود كتبه المعتمد في أصول الفقه. وفيات الأعيان ج4، ص271 سير أعلام النبلاء، ج 17، ص587.

(5) شذرات الذهب: عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد، حقه؛ محمود الارناؤوط واخرج احاديثه احاديثه عبد القادر الارناؤوط، دار بن كثير دمشق - بيروت ط 1 1406 هـ، - 1986 م ج7 ص40.

كان للفخر الرازي تلاميذ كثر (كان إذا ركب مشى معه نحو ثلاثة مائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك)⁽¹⁾ وكان تلاميذه أكثر الخلق تعظيماً له وتأدباً معه وله عندهم مهابة⁽²⁾.

ومن تلاميذه الذين صاروا من العلماء المشهورين:

1. أفضل الدين الخونجي⁽³⁾.

2. إبراهيم بن علي بن مُحَمَّد السِّلْمِيّ المغربي⁽⁴⁾.

3. أثير الدين الأبهري⁽⁵⁾.

4. تاج الدين الأرموي⁽⁶⁾.

5. شمس الدين الخسروشاهي⁽⁷⁾.

وغيرهم⁽⁸⁾.

(1) شذرات الذهب:، ج 7 ص40.

(2) طبقات الشافعية: السبكي؛ص87.

(3) هو أفضل الدين أبو عبد الله بن محمد بن نامور بن عبد الملك الخونجي الشافعي تولى قاضي القضاة في مصر ولد سنة 590 هـ، توفي سنة 646هـ، له الحمل في المنطق وكشف الأسرار وغيرها. عيون الأنبياء موفق الدين أبو العباس أحمد بن سديد الدين القاسم المعروف بن أبي أصيبعة ، حققه محمد باسل عيون السود ط 1 دار الكتب العلمية بيروت 1998 ص586.

(4) الحكيم القطب المصري الإمام في العقليات،رحل إلى خراسان وتعلم على الرازي وصار من كبار تلاميذه. الطبقات، السبكي ج8 ص121.

(5) هو الفضل بن عمر الابهرى ، له مؤلفات في الفلك والفلسفه والمنطق ،من كتبه (هد، الآية الحكمة)، توفي سنة 663هـ. الأعلام للزركلي ج7 ص279.

(6) هو محمد بن الحسين بن عبد الله الارموى ،فقيه أصولى له كتاب (حاصل المحصول) في أصول أصول الفقه توفي سنة 559 هـ. معجم المؤلفين عمر بن رضا راغب بن عبد الغني كحالة ، مكتبة المثني بيروت - لبنان ، ودار احياء التراث العربي ، بيروت ج9 ص244.

(7) هو عبد الحميد عيسى بن عمريه ،ولد سنة 580هـ كان فقيها أصوليا اختصر المذهب في الفقه ، والشفا لابن سينا توفي سنه 625هـ. الأعلام للزر كلى ج3 ص288.

(8) أحصاهم الدكتور محمد صالح زركان في كتابه فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية عمر بن رضا راغب بن عبد الغني كحالة ، مكتبة المثني بيروت - لبنان ، ودار احياء التراث العربي ، بيروت ص35-36

رحلاته:

لم يستقر الفخر الرازي في الري بل خرج إلى خوارزم ليكتسب جديدا من العلم، ولكن دارت بينه وبين المعتزلة⁽¹⁾ مناظرات أدت إلى خروجه منها، ثم قصد ما وراء النهر فجرى معه نحو ما جرى معه بخوارزم، فعاد إلى الري. وبعدها توجه إلى السلطان شهاب الدين الغوري سلطان غزنة وبعدها توجه إلى خراسان واتصل بالسلطان خوارزم شاه محمد بن تكش ونال عنده اثني المراتب واستقر بها وأقام بمدينة هراه⁽²⁾ وكان كثير الإزراء بالكرامية⁽³⁾ وكانت بينهم مناقشات ومجادلات، فقيل إنهم وضعوا عليه من سقاه السم فمات⁽⁴⁾ وقال صاحب

(1) نسبة إلى اعتزال وسبب تسميتهم بهذا الاسم أنه دخل رجل على الحسن البصري وقال يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر فكيف تحكم لنا في هذا الاعتقاد فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء(لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمنا مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن اعتزل عنا واصل بن عطاء،وقيل هم سمو أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على معاوية وسلم إليه الأمر فاعتزلوا الحسن ومعاوية.وأصول اعتقادهم خمس هي العدل،والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتوحيد، وفرقهم كثيرة منها الواصلية والهزلية والنظامية وغيرها. معجم ألفاظ العقيدة: تصنيف أبي عبد الله عامر عبد الله فالج،مكتبة الصياد الطبعة الثانية عام 2000 ص247.

(2) إحدى مدن خراسان وهي مدينة أفغانية تقع في الشمال الغربي من البلاد على الحدود الأفغانية الإيرانية على بعد 620 كم من العاصمة.كابل. موسوعة المدن العربية والإسلامية: اعداد الدكتور يحيى الشامي ،دار الفكر العربي بيروت ، ط 1 1993 ص244.

(3) هم اتباع محمد بن كرام المتوفى سنة 255 هـ وهم طوائف عدة اشتهروا بالتشبيه في صفات الله ومذهب الكرامية أن كلام الله حادث قائم بذات الله بعد أن لم يكن متكلما بكلام.بل لم يزل عندهم قادر على الكلام وهو عندهم لم يزل متكلما بمعنى أنه لم يزل قادرا على الكلام. والافجود الكلام عندهم في الازل ممتنع كوجود الافعال عندهم والكلام عندهم حروف واصوات حادثه بذات الرب بقدرته ومشيتته ولا يقولون أن الاصوات المسموعة والمراد عند تلاوة القرآن قديمة بل يقولون أن ذلك حادث. معجم الفاظ العقيدة: عبد الله عامر ص347.

(4) طبقات الشافعية ج8 ص40 وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن ابن خلكان قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس البرمكي الإربلي الشافعي ؛ تحقيق إحسان عبّأي ، دار صادر بيروت ج4ص248.

التفسير ورجاله (تتقل الامام فخر الدين الرازي في البلاد الأعجمية من الري إلى خراسان إلى خيوة وبخارى وعامة بلاد ما وراء النهر ودخل البلاد العربية العراق والشام، كما استفدنا ذلك من تفسيره وان لم ينص أحد من مترجميه على ذلك، وكان أكثر استقراره وتدرسه بخوارزم ثم استوطن مدينة هراة في البلاد الافغانية وكانت وفاته فيها)⁽¹⁾.

في التفسير الكبير وفي نهايات السور التي وثق لها بالتاريخ والمكان نستدل بذلك على كثرة ترحاله فمثلاً في نهاية سورة إبراهيم يقول (تم تفسير هذه السورة يوم الجمعة في أواخر شعبان سنة احدى وستمئة - ختم بالخير والغفران - في صحراء بغداد ونسأل الله الخلاص من الهموم والأحزان)⁽²⁾ وفي سورة الإسراء (تم تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء بين الظهر والعصر يوم العشرين من شهر محرم في بلدة غزني سنة احدى وستمئة)⁽³⁾.

5 مؤلفاته:

له تصانيف كثيرة فقد ألف في شتى المجالات وأيضاً قام بشرح العديد من كتب العلماء الذين سبقوه، قال عنه ابن خلكان (كل كتبه ممتعة وانتشرت تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة فان الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين) وقال أيضاً (هو أول من ابتكر الترتيب وفق قواعد المنطق في كتبه من حيث ترتيب المقدمات واستنباط النتائج مراعيًا التقسيم إلى أبواب، والأبواب إلى فصول، والفصول إلى مسائل حتى انضبطت له المسائل فلا تشذ منه مسألة)⁽⁴⁾.

وقد بلغ عدد مصنفاته نحو مائتي مؤلف ولكن الكتب المحصورة والمذكورة في كل الكتب التي ترجمت له لم تصل إلى هذا العدد.

(1) التفسير ورجاله: ابن عاشور ص96.

(2) التفسير الكبير ج19 ص154.

(3) المرجع السابق ج21 ص73.

(4) وفيات الأعيان: ابن خلكان، ج4، ص248.

نذكر منها⁽¹⁾:

1. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب.
2. لوامع البيان في شرح أسماء الله والصفات.
3. معالم أصول الدين.
4. محصول آراء المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتقدمين.
5. المسائل الخمسون في أصول الكلام.
6. الآيات البينات.
7. عصمة الأنبياء.
8. أسرار التنزيل في التوحيد.
9. المباحث الشرقية.
10. أساس التقديس.
11. المطالب العالية.
12. المحصول في علم الأصول.
13. نهاية الاجاز في علم الإعجاز.
14. السر المكتوم في مخاطبة النجوم.
15. الأربعين في أصول الدين.
16. نهاية العقول في دراية الأصول.
17. القضاء والقدر.
18. الخلق والبحث.
19. الفراسة.
20. تهذيب الدلائل.
21. الملخص (في الحكمة).
22. النفس (رسالة).

(1) هذه الكتب التي ورد ذكرها في كل من: الأعلام للزركلي، ج6 ص313. طبقات الشافعية: السبكي

ج8 ص48. ووفيات الأعيان: ابن خلكان ج4 ص251.

23. كتاب الهندسة.
24. النبوءات (رسالة).
25. شرح قسم الإلهيات من الإشارات لابن سينا.
26. لباب الإشارات.
27. شرح سقط الزند للعمري.
28. مناقب الشافعي.
29. شرح أسماء الله الحسنى.
30. تعجيز الفلاسفة (بالفارسية).
- وغيرهم⁽¹⁾.

مذهبه الفقهي والعقدي:

كان الرازي شافعي المذهب، أشعري العقيدة، وقد مثل مرحلة خطيرة في مسيرة الأشاعرة فقد استقصى في كتبه ما جاء به المتقدمون من الأشاعرة، وزاد على ذلك، إلا أنه خرج عن قول الأشعري⁽²⁾ إلى قول المعتزلة والجهمية⁽³⁾ والفلاسفة⁽¹⁾

(1) حصر الدكتور محمد صالح زركان أسماء كتب الرازي وأشار إلى المطبوع منها والمخطوط في

كتابه فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 40-44

(2) الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق الأشعري اليماني البصري، يلتقي نسبه مع الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري، ولد سنة ستين ومائتين، كان عجباً في الذكاء، وقوة الفهم، أخذ الاعتزال عن زوج أمه أبي علي الجبائي، حيث كان تلميذاً له، يدرس عليه ويتعلم منه، ويأخذ عنه، وينوب عنه، ثم لما برع في معرفة الاعتزال، كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس، فتأب إلى الله تعالى منه، وأخذ يرد على المعتزلة، ويهتك عوارهم، حتى قيل: كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم، حتى نشأ الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم، مات ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاث مئة، له مصنفات كثيرة منها: خلق الأعمال، الرؤية بالأبصار، اللمع في الرد على أهل البدع، النقض على الجبائي : وفيات الأعيان. ٣٦٧-٣٦٥ / ٢٨٦، سير أعلام النبلاء، ط دار إحياء التراث العربي، ١٠ - ٢٨٤.

(3) الجهمية: أصحاب الجهم بن صفوان، الذي قال: بأن العبد مجبور على فعله ولا قدرة له ولا اختيار، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط، ومن ضلالاته: إنكار الأسماء والصفات، والقول بفناء الجنة والنار، وأن كلام الله مخلوق. : مقالات لإسلاميين ١/٢٠٥، التبصير في الدين، ٢٠٤ / ٢١٢، الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، == = ٣٣٨/٤،

والمصوفية⁽²⁾ ودمج بين علم الكلام والفلسفة، وكانت له آراء واجتهادات مخالفة لمذهب الأشاعرة، فقد رد على بعض أدلة الأشاعرة وضعفها، كما نقد بعض أعلام الأشاعرة في مناسبات مختلفة⁽³⁾ هذا ويعد الرازي من أكثر الأشاعرة اضطراباً وحيرة في أقواله، يقول شيخ الإسلام⁽⁴⁾ (وأما الرازي فهو في الكتاب الواحد بل في الموضوع

الفرق بين الفرق ٢١١/١ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٦٨- ٩٧/ ٩١، الملل والنحل ١ - للإسفرائيني ٩٨.

(1) الفلسفة اليونانية: محبة الحكمة، والفلاسفة: اسم جنس لمن يحب الحكمة ويؤثرها، وقد صار هذا الاسم في العرف مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه، فهو اسم لأتباع أرسطو وهم المشاعون خاصة، وهم الذين هذب ابن سينا طريقتهم، وبسطها، وقررها، ويقولون: بقدّم العالم، وينكرون علم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد، ومن قدمائهم أرسطو تلميذ أفلاطون، ومن متأخريهم أبو نصر = الفارابي، وابن سينا، : عقائد الثلاث والسبعين فرقة ٧٤٥/٢٧٤٦ الملل والنحل ٢ - ١٠١٦ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص ٩١.

(2) التصوف: فكر ديني انتشر في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري كترعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة تعبيراً عن فعل ترف الحضاري، ثم تطورت تلك الترععات حتى صارت طرقات مميزة معروفة باسم الصوفية، ويتوخى المتصوفة تربية النفس، والسمو بغية الوصول إلى معرفة الله بالكشف والمشاهدة لا عن طريق اتباع الوسائل المشروعة، وقد تداخلت طريقتهم مع الفلسفات الوثنية المختلفة من يونانية، وهندية وفارسية، فخالقوا أهل السنة في الاعتقاد والأفعال والأقوال، وسلكوا مسلك الباطنية الذين يقولون: أن للقرآن ظاهراً وباطناً، فالظاهر ما يعلمه العامة، والباطن ما يعتقدونه هم، ولهم شطحات كثيرة بعيدة عن الدين الإسلام.

- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي، ١٠٥/١٠١، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب معاصرة، ج 1-٢٤٩/٢٧٣

(3) : موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للمحمود، ج ٢ ص 546-578

(4) شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله تيمية الحراني ثم الدمشقي، ولد بحران سنة إحدى وستين وستمئة ٦٦١ هـ، ونشأ في بيت علم ودين، يقول عنه الذهبي: "أما مبدأ أمره ونشأته: فقد نشأ من حين نشأ في حجور العلماء، راشقاً كؤوس الفهم، راتعاً في رياض التفقه، ودوحات الكتب الجامعة لكل فن من الفنون، لا يلوي إلى غير المطالعة والاشتغال والأخذ بمعالي الأمور خصوصاً علم الكتاب العزيز والسنة النبوية ولوازمها، ... لا تكاد نفسه تشبع من العلم، فلا تروى من المطالعة ولا تمل من الاشتغال، ولا تكل من البحث." كثرت تصانيفه ومؤلفاته ومن أشهرها: بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، بغية المرتاد، درء تعارض العقل والنقل، الرد على المنطقيين، شرح الأصفهانية، الصفدية، منهاج

الواحد منه ينصر قولاً وفي موضع آخر منه أو من كتاب آخر ينصر نقيضه؛ ولهذا استقر أمره على الحيرة والشك⁽¹⁾.

ويقول (هذا الرجل كثير السفسطة⁽²⁾ والتشكيك، فهو من أعظم المتكلمين⁽³⁾) سفسطة وتشكيكاً.... لا يعرف من جنس المتكلمين من هو أعظم تقريراً للشكوك والشبهات الباطلة وأضعف جواباً عنها منه واضطراب الرازي إنما نشأ من تعمقه في علم الكلام والفلسفة واختلاطهما في فكره، فقد أورثه ذلك حيرة واضطراباً، فتراه يميل إلى المتكلمين تارة، وإلى المتفلسفة تارة، ويحار ويقف تارة أخرى، وليس هذا تعمداً منه لنصر الباطل؛ بل يقول بحسب ما توافقه الأدلة العقلية في نظره وبحثه⁽⁴⁾.

السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية، نقض المنطق، وغيرها كثير، توفي سنة ثمان وعشرين وسبع مئة. : سير أعلام النبلاء، للذهبي، ط دار إحياء التراث العربي، ١٦ ٣٦٢ / ٣٦٣، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية من ذيل تاريخ الإسلام للذهبي، البداية والنهاية، لابن كثير ١٤ / ٥٥٨.

(1) منهاج السنة لابن تيمية، ج ٥ ص 270

(2) يراد بالسفسطة التمويه، والخداع، والمغالطة في الكلام، والغرض من ذلك تغليط الخصم وإسكانه، والسفسطائية: طائفة من الفلاسفة تقوم على إنكار الحقائق، والتشكيك فيها .معجم ألفاظ العقيدة، لعامر بن فالح، ص 217- 218

(3) المتكلمون: كل من تكلم في الله أو في مسائل العقيدة بما يخالف الكتاب والسنة، وهم الذين ذمهم السلف رحمهم الله لاشتغال كلامهم على القضايا الكاذبة، والمقدمات الفاسدة المخالفة للشرع والعقل، يقول شيخ الإسلام) :- :- (فالسلف ذموا أهل الكلام الذين هم أهل الشبهات والأهواء، ولم يذموا أهل الكلام الذين هم أهل كلام صادق يتضمن الدليل على معرفة الله تعالى وبيان ما يستحقه وما يمتنع عليه .(وعلى هذا فيدخل في أهل الكلام كل من سلك المنهج الكلامي في أبواب العقيدة كالجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة. : النبوات لابن تيمية، ج ٢، ص 615- 622 ، درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية ج 1، ص 187، ج 7، ص 177 - 183.

(4) : مجموعة الفتاوى، ج ٥، ص 561- 562.

أقوال العلماء فيه:

قال عنه السبكي (إمام المتكلمين ذو الباع الواسع في تعليق العلوم والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم)⁽¹⁾ وقال عنه (انتظمت بِقَدْرِهِ الْعَظِيمِ عُقُودُ الْمَلَّةِ الإسلامية وابتسمت بدره النظيم ثغور الثغور المحمدية تتوع في المباحث وفنونها وترفع فلم يرض إلا بنكت تسحر ببيئونها وأتى بجنات طلعتها هضيم وكلمات يقسم الدهر أن الملحد بعدها لا يقدر أن يضيم)⁽²⁾.

وقال عنه الزركلي (الإمام المفسر)⁽³⁾ وقال (أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل)⁽⁴⁾.

وجاء عنه في النجوم الزاهرة (المتكلم صاحب التصانيف في علم الكلام والمنطق والتفسير، كان إماماً بارعاً في فنون العلوم)⁽⁵⁾.

وقال عنه ابن خلكان (الفقيه الشافعي فريد عصره ونسيج وحده فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل له التصانيف المفيدة في فنون عديدة)⁽⁶⁾.

وقال عنه الصفدي (اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره: سعة العبارة في القدرة على الكلام، صحة الذهن، والاطلاع الذي لا مزيد عليه، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الآراء والبراهين)⁽⁷⁾ وقال (وَكَانَ الْإِمَامَ فِي أَيَّامِهِ لَهُ صُورَةٌ كَبِيرَةٌ وَجَلَالَةٌ وَافِرَةٌ وَعَظْمَةٌ زَائِدَةٌ)⁽⁸⁾.

أما الذين انتقدوه ومنهم الذي قال فيه (رأس في الذكاء والعقليات لكنه عرى عن الآثار، وله تشكيك على مسائل من دعائم الدين تورث الحيرة نسال الله أن يثبت

(1) طبقات الشافعية: السبكي؛ ج 8 ص 82.

(2) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(3) سير أعلام النبلاء: الزركلي ص 313.

(4) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(5) النجوم الزاهرة: يوسف بن تغرى بردي؛ دار الكتاب، مصر ج 6 ص 195.

(6) وفيات الأعيان: ابن خلكان ج 4، ص 248.

(7) الوافي بالوفيات: الصفدي، ج 4، ص 148.

(8) المرجع السابق الصفحة نفسها.

الإيمان في قلوبنا، له كتاب السر المكتوم في مخاطبة النجوم سحر صريح، فاعله
تاب من تأليفه أن شاء الله تعالى⁽¹⁾.

وقال عنه الشهرزوري المتوفى سنة 687 هجرية (له تصانيف في أكثر العلوم
إلا أنه لا يذكر في زمرة الحكماء المحققين ولا يعد في الرعيل الأول من المدققين
أورد على الحكماء شكوكا وشبها كثيرة وما قدر أن يتخلص منها، من جاء بعده ضل
بسببها)⁽²⁾ وقال (هو شيخ مسكين، متحير في مذاهبه التي يخبط فيها خبط
عشواء)⁽³⁾.

هذه أقوال بعض العلماء فيه بين مادح وقادح، وهذا يدل على تأثير الرازي
وآراؤه ومؤلفاته في من جاء بعده ولا شك في أن للرازي علم غزير استمده من
اطلاعه على كتابات سابقيه، وقد تكون آراء القدح فيه نتيجة لاختلاف مذهبه وقد
تكون نتيجة للغيرة بين العلماء.

وصيته ووفاته:

في أواخر حياته استقر بمدينة هراه، وكانت بينه وبين الكرامية خلافات
وصلت إلى حد الخصومة وقيل: إنهم وضعوا له السم - كما ذكرنا سابقا - فعانى من
آثار السم عدة شهور وفي فترة مرضه هذه كانت له وصية أملاها على أحد تلاميذه
نوردها في هذا المجال؛ لأنها تقرير وتوثيق لمنهجه الذي مات عليه جاء فيها:

(من العبد الراجي رحمة ربه، الواثق بكرم مولاه، محمد بن عمر بن الحسين
الرازي وفي أول عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا، وهو الوقت الذي يلين فيه كل
قاسى ويتوجه إلى مولاه كل أبى، أحمد الله بكل المحامد التي ذكرها أعظم ملائكته
في أشرف أوقات معارجهم، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات شهاداتهم،

(1) ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايملز
الذهبي، تحقيق على البجاوي؛ دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان ط 1 1382 هـ، -
1963 م الذهبي؛ ج3، ص340.

(2) نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ العلماء والفلاسفة: شمس الدين محمد بن محمود الشهر
زوري؛ صححه خورشيد أحمد، طبعة دائرة المعارف العثمانية، الهند ط 1 1396 هـ، ج 2 ص 146.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وأحمده بالمحامد التي يستحقها، عرفتها أو لم اعرفها لأنه لا مناسبة للتراب مع رب الأرباب. وصلاته على الملائكة المقربين، والأنبياء المرسلين وجميع عباد الله الصالحين.

ثم اعلّموا إخواني في الدين وأخلائي في طلب اليقين أن الناس يقولون: إن الإنسان إذا مات انقطع عمله وتعلق عن الخلق، وهذا مخصص من وجهين الأول: أنه بقي منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء، والدعاء له عند الله اثر. والثاني: ما يتعلق بالأولاد.

أما الأول: فاعلموا أنني كنت رجلاً محباً للعلم فكنت اكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كميته أو كيفيته سواء أكان حقاً أو باطلاً إلا أن الذي نظرت في الكتب المعتمدة أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبر منزّه عن مماثلة المتحيزات، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة. ولقد اخترت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيهما فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى إلى تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمقارنات، وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية، فلماذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده، ووحدته، وبراعته من الشركاء في القدم، والأزلية، والتدبير، والفعلية، فذلك الذي أقول به والقي الله به، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض وكل ما ورد في القرآن والصحاح، المتعين للمعنى الواحد فهو كما هو، والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين أنى أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وارحم الراحمين فلك ما مد به قلبي، أو خطر ببالي فاستشهد وأقول أن علمت أنى أردت به تحقيق باطل، أو إبطال حق فاجعل بي ما أنا أهله، وإن علمت منى أنى ما سعيت إلا في تقرير اعتقدت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لامع حاصل، فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن يضايق الضعيف الواقع في ذله، فأغثنى وارحمني، واستر زلتى، وامح حوبتي، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين.... أما الكتب التي صنفتها واستكثرت فيها من إيراد التساؤلات، فليذكرني من نظر فيها بصالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيئ، فأنى ما أردت إلا تكثير

البحث وشحذ خاطر والاعتماد في الكل على الله....-إلي أن قال- وأمرت تلاميذي
ومن لي عليه حق إذا أنا مت، فيبالغون في إخفاء موتى، ويدفنوني على شرط
الشرع، إذا دفنوني قرءوا على ما قدروا عليه من القرآن، ثم يقولون يا كريم جاءك
الفقير المحتاج فأحسن إليه.(1).

توفى فخر الدين الرازى في شهر رمضان عام 606 هجرية ودفن بجبل بالقرب

من هراة.

(1) نص الوصية عيون الأنباء ص 466- 468 وتاريخ الإسلام للذهبي ج 13 ص 143-145
وطبقات الشافعية للسبكي ج 2، ص 719- 72.

المبحث الثاني عصره وبيئته

المطلب الأول: الحالة السياسية والاجتماعية والثقافية:

عاش الفخر الرازي ما بين (544-606هجرية) أي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، كانت الأمة الإسلامية في هذه الفترة تمر بمتغيرات سياسية واجتماعية وعلمية وعقائدية هامة سندرسها فيما يلي:
الحالة السياسية:

بعد فترات الزهو والانتصار التي عرفها العالم الإسلامي بدأ الوهن يدب في أوصال الخلافة العباسية التي أنهكتها المشاكل الداخلية والخارجية.
أما المشاكل الداخلية:

فقد كانت تعاني من سيطرة الأسرة البويهية⁽¹⁾ على الخلفاء العباسيين حيث كانت سلطة الخليفة اسمية فقط بينما استأثر البويهيون بالحكم، مما جعل الخليفة العباسي القائم بأمر الله إلى الاستعانة بالسلاجقة⁽²⁾ بقيادة طغرلبيك للتخلص من سيطرة البويهيين الذين كانوا قد طردوه من منصب الخليفة.
فأسرع طغرلبيك بتلبية رغبة الخليفة وقضى على آخر ملوك البويهيين وأعاد الحكم إلى الخليفة العباسي، وبذلك أصبح السلاجقة هم أصحاب السيطرة الفعلية،

(1) قامت الدولة البويهية في الجزء الغربي من إيران والعراق وأسسها أسرة بي بويه وتعود أصول هذه الأسرة إلى الفرس كان والدهم يتعيش من صيد السمك وكان علو شأنها على يد الأخ الأكبر على بن بويه الذي استطاع أن يكون جيش قوى تمكن من السيطرة على أصفهان والرى وهمذان فاستعان بهم الخليفة العباسي المستكفي بالله للقضاء على الأتراك الذين كانوا يسيطرون على الخلافة وأصيب نفوذ البويهيين بالضعف في أواخر القرن الرابع وبد، الآية القرن الخامس.

(2) هي مجموعة من القبائل التركية تنتسب إلى سلجوق بن دقاق الذي جمع شملها ووحد كلمتها، انتقلت من تركستان إلى بلاد ما وراء النهر حيث أسلمت واستقرت بنواحي بخارى ثم استولى على قيادتها طغرلبيك حفيد سلجوق حيث استولى على نيسابور والرى وأصبهان وجعلها عاصمة له في (433هـ، رية) حروب صلاح الدين: الأصفهاني، دار المنار الطبعة الأولى 2004م ص9.

وبعد وفاة طغرلبيك عام 445 هجرية جاء بعده أخيه السلطان عضد الدين وحكم لمدة عشرة أعوام وجاء بعده ابنه ملك شاه الذي استطاع أن يضم الشام إلى حكم السلاجقة عام 468 هجرية وبوفاته عام (485) مات آخر سلاطين السلاجقة العظام وكان ذلك إيذانا بتفكك دولة السلاجقة فقد خلف بعده أبناءه فكانت الخلافات بينهم في الحكم مما أدى ضعف وتفكك دولة السلاجقة⁽¹⁾. وقد عاصر الرازي عدة من الدويلات المتنازعة فيما بينها هي الدولة الغزنوية⁽²⁾ والدولة السلجوقية والدولة الخوارزمية⁽³⁾ والدولة الفورية⁽⁴⁾.

المشاكل الخارجية:

أما المشاكل الخارجية التي عانت منها الخلافة العباسية الحملات الصليبية⁽⁵⁾ التي كانت بدافع الحقد والانتقام من المسلمين، وكان ضعف الخلافة العباسية وتدهورها هو الدافع الذي شجع الدول الأوربية إلى قيادة هذه الحملات ضد المسلمين، وقد حققت الحملات الصليبية انتصارات واستطاعت من إقامة دولة صليبية في المشرق الإسلامي.

إلا أن هذه الانتصارات أيقظت في الأمة الإسلامية روح الجهاد، فكانت الأسرة الزنكية بقيادة عماد الدين زنكي هي التي استطاعت أن تؤسس دولة قوية

(1) الكامل في التاريخ: لابن الاثير، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1427هـ، ج 9 ص 105-107

(2) الدولة الغزنوية (315-582هـ) ملوك هذه الدولة من الأتراك وكان انتشارها في أفغانستان والهند وكان سقوط هذه الدولة على يد شهاب الدين الفوري. تاريخ الإسلام: الدكتور حسن إبراهيم حسن؛ مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1967م ط1 ج3 ص 83-100

(3) الدولة الخوارزمية (487-629هـ) الخوارزميين من أتراك ما وراء النهر ومؤسس الدولة انوشتكين وكان سقوطها بسبب غزو المغول تاريخ الإسلام: حسن إبراهيم حسن ج4، ص95.

(4) الدولة الفورية (543-621هـ) انتشرت في بلاد الهند وأفغانستان ومؤسسها عز الدين حسن وآخر ملوكها علاء الدين محمد وهو تلميذ للرازي وقد استسلم لخورزم شاه سنة 612هـ. تاريخ الإسلام: حسن إبراهيم حسن ج4 ص 161-163.

(5) بدأت الحملات الصليبية حملتها الأولى إلى القسطنطينية سنة 489 وانتهت سنة 601 هـ.

تمكنت من استرجاع الموصل والرها. وتوج هذا الانتصار صلاح الدين الأيوبي في عام (580هجرية) في موقعة حطين من دحر الحملات الصليبية⁽¹⁾. ومن المشاكل الخارجية ازدياد قوة التتار⁽²⁾ في الجهة الشرقية من العالم الإسلامي.

كانت هذه هي الحالة السياسية التي عاش فيها الفخر الرازي.

الحالة الاجتماعية:

أما الحالة الاجتماعية في تلك الفترة أي ما بين (445-606هجرية) فكانت كالحالة السياسية، أو أسوأ منها فقد انتشر الغلاء والظلم، وانقسم المجتمع إلى طبقات هي:

طبقة الملوك والسلاطين وغيرهم من أصحاب النفوذ، وطبقة الجيوش والتجار وكانت هذه أقل رفاهية من سابقتها، وطبقة العامة وهم السواد الأعظم وقد ابتلى معظمهم بالفقر والجوع والمرض⁽³⁾.

أما الفخر الرازي فقد كان من طبقة الأثرياء، وكان معظما عند الملوك وكان له خمسين مملوكاً من الترك، وخلف من الذهب مائتي ألف غير ما كان يملكه من عقار ودواب وثياب⁽⁴⁾.

الحالة العلمية والثقافية:

أما الحالة العلمية والثقافية في تلك الفترة التي عاش فيها الفخر الرازي فقد كانت أفضل من مثيلاتها السياسية والاجتماعية. فقد كان السلاطين يتنافسون في

(1) حروب صلاح الدين: الاصفهاني، ص10.

(2) استلم جنكيز خان الحكم سنة 572هـ، وبدا يعد العدة لغزو الدولة الخوارزمية ودخل الري عام 616هـ، تاريخ الإسلام: الدكتور حسن إبراهيم حسن ؛ ج4 ص130-154.

(3) انظر المنتظم في تاريخ الملوك والامم: لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق محمد عبد القادر ومصطفى عبد القادر، تصحيح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية بيروت ط1 1992م ج15 ص117.

(4) البداية والنهاية: بن كثير، ج13 ص65-66.

استجلاب العلماء وإغراق العطايا لهم. فنشطت الحركة العلمية والثقافية في الدولة
وازدهرت العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية ونشطت حركة الترجمة⁽¹⁾.

(1) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: الزرکان ص 8-11.

المبحث الثالث التعريف بكتاب التفسير الكبير

اسمه:

التفسير الكبير وهذا الاسم أطلقه الفخر الرازي نفسه على كتابه، يقول في كتابه المعالم في أصول الفقه (واعلم إنا بينا في التفسير الكبير أن أكثر ما يدعى فيه أنه نسخ فإنه يصح حمله على التخصيص والمعتمد في جواز النسخ العقل والنقل)⁽¹⁾ وقيل اسماء التفسير الكبير (لأنه أطلق على كتابه أسرار التنزيل وأنوار التأويل اسم تفسير القرآن الصغير)⁽²⁾ ويسمى أيضاً بمفاتيح الغيب وقال في كتابه مناقب الإمام الشافعي: (واعلم أن من طالع التفسير الكبير الذي صنفناه، ووقف على كيفية استنباطنا للمسائل على وفق مذهب الشافعي⁽³⁾ من كتاب الله تعالى، علم أن الشافعي كان بحر لا ساحل له)⁽⁴⁾.

وقال أيضاً: اعلم أن آية الوضوء قد استنبطنا منها مائة مسألة في الفقه على مذهب الإمام الشافعي وذكرناها في التفسير الكبير)⁽⁵⁾.

وقال في كتابه أساس التقديس: الوجه الخامس: (أنا ذكرنا في التفسير الكبير أن قوله تعالى...) ⁽¹⁾.

(1) المحصول في علم أصول الفقه: الإمام الأصولي المفسر فخر الدين الرازي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، على محمد معوض، مكتبة العصرية صيدا بيروت، ط 2 1420هـ، 1999م ص61.

(2) الفخر الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: زرکان ص45.

(3) الإمام الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب القرشي المطليبي، كان من أعلم الناس بمعاني القرآن والسنة، وأشد الناس نزاعاً للدلائل منهما، وكان من أحسن الناس قصداً وإخلاصاً، فمن أقواله: وددت أن الناس تعلموا هذا العلم ولا ينسب إلى شيء منه أبداً فأوجر عليه، ولا يحمدونني، كان يقول: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويطاف في القبائل وينادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام، ولد سنة ١٥٠ هـ توفي سنة ٢٠٤ هـ. : آداب الشافعي ومناقبه، لأبي محمد الرازي، ص٢٣٩ دار إحياء التراث العربي ط 1.

(4) مناقب الشافعي: الإمام فخر الدين الرازي، ص192.

(5) المرجع السابق، ص200.

وقال في كتابه الأربعين في أصول الدين: (وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير)⁽²⁾.

وقال في مطالبه العالية: (أنواع الدلائل على أن إله العالم قادر حكيم مختار رحيم: اعلم أنا قد بالغنا في شرح هذا الباب في التفسير الكبير)⁽³⁾.
أسباب تأليف التفسير الكبير:

يذكر الفخر الرازي نفسه أسباب تأليف التفسير الكبير قائلاً (أعلم أنه مر على لساني بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة - يعنى الفاتحة- يمكن أن يستنبط من فوائدها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحساد، وقوم من أهل الجهل والغي والعناد، حملوا ذلك على ما أفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب (التفسير الكبير) قدمت هذه المقدمة لتعتبر كالتبويه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحدوث).⁽⁴⁾.

تاريخ تأليفه:

لم يذكر الرازي تاريخ الانتهاء من التأليف عند فراغه من تفسير كل السور وإنما أثبتته في نهاية تفسيره لبعض السور. ومن خلال التواريخ التي أثبتتها في تفسيره نجد أنه عمل على تفسيره في فترات متقطعة وفي أماكن مختلفة⁽⁵⁾ وأنه لم يفسر القرآن بتسلسل السور كما هو بالمصحف بل فسر بعض السور المتأخرة قبل السور المتقدمة فمثلاً انتهى من تفسير سورة يونس⁽⁶⁾ وهود⁽⁷⁾ ويوسف⁽⁸⁾ والرعد⁽¹⁾ وإبراهيم⁽²⁾ قبل سورة الأنفال⁽³⁾.

(1) أساس التقديس، 68.

(2) كتاب الأربعين في أصول الدين، للرازي، ٤١٥، ط، دار الجيل.

(3) المطالب العالية، للرازي، ج ٤، ص 355.

(4) التفسير الكبير: فخر الدين الرازي، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 11.

(5) التفسير ج 9، ص 156، ج 11، ص 122، ج 15، ص 214، ج 16، ص 239.

(6) المرجع السابق ج 17 ص 183.

(7) المرجع نفسه ج 18 ص 84.

(8) نفسه ج 18 ص 233.

في أبي جهل ورؤساء قريش، والرواية الثانية: نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير وبني قينقاع، والرواية الثالثة: قال مقاتل: نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه واعلم أنه لا مانع من نزولها في جميعهم⁽¹⁾.

وأيضاً عنى في تفسيره بالغة العربية والبلاغة وبذكر وجوه القراءات والإعراب واهتم أيضاً في تفسيره بالقواعد الأصولية، وتوسع في المباحث الفقهية فعنى كثيراً بذكر المسائل الفقهية وعرض جميع الآراء الفقهية وكان يميل إلى ترجيح آراء الإمام الشافعي⁽²⁾ والرد على مخالفيها، وفي مسألة آيات الصفات والرؤية وأفعال الله وأفعال العباد كان يرد على أقوال المعتزلة والفرق الأخرى على منهج الأشعري⁽³⁾ ويفند أقوالهم ويقول في ذلك: (ليس لأحد أن يعيننا فيقول إنكم تكررون هذه الوجوه -يقصد ردوده على المعتزلة في مسألة الجبر والاختيار- في كل موضع فانا نقول: أن هؤلاء المعتزلة لهم وجوه متعددة في تأويلات الجزاء فهم يكررونها في كل أية، فنحن أيضاً نكرر الجواب عنها في كل أية)⁽⁴⁾ فمثلاً في تفسير قوله تعالى جُذِّتْ ثُتُّتْ نُتُّتْ

(1) التفسير الكبير: الرازي ج6، ص5.

(2) الإمام الشافعي، سبق تخريجه، سير أعلام النبلاء: الذهبي، ج7 ص691-694.

(3) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى ينتهي تسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ولد سنة 206هـ، كان عالماً في الذكاء والحكمة وقوة الفهم أخذ الاعتزال عن زوج أمه الجبائي ولما برع في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه وسلك مسلك بن كلاب وتطور مذهبه بعد وفاته وأهم آراء الأشعري تقديم العقل على النقل عند التعرض ونفي الصفات لا سبع أثبتوها بالعقل، الإيمان هو التصديق، قدرة == == العبد لا تأثير لها في حدوث مقورها ، وافق أهل السنة والجماعة في كثير من أصوله توفي سنة 324هـ، وفيات الأعيان: ج3 ص284-286، سير أعلام النبلاء: الذهبي، ج10 ص365-367.

(4) التفسير الكبير: ج3 ص147.

فثقف⁽¹⁾، قد فسر هذه الآية في عدة مسائل، فذكر حجج القاضي عبد الجبار⁽²⁾ في نفي الرؤية ثم أبطلها بأربعة أوجه ثم ذكر إحدى عشر حجة لإثبات الرؤية⁽³⁾. كما نجده يميل إلى التفسير العقلي للآيات، فقد علل الرازي ميلاد عيسي عليه السلام من غير أب تفسيراً عقلياً فبعد أن ذكر أدلة المسلمين ذكر أدلة الفلاسفة ورجحها قائلاً (فإن قيل: ولم قلت أن حدوث الشخص من غير نطفة الأب ممكن؟ قلنا: أما على أصول المسلمين فالأمر فيه ظاهر...، وإما على أصول الفلاسفة فالأمر في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه...)⁽⁴⁾ ونجده في تفسيره يهتم ببيان مكية السورة من مدنيته ونجده دائم البحث في الآية وما يتفق مع كونها مكية أو مدنية كما يهتم بعدد آيات السورة وأين نزلت ففي بداية تفسيره لسورة البقرة مثلاً يقول (سورة البقرة مدنية إلا الآية 281) نزلت بمنى في حجة الوداع وآياتها مائتان وست وثمانون)⁽⁵⁾.

كما اهتم بعلم فواتح السور، وقد اتبع رأى الصحابة والمفسرين⁽⁶⁾ القائلين بأن هذا سر محبوب وعلم مستور. فنجده يقول (القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروى عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقا...)⁽⁷⁾ كما أنه ذكر أقوال الذين رأوا أن المراد من هذه الفواتح معلوم وذكر حججهم وحجج مخالفيهم وفي النهاية توصل إلى نتيجة وهي (أعلم أن الكلام في مثل هذه الفواتح يضيف، وفتح باب المجازفات مما لا سبيل إليه، فالأولى أن يفوض علمها إلى الله)⁽⁸⁾.

(1) سورة الأنعام، الآية 103.

(2) هو أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد أبادى المعتزلي المتوفى عام 415هـ، كان شيخ المعتزلة في عصره وكانوا يلقبونه بقاضي القضاة ولي القضاء بالري ومات فيها له مصنفات كثيرة منها (تنزيه القرآن عن المطاعن) و(الأمالي) و(شرح الأصول الخمسة) : الأعلام: الزركلى، ص4.

(3) التفسير الكبير ج3، ص156.

(4) التفسير الكبير، ج 8، ص52-53.

(5) المرجع السابق ج2، ص3.

(6) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(7) المرجع السابق ج2 ص5.

(8) المرجع السابق ج27 ص122.

كما نجد في تفسيره قليل من الأحاديث النبوية دون تخريجها ودون بيان صحتها من ضعفها.

وعني الرازي أيضاً في تفسيره بذكر آراء الفلاسفة ونظرياتهم في الكون وتقنيدها، وتجده يستطرد في المباحث الفلسفية والكلامية حتى طغت على تفسيره حتى قيل فيه (يورد الشبهة نقداً ويحلها نسيه) ومعنى هذا القول أنه يورد شبهة المخالفين ويتوسع في تحقيقها أكثر من أصحابها، ثم يرد عليها رداً ضعيفاً. إلا أن المتأمل في طريقة الرازي في نقض شبه المعتزلة والفلاسفة وغيرهم يجد هذا الكلام مبالغ فيه فهو يأتي بالشبهة وأدلتها، ثم بعد ذلك يقوم بنقدها. وأيضاً قيل فيه (فيه كل شيء لا التفسير)⁽¹⁾ ورد السبكي على هذا قائلاً: (ما الأمر هكذا، إنما فيه مع التفسير كل شيء)⁽²⁾ (والفخر الرازي لم يكن في ما أورد من مسائل العلوم جالياً إياها إياها على وجه الاستكثار والاستطراد، إنما هو سائر في ذلك على طريقة قديمة، تسير على اعتبار أن المطلوب الأول إنما هو الآية، إذ يأخذ في بيان مفادها الأصلي موقفاً على محل استخراجها من التراكيب بحسب قوانين اللغة العربية ونكت بلاغتها، مقتصداً في ذلك غير مسرف، ثم يذهب في تربية ذلك المعنى وتوسيعه مذهب الإبانة والتفصيل مجتهداً في ربط أو أصل الكلام وإحكام تسلسل المعاني، والتنبيه على توليد بعضها البعض، حتى تنتهي بذاتها إلى المساس بمطالب حكيمة ومسائل علمية، يسوقها حينئذ على أنها حلق متممة لسلسلة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآني على أحكم وجه من الربط)⁽³⁾.

يعتبر هذا الكتاب من مراجع التفسير الكبيرة، وفيه فوائد عظيمة، ويشتمل على شتى العلوم، ويذكر فيه الحكم الشرعي في آيات الأحكام، وفيه نقاش عقدي مع المعتزلة والفلاسفة وغيرهم في مسائل العقيدة، وفيه أيضاً مسائل اللغة العربية من بلاغة وإعراب وغيرها فهو من أجل كتب التفسير.

هل أكمل الرازي كتابه التفسير الكبير؟

(1) الوافي بالوفيات: الصفدى. ج4، ص254.

(2) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(3) التفسير ورجاله: ابن عاشور ص47.

لا خلاف في نسبة كتاب التفسير الكبير، إلى الإمام فخر الدين الرازي، فجميع الذين ترجموا له نسبوا هذا الكتاب إليه، وتصريح الرازي بالتفسير الكبير وإحالته عليه في عدد من مؤلفاته عند مناقشته لبعض القضايا⁽¹⁾ كما صرح الرازي باسمه في التفسير وأنه مصنف الكتاب، كقوله (يقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب)⁽²⁾، وقوله (يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي)⁽³⁾، ولكن الخلاف في إكمال الرازي لهذا الكتاب، فهناك من يذهب إلى أن الرازي لم يكمله، وهؤلاء بينهم خلاف في الحد الذي وصل إليه الرازي في تفسيره، فهناك من يرى أنه وقف في سورة الأنبياء ومنهم من يرى أنه وقف في تفسيره عند سورة (ص) وهناك من قال أنه لم يكمله ووقف عند هذا، ولم يبين إلى أين وصل في تفسيره. وهناك من يرى أنه التفسير الكبير كله من تصنيف الرازي ولقد اعتمدت الباحثة لدراسة هذه القضية على ثلاثة محاور هي:

المحور الأول: الذين قالوا أن الرازي لم يكمل تفسيره وأدلتهم.

المحور الثاني: الذين قالوا أن الرازي أكمل تفسيره وأدلتهم.

المحور الثالث: المناقشة والترجيح.

الذين قالوا أن الرازي لم يكمل تفسيره⁽⁴⁾ وأدلتهم:

في كتاب عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة في ترجمة الرازي وفي بيان مؤلفاته (كتاب التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب اثنتا عشر مجلدة بخطه الدقيق سوى الفاتحة فإنه أفرد لها كتاب تفسير الفاتحة مجلد)⁽⁵⁾ وظاهر هذا القول أن الرازي أكمل التفسير ولكن ذكر بن أبي أصيبعة في الكتاب نفسه في ترجمة شمس الدين أحمد بن

(1) : المعالم في أصول الفقه، ص 61، مناقب الإمام الشافعي، ص 193 أساس التقديس ص 86،

كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 145 ط. دار الجيل، المطالب العالية، ج 4، ص 455.

(2) التفسير الكبير، ج 10، ص 69.

(3) التفسير الكبير، ج 13، ص 8.

(4) تاريخ الإسلام: شمس الدين الذهبي في حوادث سنة 606هـ، والدرر الكامنة: ابن حجر

العسقلاني ج 1 ص 304، وأيدهم في ذلك الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرين

وغيره.

(5) عيون الأنبياء: ابن أبي أصيبعة ج 2 ص 29.

خليل الخوي⁽¹⁾ أن له (تتمة تفسير القرآن لابن خطيب الري)⁽²⁾ وابن خطيب الري هو الفخر الرازي.

وذكر ابن خلكان في ترجمته للرازي عند بيان مؤلفاته (فيها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة وهو كبير جدا ولكنه لم يكمله، شرح سورة الفاتحة في مجلد)⁽³⁾.

وذكر السبكي في طبقاته في ترجمته للفخر الرازي أن التفسير الكبير من مؤلفاته ولكن لم يذكر أكمله أم لا، ولكنه في ترجمته لنجم الدين أحمد بن محمد الغمولي⁽⁴⁾ قال: (وله تكملة على تفسير الإمام فخر الدين الرازي)⁽⁵⁾.

وفي شذرات الذهب للأسنوي في ترجمة الغمولي: (كمل تفسير ابن الخطيب)⁽⁶⁾ وابن الخطيب هو فخر الدين الرازي.

وقال الداودي في طبقات المفسرين (ومن تصانيفه التفسير الكبير ولكنه لم يكمله)⁽⁷⁾.

وقد علم من ما مر أن أصحاب هذا الرأي ينسبون تكملة التفسير إلى كل من الخوي والغمولي، ولكن لم يذكروا أين وقف الرازي في تفسيره ولا السور التي فسرها كل من الخوي والغمولي.

ومنهم من يرى أنه وقف عند تفسير سورة الأنبياء وحجتهم ما وجد على هامش كتاب كشف الظنون ما نصه (الذي رأيناه بخط السيد مرتضي نقلاً عن شرح الشفا للشهاب أنه وصل فيه إلى سورة الأنبياء)⁽⁸⁾.

(1) هو شمس الدين قاضي القضاة أحمد بن خليل الخوي توفي سنة 637هـ، : عيون الأنبياء: ابن

أبي أصيبعة ج2 ص171، البداية والنهاية: بن كثير ج13 ص155.

(2) عيون الأنبياء: ابن أبي أصيبعة: ج2 ص171.

(3) وفيات الأعيان: ابن خلكان: ج1 ص474.

(4) هو نجم الدين أحمد بن محمد الغمولي توفي سنة 727هـ، طبقات السبكي: ج5، ص179.

(5) طبقات الشافعية: السبكي: ج5 ص179.

(6) شذرات الذهب: الذهبي: ج6، ص216.

(7) طبقات المفسرين: الداودي، ج2، ص75.

(8) كشف الظنون: حاجي خليفة ج2، ص299، التفسير والمفسرون: دكتور الذهبي ج1 ص207.

وحجتهم على ذلك:

الفرق في الأسلوب وفي ذكر أقوال الحكماء، والمسائل الرياضية وغيرها بين ما قبل سورة الأنبياء وما بعدها.

وكذلك ما ورد فيه من عبارات لا يمكن أن تصدر من الرازي وهذه العبارات جاءت في تفسير سورة الواقعة في قوله تعالى: **چ ق ف ق** ⁽¹⁾ حيث قال (شيء من هذا رأيته في كلام فخر الدين الرازي رحمه الله وبعدها فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره، على أنى معترف باني أصبت فيه فوائد لا أحصيها)⁽²⁾.

وفى تفسيره لنفس السورة لقوله تعالى: **چ چ ج چ** ⁽³⁾ حيث قال: (المسألة الأولى: أصولية ذكرها الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله - في مواقع كثيرة نحن نذكر بعضها.... وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين - رحمه الله - بأجوبة كثيرة وأظن به أنه لم يذكر ما أقول فيه)⁽⁴⁾.

وقالوا هذه العبارات تدل دلالة واضحة على أن القائل هو غير الرازي وأنه لم يصل إلى هذا الجزء من التفسير وان مؤلفاً آخر قد شاركه فيه لإكمال ما نقص فيه. **الذين قالوا أكمله بنفسه⁽⁵⁾ وأدلتهم:**

يقول ابن عاشور في كتابه التفسير ورجاله: (أن الرازي لما انتصب آخر حياته لتصنيف التفسير تمكن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي وبقي شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلاميذه، فاقبل على تصنيفه وتحريره والحق في ذلك الأصل بالفرع، فالكتاب بروحه هو للرازي كله وبتحريره وهو من وضعه في الأول ووضع تلميذه الخوي في الآخر)⁽⁶⁾.

(1) سورة الواقعة، الآية 23.

(2) التفسير الكبير، ج 29، ص 156.

(3) سورة الواقعة، الآية 24.

(4) التفسير الكبير ج 29 ص 157.

(5) ابن عاشور: التفسير ورجاله ص 90، الدكتور على محمد العماري: الإمام فخر الدين الرازي ص 161-187، الدكتور محسن عبد الحميد: الرازي مفسراً ص 56، محمد صالح زركان: فخر الدين

الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص

(6) التفسير ورجاله: ابن عاشور، ص 90.

أما الدكتور محسن عبد الحميد فيقول: (الذي انتهيت إليه بعد قراءتي التفسير كله أن جميع هؤلاء - يعني بهم القائلين بأن الرازي لم يكمل تفسيره - قد اخطأوا نتيجة لعدم قراءتهم جميع التفسير. إذ لو فعلوا مثلما فعلت لكان من الممكن أن يصلوا إلى ما وصلت إليه وهو أن التفسير (مفاتيح الغيب) اعتباراً من سورة الفاتحة إلى نهاية سورة الناس له وليس لغيره.

وأن ما ورد فيه من عبارات تدل على أن شخصاً آخر اشترك في كتابته ليس إلا تعليقات متناثرة من بعض تلاميذه أضيفت إلى المتن أو كتبت في الحاشية ودخلت في المتن في أثناء استنساخه⁽¹⁾.
وأدلتهم في ذلك:

أولاً: الإحالات وهي تنقسم إلى نوعين من الإحالات:

النوع الأول: إحالات إلى بعض مؤلفاته فمثلاً في تفسير سورة الأنبياء يقول:
(أما المأخذ الأول فقد تكلمنا فيه في الجملة في كتابنا المسمى بالمحصول في الأصول)⁽²⁾ وهو من كتب الرازي المعروفة.

والنوع الثاني: الإحالات إلى السور المتقدمة والمتأخرة وهي مبنوثة في جميع أجزاء التفسير نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قوله في تفسير سورة الشعراء (وأعلم إنا قد بينا في سورة الأنعام....)⁽³⁾ وفي تفسير سورة العنكبوت (المسألة الثالثة: قد ذكرنا تمام ذلك في سورة البقرة ونزيد هنا على ما ذكرناه....)⁽⁴⁾ وقوله في سورة لقمان (وذكرنا في تفسير الأنفال في أوائلها)⁽⁵⁾ وفي تفسير سورة الرحمن (وقد ذكرنا هذا كله في تفسير سورة الفاتحة)⁽⁶⁾.

(1) الرازي مفسراً: الدكتور محسن عبد الحميد ص 56.

(2) التفسير الكبير ج 22، ص 196.

(3) التفسير الكبير، ج 24 ص 130.

(4) المرجع السابق ج 26، ص 28.

(5) المرجع نفسه ج 25، ص 141.

(6) المرجع نفسه، ج 29، ص 84.

ثانياً: التواريخ الكثيرة التي دونها الرازي في نهاية معظم السور وهي في الفترة ما بين 595هـ وسنة 603هـ وهي في بداية التفسير وفي وسطه وأخره.

ففي آخر سورة آل عمران: (تم تفسير هذه السورة يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة)⁽¹⁾ وهكذا ثبت التاريخ في أكثر السور⁽²⁾ إلى آخر سورة الكهف حيث قال: (تم التفسير يوم الثلاثاء السابع عشر من صفر ستة اثنين وستمائة في بلدة غزنين)⁽³⁾ ثم استمر التاريخ فيما بعد ذلك بين السور إلى آخر تفسير سورة الفتح: (تم تفسير هذه السورة في يوم الخميس السابع عشر من ذي الحجة سنة ثلاث وستمائة هجرية)⁽⁴⁾.

ومن خلال هذه التواريخ يتبين أنه وصل بتفسيره إلى ما بعد سورة الأنبياء. ثالثاً: وحدة الأسلوب والمصادر والترجيح والتوافق التام في المصطلحات والاتجاه الواحد في إبداء الآراء واختيار العقائد ودفع الشبهات وكذا أسلوب الأسئلة والأجوبة في إثارة المسائل الفكرية والبلاغية وطريقة الاستدلال والاستنباط وما شابه ذلك من الردود والمناقشات⁽⁵⁾.

المناقشة والترجيح:

بعد النظر والتأمل في أدلة الفريقين تبين للباحثة أن أدلة الفريق الثاني -الذين يروا أن الرازي أكمل تفسيره- اقوي من أدلة الفريق الأول، وذلك لأن ما ورد بأن الرازي وصل بتفسيره إلى سورة الأنبياء قد رده أصحاب الرأي الثاني بالإحالات الكثيرة الموجودة في التفسير وهذه الإحالات أقوى في الترجيح وأشمل.

وكذلك التواريخ التي دونها الرازي في نهاية كثير من السور ورد فيها تواريخ لتفسير سور بعد سورة الأنبياء.

(1) المرجع نفسه، ج 9، ص162.

(2) ، ص3 من هذا المبحث.

(3) التفسير الكبير، ج 21، ص178.

(4) المرجع السابق ج28 ص109.

(5) الرازي مفسراً: الدكتور محسن عبد الحميد، ص62.

وأما ما ذكره الفريق الأول من أن هناك فرق في ذكر أقوال الحكماء والمسائل الرياضية ما بين قبل سورة الأنبياء وبعدها. فان الرد على ذلك موجود في ثنايا التفسير وخاصة الأجزاء الأخيرة منه⁽¹⁾.

وأما ما ذكره الفريق الأول من أن هناك عبارات وردت في تفسير بعض السور ولا يتصور أنها صدرت عن الرازي فقد رد ابن عاشور على ذلك قائلاً: (قد يكون إدراجاً في صلب كلامه وهو شائع بكثرة في الكتب يقع من طرف الرواة ومن طرف الناسخين)⁽²⁾ أو قد تكون (تعليقات متناثرة من بعض تلاميذ الإمام الرازي أو قرائه، أضيفت إلى المتن أو كتبت في الحاشية ودخلت المتن أثناء استنساخه)⁽³⁾.

كما أن وضوح أسلوب الرازي فيه، المتصف بدقة التفكير، وحدة المنطق، والاستدلال على القضايا بالأدلة العقلية، وكثرة الاستطراد، والقدرة على تشعيب المسائل وتفريعها وتفنيته وحصر أقسامها كل هذا تميز به الرازي وحدة فيستحيل على من أتمه أن يكون بنفس مستوى الرازي.

والذي يقرأ التفسير الكبير لا يكاد يلحظ فيه تفاوتاً في المنهج والمسلوك، بل يجري الكتاب من أوله إلى آخره على نمط واحد وطريقة واحدة⁽⁴⁾، تجعل الناظر فيه يجزم أن الكتاب من أوله إلى آخره هو من تأليف الرازي.

ومن هذا نخلص إلى أن تفسير الرازي كله من أوله إلى آخر سورة فيه هو من تصنيف الرازي.

(1) تفسير سورة الطور الآيات 9-10 التفسير الكبير ج 28 ص 242-245.

(2) التفسير ورجاله: ابن عاشور، ص 86.

(3) الرازي مفسراً: الدكتور محسن عبد الحميد ص 63.

(4) التفسير والمفسرون، للذهبي، ج 1، ص 251.


الفصل الثاني: الإلهيات عند الإمام الرازي
ويشتمل على مبحثين:
المبحث الأول: أدلة وجود الله عند الإمام الرازي
المبحث الثاني: الوحدانية عند الإمام الرازي

المبحث الأول أدلة وجود الله عند الإمام الرازي

اتفق علماء العقيدة على تقسيم مسائل العقيدة إلى الإلهيات والنبوءات والسمعيات، فلا بد من الوقوف على هذه المصطلحات لمعرفة تقرير الإمام الرازي منها، لمعرفة تقريره لمسائل العقيدة الإسلامية.
المطلب الأول: التعريف بلفظ الإلهيات:
لغة:

مصدر اله بفتح اللام فهما إلهية إلهانية، بمعنى عبد عبادة ومنه لفظ الجلالة الله، وإله فعل بمعنى اسم المفعول مألوه يعني معبود وكل من اتخذ معبوداً إله عند متخذه ونظيره إمام بمعنى مؤتم به⁽¹⁾ (فلما أدخلت عليه الألف واللام وحذفت الهمزة تخفيفاً لكثرة في الكلام ولو كانتا عوضاً منهما لما اجتمعتا مع المعطوف في قوله (الإله) وقطعت الهمزة في النداء للزومها تخميماً لهذا الاسم⁽²⁾.)
هو جمع إلهية وهي نسبة إلى الصفة إذ يقال هذا علم إلهي وصفة إلهية وإله بين الإله⁽³⁾.

اصطلاحاً:

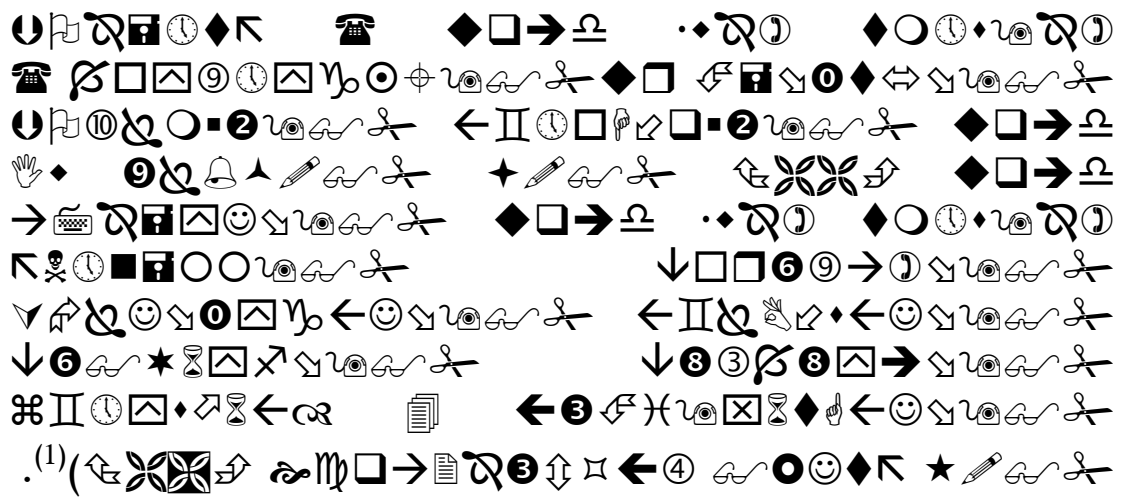
لفظ إلهيات يطلق على كل ما يتعلق بذات الله سبحانه وتعالى من إثبات لوجوده ووحدانيته وأسمائه وصفاته وأفعاله⁽⁴⁾ ولم يرد لفظ إلهية في القرآن أو السنة ولكن ورد الاسم المشتق منها وهو اسم أجلاله (الله) والمقصود به الله سبحانه وتعالى يقول تعالى ()

(1) مختار الصحاح: تأليف محمد بن أبي بكر بن عبد القادر؛ مؤسسة علوم القرآن، 1403هـ، 1983م ج6، ص223.

(2) القاموس المحيط: للفيروزبادي الطبعة الثانية 1371هـ، -1952م طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ج4، ص282.

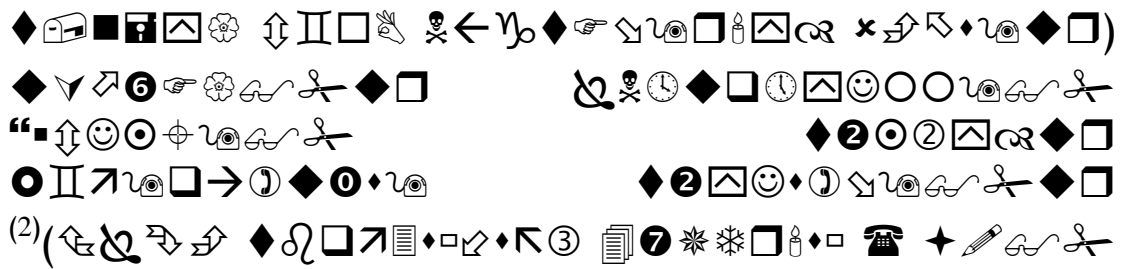
(3) لسان العرب: للعلامة ابن منظور: اعتنى بتصحيحه أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي لبنان بيروت ط3، 1419هـ، 1995م ج17، ص359.

(4) الموقف الخامس في الإلهيات للإيجي شرح الجرجاني تحقيق الدكتور أحمد المصري.



المطلب الثاني: وجود الله:

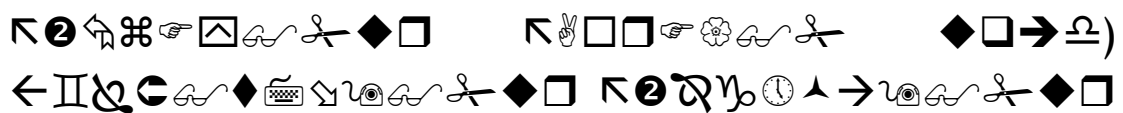
إن وجود الله ظاهر وواضح أكثر من وضوح الشمس ولا يحتاج إلى دليل
أوثبات وذلك بإجماع المسلمين بل والمشرِكين أيضاً يقول الله تعالى:



لم ينزع في ذلك إلا الدهرين⁽³⁾.

ومن خلال الدراسة في هذه الجزئية من البحث تبين للباحثة أن المتكلمين
بصورة عامة قسموا الوجود إلى نوعين:

النوع الأول: وهو وجود ذاتي ثابت في نفسه غير مكتسب من غيره وهذا
الوجود غير مسبوق بعدم ولا يلحقه عدم، وهو وجود الله سبحانه وتعالى يقول تعالى:



(1) سورة الحشر، الآية 22.

(2) سورة العنكبوت، الآية 61.

(3) الدهرية طائفة قديمة جحدوا الصانع المدبر وزعموا أن العالم قديم ولم يزل الحيوان من النطفة
والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون فالجامع الطبع والمهلك هو الدهر الملل والنحل ج3
ص79.

و يسمى بواجب الوجود(1).

ويسمى بواجب الوجود(2).

النوع الثاني: هو وجود حادث وهو ما كان حادثاً بعد عدم، وهذا لا بد له من موجد يوجده ومحدث يحدثه، وهذا الموجد والمحدث هو الله سبحانه وتعالى، يقول

تعالى (

)

 (3).

وأَنَّ الحدوث عندهم هو العلة المحوجة إلى المؤثر، فإذا ثبت أن العالم حادث فلا بد له من محدث، يبرزه من حيز العدم إلى حيز الوجود، وهذه قضية بديهية عندهم، فمن رأى بيتاً مبنياً منسقاً علم أن له بانياً ضرورة ويسمى بممكن الوجود.

ولا شك أن القرآن الكريم، قد أشار في مسلك إثبات وجود الله تعالى إلى مسلك حدوث العالم أيضاً بالإضافة إلى المسالك الأخرى التي أرشد إليها، ولكن الفرق بين المسلكين، مسلك المتكلمين، ومسلك القرآن هو في الطريق إلى معرفة كيفية إثبات هذا الحدوث. فبينما نجد القرآن الكريم يسلك بالمخاطبين سبيل الحس والمشاهدة، لإدراك حدوث العالم، عن طريق حدوث أعيان الأشياء وتغييرها، كحدوث السحاب المسخر بين السماء والأرض، وكانزال الماء من السماء، وإحياء الأرض بالنبات، {وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ} وكخلق السماء والأرض، والإبل، والإنسان نفسه،

كما في هذه الآيات. التي يقول الله تعالى فيها: (

)

(1) سورة الحديد، الآية 3.

(2) يميز ابن سينا بين نوعين من واجب الوجود هما واجب الوجود بذاته وهو الله سبحانه وتعالى وواجب الوجود بغيره وهو الذي لو وضع شيئاً مما ليس له صار واجب الوجود فمثلاً الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند قرض اثنين واثنين النجاة لابن سينا ص 186.

(3) سورة الزمر، الآية 62.

(1)

فقد جعل الله تعالى هذه الأعيان الحادثة، التي يدركها الإنسان إدراكاً مباشراً
 آيات ودلائل على وجود خالق ومحدث لها، حيث يقول جل شأنه: **إِنَّ فِي ذَلِكَ**
لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ { كما أنها أشارت إلى حدوث الأعراض أيضاً، فالرياح أعيان،
 وتصريفها وحركتها أعراض لها⁽²⁾، وكلاهما يدرك بالحس.

وقوله تعالى: **(...)**
 (3)

وقوله: **(...)**
 (4)

وقوله: **(...)**
 (5)

فهذه المذكورات في هذه الآيات أعيان حدثت بعد أن لم تكن، فدل وجودها
 بعد عدمها على أن لها موجدًا، إذ لو كانت واجبة الوجود بنفسها لامتنع عليها العدم،
 هكذا يثبت القرآن الكريم حدوث العالم، ويبين تغييره المستمر، الذي لا يختص

(1) سورة البقرة، الآية 164.

(2) النبوات: ابن تيمية، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان طبعة أولى سنة 1420 هـ - 2000م
 مكتبة أضواء السلف مكة.

(3) سورة الغاشية، الآية 17.

(4) سورة الطارق، الآية 5-6.

(5) الطور، الآية 35.

بمعرفته شخص دون آخر، إلى غير ذلك من الآيات التي تخاطب الناس بما يشاهدونه ويلمسونه في حياتهم اليومية، بل وفي أنفسهم.

المطلب الثالث: وجود الله عند الرازي:

بما أن الرازي متكلم اشعري العقيدة سار على منهج المتكلمين وهو توثيق وجود الله بما اصطاحوا عليه فميز بين واجب الوجود وممكن الوجود.

فواجب الوجود عند الإمام الرازي هو الموجود الأول والعلة الأولى وهو موجد جميع الموجودات يقول الرازي (أن واجب الوجود ليس إلا هو وما سواه ممكن لذاته ومحتاج إلى مؤثر فيلزم أن كل ما سواه محتاج إليه وهو الغنى عن كل ما سواه)⁽¹⁾ والموجود لذاته أو واجب الوجود عند الإمام الرازي هو الذي تكون حقيقته لا تقبل الفناء ولا العدم يقول الرازي (كل موجود فإما أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم وإما أن تكون قابلة له فالأول هو واجب الوجود لذاته والتالي هو الممكن لذاته)⁽²⁾ فواجب الوجود عند الرازي هو الحق وما سواه باطل ولا ينطبق وصف الاعتقاد بأنه حق إلا باعتقاد وجوده وان كل ما سواه هو الفناء المحض⁽³⁾.

مما يلاحظ عن الإمام الرازي اهتمامه الكبير في بيان صفة الوجود هل هي صفة ذاتية لله بمعنى هل هي نفس الماهية أم الوجود صفة زائدة عن ذات الله تعالى. وقد قسم الرازي الآراء في هذا المبحث إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الذين يرون أن الوجود هو نفس الماهية في الواجب والممكن على السواء وهو من قبيل الألفاظ المشتركة. ولكنه يختلف في الواجب عنه في الممكن فهو يشترك في المعنى ويختلف في الطبع، وقد نسب الرازي هذا الرأي إلى الأشعري والي أبي الحسين البصري⁽⁴⁾ يقول الرازي (قول من يقول إطلاق لفظ الوجود على

(1) المطالب العالية: الإمام فخر الدين الرازي؛ تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي بيروت ج1 ص37.

(2) المرجع السابق ص70.

(3) المرجع السابق ص38.

(4) هو محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي (436هـ،) شيخ المعتزلة والمنتصر لهم سكن بغداد وكان يدرس المذهب المعتزلي له تصانيف واسعة منها المعتمد في

واجب الوجود وممكن الوجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين وهذا هو قول أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري⁽¹⁾⁽²⁾.

الثاني: وهو (أن وقوع لفظ الموجود الواجب على الممكن بحسب مفهوم واحد إلا أن ذلك المفهوم غير مقارن بشي من الماهيات بل هو وجود مجرد، إنما يتميز عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيات ووجود الممكنات أوصاف عارضة لماهيات الممكنات)⁽³⁾ وهذا يعنى أن وجود الله هو نفس ماهيته اما وجود الممكنات فهو زائد على ماهيتها، وقد نسب هذا الرأي إلى ابن سينا⁽⁴⁾.

الثالث: وهو (أن وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلي الممكن بحسب مفهوم واحد ذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق سبحانه وتعالى ولحقيقته المخصوصة)⁽⁵⁾ ولقد نسب هذا الرأي إلى طائفة عظيمة من علماء الأصول ولقد نصر هذا الرأي الثالث في كتابه الأربعين في أصول الدين حيث قال عنه (وهو المختار عندنا)⁽⁶⁾.

أما في كتابه التفسير الكبير فقد نصر الرأي الثاني والذي نسبه إلى ابن سينا وذلك عند كلامه عن تعريفات الفعل وما يرد به عليها حيث قال (علي تقدير أن

أصول الفقه أخذ عنه الرازي كان أفضل واحذق متأخرى المعتزلة. سير أعلام النبلاء ج17 ص588 والبد، الآية والنهي الآية، ج12 ص53.

(1) الأربعين في أصول الدين: للإمام فخر الدين الرازي محمد بن عمر؛ تقديم وتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ج1، ص143.

(2) يقول الدكتور محمد صالح زركان أنه لم يجد في كتابات الأشعري ما يدل أنه جعل نفس الوجود ولكنه وجد قدماء أتباعه المشاهير يرون هذا الرأي دون أن يسندوه إلى الأشعري بصريح العبارة كتابه الإمام الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص167 على الهامش.

(3) الأربعين في أصول الدين: للإمام الرازي ص143.

(4) هو أبو علي الحسين عيد الله البلخي صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق توفي (428هـ) له كتاب الشفاء والإشارات والتنبيهات والنجاة وغيرها سير النبلاء ج13 ص199.

(5) الأربعين في أصول الدين ص143.

(6) المرجع السابق الصفحة نفسها.

يكون الوجود زائداً عن الماهية فإنه يصدق قولنا أنه حصل وجود لهذه الماهية فيلزم حدوث وجود آخر لذلك الوجود إلى غير نهاية وهذا محال وأما على تقدير على أن يكون الوجود هو نفس الماهية فان قولنا حدث وحصل فإنه لا يقتضي حصول وجود لذلك الشيء وإلا لزم أن يكون الوجود زائداً على الماهية ونحن الآن نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية⁽¹⁾.

ونلاحظ هنا الارتباك في آراؤه فهو تارة يؤيد هذا الرأي وتارة يؤيد الرأي الآخر إلا أنه في آخر حياته يترك طريق المتكلمين وما فيه من تشعب ويتجه إلى طريق القرآن والسنة كما ذكر في وصيته⁽²⁾.

المطلب الرابع: أدلة وجود الله عند الإمام الرازي:

يميز الرازي بين نوعين من الأدلة على إثبات وجود الله تعالى هما:

الأول: طريق أصحاب النظر والاستدلال العقلي - يقصد بهم المتكلمين والفلاسفة⁽³⁾.

(1) التفسير الكبير ج1 ص44.

(2) نص الوصية في الفصل الأول من هذا البحث.

(3) الفلاسفة الإلهيون فلم يسلكوا في الاستدلال على وجود الله تعالى مسلك المتكلمين، وهو الاستدلال بالحادث على المحدث، أو بالصنعة على الصانع، وإنما سلكوا مسلكاً آخر، هو ما يسمى في عرف العلماء بدليل الإمكان، كي يثبتوا به الواجب فقد قالوا: أن الموجود لا يخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً، والواجب ما كان وجوده من ذاته، والممكن ما كان وجوده من غيره، أي أن الممكن ما لا يكون وجوده أولى من عدمه بحسب ذاته، وحينئذ فلا بد له من مؤثر يرجح جانب الوجود على جانب العدم، هذا المؤثر إما أن يكون واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود بذاته ثبت وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكن الوجود احتاج إلى علة ترجح وجوده على عدمه، وتسلسل الممكنات إلى غير أنه، الآية ممتنع، إذ لا بد من الانتهاء إلى علة غير محتاجة إلى علة أخرى توجد لها، هذه العلة عندهم هي (واجب الوجود) أي الله تعالى. وفي ذلك يقول ابن سينا في كتابه: النجاة: "لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب أو ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود... ثم ينهي ابن سينا سلسلة الممكنات إلى علة واجبة الوجود، إذ ليس لكل ممكن علة ممكنة بل أنه، الآية (النجاة، ص235). ويقول في كتابه: الإشارات والتبسيهات، مشير إلى هذا المعنى: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير

الثاني: طريق الاستدلال القلبي - يقصد به طريق المتصوفة وطريق البداهة والفترة⁽¹⁾.

التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم. وإن لم يجب لم يجز أن يقال أنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً، أي في قولنا كل موجود بل أن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو مثل وجود علته صار واجباً وإن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان: فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود إما واجب الوجود بذاته. أو ممكن الوجود بحسب ذاته" (الإشارات لابن سينا، ج 3 ص 347). وعلى ذلك فالممكن في نظر الفلاسفة == ليس وجوده من ذاته بل من غيره، فإن من الممكن في حد ذاته ليس وجوده بأولى من عدمه، فإذا وجد فلا بد أن يكون ذلك بمؤثر خارج عن ذاته، وفي ذلك يقول ابن سينا:

ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده أولى من عدمه، من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته" (الإشارات لابن سينا، ج 3 ص 348) ولكن قد يقال: هذا الواجب بذاته الذي أثبتته ابنا سينا، والفارابي من قبله (أس رابويرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين ص 252، الناشر، دار الكتاب العربي بيروت سنة 1969 م.) ، هل هو الله الخالق للعالم بقدرته ومشيتته واختياره، كما قال تعالى: {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ} القصص آية 68. وكما قال تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ} الزمر آية 62. الواقع أن فلاسفة الإسلام لم يثبتوا للعالم خالفاً ومديراً أوجد العالم بمشيئته واختياره، وإنما أثبتوا واجب وجود ذاته، هو - (الله) وجعلوه علة تامة، صدر عنها معلولها من غير اختيار ولا مشيئة، كصدور شعاع الشمس عنها. أما خلق العالم وتدبيره، فقد أحالوه على العقول والأفلاك التي انفصلت عنه تعالى، عند تعقله لذاته، بدون اختياره ومشيتته، وبواسطة تلك العقول كان الخلق والتدبير، والإيجاد والإعدام. أما الله - واجب الوجود - عندهم -، فلا صلة له بالعالم، لا من ناحية الخلق، فالخلق والتأثير إنما هو للعقول والأفلاك الناشئة عنه بطريق العلية، ولا من ناحية العلم فهو لا يعلم الجزئيات الكائنة في العالم، بل يعلم النظام العام للكون، ذلك لأن الجزئيات ناقصة، والله كامل، وعلم الكامل بالناقص ينقصه في نظرهم.

إن هذه النظرية بعيدة كل البعد عن الإسلام، فالمسلم يؤمن أن كل شيء في هذا الكون من خلق الله سبحانه وتعالى وبارادته، وأنه لا يحدث شيء في هذا الكون إلا بأمر الله ومشيتته، وحكمة مخصوصة يعلمها الله، وإن نظرية الفلاسفة هذه تعتبر شرك صريح لأنهم أثبتوا خالق سوى الله تعالى.

(1) التفسير الكبير، ج 2، ص 106-107 والمطالب العالية، ج 1، ص 171.

الطريق الأول: طريق أصحاب النظر والاستدلال:

قسم هذا الطريق إلى ستة أنواع من الأدلة في التفسير الكبير عند تفسيره

نقوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا أَدَّبْتُ الْقُرْآنَ وَمَا أَدَّبُتُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَالْحَقَّ كَلِمَةً تَمَّ﴾ (1) من سورة البقرة يقول (وأعلم أنه سبحانه وتعالى أمر بعبادته والأمر بعبادته موقوف على معرفة وجوده وأعلم أنا بينا في الكتب العقلية أن الطرق إلى إثباته تعالى إما الإمكان وإما الحدوث أو في مجموعهما معا وكل ذلك إما في الجواهر أو الأعراض فيكون مجموع الطرق ستة لا مزيد عليها) (2) ويقول في كتاب المطالب العالية (منشأ الحاجة -إلي وجود الله- إما الإمكان أو الحدوث وإما في مجموعهما. فهذه أحوال ثلاثة وهي إما أن تعتبر في الذوات أو الصفات فالمجموع طرق ستة: أولها إمكان الذوات، ثانيها إمكان الصفات، ثالثها حدوث الذوات، رابعها حدوث الصفات، خامسها مجموع الإمكان والحدوث في الذوات سادسها مجموع الإمكان والحدوث في الصفات) (3) وفيما يلي دراستها بالتفصيل:

إمكان الذوات (4):

نص الدليل: (لاشك في وجود الموجودات وكل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته وإما ممكن لذاته فان حصل في الموجودات واجب الوجود لذاته فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا افتقر إلى مؤثر والدور والتسلسل (5) باطلان فلا بد من

(1) سورة البقرة، الآية 21.

(2) التفسير الكبير، ج 2، ص 106-107.

(3) المطالب العالية:، ج 1 ص 71.

(4) وهو يعنى الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع.

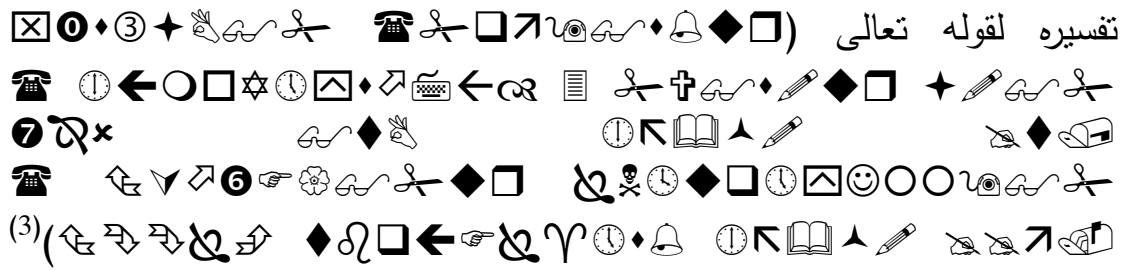
(5) التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية وهو نوعان التسلسل في المؤثرين والتسلسل في الآثار فأما

الأول وهو محال باتفاق العقلاء وإما الثاني ففيه قولان للنظار وغيرهم. معجم ألفاظ العقيدة:

تصنيفاً بي عبد الله عامر عبد الله فالح؛ تقديم فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن

جبرين، مكتبة العبيكان ط 1 1417هـ، 1997م ص 89.

الانتهاء إلى موجود لذاته وهو المطلوب) ⁽¹⁾(2) وقد شرح الرازي هذا الدليل عند



من سورة البقرة قائلاً (لأنه لو وجد موجودين واجبا الوجود لذاتيهما لاشتركا في وجوب الوجود ولامتاز كل واحد منهما عن الآخر بما فيه التعين. وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم تركيب كل واحد من أجزائه. وكل واحد من أجزائه إلى غيره، فكل مركب مفنقر إلى غيره وكل مفنقر إلى غيره فهو ممكن لذاته فكل من الموجدين الواجبين لذاتيهما ممكن لذاته وهذا خلف. ثم نقول أن كل واحد من ذنيك الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي إلى كون أنه مركب من أجزاء غير متناهية وذلك محال مع تسليم أنه غير محال المقصود حاصل وكل كثرة لا بد فيها من واحد. فتلك الأحاد وان كانت موجودة لذواتها كانت مركبة كما ثبت فالبسيط مركب وهذا خلف. وان كانت ممكنة كان المركب المفنقر لها أولى بالإمكان فثبت بهذا البرهان أن كل ما عدا الوجود الواجب ممكن لذاته) ⁽⁴⁾ أما في كتاب المطالب العالية فقد ذكر هذا الدليل بنص آخر وهو (أنه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسات ممكنة محدثة ثبت أن المحدث محتاج إلى محدث وثبت أن الدور والتسلسل محالان فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجودات إلى موجود قديم زلي واجب لذاته) ⁽⁵⁾ والرازي يرى أن معرفة واجب الوجود لذاته لا تتم إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود

(1) الأربعين في أصول الدين: للإمام الرازي، ص 85.

(2) نجد نفس هذا الدليل عند ابن سينا في كتابه النجاة ونصه (كل موجود فيما واجب الوجود وإما ممكن الوجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود) كتاب النجاة لابن سينا ص 194.

(3) سورة البقرة، الآية 116.

(4) التفسير الكبير: ج 4 ص 25

(5) المطالب العالية ج 1، ص 53-54.

وجود هذه الممكنات أو المحسوسات فهو يرى إذا بينا إمكانها لذواتها ثم بينا أن الممكن لذاته لا بد له من مرجح ثم بينا أن التسلسل والدور باطلان فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات موجود واجب لذاته⁽¹⁾⁽²⁾.

دليل إمكان الصفات:

ويقوم هذا الدليل على أن كل الأجسام محدثة وكل محدث له علة وصانع ذلك الصانع إذا كان محدثاً لزم الدور والتسلسل وإن كان قديماً فهو واجب الوجود لذاته وهو المطلوب، وأساس هذا الدليل هو إثبات وجود الله عن طريق الجسمية.

نص الدليل: (أن أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية مختلفة في الصفات كالألوان والأمكنة والأحوال، ويستحيل أن يكون اختصاص جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو لوازم الجسمية وإلا لزم حصول الاستواء فيجب أن يكون ذلك بتخصيص مخصص وتدبير مدبر وذلك المخصص أن كان جسماً عاد الكلام فيه وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب)⁽³⁾ ويرى الرازي أن كل جسم يمكن أن يكون يشكل ووضع معين ويمكن أن يكون في غير هذا الشكل والوضع وذكر دليل على ذلك في كتاب التفسير الكبير عند تفسيره لقوله تعالى چ ط ڈ ڈ چ من سورة الفاتحة عندما ذكر قولاً نسبه إلى والده الشيخ ضياء الدين وهو (كان الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول أن الله تعالى في كل جوهر فرد أنواعاً غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لأن كل جوهر فرد فإنه يمكن وقوعه على أحياز غير متناهية على البديل ويمكن اتصافها بصفات غير على البديل

(1) المرجع السابق ص54.

(2) وفي هذا إشارة منه إلى ما ذكره في نفس الكتاب (المطالب العالية) بأن ابن سينا قد ذكر إننا لا نحتاج إلى مادون الله (الممكنات) للوصول إلى معرفة الله فاننقده الرازي ورد عليه بأن الموجود إما واجب الوجود لذاته أو ممكن لذاته فان كان ممكناً لذاته امتنع رجحان وجوده من عدمه == == إلا بمرجح فهذا استدلال بوجود الممكن على الواجب فثبت بما ذكرنا أن معرفة واجب الوجود لا تتم إلا إذا اعتبرنا أحوال هذه الممكنات. المطالب العالية ج1 ص54.

(3) المطالب العالية ج1، ص62.

وكل واحد من تلك الأحوال المقدره فإنه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار إلى وجود الصانع الحكيم الرحيم⁽¹⁾.

إلا إننا نجد أن الرازي نقد هذا الدليل في كتابه المباحث المشرقية إذ ذكر أنه قد تبين له أن الاشتراك في الجسمية بين الأجسام لا يقبل كحقيقة مسلمة (لقد عرض لي شك بعد ذلك في مقدماتها وذلك لأن الجسمية ليس عبارة عن وجود هذه الأبعاد بالفعل لأن هذه الأبعاد من قبيل الكم، وليس أيضاً عبارة عن نفس قابلية هذه الأبعاد على ما يشعر بها ظواهرها)⁽²⁾.

دليل حدوث الذوات:

وهذا الدليل يقوم على أن جميع الأجسام محدثة لأنها تتكون في مجموعها من مركبات كالحركة والسكون وكل مركب لا يخلو من الحوادث. وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

نص الدليل (أن كل الأجسام محدثة وكل محدث له علة وصانع وذلك الصانع إذا كان محدثاً لزم الدور والتسلسل وان كان قديماً فهو واجب الوجود لذاته وهو المطلوب)⁽³⁾ وقال أيضاً (انه لما ثبت أن العالم محدث وجب افتقاره إلى فاعل وذلك الفاعل أن كان محدثاً افتقر إلى فاعل آخر فإما التسلسل وإما الدور أو ينتهي إلى فاعل قديم واجب الوجود لذاته)⁽⁴⁾.

وقال ابن تيمية في هذا الدليل (أن هذا الدليل لا يحتاج إليه أكثر الناس وإن كان يستأنس به أحياناً، وأن المعرفة الضرورية لا تحتاج إلى نظر واستدلال فكيف يعلق بها صحة الإيمان أو صدق النبوة فهذا أمر لا يقبل ؛ كذلك بين رحمه الله أن هذا الدليل كان سبباً لظهور كثير من الأقوال والمذاهب الضالة، وهذه الطريق فيه تطويل بلا فائدة واستدلال على الأظهر بالأخفى).

(1) التفسير الكبير: ج1، ص17.

(2) المباحث المشرقية: للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ج2 من ص47 إلى 49.

(3) المطالب العالية: ج1 ص200.

(4) المرجع السابق ص321.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والمقصود هنا إنما كان التنبيه على طرق الطوائف في إثبات الصانع، وأن ما يذكره أهل البدع من المتكلمة والمتفلسفة؛ فإما أن يكون طويلاً لا يحتاج إليه أو ناقصاً لا يحصل المقصود، وأن الطرق التي جاءت بها الرسل هي أكمل الطرق وأقربها وأنفعها وأن ما في الفطرة المكمل بالشرعة المنزلة يغني عن هذه الأمور المحدثثة وأن سالكيها يفوتهم من كمال المعرفة بصفات الله تعالى وأفعاله ما ينقصون به عن أهل الإيمان نقصاً عظيماً إذا عذروا بالجهل وإلا كانوا من المستحقين للعذاب إذا خالفوا النص الذي قامت عليهم به الحجة فهم بين محروم ومأثوم⁽¹⁾.

ويقول أيضاً: (وكل هذه المقدمات التي ذكرها لا يفتقر إثبات الصانع إليها وبتقدير افتقاره إليها؛ فإبطال التسلسل ممكن فنتم تلك المقدمات وذلك أن إثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام كما تقدم بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية وهو أبين من افتقار الممكن إلى المرجح فلا يحتاج أن يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما.

وهذه الطريقة يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم.

وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة فيه واستدلال على الأظهر بالأخفى وعلى الأقوى بالأضعف كما لا يحد الشيء بما هو أخفى منه وإن كان الحد مطابقاً للمحدود مطرداً منعكساً يحصل به التمييز مع أن الحد والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى مثل من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره لكون ذلك أظهر عنده؛ فإن الظهور والخفاء أمر نسبي إضافي مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمور الواضحة البينة فإذا كان الكلام طويلاً مستغلقاً به وعظمه كما يوجد في جنس هؤلاء إلى غير ذلك من

(1) المرجع دره تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، ج 4، ص 125.

الفوائد لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقاً وهذا هو المقصود هنا وهؤلاء كثيراً ما يغلطون فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكره من الحد والدليل وبسبب هذا الغلط يضل من يضل حتى يتوهم أن ذلك الطريق المعين إذا بطل انسد باب المعرفة⁽¹⁾.

دليل حدوث الصفات:

أو الدليل القرآني لأنه يقوم على ما جاء في القرآن الكريم من أدلة على وجود الله تعالى عن طريق بيان عظمة تدبيره وقدرته ويقوم أيضاً على بيان إحكام وإتقان هذا العالم.

ويقول الرازي في التفسير الكبير عن هذا الدليل (أما الآيات التي تدل على وجود الصانع وهي كثيرة منها آيات التفكير في السموات والأرض وهذا عين دليل المتكلمين فإنهم يستدلون بإحكام الأفعال وإتقانها على الصانع)⁽²⁾.

وهذا الدليل يعتبر من اقوي الأدلة على وجود الله وأسهلها وأقربها إلى عامة الناس يقول عنه الرازي في التفسير الكبير (لا دليل على وجود اله إلا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والأرض والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج إلى مدبر يدبره وموجد يوجده ومرب يربيه ومبق ببقية)⁽³⁾ وهذا الدليل يتفرع منه دليلان هما:

أولاً: دليل العناية الإلهية.

ثانياً: دليل الاختراع.

(1) درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، ج 2، ص 20.

(2) التفسير الكبير ج 2، ص 98.

(3) التفسير الكبير: ج 1، ص 85.

دليل العناية الإلهية:

من أوائل الذين استخدموا هذا الدليل الفيلسوف ابن رشد⁽¹⁾ يقول: (أن الطريق التي نبه إليها الكتاب العزيز ودعي الكل من بابها تنحصر في جنسين. في العناية بالإنسان وجعل جميع الأشياء من أجله ونسوي هذا دليل العناية، ثم ما يظهر من اختراع⁽²⁾ جواهر الأشياء مثل اختراع المعادن والجماد والإدراكات الحسية والعقل ونسوي هذا دليل الاختراع⁽³⁾).

وهذا الدليل يقوم على النظر في هذا العالم وما فيه من نظام محكم دقيق في كل أجزائه والي النظر في جميع الموجودات في هذا العالم وبعد التفكير والتأمل

نجدها كلها موافقة لوجود الإنسان ومصالحته ومنفعته. يقول تعالى (﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾)

(1) ابن رشد هو الوليد بن أحمد بن محمد بن رشد (520-595 هـ) هو فيلسوف وطبيب وفقه وقاضى ولد في الأندلس حفظ موطأ الإمام مالك ودرس الفقه على مذهب الإمام مالك والعقيدة على المذهب الأشعري يعد من أهم فلاسفة الإسلام تولى منصب القضاة في اشبيلية تعرض أواخر حياته إلى محنة اتهموه فيها بالكفر. سير أعلام النبلاء ج 21 ص 309

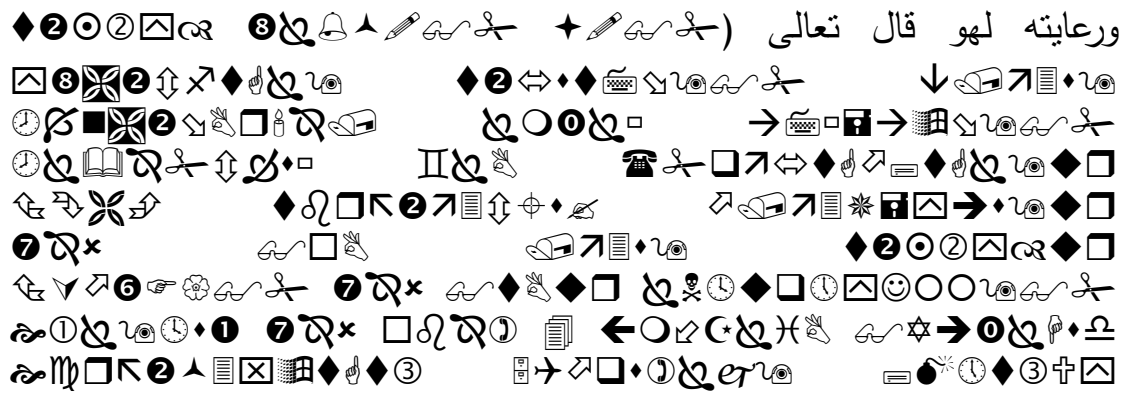
(2) ترى الباحثة أن كلمة اختراع ليس من الكلمات المتداولة في الشرع الإسلامي وان مخترع ليس من أسماء الله الحسنى وإنما نستعمل كلمة مبدع وخالق ومصور.

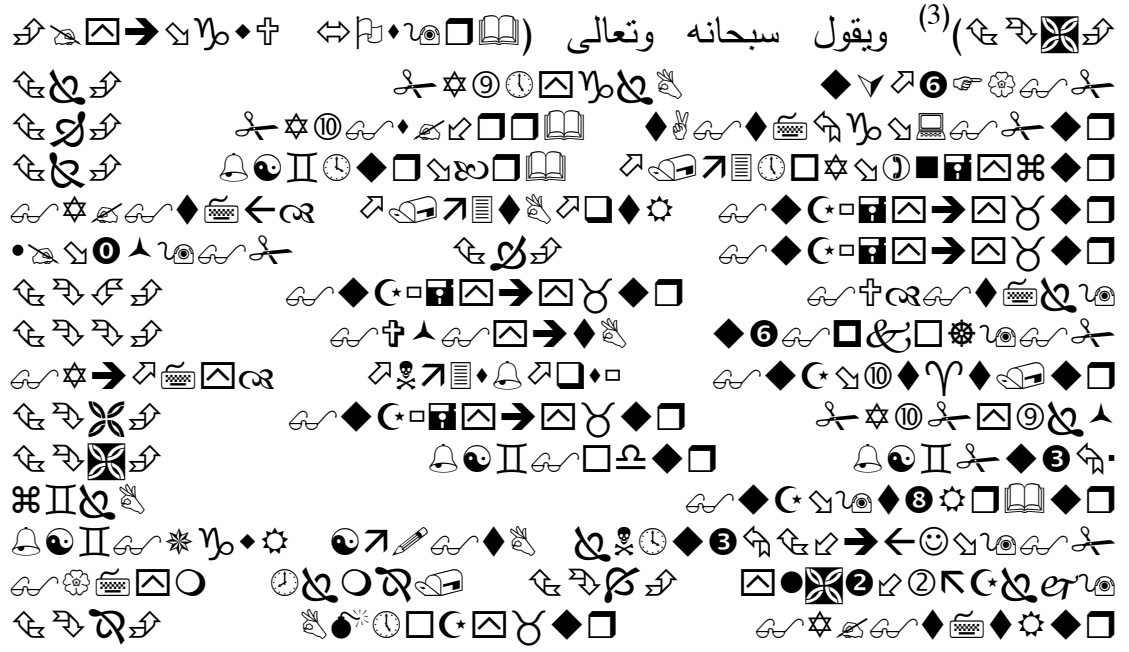
(3) العقل والنقل عند ابن رشد: أبو أحمد محمد بن علي حاجي علي؛ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 1379هـ، 1987م ص 84.

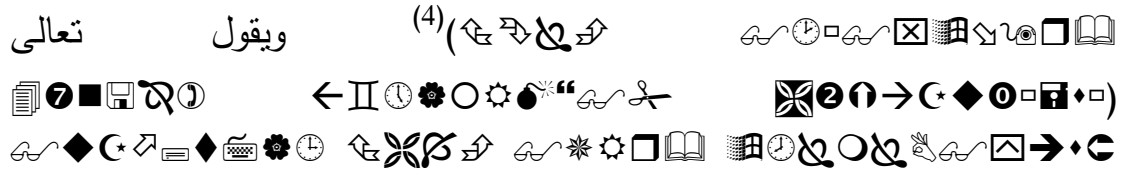
عن طريق الصدفة بل مقصودة لفاعل قاصد ومريد لذلك. (1) وان هذه الموافقة ليست

ويرى الرازي أن هذا النوع من الدلائل أوقع في القلب وأكثر تأثيراً في العقول وأبعد عن الشبهات (2).

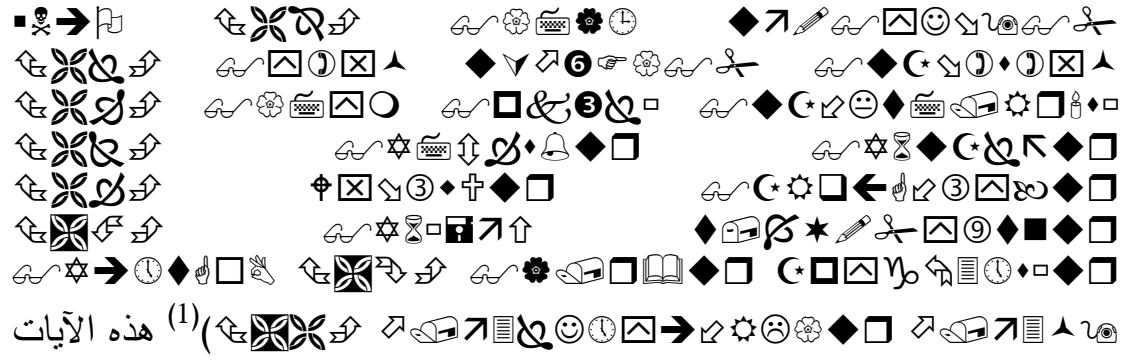
وقد ذكر الله تعالى في كثير من المواضع في القرآن الكريم عنايته بالإنسان

ورعايته لهو قال تعالى (3) 

ويقول سبحانه وتعالى (4) 

ويقول تعالى 

(1) سورة لقمان، الآية 20 - 21.
 (2) المطالب العالوية: ج1، ص116.
 (3) سورة الجاثية الآيات 12-13.
 (4) سورة النبأ الآيات من 6 إلى 16.

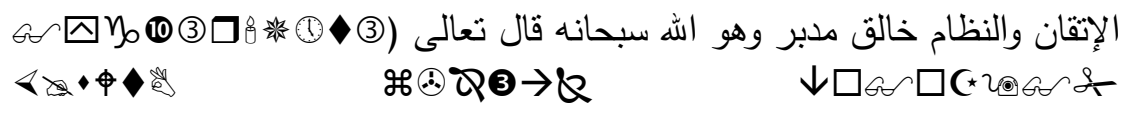


وغيرها الكثير من أي القرآن يذكر فيها سبحانه وتعالى عنايته ورعايته لمصالحنا بما سخر لنا مما فيه معاشنا.

ونجد أن العناية الإلهية عند ابن سينا تختلف عنها من الرازي فابن سينا يرى أن عناية الله بالعالم ليس من أجلنا بل هي تفيض⁽²⁾ عنه نتيجة لعلمه لذاته ولأنه بذاته علة للخير. يقول (أن العلة العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا أو تكون بالجملة يههما شيء ويدعوها داعي ويعرض عليها آثار ولا سبيل لك أن تتكر الآثار العجيبة في كون العالم وأجزاء السموات وأجزاء النبات والحيوان مما يصدر اتفاقاً بل يقتضي تدبيراً. وما يجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته وبما عليه الوجود من نظام الخير والكمال بحسب الإمكان راضياً به على الوجه المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ من الإمكان فيفيض عنه ما يعقل نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتم تأدية)⁽³⁾.

دليل الاختراع:

يقوم هذا الدليل على النظر والتأمل في خلق الإنسان والكون وان وراء هذا



(1) سورة عبس الآيات من 24-32.

(2) الفيض يعني الصدور وتقوم نظرية الفيض على أن الموجودات صدرت أو فاضت عن الأول أي الله ويعد أقلوطين أول من قال بالفيض وأخذها منه الفارابي أما ابن سينا فقد أخذها من == == الفارابي وكانت عنده أكثر تناسقاً وتماسكاً مما أدى إلى انتشارها على نطاق واسع وخصوصاً عند الصوفية وقد عقد لها ابن سينا فصلاً كاملاً في كتابيه الشفاء والنجاة. الموسوعة العربية المجلد الخامس ص 213.

(3) النجاة ابن سينا، ص 234.

ودما وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأننا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرأً ولا أن يخلق لنفسه جارحة يدل ذلك على أن حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز، لأن ما قدر عليه في حال نقصانه فهو في حال كماله عليه أقدر وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز فدل ما وصفناه على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه من هذه الأحوال وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ومدبر⁽¹⁾.

وقد سار الرازي على نهج الأشعري في هذا الدليل فقد قال فيه (أن كل واحد يعلم بالضرورة أنه ما كان موجوداً قبل ذلك وأنه صار موجوداً الآن وأن كل ما وجد بعد عدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس، لأن عجز الخلق عن فعل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف الموجودات حني يصح منه إيجاد هذه الأشخاص)⁽²⁾.

ولقد ربط الرازي بين إمكان الصفات والذات مع حدوث الصفات والذات في كتاب التفسير الكبير وذكر أن الاستدلال على وجود الله بدليل الإمكان فقط أو بدليل الحدوث فقط لا يكفي للدلالة على وجود الله بل لابد من الاستعانة بكل الدليلين (أن الاستدلال بحدوث الأعراض على وجود الصانع لا يكفي إلا بالاستعانة بإمكان الأعراض والصفات)⁽³⁾.

دليل الجواهر والأعراض:

تعريف الأعراض والجواهر:

الأعراض جمع عرض ومعناه لغةً الظهور والبروز (عرض أمر كذا يعرض أي يظهر وعرض عليه أمراً كذا أي أظهره وبرزه له)⁽⁴⁾.

(1) اللمع في الرد على الزيغ والبدع: لأبي الحسن الأشعري، تحقيق الدكتور حمودة غرابية ص8.

(2) المرجع التفسير الكبير: ج2، ص22 - 107.

(3) المرجع السابق: ج2، ص114.

(4) مختار الصحاح: تأليف محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مؤسسة علوم القرآن، 1403هـ،

1983م ج3، ص1082.

وعند المتكلمين العرض ضد الجوهر وهو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ويقوم به، الجسم جوهر يقوم بذاته أما اللون فهو عرض لأنه لا قيام له إلا بالجسم⁽¹⁾.

والجوهر عند ابن سينا هو كل ذات لم يكن في موضوع، والعرض هو كل ذات قوامها موضوع⁽²⁾ أما الرازي فقد عرف الأعراض بأنها (كل ما كان أحوالا بالمتحيز)⁽³⁾ وجعل من أنواعه الأكوان والحركة وجعلها القاضي عبد الجبار المعتزلي سبعة أنواع هي (الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام والأصوات)⁽⁴⁾.

ودليل الجواهر والأعراض يعتبر أحد الأدلة التي أثبت بها المتكلمين وجود الله تعالى وبشرح القاضي عبد الجبار هذا الدليل قائلاً (أنه ينبغي لمن أراد الاستدلال على وجود الله عن طريق الأعراض فعليه أن يثبتها أولاً ثم يوضح حدوثها وإنها تحتاج إلى محدث وفاعل يغير الحوادث وهو الله سبحانه وتعالى)⁽⁵⁾.

ونص الدليل عند الرازي (أن العلم مكون من أعراض وجواهر وأن الجواهر لا تتفك من الأعراض وأن الأعراض حادثة فالجواهر التي لا تتفك عنها حادثة لأنها لا تسبقها، فكل حادث لابد له من محدث)⁽⁶⁾. ويقول أيضاً (ولقد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع)⁽⁷⁾.

وهذا الدليل كما يوضحه الرازي يحتاج إلى إثبات وجود الأعراض ثم إثبات حدوث هذه الأعراض ثم بعد ذلك نثبت أن الأجسام لا تخلو من هذه الأعراض

(1) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(2) النجاة: ابن سينا ص 163

(3) محصل آراء المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: الإمام فخر الدين الرازي وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة الطوسي راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

(4) شرح الأصول الخمسة: قاضي القضاة عبد الجبار بن محمد، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن هاشم حقه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة القاهرة 1996 ص 92.

(5) الأربعين في أصول الدين: فخر الدين الرازي، ج 2، ص 7-8.

(6) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(7) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: فخر الدين الرازي، ص 106.

وأخيراً إثبات أن ما لا يخلو من هذه العوارض فهو حادث ونلاحظ هنا التشابه في التحليل لهذا الدليل بين الرازي وما ذكره القاضي عبد الجبار فكأن المستدل على وجود الله تعالى بحدوث العالم عن هذا الطريق يحتاج إلى ما يأتي:

أولاً: إلى إثبات الجواهر الفردة.

ثانياً: إلى إثبات حدوثها.

ثالثاً: ثم الاستدلال بعد ذلك على أن لها محدثاً.

وهكذا نرى أن طريقة الجواهر والأعراض في إثبات وجود الله تعالى، شاقة، وصعبة المنال حتى على المتخصصين فضلاً عن الجمهور، مع الاعتراضات الموجهة إليها، والواردة عليها، ثم بطلان نظرية الجوهر الفرد علمياً الآن، فالجوهر الفرد عندهم هو الجزء الذي لا يتجزأ، وقد أثبت العلم الحديث تجزأه، فدل ذلك على فساد النظرية، ثم أن هذه النظرية مأخوذة عن الماديين الطبيعيين، من فلاسفة اليونان ذلك أن الواضع لنظرية (الجوهر الفرد) هو (ديمقريطي 470 ق. م)⁽¹⁾ الفيلسوف الذي قرر أن هذا العالم يتركب من جزئيات غاية في الصغر، وأنها لا نهاية لها، وهي (الجواهر الفردة)، ورأى أن هذه الجواهر تتجمع، وتتفرق من تلقاء نفسها، وبواسطة حركة ذاتية فيها، فيتكون من اجتماعها الأجسام ومن تفرقها عدم الأجسام، وهذه الحركة لم تستمد لها الجواهر من أية قوة أخرى أو أصل آخر، وإنما من طبيعتها)⁽²⁾. وهذه نظرية من لا يؤمن بخالق لهذا الكون ومن فيه.

وقد أثبت العلم بطلان هذه النظرية، كما أثبت الشرع أن كل حركة لا بد لها

من محرك.

الطريق الثاني: طريق الاستدلال القلبي:

(1) فيلسوف يوناني، وجد في القرن الخامس الميلادي، الدكتور محمد السيد نعيم والدكتور عوض الله جاد حجازي، في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، ص 31 الطبعة الثانية سنة 1379 هـ - 1959 م.

(2) أس. رابويرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، ص 252، الناشر، دار الكتاب العربي بيروت سنة 1969م.

قد بينا سابقاً أن الرازي ميز بين نوعين من الأدلة على وجود الله النوع الأول هو طريق أصحاب النظر والاستدلال العقلي وقد استقصيناه فيما سبق، أما النوع الثاني من الأدلة فهو طريق الاستدلال القلبي ويقصد به الدليل الصوفي. وقد اتجه إليه في أواخر حياته وقد كان يميل إليه كثيراً من خلال التفسير الكبير والكتب التي ألفها بعد التفسير.

ويقوم هذا الدليل عند الصوفية على أن الوصول إلى الله سبحانه وتعالى ومعرفة حق المعرفة إنما يكون بالخلوة والرياضة النفسية ومجاهدة الطباع والشهوات حتى تتخلص من الذنوب بمداومة الاستغفار والعبادة وقمع الشهوات فتصفو الروح وتسمو عند ذلك يسطع نور المعرفة فيها فتستطيع أن تعرف الله حق معرفته⁽¹⁾. وقال عنه (أما تحصيل الهداية عن طريق الرياضة والتصفية ذلك بحر لا ساحل له ولكل واحد من السائرين إلى الله منهج خاص ومشرب معين كما قال تعالى ﴿لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ يَتْلُو آيَاتِ اللَّهِ لِيُزَكِّيَكُمُ اللَّهُ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة الحجرات: 12) ولا وقوف للعقول على تلك الأسرار ولا خير للإفهام من مبادئ تلك الأنوار والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة وأسرار دقيقة قلما عرضت عليها أفهام الأكثرين⁽³⁾.

ويقول عنه (هو طريق عجيب أكيد ظاهر فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله تعالى وداوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله وقع في قلبه نور وضوء وحالة قاهرة وقوة عالية ويتجلى لجوهر نفسه أنوار عالية وأسرار بهية وهي مقامات ما لم يصل الإنسان إليها لا يمكن الوقوف عليها على سبيل التفصيل⁽⁴⁾).

(1) الصوفية نشأتها وتطورها: تأليف محمد ألبده وطارق عبد الرحيم؛ دار الأرقم الكويت ط2 1997 ص13.

(2) سورة البقرة، الآية 148.

(3) التفسير الكبير ج1.

(4) المطالب العالية: للإمام فخر الدين الرازي، ج1، ص12.

وخلاصة القول في هذا المبحث أن الرازي سار على نهج المتكلمين في التذليل على وجود الله فأثبت وجود الله عن طريق إمكان الذات والصفات وحدوثهما وبمجموعهما إلا أنه في أواخر حياته اختار البعد عن طريق المتكلمين واكتفى بالأخذ بطريق القرآن الكريم لأنه يمتاز بالبساطة والوضوح وخالي من التعقيدات الكلامية⁽¹⁾ كما ذكر في كتابه المطالب العالية وهو من أواخر كتبه التي ألفها بعد التفسير الكبير: (أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وان وكانت كاملة وقوية إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن الكريم عندي إنها أقرب إلى الحق والصواب وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة ولسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت التساؤلات، إما الطريق الوارد في القرآن فحاصلة راجع إلى طريق واحد هو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال وحمل الذهن والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل)⁽²⁾.

المبحث الثاني وحدانية الله

لا شك أن أساس الإسلام وقاعدته التي يرتكز عليها هي توحيد الله وحده لا شريك له، وأنه هو المعبود الحق وأنه خالق كل شيء ومليكه، له الأسماء الحسني والصفات العلي التي أثبتها سبحانه وتعالى لنفسه في كتابه العزيز والتي أثبتها له الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في سنته المطهرة.

المطلب الأول: تعريف الوحدانية:

لغة: التوحيد (تفعيل من وحده إذا جعله واحداً ورجل وحده واحد محركين ووحد بكسر الحاء ووحيد ومتوحد منفرد)⁽³⁾ والتوحيد مصدر وحده يوحد أي جعل الشيء واحداً⁽¹⁾.

(1) نص الوصية للرازي في أول هذا البحث ص16.

(2) المطالب العالية: للإمام الرازي ج1 ص236.

(3) القاموس المحيط: للفيروزآبادي الطبعة الثانية 1371هـ، -1952م طبع مصطفى البابي الحلبي

وأولاده بمصر ج1، ص356.

اصطلاحاً: هو إفراد الله بالعبادة أي نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئاً (نفرده بالعبادة محبة وتعظيماً ورغبة ورهبة) (2) وقال ابن حجر (3) في كتاب التوحيد (معنى وحدته عملته واحداً وقيل سلبت عنه الكيفية والكمية فهو واحد في ذاته لا انقسام له وفي صفاته لا شبيه له وفي ألهيته وملكه وتدبيره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره) (4).

والتوحيد هو إفراد الله مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً أو بمعنى اعم التوحيد هو إفراد الله تعالى بما يختص به (5).

المطلب الثاني: أنواع التوحيد:

هنالك ثلاثة أنواع من التوحيد (6) هي:

أولاً: توحيد الربوبية:

الربوبية هي إنشاء الشيء حالاً في حال إلى حد التمام ويقال ربه وربك وربيه والرب مصدر استعير للفاعل أي لمعنى مربي وهو لا يطلق معرفاً بالإنف واللام إلا على الله جل وعلا لتكلفه بمصالح الموجودات (7).

وتوحيد الربوبية هو إفراد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير (8) فتوحيد الربوبية هو الإيمان بأوصاف الربوبية كالخلق والرزق والإحياء وغيرها مما يتعلق بالأمور

(1) معجم ألفاظ العقيدة: تصنيف أبو عبد الله عامر عبد الله فالح ؛ تقديم فضيلة الشيخ عبد الله عبد الرحمن بن جبر ' مكتبة العبيكان الطبعة الأولى 1407هـ، ص103.

(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(3) هو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي الكناني صاحب أشهر شرح على صحيح البخاري عالم ومحدث وفقه أصله من عسقلان من فلسطين ولد ومات بالقاهرة من مؤلفاته فتح الباري في شرح صحيح البخاري والإصابة في تمييز الصحابة ولسان الميزان وتهذيب التهذيب وغيرها

(4) شرح الباري لصحيح البخاري: بن حجر العسقلاني ؛ تصحيح وترقيم محمد فؤاد عبد الله ومحب الدين الخطيب ، دار المعرفة بيروت 1379هـ، ج13 ص345.

(5) معجم ألفاظ العقيدة:، ص103.

(6) هذا التقسيم في معجم الألفاظ العقيدة.

(7) القاموس المحيط: للفيروزآبادي، ج1 ص72-73.

(8) معجم ألفاظ العقيدة، ص104.

ثانياً: توحيد الإلهية:

وهو أفراد الله سبحانه وتعالى بكل أنواع العبادة وان لا يتخذ الإنسان غير الله

يتقرب إليه بالعبادة والمحبة⁽¹⁾ يقول تعالى (﴿لَا يَدْرِي أَلِإِلَهِةٍ غَيْرَ اللَّهِ هَدَىٰ لَّهُمَّ سُبُلًا ۚ بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ الْأَعْلَىٰ خَلَقَ مَا هُوَ بِرَبِّهِمْ غَافِلًا ۚ﴾)⁽²⁾

وسُمي بذلك لتعلقه بإثبات إلهية الله سبحانه والإيمان بها ونفي الإلهية عن سواه والتوجه إليه بالعبادة والطاعة

ثالثاً: توحيد الصفات:

وهو أفراد الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته كما ورد بذلك الكتاب العزيز

والسنة المطهرة وذلك بتسميته سبحانه بكل الأسماء التي سمي بها نفسه ووصفه بكل

صفة وصف بها نفسه يقول تعالى (﴿لَا يَلْفُظُ سَمًّا وَلَا لَفًّا ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾)⁽³⁾

المطلب الثالث: التوحيد عند المتكلمين:

اختلف المتكلمون في بيان حقيقة التوحيد بناءً على اختلاف فرقهم التي ينتسبون إليها.

(1) معجم ألفاظ العقيدة ص 104.

(2) سورة الإسراء، الآية 39.

(3) سورة الشورى، الآية 11.

التوحيد عند الجهمية⁽¹⁾:

يرون أن إثبات الصفات ينافي القول بالتوحيد وأن من أثبت الصفات فهو مشبه وليس موحداً وسموا أنفسهم الموحدين وجعلوا نفي الصفات داخلاً في مسمي التوحيد⁽²⁾.

التوحيد عند المعتزلة:

يقوم التوحيد عندهم على نفي جميع الصفات الإلهية⁽³⁾ ونفوا عن الله تعالى التشبيه من كل وجه (جهة ومكاناً، صورة وجسماً، تحيزاً وانتقالاً، تغيراً وتأثيراً، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها)⁽⁴⁾ وزعموا أن صفاته قائمة بذاته، فالصفات عندهم عين الذات⁽⁵⁾.

التوحيد عند الأشاعرة:

المقصود بالتوحيد عند الأشاعرة الوجدانية في الذات⁽⁶⁾ والوجدانية في الصفات⁽⁷⁾ والوجدانية في الأفعال⁽⁸⁾.

(1) هي جماعة تنتمي إلى الجهم ابن صفوان أخذ كلامه عن الجعد بن درهم وبعد وفاة الجعد أخذ في نشر تعاليمه وصار له أتباع وقتل عام 128هـ، واهم معتقداته هي: تنزيه الله تعالى ونفي التشبيه وتأويل كل الآيات التي تشعر لي التشبيه وأول صفة الكلام وقال أن كلامه سبحانه نفسي ذاتي لذلك قال بخلق القرآن ونفي الصفات الأزلية كالعلم والقدرة والإرادة ويرى أن الإنسان ليس له استطاعة على الفعل وإنما هو مجبر لذلك هم من الجبرية والإيمان معتقد بالقلب لا يضر مع شيء لذلك هم من المرجئة كما قالوا بقاء الجنة والنار. تاريخ الفرق الإسلامية، ص 15-16 الفرق بين الفرق ص 199.

(2) الفرق بين الفرق ص 199.

(3) الفرق بين الفرق ص 93.

(4) الملل والنحل: الشهرستاني؛ ج 1 ص 44-45.

(5) تاريخ الفرق الإسلامية: محمد بن مصطفى: ص 407.

(6) أي أن الذات الإلهية لا تتكون من أجزاء ولا أن يكون هناك اله آخر أو أكثر.

(7) أي لا يشبه غيره في صفة من صفاته تعالى.

(8) وهو أن لا يكون لغير الله فعل من الأفعال، منهج ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد: إبراهيم بن محمد، ص 81.

والوحدانية عند الأشاعرة هي إفراد الله بالربوبية والخلق واستدلوا على ذلك بدليل التمانع الذي ذكره الأشعري في كتابه اللمع وتبعه في ذلك متأخري الأشاعرة⁽¹⁾ وخلصته (فإن قال قائل لم قلت أن صانع الأشياء واحد؟ قيل له لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنساناً وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً، أو لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً وميتاً في حال واحدة، وأن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً وان تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً فدل على ما قلناه أن الصانع واحد)⁽²⁾.

المطلب الرابع: توحيد الله عند الإمام الرازي:

لم يتخطى الإمام الرازي منهجه الأشعري عند تقريره لوحدانية الله فأثبت أن وحدانية الله صفة زائدة على ذاته قائمة بها⁽³⁾ وقد استخدم نفس دليل الأشعري وهو دليل التمانع.

والواحد عند الرازي قد يكون اسماً أو صفة فالاسم هو ما يقصد به العدد كقول أحدهم واحد واثنين فيكون هذا الواحد اسماً وليس صفة، أما الصفة كقولنا مررت برجل واحد وهذا شيء واحد (أن الأشياء التي يصدق عليها أنها واحد مشتركة في مفهوم الوحدانية مختلفة في خصوص ماهيتها، أعني كونها جوهرًا أو عرضاً أو جسماً أو مجرداً ويصح أيضاً لعمل كل واحد منهما أعني ماهيته وكونه واحداً مع الذهول عن الآخر... فلفظ الواحد تارة يفيد معنى أنه واحد وهذا هو الاسم، وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل نعتاً لشيء آخر وهذا معنى كونه نعتاً)⁽⁴⁾.

(1) نهاية الإقدام للشهرستاني والرازي المطالب العالية ج 2 ص 135 - 147.

(2) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: الأشعري، ص 8.

(3) التفسير الكبير، ج 4 ص 190.

(4) التفسير الكبير: ج 4، ص 187.

ولكن عند استخدام لفظ واحد على الله سبحانه وتعالى فإننا نعني به الصفة يقول الرازي (أما الوحدة بمعنى أنه ليس في الوجود شيئاً يشاركه في وجود الوجود فكانت هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الله سبحانه وتعالى)⁽¹⁾ فهذه الوحدة فإن الله سبحانه وتعالى متوحد بها ومتفرد بها لا يشاركه في هذه الصفة سواه.

توحيد الربوبية عند الإمام الرازي:

قد سار الإمام الرازي على قرار معظم الأشاعرة في إثبات وحدانية الله فكان دليل التمانع هو الأفضل والأقوى عنده وقد ذكره في كتابه المطالب العالية عند ذكره لدلائل المتكلمين على أن الإله واحد قائلاً (وأعلم أنهم ذكروا أنواعاً من الدلائل أقواها دليل التمانع)⁽²⁾ وقد أيد هذا الدليل وأبطل حجج انتقاده⁽³⁾.

توحيد الألوهية عند الإمام الرازي:

لقد نقد شيخ الإسلام ابن تيمية الأشاعرة بأنهم اهتموا بتوحيد الربوبية أكثر من توحيد الألوهية⁽⁴⁾ بالرغم من أن توحيد الربوبية وحده لا يكفي وأهملوا توحيد الألوهية الذي يقوم على تخصيص الله وحده بالعبادة. إلا أننا نجد أن الإمام الرازي قد اهتم ببيان أهمية عبادة الله وحده لأنه المستحق للعبادة لأنه هو الخالق وهو المنعم على خلقه بجميع النعم، فعند تفسيره لسورة الفاتحة عند قوله تعالى (إياك نعبد) نجده يذكر أن العبادة هي غاية التعظيم ولا تليق إلا لمن له غاية الإنعام والإحسان (لما كان الباري سبحانه وتعالى هو المعبود في الحقيقة لا جرم سمي ألها، وكيف لا يكون أنه المستحق للعبادة وقد بين أنه تعالى هو المنعم على جميع خلقه بوفرة الإنعامات، والعبادة غاية التعظيم والعقل يشهد أن غاية التعظيم لا تليق إلا بمن صدر عنه غاية

الإنعام والإحسان واليه الإشارة بقوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) (المائدة: 1) (تفسير الرازي ج 2 ص 135).
الإشارة بقوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) (المائدة: 1) (تفسير الرازي ج 2 ص 135).
الإشارة بقوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) (المائدة: 1) (تفسير الرازي ج 2 ص 135).

(1) التفسير الكبير، ج 4 ص 190.

(2) المطالب العالية، ج 2، ص 135.

(3) المرجع السابق، ج 2 من ص 135 إلى 147.

(4) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ط 1، 1411هـ، ج 1 ص 226.

أن الله تعالى استحق أن يكون معبودا للخلق لأنه خالقهم ومالكهم وللمالك أن يأمر وينهي (2).

وهذا يدل على أن نقد ابن تيمية كان للأشاعرة على وجه العموم وليس على سبيل التخصيص.

(1) سورة البقرة، الآية 28.
(2) التفسير الكبير ج1، ص208.

الفصل الثالث: الصفات عند الإمام
الرازي
ويشتمل على مبحثين:
المبحث الأول: الصفات عند المعتزلة والأشاعرة
المبحث الثاني: الصفات عند الإمام الرازي

المبحث الأول
الصفات عند المعتزلة والأشاعرة

يقول الله تعالى ﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَ رَبِّي إِلَّا الَّذِينَ اتَّخَذُوا عِزًّا عِنْدَ رَبِّي﴾ (1)

ويقول تعالى ﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَ رَبِّي إِلَّا الَّذِينَ اتَّخَذُوا عِزًّا عِنْدَ رَبِّي﴾ (2)

﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَ رَبِّي إِلَّا الَّذِينَ اتَّخَذُوا عِزًّا عِنْدَ رَبِّي﴾ (3) وغيرها من الآيات التي تدل على أن
الله أسماء حسنى أما في السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (أن لله تسع
وتسعين اسما مائة إلا واحد من أحصاها دخل الجنة) (4).

ولا شك أن مسألة الأسماء والصفات تعد من أجل وأعظم المباحث في علم
الكلام وقد اختلفت مقالات الإسلاميين فيها فمنهم من قال بالنفي المحض ومنهم من
أقر بالأسماء لله بالجملة ونفي الصفات عنه تعالى ومنهم من أقر بالأسماء والصفات
ولكنه رد طائفة منها وتأولها وصرفها عن ظاهرها ومنهم من ذهب إلى وجوب
الإيمان بكل ما ورد في كتاب الله وصحيح السنة من أسماء وصفات وأجراها على

(1) سورة الأعراف، الآية 180.

(2) سورة الإسراء، الآية 110.

(3) سورة طه، الآية 8

(4) متفق عليه في البخاري كتاب الشروط باب ما يجوز من الاشتراط رقمه (2736) فتح الباري، ج 5، ص 354 وكتاب الدعوات باب لله مائة اسم غير واحد رقمه (6410) فتح الباري، ج 11 ص 211 وكتاب التوحيد باب لله مائة اسم إلا واحد رقمه (7392) وفي مسلم كتاب الذكر والدعاء باب في أسماء الله تعالى رقمه (02677)

ظواهرها ورفض الكيفية والتشبيه هذا ما سنبينه بالتفصيل ونوضح رأي الرازي فيها أن شاء الله ولكن قبل هذا نبدأ بالآتي:

المطلب الأول: الفرق بين الاسم والمسمي:

مسألة: تعريف الاسم:

هو ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بالأزمنة الثلاثة -الماضي والحاضر والمستقبل - وهو ينقسم إلى اسم عين وهو الدال على معنى يقوم بذاته كزيد وعمرو والي اسم معنى وهو ما لا يقوم بذاته مثل العلم والجهل فنقول زيد عالم وعمرو جاهل⁽¹⁾ ولا يكون اللفظ اسماً إلا وهو مضمن بمعنى وقد يكون المعنى ولا اسم له ولا يكون اسم وإلا له معنى⁽²⁾ والاسم هو أيضاً (ما دل على معنى في نفسه وأسماء الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها وقيل الاسم ما أنبا عن المسمي والفعل ما أنبا عن حركة المسمي والحرف ما أنبا عن معنى ليس باسم ولا فعل)⁽³⁾.

والاسم عند الرازي قد يكون (اسماً للماهية من حيث هي هي (اسم مفرد) وقد يكون اسماً مشتقاً وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفاً بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والأظهر أن الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لأن الماهيات مفردة والمشتقات مركبة والمفرد قبل المركب)⁽⁴⁾ ويقول أيضاً (وأعلم أن الأسماء أما أن تكون اسماً للذات أو لجزء من أجزاء الذات أو لأمر خارج الذات)⁽⁵⁾ واسم الذات عنده هو اسم العلم وقد استخرج من أسماء الله الحسني اسم علم واحداً فقط هو اسم أجلاله الله لأنه اسم غير مشتق وباقي أسمائه تعالى مشتقة يقول في التفسير الكبير (المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وأنه ليس بمشتق البتة)⁽⁶⁾ أما الاسم

(1) موسوعة علم الكلام الإسلامي ج 1 ص 122.

(2) المرجع السابق ص 119.

(3) المرجع السابق ص 120.

(4) التفسير الكبير ج 1 ص 118.

(5) المرجع السابق، ص 155.

(6) المرجع السابق ص 162.

الدال على جزء من الذات فهو عند الرازي محال لأن بذلك تكون الذات مركبة من ذات واسم والله غير مركب أما أن يكون الاسم الدال على أمر خارج من الذات فهذه عند الرازي هي الصفات⁽¹⁾ ويتضح لنا مما سبق أن الأسماء عند الرازي على قسمين الأول: اسم محض وهو اسم الجلالة الله والثاني: أسماء تدل على صفات هي باقي أسماء الله الحسني.

مسألة: الفرق بين الاسم والمسمي:

وذكر الرازي أقوال الفرق الكلامية في هذا الباب قائلاً (قالت الحشوية⁽²⁾ والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمي وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمي ونفس التسمية)⁽³⁾ وبعد أن ذكر أدلة كل من الطرفين ذكر رأيه قائلاً (والمختار عندنا أن الاسم غير المسمي وغير التسمية)⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

ميّز الرازي بين الاسم والمسمي وفي النهاية توصل إلى أن البحث في هذا الموضوع هو عبث لا طائل منه قائلاً (إذا أُريد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات متخصصة وحروف مؤلفة، وبالمسمي تلك الذوات أنفسها وتلك الحقائق بأعينها فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمي والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثاً وإذا كان المراد بالاسم ذات المسمي وبالمسمي أيضاً تلك الذوات كان قولنا أن الاسم هو المسمي معناه أن ذات الشيء عين الشيء وهذا وأن كان حقاً إلا أنه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث فثبت أن الخوض في هذا البحث

(1) التفسير الكبير ج 1 ص 156 لوامع البيان شرح أسماء الله تعالى والصفات: الإمام فخر الدين

الرازي، صححه السيد محمد بدر الدين أبو فراس ط أولى المطبعة الشرقية مصر سنة 1323هـ.

(2) سميت الحشوية حشوية لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن

الرسول صلى الله عليه وسلم وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه وهو يطلق على كل من أثبت

الصفات والقدر وهو من أكثر الألقاب شيوعاً ووروداً في كتب مخالفي السنة واتباع السلف. الذهب

في أخبار من ذهب، ج 1، ص 221.

(3) التفسير الكبير ج 1 ص 115.

(4) يرى الدكتور الزرکان أن الرازي هنا تأثر برأي الغزالي الفخر الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية

ص 116.

(5) التفسير الكبير ص 116.

على جميع التقديرات يجري مجرى العبث⁽¹⁾. ولكن المهم في هذا المبحث أن الرازي فيه يخالف رأي أسلافه من الأشاعرة لأنه اختار أن الاسم غير المسمي وغير التسمية على خلاف ما ذكر هو من أن الأشاعرة ذهبوا إلى أن الاسم نفس المسمي وغير التسمية حتى أنه اوجد تبريراً لرأي المعتزلة القائل بأن الاسم غير التسمية ونفس المسمي قائلاً (أعلم إنا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمي تأويلاً لطيفاً دقيقاً وبيانه أن المسمي اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمن معين ولفظ الاسم كذلك فوجب أن يكون لفظ الاسم اسماً لنفسه ويكون لفظ الاسم اسماً للمسمي من باب الاسم المضاف)⁽²⁾.

مسألة: أنواع الصفات:

قسم المتكلمون الصفات إلى عدة أنواع هي:

صفات المعاني: أو الصفات الحقيقية أثبت المتكلمون الأشاعرة منها سبع صفات فقط وأنكروا ما سواها من الصفات وصفة المعنى عندهم هي ما دلت على معنى وجودي قائم بذات الله وهذه الصفات هي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر.

أما المعتزلة فقد عطلوا الصفات وأثبتوا أحكامها وقالوا هو قادر بذاته سميع بذاته عليم بذاته حي بذاته ولم يثبتوا قدرة ولا علماً ولا حياة ولا سمعاً ولا بصراً فرارا منهم من تعدد الأول⁽³⁾.

الصفات الذات: هي التي لم تنزل ولا يزال موصوفاً بها⁽⁴⁾ وتسمى أيضاً بالصفات اللازمة لأنها ملازمة للذات لا تتفك عنها كالعلم والقدرة.

(1) التفسير الكبير، ج 1 ص 116.

(2) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(3) موسوعة علم الكلام ص 697.

(4) المرجع السابق، ص 693.

الصفات السلبية:

هي الصفات التي تدل على العدم والمراد بها أن تدل على سلب ما لا يليق بالله تعالى وهي غير ثابتة ولا يلزم بالاتصاف بها قيام عرض⁽¹⁾ والصفات السلبية خمسة هي القدم والبقاء ومخالفة المخلوقات والوحدانية والغناء المطلق.

صفات الأفعال:

هي كل اسم اشتق للباري من صفاته مثل منعم ورازق وخالق وهي عند الأشاعرة صفات حادثة⁽²⁾.

الصفات الخبرية:

وهي الصفات التي وردت في الشرع أي هي التي جاءت في القرآن الكريم واخبر بها الله سبحانه وتعالى⁽³⁾.

الصفات الاختيارية:

وهي الصفات المتعلقة بمشيئة الله وقدرته أن شاء فعلها وان شاء لم يفعلها كالمجيء والنزول والاستواء⁽⁴⁾ وتسمى الصفات الفعلية.

تقسيم الصفات عند السلف:

ولقد قسم السلف الصفات الثبوتية إلى قسمين هما:

صفات ذاتية: لا تنفك عن الذات، بل هي لازمة لها أزلاً وأبداً ولا تتعلق

بها مشيئته وقدرته، منها ما هو عقلي، ومنها ما هو خبري.

صفات فعلية: تتعلق بها مشيئته وقدرته كل وقت وأن، وتحدث بمشيئته وقدرته، منها ما هو عقلي، ومنها ما هو خبري.

والصفات الذاتية على قسمين

أ. صفات ذاتية عقلية: أي أن الاستدلال عليها يحصل بالعقل فيقترن في

معرفتها السمع والعقل كصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع.

(1) موسوعة علم الكلام الإسلامي ص 695.

(2) المرجع السابق، ص 696.

(3) المرجع نفسه، ص 693.

(4) توحيد الأسماء والصفات وأثره في وجدان العبد وسلوكه الإيمانى: الدكتور السيد ص 16.

ب. صفات ذاتية خبرية: أي أن الاستدلال عليها وإثباتها لا يمكن إلا عن طريق النص كصفة اليدين. والصفات الفعلية على قسمين أيضاً:

أ. صفات فعلية عقلية: كصفة الخلق والرزق... فيشترك في معرفتها السمع والعقل.

ب. صفات فعلية خبرية: كالاستواء والنزول لإتيان والمجيء⁽¹⁾.

ولا شك أن تقسيم السلف للصفات الإلهية هو الصواب الحق؛ وذلك لأنه يشمل على جميع الصفات الإلهية، ولقد استدلل السلف لهذا التقسيم بقوله تعالى

(... ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهِمْ وَنَسَبِهِمْ حَرَجٌ لِمَا عَصَوْا رَبَّهُمْ حَلْجٌ مُّكْتَمَلٌ مُّكْتَمَلٌ رَبَّنَا وَإِنَّهُمْ كَفِرَةٌ﴾⁽²⁾

وقد بينوا وجه الاستدلال بهذه الآية على تقسيمهم للصفات وهو أن الله تبارك وتعالى ذكر في هذه الآيات أسماء الذات التي تشتمل على الصفات التي

(1) دراسات في توحيد الأسماء والصفات الإلهية: سعد عبد الله عاشور وجابر زايد السمييري، الطبعة: الثالثة، الناشر: مكتبة ومطبعة دار المنارة - غزة، سنة النشر: ١٤٢٩هـ، ص: ٣٥ بتصرف.

(2) سورة الحشر الآيات 22-23-24.

اشتقت منها هذه الأسماء، وذكر بعد ذلك أسمه الفعل الدالة على الصفات التي اشتقت منها أيضا وفصل بين النوعين بضمير الفصل (هو)⁽¹⁾.

يرى المعتزلة أن أسماء الله تعالى أعلام مجردة، لا تعلق لها بالصفات، وأن تعدد الأسماء جازم لبيان تعدد المنفي عن البارئ تعالى من العجز والنقص ونحوه، ويظهر ذلك جليا من خلال قول القاضي عبد الجبار: (عالم لا يعلم قادر لا بقدره حي لا بحياة)⁽²⁾ فالمعتزلة يثبتون الاسم للبارئ تعالى وينفون ما دل عليه من صفة، وبذلك تري أنهم لا يرون وجود علاقة بين أسمه الله تعالى وصفاته فالأسماء لا تفيد إلا العلمية، كما لو سمي الطويل قصيرا، والسمين ضعيفا، والعالم جاهل)⁽³⁾.

وقد رد عليهم الأشعري بقوله (يقال لهم: وجدنا اسم عالم اشتق من علم، واسم قادر اشتق من قدرة، وكذلك اسم حي اشتق من حياة، واسم سميع اشتق من سمع، واسم بصير اشتق من بصر، ولا تخلو أسمه الله تعالى من أن تكون مشتقة إما لإفادة معنى، أو على طريق التلقين، فلا يجوز أن يسمى الله تعالى على طريق التلقين باسم ليس فيه إفادة معنى، وليس مشتقا من صفة. فإذا قلنا: إن الله تعالى عالم قادر فليس تلقينا، كقولنا زيد وعمر، وعلى هذا إجماع المسلمين. وإذا لم يكن كذلك تلقينا، كان مشتقا من علم، فقد وجب إثبات العلم، وإن كان ذلك لإفادة معنى، فلا يختلف ما هو لإفادة معنى واجب إذا كان معنى العالم منا أن له

(1) الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين: جابر السمي، الطبعة: الأولى، الناشر: الدار السودانية للكتب.

(2) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 131-132.

(3) انظر: الفرق بين الفرق: البغدادي، ص: 184-183. مقالات الإسلاميين: الأشعري، 1/247، 1/273-248. شرح الرسالة التدمرية: عبد الرحمن البراك، ص: 84. دراسات في توحيد الأسماء والصفات: سعد عاشور وجابر السمي، ص: 45. البيهقي وموقفه من الإلهيات: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، الطبعة: الثانية، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، سنة النشر: 1423هـ، 1/173. وجوب محبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه: عبد الرزاق عفيفي، (المكتبة الشاملة)، ص: 31.

علماً أن يكون كل عالم فهو ذو كما إذا كان قولي موجود مفيداً فينا الإثبات كان
الباري تعالى واجبا إثباته؛ لأنه موجود⁽¹⁾.

وأما الرازي فقد قسم الصفات إلى صفات ثبوتية حقيقية وثنوتية إضافية
وصفات سلبية وصفات مركبة من هذه الأنواع الثلاثة وهي أربعة فإما أن تكون
حقيقية مع إضافية وإما أن تكون حقيقية مع سلبية وإما أن تكون إضافية مع سلبية
وأما أن تكون مجموعة حقيقية وإضافية وسلبية، (أما الثبوتية الحقيقية كقولنا الله
موجود أما الصفات الإضافية وهي قولنا معلوم ومذكور ومشكور أما الصفة السلبية
كالقدوس والغني أما الصفات المركبة من حقيقية وإضافية وهي قولنا أن الله عالم
وقادر فالعلم والقدرة صفات حقيقية يلزمها حصول نسبة وإضافة فالعلم يلزمها كونها
متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها تعلقها بإيجاد مقدور أما الصفات الحقيقية مع
السلبية هي قولنا قديم وأزلي وأما الإضافية مع السلبية هي قولنا أول وآخر وإما
مجموع الحقيقة والإضافية والسلبية فهي صفة واحدة وهي الملك فهو الملك الذي
يفتقر إليه غيره وهو مستغني عن غيره فالوجود صفة حقيقية وافتقار غيره إليه صفة
إضافية واستغناؤه عن غيره سلب⁽²⁾.

مسألة: هل أسماء الله توقيفية⁽³⁾ أم اصطلاحية؟

إن لله سبحانه وتعالى أسماء حسنى كثيرة وردت في القرآن الكريم والسنة
النبوية ولكن هل يجوز أن نطلق على الله سبحانه وتعالى أسماء أثبت العقل على
كمالها لله أم نتوقف عند الأسماء التي وردت في القرآن والسنة؟.

في بداية هذا المبحث ذكر الرازي أراء المتكلمين وأدلتهم وقد قسمها إلى
قسمين: الأول الذين يزعمون أن أسماء وصفات الله توقيفية أي لا يجوز إطلاق شيء

(1) الإبانة عن أصول الديانة: الأشعري، ص: ٤٤.

(2) لوامع البيان: للرازي، ص 23-24 و التفسير الكبير، ص 139-145.

(3) توقيفيه بمعنى أن نتوقف عندها فلا نثبت له أسماء ولا صفات إلا التي أثبتها هو لنفسه في القرآن
الكريم أو أثبتها له رسوله في سنته فلا نثبت له شيئاً بمقتضى عقولنا الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد:
صالح بن فوزان، ج1 طبع الرئاسة العامة لطباعة البحوث العلمية وكالة الطباعة والترجمة الرياض
سنه 1412 هـ، ص: 126.

من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان وارداً في القرآن والأحاديث الصحيحة. أما الثاني فهو قول الذين يرون أن كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز وإلا فلا⁽¹⁾. والواقع أن أسماءه سبحانه كثيرة لا تحصى ولا تعد كما جاء في الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم (أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحد من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك)⁽²⁾.

ويذكر الرازي أن هنالك ألفاظ قد وردت في القرآن الكريم دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى وقد ذكر منها صوراً مثل الاستهزاء في قوله

تعالى ﴿...﴾⁽³⁾ ومنها المكر في قوله تعالى ﴿...﴾⁽⁴⁾ ومنها أيضاً الغضب في قوله تعالى ﴿...﴾⁽⁵⁾ وغيرها من ألفاظ الصفات التي لا يجوز إطلاقها على الله سبحانه وتعالى، إلا أن الرازي أوجد لها تفسيراً وقانوناً تسير عليه وهو (واعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية وآثار تصدر عنها في النهاية مثاله أن الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج، والأثر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الإعراض لا على بدايات الإعراض وقس الباقي عليه)⁽⁶⁾.

(1) التفسير الكبير ج 1 ص 158-159.

(2) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، طبع دار الرسالة، ج 6، ص 246-250.

(3) سورة البقرة، الآية 15.

(4) سورة آل عمران، الآية 54.

(5) سورة الفتح، الآية 65.

(6) التفسير الكبير ج 1 ص 160.

المطلب الثاني: الأسماء والصفات عند المعتزلة:

والاسم عند المعتزلة (الأسماء هي الأقوال الدالة على المسميات)⁽¹⁾ من خلال تعريف المعتزلة للاسم يتضح أنهم؛ لا يرون في أسم الله تعالى أي دلالة على الذات، وأن هذه الأسم لا تحمل معنى زائد غير الذات.

أما الصفة فقد عرفوها (الصفة عند المعتزلة هي: وصف الواصف، ولم يكن في الأزل واصف والاسم عندهم التسمية ولم يكن في الأزل مسمى)⁽²⁾ من خلال تعريف المعتزلة الأسم والصفات يتضح أنهم لا يفرقون بين الاسم والصفة ويجعلونها بمعنى واحد فلا يوجد فرق بينهما.

كما صف المعتزلة الله سبحانه وتعالى بكل الصفات السالبة فهو (ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسه ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا محض ولا اجتماع ولا افتراق...)⁽³⁾.

والمعتزلة لم يفرقوا بين ذات الله وصفاته فهي شيء واحد (وهو عالم بذاته وقادر بذاته حي بذاته لا بعلم ولا بقدرة ولا حياة وهي معاني قائمة بذاته لأنه لو شاركته في القدم الذي هو خص صفاته لشاركته في الإلوهية)⁽⁴⁾.

ولم يرى المعتزلة " ثمة فرق بين الصفة والوصف، ولهذا زعموا أن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف. فالعلم عندهم بمعنى عالم، والقدرة بمعنى قادر.

(1) مقالات الإسلاميين: الأشعري ج1، ص253.

(2) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: طاهر بن محمد الإسفراييني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة: الأولى، الناشر: عالم الكتب، بيروت، سنة النشر: 1983م، ص: 37.

(3) مقالات الإسلاميين: للأشعري، ص211.

(4) الملل والنحل: الشهرستاني ص57.

والعالم عندهم عالم بذاته لا بعلم وهكذا يقول الأشعري قولهم: (له علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور، ولم يطلقوا غير ذلك)⁽¹⁾.

كما إنهم أنكروا الأسماء وتأولوها (يقولون أنها مجرد أعلام كما لو أن إنسان سمي بعدة أسماء وتلك الأسماء مجرد أعلام يعرف بها شخص ذلك الرجل وقد يسمى الإنسان بأسماء ولا تنطبق عليه صفاتها أي ليس كل ما سمي سعيداً هو من أهل السعادة وليس كل من سمي صادق هو من أهل الصدق...ويقولون أن هذه الأسماء إنما هي لمعرفة الذات لا أنها دالة على الصفات ويصرح كثير منهم بنفي الصفات ويقولون سميع بلا سمع بصير بلا بصر عليم بلا علم كليم بلا كلمة رحيم بلا رحمة تعالى الله عن قولهم)⁽²⁾.

وخلاصة رأيهم هو أن الله تعالى منزّه عن الشبه والمثال ولا ينازعه أحد في سلطانه ولا يجري عليه شيء مما يجري على خلقه وبنوا على ذلك نفي الصفات وقالوا: أن صفات الله ليست شيء غير ذاته، لأنه لو اتصف سبحانه بالصفات لكانت هذه الصفات قديمة وذات الله قديمة وبذلك يتعدد القدماء ولذلك يعدون من نفات الصفات ولقد أولوا صفات الاستواء واليد والعين وكذلك صفات المحبة والرضي والغضب والسخط بنوا على ذلك أن القرآن مخلوق لله تعالى وذلك لنفيهم صفة الكلام عن الله تعالى وزعموا أن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحقاً ما يفعله ثواباً وعقاباً⁽³⁾.⁽⁴⁾

المطلب الثالث: الأسماء والصفات عند الأشاعرة:

(1) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة: الثانية، الناشر: مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، سنة النشر: 1969م، 245.

(2) المواقف: للجرجاني الموقف الأول ص52.

(3) مقالات الإسلاميين: الأشعري، ص211 وما بعدها والملل والنحل للشهرستاني 257 وما بعدها و الفرق بين الفرق للبغدادي ص224 وما بعدها.

(4) ص211 وما بعدها والملل والنحل للشهرستاني 257 وما بعدها و الفرق بين الفرق للبغدادي ص224 وما بعدها.

للأشاعرة في آيات الصفات مذهبان الأول هو الإيمان بألفاظها وتقويض معانيها بأن يسكتوا عن تفسيرها وبفوضوها مع نفي دلالاته على شيء من الصفات وهذا هو موقف الأشعري والسابقون من الأشاعرة والمذهب الثاني هو صرف هذه النصوص عن مدلولاتها إلى معنى آخر وهذا ما يسمونه بالتأويل⁽¹⁾.

يقول الأشعري: (قولنا الذي نقول به وديننا الذي ندين به التمسك بكتاب ربنا...وجملة قولنا أن الله مستوي على عرشه كما قال
 ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (2) وان له وجهاً.

كما قال ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3) (قولنا الذي نقول به وديننا الذي ندين به التمسك بكتاب ربنا...وجملة قولنا أن الله مستوي على عرشه كما قال
 ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (3).

وأن له يدين بلا كيف كما قال ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (4) وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالاً وأن
 الله علماً كما قال ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (5).

وكما قال ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (5) (قولنا الذي نقول به وديننا الذي ندين به التمسك بكتاب ربنا...وجملة قولنا أن الله مستوي على عرشه كما قال
 ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (5)).

ونثبت لله السمع والبصر...

(1) الفرق بين الفرق: البغدادي: ج 1 ص 135.

(2) سورة طه، الآية 5.

(3) سورة الرحمن، الآية 27.

(4) سورة المائدة، الآية 64.

(5) سورة النساء، الآية 166.

(6) سورة فاطر، الآية 11.

ونقول أن كلام الله غير مخلوق...و بأن الله يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر ويراه المؤمنون كما جاءت الروايات (1) هذا هو معتقد الإمام الأشعري مؤسس المذهب الأشعري أما متأخري الأشاعرة فكانت آراؤهم متفاوتة فهناك صفات اتفقوا على إثباتها مثل الصفات السبع أو (صفات المعاني وهي السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة الإرادة والكلام) وهناك صفات اتفقوا على تأويلها مثل الصفات الخبرية كالنزول والمجيء وهناك صفات اختلفوا فيها مثل العلو والاستواء(2).

والأشاعرة بصورة عامة يثبتون جميع الأسماء لله تعالى ولكن كصفات لله وليس كأسماء(3).

أما الصفات التي أجمع الأشاعرة على إثباتها هي الصفات السبع وأسموها بالصفات الحقيقية (أن الصفات الحقيقية القديمة الزائدة على ذات الله القائمة به هي سبع)(4) ويرى الأشاعرة أن الله تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر ومريد بإرادة متكلم بكلام وهذه الصفات زائدة على ذات الله سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعانٍ باقية بذاته وحقيقة الإلوهية أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات(5).

كما أجمع جميع الأشاعرة على نفي الصفات الاختيارية مثل الرضا والغضب والفرح والمجيء والآتيان وغيرها ويقوم نفيها عندهم على أنها حوادث وان الله لا تحل به الحوادث وهذه الصفات عندهم مخلوقات لله منفصلة عنه وهي مضافة لله لا أنها صفات قائمه به(6).

(1) مقالات الإسلاميين: الأشعري ص 240- 157.

(2) الفرق بين الفرق: البغدادي، ص 327.

(3) التفسير الكبير ج 1، ص 140.

(4) الفرق بين الفرق: البغدادي، ص 322.

(5) موسوعة علم الكلام ص 688.

(6) مجموعة الفتاوى: لابن تيمية ج 5 حديث النزول، ص 122.

أما الصفات الخبرية - والوجه واليدين والعين وغيرها - فمنهم من تأولها ومنهم من يثبتها بشرط التقويض.
والأسماء بمعنى عام عندهم بمنزلة الصفات.

المبحث الثاني الأسماء والصفات عند الإمام الرازي

نجد الرازي عند حديثه عن الصفات أشعرياً معظم الأحيان إلا أنه خالفهم في بعض الآراء ونقدمهم في بعض آراؤهم وضعف أدلتهم عليها.

نجد الرازي كغيره من الأشاعرة يميز بين نوعين من الأسماء النوع الأول الأسماء الخاصة بذات الله مثل الموجود والقديم وهذه اسمها الرازي الصفات الذاتية. والنوع الثاني أسماء تدل على الصفات كالعالم والقدير وهذه اسمها صفات تدل على كيفية الوجود⁽¹⁾.

وقد أثبت الرازي لله اسماً واحداً فقط وهو اسم الجلالة الله وذكر أنه اسم الله الأعظم (أن الاسم الأعظم هو قولنا الله وهذا هو الأقرب عندي)⁽²⁾ ويقول أن اسم الله الأعظم هو الاسم الحقيقي الوحيد لأنه غير مشتق أما بقية أسماء الله تعالى فهي تدل على صفات فالقادر مثلاً تدل على صفة القدرة والحي يدل على صفة الحياة وقس على ذلك جميع أسماء الله الحسني فأسماء الله تعالى عند الرازي أعلام وصفات فهي أعلام من حيث دلالتها على الذات وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من معاني⁽³⁾.

ويرى الرازي أن صفات الله ليس هي ذاته بل هي مفهومات إضافية زائدة عن ذاته (أن ذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لأن مفهوم العالمية والقادرية مفهومات إضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبار النسبية والإضافية معلوم بالضرورة)⁽⁴⁾.

(1) التفسير الكبير ج1، ص133.

(2) المرجع السابق ص132.

(3) لوامع البيان: الرازي، ص11.

(4) التفسير الكبير ج1، ص120.

وقد سار الرازي على قرار الأشاعرة في إثبات الصفات الحقيقية أو السبع صفات التي أثبتها الأشاعرة لله سبحانه وقد ذكر أدلتهم على إثباتها وأيدها بقوله (هذه الدلائل واضحة على أنه لا بد من الإقرار بوجود هذه الصفات لله تعالى)⁽¹⁾. ولكنه يجعل هذه الصفات صفات نسبة وإضافة ويشرح هذا بقوله (أن معنى كونه قادراً كونه بحيث يصح منه الإيجاد وتلك الصحة معلله بذاته وكونه عالماً معناه التصور الإدراك وتلك حالة نسبية إضافية وتلك النسبية الحاصلة معلله بذاته المخصوصة)⁽²⁾ فصفات القدرة والعلم هي صفات حقيقة عند الرازي والصفات الحقيقية عنده يلزمه حصول نسبه وإضافة (فالعلم صفة يلزمها كونها متعلقة بمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بالمقدور)⁽³⁾ فهي صفات حقيقة إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب إلا صفة الحياة هي الصفة الحقيقية الوحيدة التي لا يلزمها النسبة والإضافة.

ويذهب الرازي أن صفات الله غير متناهية بل يرى أن كل من كان له اطلاع على آثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الأعلى والأسفل أكثر كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر ووقوعه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم أكثر (كل من وقف على نوع من أنواع حكمة الله تعالى ورحمته وصل إلى اسم آخر من أسمائه ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لانهاية لأسمائه الحسنی وصفاته العلیا)⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 139.

(2) التفسير الكبير، ج 1، ص 140.

(3) المرجع السابق نفس الصفحة.

(4) المرجع السابق، ص 160.

المطلب الأول: الصفات السلبية عند الإمام الرازي:

كما ذكرنا سابقاً أن الصفات السلبية هي سلب كل ما لا يليق بالله عن الله وصفات الله إما أن تكون صفات ثبوتية⁽¹⁾ وإما أن تكون صفات سلبية (فإذا أتت الصفات السلبية استلزمت الصفات الثبوتية وإلا فالسلب المحض لا يمدح الله تعالى به نفسه)⁽²⁾.

أما الصفات السلبية عند الرازي فقد قسمها إلى ثلاثة أنواع من السلوب هي: سلوب عائدة إلى الذات وسلوب عائدة إلى الصفات وسلوب عائدة للأفعال. أما السلوب العائدة إلى الذات هي أن ننزه الذات الإلهية عن كل السلوب (وهي قولنا أنه تعالى ليس كذا ولا كذا أو كقولنا ليس بجوهر ولا جسماً ولا في المكان ولا في الحيز)⁽³⁾ فلما كانت ذاته مخالفة لسائر الذوات كذلك صفاته فصافته تعالى لا تشبه صفات خلقه في شيء فتكونت من هذه المخالفة سلوب غير متناهية من الصفات. (لكن أنواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلا جرم يحصل هنا سلوب غير متناهية)⁽⁴⁾.

أما السلوب العائدة إلى الصفات فهي كثيرة جداً مثل العجز والكسل والنوم والنسيان والقانون فيها أن أي صفة هي نقص في حق الإنسان يجب أن ننزه الله سبحانه وتعالى عنها (كل صفة من صفات النقص فإنه يجب تنزيه الله تعالى عنها) ويقول أيضاً (أن علمه ببعض المخلوقات لا يمنعه عن العلم بغيره فإنه تعالى لا يشغله شأن عن شأن)⁽⁵⁾.

(1) الصفة الثبوتية تنقسم إلى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد وقد يقال هي ملا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد عليها. وصفة معنوية هي التي تدل على معنى زايد على الذات كالتحيز وهي صفات زائدة المواقف للجراني، ج1، ص2.

(2) شرح لمع الاعتقاد: بن فوزان، ص35.

(3) التفسير الكبير ج1، ص143.

(4) التفسير الكبير ج1، ص144.

(5) المرجع السابق، ص143.

أما السلوب العائدة للأفعال عند الرازي فهي قولنا أن الله تعالى لا يفعل كذا وكذا وقد استدل على قوله هذا ببعض الآيات القرآنية فمثلاً أن الله لا يخلق الباطل

واستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿لَا يَخْلُقُ السَّيِّئَاتِ أَلْفًا مِثْقَالَ حَبِّ خَبثٍ﴾ (1) ومنها أنه تعالى لا يخلق للعب كقوله

تعالى ﴿لَا يَخْلُقُ السَّيِّئَاتِ أَلْفًا مِثْقَالَ حَبِّ خَبثٍ﴾ (2).

وخلاصة قول الرازي في الصفات أن أسماء الله تعالى بحسب مقدراته وبحسب السلوب لا نهاية لها (أقسام السلوب بحسب الذات والصفات والأفعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس أيضاً أقساماً في متناهية من الأسماء) (3) أما الصفات الثبوتية فهي السبع صفات الحقيقية التي أثبتها في حق الله تعالى فقط وخلاف ذلك يجب أن تأول.

المطلب الثاني: صفة الكلام:

صفة الكلام من الصفات التي أثارت جدلاً حاداً بين الفرق الإسلامية مما أدى تكفير بعضهم بعضاً وصفة كلام الله مرتبطة بمسألة خلق القرآن وهل القرآن قديم أم حادث (4).

(1) سورة ص، الآية 27.
 (2) سورة الدخان، الآية 38-39.
 (3) التفسير الكبير ج1 ص143.

(4) كانت محنة خلق القرآن من أكبر المحن التي نزلت بالأمة الإسلامية في عهد الخليفة المأمون والمعتصم وكان الإمام ابن حنبل إمام القائلين بقدوم القرآن وقد عذب وامتنح وأوذى وجلد ونفي فلم يرجع عن قوله ويرى الدكتور قاسم محمود أن المشكلة لفظية فالمعتزلة نظروا إلى كلام الله من

فالمعتزلة ترى أن كلام الله تعالى حادث مخلوق لله في محل وهو حرف وصوت كتب أمثلة في المصاحف حكايات عنه⁽¹⁾ وبهذا فهم يقولون بأن القرآن مخلوق لله تعالى وذلك لنفهم صفة الكلام عن الله تعالى وقد استدلوا لقولهم هذا بأدلة عقلية وشرعية⁽²⁾.

أما الأشاعرة فقد فرقوا بين نوعين من كلام الله تعالى أحدهما الكلام النفسي وهو عندهم صفة ذاتية قديمة قائمة بذات الله تعالى وهو ليس من جنس كلام البشر أي ليس حروف وأصوات وبالتالي هو صفة ذاتية له والثاني هو المؤلف من حروف وأصوات وهو حادث.

هذا ونجد أن الرازي كغيره من الأشاعرة يميز بين نوعين من الكلام أما الكلام الحادث فإنه يرى (أن الكلام فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات ومن هذا يظهر أن المراد من كون أن الإنسان متكلماً بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها بهذا الغرض المخصوص)⁽³⁾ ويرى الرازي أن الكلام الذي هو متركب من الحروف والأصوات فإنه يمتنع في بديهة العقل أن يكون قديماً⁽⁴⁾ ومن هذا فإن الكلام صفة اصطلاحية وضعية حادثة وأما النوع الثاني فهي صفة الكلام التي أثبتها الأشاعرة ضمن الصفات السبع الحقيقية لله تعالى (وأما الكلام الذي هو صفة قائمة بال نفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدرة والإرادات)⁽⁵⁾. ونجده عند تفسير قوله تعالى في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) على أنه

الناحية اللفظية فقالوا أنه حادث والأشاعرة نظروا إليه من ناحية المعنى فقالوا أنه قديم. مقدمة الدكتور محمود قاسم في علم الكلام في كتابه مناها، الأدلة لابن رشد.

- (1) الملل والنحل الشهرستاني، ص 57.
- (2) مقدمة الدكتور محمود قاسم في علم الكلام في كتابه مناها، الأدلة لابن رشد، ص 63-65.
- (3) التفسير الكبير ج1، ص 33.
- (4) المرجع السابق ح7 ص 222.
- (5) المرجع السابق ج1، ص 33.

﴿مَنْ يَدْعُ بِصَوْتِهِ يُجِيبْ﴾ (1) من سورة النساء ذكر أن هذه الآية استدلت بها المعتزلة على أن كلام الله حادث فرد عليهم بقوله (إنكم تحكمون بحدوث الكلام الذي هو حروف وأصوات ونحن لا ننازع في حدوثه إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات) (2).

وفي كلام الرازي هذا دلالة تقسيم الكلام إلى حادث وكلام قديم أما الحادث فهو الألفاظ والحروف والأصوات وأما القديم فهو الكلام النفسي القائم بالذات (3).

المطلب الثالث: العلم:

هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تدل على اتصاف الله بصفة العلم يقول

تعالى ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (4) وقوله

تعالى ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلٌ﴾ (5) وغيرها الكثير من الآيات.

وقد قالت المعتزلة: أن الله عالم بذاته لا بعلم (أجمعت المعتزلة أن الله لم يزل عالماً قادراً وحياً وقالوا أن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم ولا قدرة ولا حياة) (6) وقال

(1) سورة النساء الآية 87.

(2) التفسير الكبير ج 10 ص 222.

(3) يرى الدكتور زركان أن الرازي قد جاء بمذهب جديد مخالف لمذهب الحنابلة والأشاعرة والمعتزلة وهذا المذهب هو أن الكلام ينقسم إلى نفسي ولفظي وأن النوعين حادثان مخلوقان فيكون يختلف عن المعتزلة بإثبات الكلام النفسي وعن الحنابلة بإثبات الكلام النفسي وحدوث الألفاظ وعن الأشاعرة بحدوث الكلام النفسي. الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: الدكتور الزركان ص 331

(4) سورة الملك، الآية 14.

(5) سورة الأنعام، الآية 59

(6) مقالات الإسلاميين للأشعري، ص 218.

وقال أبو هذيل⁽¹⁾ (هو عالم بعلم هو هو وهو قادر بقدرة هي هو وحي بحياة هي هو)
(2) نجد أن المعتزلة ساووا بينها وبين الذات على أساس مذهبهم حتى لا تشارك الله
في القدم الذي هو اخص صفاته تعالى.

أما عن علم الله بالجزئيات وهل أن علم الله يتغير تبعاً لتغير الأشياء، فهم
يروون التغير صادق بالنسبة إلى علم الإنسان لأن هذا العلم ينبع عن حواسه وهذه
تتوقف على الأشياء المتغيرة، أما الله تعالى فان علمه ثابت لا يتغير فهو يعلم من
الأزل بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ويعلم بالشيء إذا كان على أنه كان
ويعلم بالشيء إذا عدم على أنه عدم فتغير الأزمان يؤدي إلى تغير علم الإنسان في
حين أن فكرة الزمن لا تنطبق على العلم الإلهي لأن جميع الأزمان سواء بالنسبة
إليه⁽³⁾.

أما الأشعري فقد انتقد قول الجهمية أن الله تعالى لا علم له ولا قدرة ولا حياة
ولا سمع ولا بصر، وقال أن المعتزلة لم تقل بذلك ولكنها أتت بمعناه، فأثبتوا أن الله
تعالى عالم قادر حي سميع بصير عن طريق التسمية غير أن يثبتوا له حقيقة العلم
والقدرة والسمع⁽⁴⁾ وقد أثبت الأشعري لله صفة العلم ودلل على ذلك بمبدأ الإحكام
والإتقان بمعنى أن هذا العالم منسق ومنظم أحسن تنسيق وتنظيم وتدبير فلا بد أن
خالق هذا النظام والتنسيق أن يكون عالماً بما يفعله.

أما الرازي فقد سار على نهج الأشعري فأثبت لله تعالى صفة العلم وقد
استخدم نفس دليل الأشعري في التدليل على علم الله وهو دليل الإتقان والإحكام قال
الرازي (أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتجويد لا بد أن يكون عالماً به
وبتفاصيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد أن يكون
بإرادة وإلا قد حصل الرجحان بدون مرجح فثبت أن خالق الشيء لا بد أن يكون عالماً

(1) هو محمد بن هذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدمهم ومقرر طريقتهم والمناظر عليها أخذ الاعتزال

عن إسحاق بن خالد الطويل كنيته أبو محمد وفيات الأعيان لابن خلكان ج3، ص396.

(2) مقالات الإسلاميين للأشعري ص224.

(3) مناهاج الأدلة مقدمة في علم الكلام للدكتور محمود قاسم، ص50-51.

(4) الإبانة عن أصول الديانة: الأشعري، ص42.

به على سبيل التفصيل فلو كان العبد موجد لأفعال نفسه لكان عالماً بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فيما لم يحصل هذا العلم عندنا علمنا أنه غير موجد لنفسه⁽¹⁾.

أما عن تعريفه لماهية العلم فقد ذكر أولاً تعريفات بعض المتكلمين لعلم الله ونقدها⁽²⁾ ومن ذلك خرج بأن العلم أوضح من أن يعرف (لما ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطله فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جداً وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفاً له والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب والحق أن ماهية العلم متصورة تصوراً بديهاً جلياً فلا حاجة إلى معرفته لمعرفة⁽³⁾) ودلل على ذلك بعلم الإنسان بنفسه وبأنه موجود وبذلك لا يكون محتاج إلى تعريف علمه بنفسه (أن كل واحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه ويعلم أنه ليس في السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعلم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبة حاصلاً كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلاً وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعاً⁽⁴⁾).

وذكر الرازي عند تفسيره لقوله تعالى ﴿وَإِلَى اللَّهِ نُصِرُ﴾⁽¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُرْجَعُ﴾⁽²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹⁰⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²⁰⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽²⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³⁰⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽³⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴⁰⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁴⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵⁰⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁵⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶⁰⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁶⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷⁰⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁷⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸⁰⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁸⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹⁰⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹¹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹²⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹³⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹⁴⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹⁵⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹⁶⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹⁷⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹⁸⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽⁹⁹⁾ و﴿وَإِلَى اللَّهِ نُنْزَلُ﴾⁽¹⁰⁰⁾

(1) التفسير الكبير ج2، ص173.

(2) ذكر الرازي بعض تعريفات المتكلمين للعلم قائلاً: عرفه الأشعري قائلاً العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالماً واعترض عليه بأن العلم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلم وتعريف العلم بهما دور وهو غير جائز وعرفه القاضي أبويكر بأن العلم هو معرفة المعلوم بما عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الأول أن قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور أيضاً فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم وقال أبو إسحاق الإسفرايني العلم هو تبين المعلوم وربما قال استبانته الحقائق ونقده بأنه ضعيف فتعريف العلم بالتبيين أن هو إلا استبدال لفظ مكان لفظ اخفي التفسير الكبير ج2 ص219-220.

(3) التفسير الكبير ج2، ص221.

(4) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الحكم⁽²⁾ قد استدلووا بهذه الآية بأن الله لا يعلم الجزئيات يقول هاشم (أن الله عالم بحقائق الأشياء وماهيتها فقط فأما حدوث تلك الأشياء ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها)⁽³⁾ وذكر أدلة هاشم العقلية والنقلية وذكر أن هاشم من الروافض لذلك يقول بقولهم.

ونجد الرازي قد ذهب إلى ما ذهب إليه جمهور المسلمين كما ذكر هو وهو (أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات التي لانهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد)⁽⁴⁾ ويرى أن الله يعلم جميع الموجودات قبل وقوعها وان الأعمار والأرزاق وجميع ما يخص الخلق مكتوب في اللوح المحفوظ (واعلم أن جميع الحوادث لا بد أن تكون معروفة لله تعالى وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والرزق والأجل والسعادة والشقاوة لا بد أن تكون مكتوبة في اللوح المحفوظ، فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلاً ولانقلب ذلك الكتاب كذبا وذلك محال)⁽⁵⁾.

وهناك سؤال يطرح نفسه دائما عند الكلام عن العلم الإلهي وهذا السؤال هو هل العلم الإلهي قديم أم يتجدد ويتغير؟
يذهب معظم الأشاعرة⁽⁶⁾ إلى أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم وأنه لا يتجدد له علم عند حدوث الأشياء وذلك بناءً على نفيهم لحلول الحوادث لأن ما تحل به الحوادث فهو حادث⁽¹⁾.

(1) سورة البقرة، الآية 124.

(2) هشام بن الحكم الكوفي الشيعي الرافضي المشبه المعثر يلقب بأبي محمد 190هـ، -805م اعتنق المذهب الشيعي على يد الإمام الصادق وكان يذهب مذهب الجهمية ولد بالكوفة ونشأ فيها كان يقول لن علم الله محدث وأنه لم يعلم شيئاً في الأزل فحدث لنفسه علماً سير أعلام النبلاء الطبقة الثانية العشر و العقد الفريد ج 2 ص 215.

(3) التفسير الكبير ج 4، ص 38.

(4) المرجع السابق، ص 37.

(5) التفسير الكبير: للإمام الرازي ، ج 9، ص 25.

(6) ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة، ج 3 ص 1050.

وهنا نجد للرازي رأي خلاف أسلافه الأشاعرة إذ يرى أن الله علم بالأشياء قبل حدوثها وعلم آخر بعد حدوثها. يقول في المطالب (المذهب الصحيح هو قول الحسين البصري وهو أن يتغير العلم عند تغير المعلوم) ⁽²⁾ ويقول أيضاً (أن العلم بالشيء يجب أن يتغير بتغير المعلومات) ⁽³⁾ ويقول أيضاً (أن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها فثبت أن التغير في العلم محال) ⁽⁴⁾.

وخلاصة القول في العلم الإلهي أن الله خالق لكل شيء في هذا الكون فلا

يجوز عقلا أنه لا يعلم الأشياء التي خلقها يقول تعالى ﴿لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ سِرُّكُمْ وَهُوَ الْغَلِيُّ﴾ ⁽⁵⁾ وان الله

يعلم الشيء قبل وجوده ويعلمه بعد وجوده وان الصواب هو ما ذهب إليه الرازي

والدليل عليه قوله تعالى ﴿لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ سِرُّكُمْ وَهُوَ الْغَلِيُّ﴾ ⁽⁵⁾ وان الله

(1) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(2) المطالب العالية، ج 3 ص 204.

(3) المرجع السابق، ص 205.

(4) التفسير الكبير، ج 9، ص 17.

(5) سورة الأنعام، الآية 59.

﴿سورة طه﴾⁽¹⁾ وجاء في السنة عن أبي موسى لما كانوا في سفر وعلت أصواتهم فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم (أربعوا على أنفسكم فأنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، تدعون سميعاً بصيراً)⁽²⁾ وقالت السيدة عائشة رضي الله عنها (سبحان الذي وسع سمعه الأصوات لقد كانت المجادلة تشتكي إلى النبي صلى الله عليه وسلم في جانب البيت وانه ليخفي على بعض كلامها فانزل الله (قد سمع) الآية⁽³⁾).

(1) سورة طه، الآية 46.

(2) رواه البخاري كتاب التوحيد باب الله سميع بصير فتح الباري ج 13، ص 274 برقم (7386).

(3) رواه البخاري تعليقا في كتاب التوحيد باب وكان الله سميعاً بصيراً فتح الباري، ج 13 ص 373.

مسألة: السمع والبصر عند المعتزلة:

قد اختلفت المعتزلة في المقصود بهاتين الصفتين بعد أن اتفقوا عموماً على نفيهما (اتفقت المعتزلة على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته تعالى ولكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحاصل معانيها)⁽¹⁾ والمعتزلة ترى أن الله سميع بصير بمعنى أن ليس به آفة تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد (فإن الله تعالى لم يزل سميعاً بصيراً على معنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع)⁽²⁾ ومنهم من أولها إلى علم الله وزعم الكعبي⁽³⁾ أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وغيره (ذهب أبو القاسم الكعبي ومن تابعه من البغداديين إلى معنى أن كونه سميعاً بصيراً أنه عالم بالمسموعات والمبصرات لا زائداً على كونه عالماً بالمعلومات)⁽⁴⁾ ومن المعتزلة من قال أنه سميع بصير لذاته فمذهبه مذهب الكعبي لا غير ومن قال منهم أن المعنى من كونه سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به فمذهبه بخلاف مذهب الكعبي.

المطلب الخامس: السمع والبصر عند الأشاعرة:

أثبت الأشاعرة صفتي السمع والبصر لله تعالى وهي من الصفات الحقيقية السبع التي أثبتها الله تعالى (والمقرر عندهم أن ذلك مما علم بالضرورة)⁽⁵⁾ وقد ذهب الأشعري إلى أنه تعالى سميع بسمع بصير ببصر وهما صفتان قائمتان زائدتان على كونه عالماً)⁽⁶⁾.

(1) الملل والنحل: الشهرستاني ص58.

(2) المطالب العالية، ج3، ص

(3) أبو القاسم الكعبي (273-313) هو عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم من المتكلمين المعتزلة البغداديين صنف في علم الكلام كتب كثيرة وأقام ببغداد مدة طويلة وانتشرت كتبه بها ثم عاد إلى بلخ وأقام بها إلى حين موته، بحوث في الملل والنحل ل، الآية الله الشيخ جعفر السجائي ج3 ص287-290.

(4) نهاية الإقدام في علم الكلام: الشهرستاني ص330.

(5) شرح المواقف: الجرجاني، ج 8، ص199.

(6) نهاية الإقدام في علم الكلام: الشهرستاني ،، ص333.

ولقد استدلوا على أن الله سميع بصير بصفة الحياة⁽¹⁾ (فالله سبحانه وتعالى حي فلزم القضاء بكونه سمياً بصيراً ولو لم يتصف بهما لاتصف بضعهما)⁽²⁾.
وتميل الباحثة إلى ما ذهب إليه الرازي في نقده لهذا الدليل بقوله (أن ما ادعوه من أن كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر يفتح علينا سؤال أليس كل حي يصح اتصافه بالشهوة واللذة والألم ومع أن الله تعالى لا يصح عليه شيئاً منها ثم كيف يذهبون إلى هذا القول وهم يعلمون أن حياة الله مخالفة لحياتنا قحتي لو صح علينا الاتصاف بالسمع والبصر فهل يمنع هذا احتمال كون السمع والبصر مشروطين بحصول التأثير في الأذن والعين وبما أن هذا الشرط ممتنع الحصول بالنسبة لله كان المشروط أيضاً ممتنع).

المطلب السادس: السمع والبصر عند الرازي:

كمعظم الأشاعرة أثبت الإمام الرازي صفتي السمع والبصر لله تعالى ويرى أنهما صفتان حقيقتان زائدتان على كونه تعالى عالماً⁽³⁾. لكنه لم يستدل عليهما بدليل الأشاعرة وهو دليل الحياة بل ارتضى دليل الكمال وهو أن الله يجب أن يكون موصوف بكل الكمالات وصفتي السمع والبصر من صفات الكمال فيجب أن يتصف بهما الله سبحانه وتعالى وعدمهما نقص.

ودليله جاء كالاتي: (أن الله أكمل الموجودات فوجب أن يكون موصوفاً بكل الكمالات ومعلوم أن الحالة المسماة بالإبصار والسماع صفة من صفات الكمال فإننا بينا أن من علم شيئاً ثم رآه فإنه يجد في نفسه كأنه انتقل من النقصان إلى الكمال وكان عدمهما من صفات النقصان ولما كان الحق سبحانه وتعالى منزهاً عن جميع صفات النقص واجب الاتصاف بجميع صفات الكمال لزم بمقتضى العقل أن نعتقد كونه تعالى موصوفاً بها منزهاً عن النقص الحاصل بسبب فقدانها)⁽⁴⁾.

(1) المطالب العالية ج3، ص193.

(2) نهاية الإقدام: الشهرستاني، ص333.

(3) المطالب العالية: الرازي ج3 ص190.

(4) المرجع نفسه، ص693.

وبالرغم من أشعرية الرازي التي لا خلاف عليها نجده في صفتي السمع والبصر يميل إلى ربطهما بصفة العلم كما فعل أبو القاسم الكعبي المعتزلي⁽¹⁾ الذي ذهب إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه عالم بالمسموعات والمبصورات وذلك عند تفسيره لقوله تعالى في سورة النساء ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْبُدُكَ إِلَّا لِبِغْيِ الْحَمِيَّةِ﴾⁽²⁾ فقال في تفسير هذه الآية (أي اعملوا بأمر الله ووعظه فإنه اعلم بالمسموعات والمبصورات فيجازيكم على ما صدر منكم)⁽³⁾ وربما يرجع هذا إلى ضعف أدلة الأشاعرة لهاتين الصفتين ونقده لأدلتهم وبيان ضعفها.

(1) المرجع نفسه، ص 693.

(2) سورة النساء، الآية 58.

(3) التفسير الكبير: ج 10، ص 146.

الفصل الرابع: مباحث الإيمان عند الإمام
الرازي
ويشتمل على أربعة مباحث:
المبحث الأول: التعريف بمباحث الإيمان
المبحث الثاني: الحكم على مرتكب الكبيرة
المبحث الثاني: القضاء والقدر
المبحث الثالث: رؤية الله

وفي السنة لحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: بينما نحن جلوس عند النبي ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يعرفه أحد منا لا يرى عليه أثر السفر، حتى جلس إلى النبي، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام فقال: ثم قال فأخبرني عن الإيمان: قال: ((أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره))، قال: صدقت... وذكر الحديث(1).

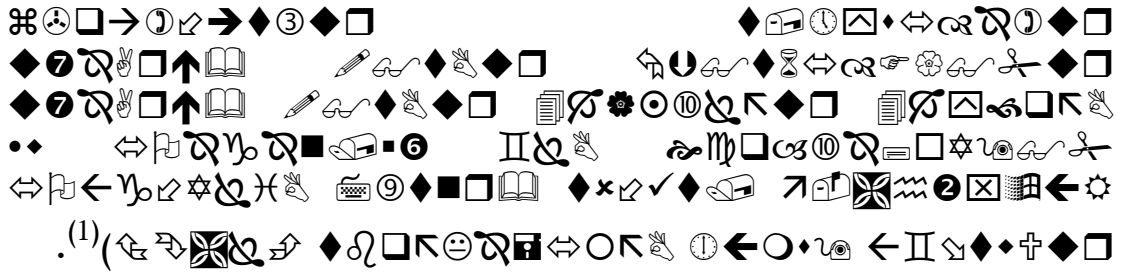
والإيمان عند السلف هو تصديق بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح(2) و(تصديق القلب وهو اعتقاده وقول اللسان وهو إقراره وعمل الجوارح هي العبادات)(3).

والدليل على أن من الإيمان تصديق القلب: قوله تعالى: **كَلِمَاتٌ كَثِيرَةٌ لَّا يَفْعَلُونَ بِهَا حَسْبًا إِلَّا أَذَانًا حَلْفًا وَمِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَرَكَ الْجِبَالَ حَرَّةً مَّوَدَّةً بَأْسًا بَاقِرًا وَمِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَرَكَ الْجِبَالَ حَرَّةً مَّوَدَّةً بَأْسًا بَاقِرًا وَمِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَرَكَ الْجِبَالَ حَرَّةً مَّوَدَّةً بَأْسًا بَاقِرًا وَمِثْقَالَ ذَرَّةٍ** (4).

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله: (يدخل الله أهل الجنة الجنة ويدخل أهل النار النار ثم يقول: انظروا من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه...)(5) الحديث. متفق عليه، والدليل على أن من

الإيمان الإقرار بالقول: قوله تعالى: **لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا حَرَّةً مَّوَدَّةً بَأْسًا بَاقِرًا وَمِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَرَكَ الْجِبَالَ حَرَّةً مَّوَدَّةً بَأْسًا بَاقِرًا وَمِثْقَالَ ذَرَّةٍ**

- (1) رواه مسلم عن ابن عمر عن عمر 36/1، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإحسان، ورواه البخاري نحوه من حديث أبي هريرة 27/1 كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي، عن الإيمان والإسلام والإحسان... ولم يذكر ((أن تؤمن بالقدر خيره وشره)).
- (2) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج 7 ص 170-171.
- (3) إعداد عبد الرحمن بن صالح، ط أولى 1420-2008 دار التدمرية السعودية شرح العقيدة الطحاوية: للبراك.
- (4) سورة المائدة، الآية 41.
- (5) حديث الشفاعة رواه البخاري، ج 6، ص 727، كتاب التوحيد، باب كلام الرب يوم القيامة مع أنبيائه. ورواه مسلم، ج 1، ص 183، 172، كتاب الإيمان، باب أوى أهل الجنة منزلة فيها



والدليل على أن من الإيمان عمل الأركان: قال تعالى: (أَنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا)⁽²⁾.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال: (الإيمان بضع وسبعون - أو بضع وستون - شعبة فأفضلها - أعلاها - قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان)⁽³⁾ متفق عليه.

(1) سورة البقرة، الآية 136.

(2) سورة الكهف، الآية 107.

(3) أخرجه البخاري، ج 1، ص 13، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان. ومسلم، ج 1، ص 63 كتاب الإيمان، باب عدد شعب الإيمان.

المطلب الثاني: آراء الفرق الكلامية في الإيمان من خلال أقوال الرازي في التفسير الكبير:

قسم الرازي الإسلاميين حسب مقالاتهم في الإيمان إلى أربعة فرق هي:
الفرقة الأولى: الذين قالوا أن الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والإقرار باللسان - تصديق بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح - وقد نسب هذا القول إلى الخوارج والمعتزلة وأهل الحديث أما الخوارج فالإيمان بالله عندهم يتناول المعرفة بالله ويكل ما وضع الله تعالى عليه دليلاً عقلياً أو نقلياً من الكتاب والسنة، ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من أفعال وترك كل ما نهى عنه تعالى كبيراً كان أم صغيراً وقالوا مجموع هذه الأشياء هو الإيمان وترك أي واحدة من هذه الخصال هو الكفر⁽¹⁾ فهم يوافقون أهل السنة بالتعريف لكنهم يخالفونهم في أن العمل إذا زال بعضه زال باقية، فيزول بزواله الإيمان.

أما المعتزلة فالرازي يرى إنهم اتفقوا على أن الإيمان إذا عدى - اقترن - بالباء فالمراد به التصديق لأن الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يقترن بالباء أما إذا ذكر مطلقاً غير مقترن بالباء فإن له معنى آخر وذكر الرازي إنهم اختلفوا في هذا المعنى فمنهم من ذهب إلى أن الإيمان هو فعل للطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات وقد نسب هذا القول إلى واصل بن عطاء⁽²⁾ وأبو هذيل العلاف والقاضي عبد الجبار، ومنهم من قال أن الإيمان هو فعل الواجبات فقط دون النوافل ونسب هذا القول إلى هشام بن الحكم ومنهم من قال أن الإيمان هو اجتناب كل ما جاء فيه وعيد ونسب هذا القول للنظام⁽³⁾ ومن أتباعه

(1) التفسير الكبير ج2، ص27.

(2) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزالي - لأنه كان يجلس في سوق الغزالين - ولد بالمدينة سنة 80هـ، ورحل إلى البصرة وتلمذ على الحسن البصري ثم اعتزله. كان متكلماً بليغاً عالماً - من مات بالبصرة 131هـ. ترجمته في الفرق، ص81 والملل والنحل ج1، ص53.

(3) هو إبراهيم بن سيار النظام أبو إسحاق، تلميذ بن أخت العلاف، كان ينظم الخرز لذلك سمي بالنظام ولد في البصرة، طالع كتب الفلاسفة وعاشر الثنوية والسُّمنية من الملاحدة، وأخذ ==

من قال شرط الإيمان هو اجتناب الكبائر وتركها. فهم يوافقون الخوارج في تعريف الإيمان - وأهل السنة كذلك - لكنهم يوافقونهم في مسألة زوال الإيمان بزوال بعضه أو بعض العمل. فقولهم كقول الخوارج، لكنهم يخالفونهم في اسمه في الدنيا، فمرتكب الكبيرة عندهم غير مسلم وغير كافر فهم يسمونه فاسق وإن اتفقوا على حكمه في الآخرة وهو الخلود في النار⁽¹⁾.

أما ما اسماه الرازي بأهل الحديث فقد قسمهم إلى قسمين: الأول يرى أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيئاً منها إيماناً إلا إذا كانت ترجع إلى الأصل الذي هو المعرفة وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والإقرار ولا شيء من المعاصي كفراً ما لم يوجد الجحود والإنكار ونسب هذا القول إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب⁽²⁾ والقسم الثاني يزعمون أن الإيمان اسم لكل الطاعات وجعلوا الفرائض والنوافل من جملة الإيمان وفي ترك شيء من الفرائض نقص للإيمان ومن ترك النوافل لا ينقص إيمانه⁽³⁾.

الفرقة الثانية: الذين قالوا أن الإيمان بالقلب واللسان معا ولا يدخل فيه عمل الجوارح وبين الرازي أن هذه الفرقة انقسمت إلى مذاهب وهي:

== عن هشام بن الحكم الرافضي. كان متكلماً جديلاً شاعراً، رد عليه كثير من المعتزلة لشيخه أبي الهذيل العلاف والحيائي ومن تلامذته الجاحظ له مصنفات منها: "النكت" و"التوحيد"، ترجمته في الملل والنحل، ج 1، ص 60-67.

(1) آراء المعتزلة "شرح الأصول الخمسة" 707-708.

(2) هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري أبو محمد ويلقب كلاب لأنه كان في منظرته يجتذب من يناظره ويجره إليه كما يجذب الكلاب الشيء كان رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه ونقل السبكي عن والد الفخر الرازي أنه قال عنه (ومن متكلمين أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد النسفي الذي دفن المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه طبقات السبكيج 2 ص 30.

(3) التفسير الكبير، ج 2، ص 27 بتصرف.

المذهب الأول: الذين قالوا أن الإيمان هو إقرار باللسان ومعرفة بالقلب ونسب هذا القول إلى أبي حنيفة⁽¹⁾ وبقية الفقهاء.

والمذهب الثاني: الذين قالوا أن هو أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وبين أن المراد بالتصديق بالقلب هو الكلام القائم بالقلب ونسب هذا القول إلى الأشعري. وهذا هو المذهب الذي ارتضاه وأيده كما سنري لاحقا.

أما المذهب الثالث وهو قول الصوفية الذين يرون أن الإيمان هو إقرار باللسان وإخلاص بالقلب.

الفرقة الثالثة: وأصحاب هذه الفرقة قالوا أن الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط وهم يرون أن الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب حتى من عرف الله بقلبه وجدد بلسانه ومات قبل أن يقر به فهو مؤمن كامل الإيمان ونسب هذا القول إلى الجهم بن صفوان أما معرفة الكتب السماوية والرسول واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الإيمان.

الفرقة الرابعة: وهم الذين قالوا أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط مع شرط حصول المعرفة في القلب ونسب هذا القول إلى غيلان بن مسلم الدمشقي⁽²⁾.

(1) هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (80-150) فقيه وعالم أول الأئمة الأربعة صاحب المذهب الحنفي في الفقه الإسلامي اشتهر بعلمه الغزير وأخلاقه الحسنه ولدأبي حنيفة في الكوفة ونشا بها وبعد من التابعين فلقد التقى ببعض الصحابة منهم انس بن مالك ولقد مرت بابي حنيفة محنتين الأولى في عهد الدولة الأموية عندما وقف مع ثورة الإمام زين العابدين بن على ضد الأمويين والثانية في عهد الدولة العباسية عندما وقف مع ثورة محمد النفس الزكية حيث سجنه أبي جعفر المنصور حتى توفى سنة 150هـ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي دار الرسالة بيروت 1965 مادة أبي حنيفة

(2) هو غيلان بن مسلم الدمشقي أصله قبطي من مصر كان أبوه قد اسلم وصار من موالي سيدنا عثمان بن عفان ولد وعاش في مدينة دمشق اشتهر بصلاحه وتقواه ومذهبه الكلامي أن الإنسان محтар وانه سيحاسب على اختياره وهو القول الذي توسع فيه المعتزلة فيما بعد.

المطلب الثالث: الإيمان عند الإمام الرازي:

ذكر الرازي أصول الإيمان عند تفسيره لقوله تعالى من سورة البقرة

﴿قَدْ جَاءَكُمْ الْإِيمَانُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ قُلْنَا لِمُوسَى أَتِنَا لِقَاءَ رَبِّكَ إِذْ قُلْنَا لِمُوسَى إِنَّا جَاءُوكَ بِالْبُرْهَانِ الْبَاطِنِ الَّذِي أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ الْحَقِّ وَالْحَقُّ أَكْبَرُ مِنَ الظَّاهِرِ ﴿١٧٧﴾

﴿قَدْ جَاءَكُمْ الْإِيمَانُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ قُلْنَا لِمُوسَى أَتِنَا لِقَاءَ رَبِّكَ إِذْ قُلْنَا لِمُوسَى إِنَّا جَاءُوكَ بِالْبُرْهَانِ الْبَاطِنِ الَّذِي أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ الْحَقِّ وَالْحَقُّ أَكْبَرُ مِنَ الظَّاهِرِ ﴿١٧٧﴾﴾ (1) ذكر أن البر لا يكون إلا بالإيمان بأمر خمسة هي (أولاً الإيمان بالله ولن يحصل العلم بالله إلا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الأمور إلا عند العلم بالدلالة الدالة عليها... وثانيها الإيمان باليوم الآخر وهذا الإيمان مفرع من الأول لأن ما لم تعلم كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ولم تعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر، وثالثها الإيمان بالملائكة ورابعها الإيمان بالكتب وخامسها الإيمان بالرسول) (2).

وهنا يسأل نفسه سؤال وهو لم خص الإيمان بهذه الأمور الخمسة؟

(1) سورة البقرة، الآية 177.
(2) التفسير الكبير، ج5، ص42.

ويرد على سؤاله هذا بقوله (لأنه دخل تحتها كل ما يلزم الصدق به فقد دخل تحت الإيمان بالله معرفته وتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد إلى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤديها إلينا إلى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما انزل الله على أنبيائه ودخل تحت النبيين الإيمان بنبوءتهم وصحة شرائعهم فثبت أنه لم يبق شيء مما يجب الإيمان به إلا دخل تحت هذه الآية⁽¹⁾ ويستدل الرازي بهذه الآية على مذهبه وقد ذكر أن الله تعالى قدم الإيمان بالله واليوم الآخر على أفعال الجوارح - وهي إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة - للتبنيه على أن أعمال القلوب اشرف عند الله من أعمال الجوارح.

فالإيمان عنده (والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق⁽²⁾ بالقلب)⁽³⁾ ويشرح الرازي عبارة (التصديق بالقلب) قائلاً (أن من قال أن العالم محدث فليس مدلول هذه الألفاظ كون العالم موصوف بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادث والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم وهذا الحكم الذهني بالثبوت أو الانتفاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص بمختلف الصيغ والعبارات مع كون أن الأمر الذهني واحد يدل على أن الحكم الذهني أمر مغاير للصيغ والعبارات وأيضا الحكم الذهني أمر مغاير للعلم لأن الجاهل بالشيء قد يحكم به)⁽⁴⁾ فنجد الرازي يميز بين الحكم الذهني وبين الصيغ والعبارات الدالة عليه وكذلك بينه وبين العلم والتصديق بالقلب عنده هو هذا التصور الذهني.

(1) التفسير الكبير، ج5، ص42.

(2) التصديق عبارة عن الحكم بثبوت الشيء موسوعة مصطلحات الرازي: الدكتور سميح دغيم ، مكتبة لبنان ط 1 سنة 2001 ص169.

(3) التفسير الكبير ج2، ص28.

(4) المرجع السابق، ص29.

فالإيمان عند الرازي هو (التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد) (1) وقد استدل بقوله هذا بعدة أدلة أسماها القيود:

القيد الأول: أن الإيمان أصله التصديق وما يدل عليه هو: أنه كان في أصل اللغة التصديق فلو صار في الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به غير عربي.

وثانياً: أن لفظ الإيمان من الألفاظ الأكثر شيوعاً على السنة المسلمين فلو كان المعنى غير مسماه لوجب تواتر ذلك المعنى.

وثالثاً: أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان قرنه بالعمل الصالح فلو كان العمل الصالح داخل في الإيمان لكان ذلك تكرر واستدل بقوله تعالى (﴿...﴾) (2) وقال (أن هذه الآية دالة على أن الإيمان غير العمل لأنه تعالى عطف العمل على الإيمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه) (3).

مناقشة أدلته:

قد نسلم بأن حد الإيمان في اللغة هو التصديق. لكن المعنى الشرعي يأتي بزيادة على المعنى اللغوي. كالصلاة هي لغة الدعاء (4) وهي في الشرع أفعال وأقوال مخصوصة متعبد لله بها.

كذلك الصيام هو في اللغة الإمساك (5) لكنه في اصطلاح الشرع الإمساك عن الطعام والشراب والجماع وسائر المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.

(1) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2) سورة النساء، الآية 57.

(3) التفسير الكبير، ج 19، ص 140.

(4) "القاموس"، ص 1681 مادة صل. و"مختار الصحاح" 368 مادة صل.

(5) سورة "القاموس"، ص 1460 مادة صام، وكذلك "مختار الصحاح" 374 مادة صوم.

فالمعنى الشرعي يأتي بزيادات وضوابط لا توجد في المعنى اللغوي فدل على أن الاختصار على المعنى اللغوي للإيمان خطأ، والإيمان كالصلاة والزكاة والصوم والحج بل هو أساسها⁽¹⁾.

وإذا كان الإيمان هو التصديق، فنقول التصديق يكون في القلب كما يكون باللسان والجوارح.

فمن تصديق اللسان شهادة الرجل على أمر ما. فشهادته تعتبر تصديقاً لهذا الأمر.

ومن تصديق الجوارح ما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي قال: (أن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر وزنا اللسان النطق، والنفس تتمنى وتشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه)⁽²⁾.

أما أن لفظ الإيمان هو الأكثر شيوعاً عند المسلمين فنعم ولكن ليس بمعنى تصديق القلب فقط بل الإنسان المؤمن الكامل عند المسلمين هو الذي يعرف الله ويخشاه ويأتمر بأوامره وينتهي عن نواهيه وأوامره ونواهيه تدخل من ضمنها أعمال الجوارح كالصلاة والصيام والزكاة ومن المتواتر عند المسلمين أن الإنسان إذا اخل بأحد هذه الأعمال فإن إيمانه ناقص وغير تام.

أما قوله أن الإيمان غير العمل لأنه تعالى عطف العمل على الإيمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه (عطف البعض على الكل، أو عطف الخاص

على العام، كقوله تعالى: ﴿لَمَّا تَوَلَّوْا الْبُقْعَةَ الَّتِي كَفَرْتُمْ فِيهَا كُفْرْتُمْ أَصْحَابُهَا لَمَّا نَسُوا حَظِيصَتَهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ الْعَوْفُ مِنْ رَبِّهِمْ كَانُوا لِلْأَعْيُنِ حَرَامًا وَمَنْ زَلَّ عَلَيْهِمْ فَلْيَسْأَلْ مِنْ رَبِّهِمْ إِنِّي بِمَا كَانُوا فِيهَا يَخْتَلِفُونَ﴾⁽³⁾ فعطف سبحانه بعض الصلوات على

(1) فتاوي ابن تيمية ج7، ص187.

(2) البخاري: كتاب الاستئذان، ج 5، باب زنى الجوارح، حديث رقم 5889، ص240، ومسلم: كتاب القدر، باب قدر الله على ابن آدم حظه من الزنى، رقم 2657، ج4 ص2049.

(3) سورة البقرة، الآية 238.

باقي الصلوات من باب عطف البعض على الكل ومن هذا القبيل عطف العمل على الإيمان فهو من باب عطف البعض على الكل⁽¹⁾.

أن أصل الإيمان هو في القلب، فإننا نقول بهذا لكننا نزيد أن الأعمال من الإيمان، ونقول أن من فرغ منه الإيمان في قلبه راجع بلا إيمان أما من فرغ منه عمل الجوارح لسبب كالإكراه ونحوه فهذا عندنا لا يؤثر على إيمانه. لأن الله سبحانه

وتعالى يقول ﴿وَمَا كُنَّا بِمُعَذِّبِهِمْ﴾⁽²⁾ ويقول ﴿وَمَا كُنَّا بِمُعَذِّبِهِمْ﴾⁽³⁾

(1) الإيمان عند السلف ومخالفهم: علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، ص 45.
 (2) سورة النحل، الآية 106.
 (3) "الفتاوى" 123/7، 224.

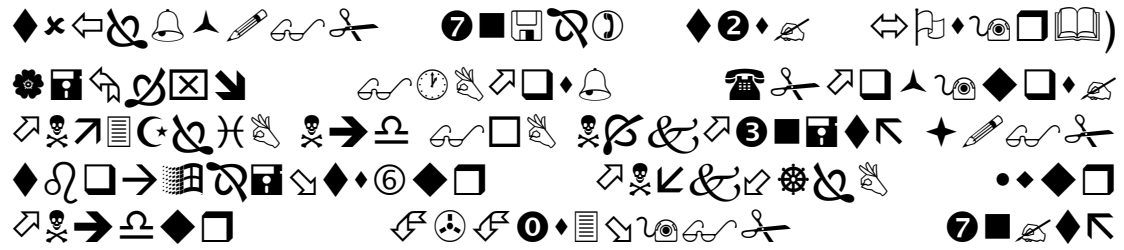
المبحث الثاني الحكم على مرتكب الكبيرة

اختلف الخوارج والمعتزلة والأشاعرة وأهل السنة في حكم مرتكب الكبيرة إلى عدة أقوال بناء على اختلافهم في دخول الأعمال في مسمى الإيمان، وقولهم أن الإيمان كل لا يتجزأ فنقول الأقوال كما يلي:

الخوارج:

قال قوم من الخوارج: أن التكفير إنما يكون بالذنوب التي ليس فيها وعيد مخصوص، فأما الذي فيه حد أو وعيد في القرآن، فلا يزداد صاحبه على الاسم الذي ورد فيه مثل تسميته زانياً وسارقاً ونحو ذلك وحكمه أن كل من يرتكب ذنباً واحداً ولم يوفق للتوبة، حبط عمله، واتصف بكونه كافراً حكم الخوارج على مرتكب الكبيرة بالخلود في النار⁽¹⁾.

فهم لا إلى المشركين في الحكم والسيرة ولا إلى المؤمنين في الاسم والثواب



فهم لا إلى المشركين في الحكم والسيرة ولا إلى المؤمنين في الاسم والثواب (3) (2) أما حكمهم في الدنيا فحكم المؤمن المنافق كالفاسق المؤمن. فيحرم قتالهم وسبيهم ومغنمهم وتوكل ذبيحتهم، لكن لا تقبل شهادتهم ويقدر في عدالتهم ويقام عليهم الحدود كالمؤمنين. أما عن حكمهم في الدنيا فهم في منزلة بين المنزلتين لا إلى الكفر ولا إلى الإيمان. وسموهم فسقه، هذا ويختلف عن الفسق عند أهل السنة والجماعة⁽³⁾.

عموم أدلتهم هي نصوص الوعيد للعصاة والكافرين نستشهد بنماذج منها:

(1) الفرق بين الفرق: للبغدادي، ص 72-73.

(2) سورة المجادلة، الآية 14.

(3) الإيمان عند السلف ومخالفهم: علي بن عبد العزيز على الشبلي، ص 52.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنَجْعَلُ لَهُمُ اللَّهُ أَمْوَالًا جَدِيدًا يُرْسِلُونَ بِهَا رِجَالًا يَدْعُونَ إِلَى الصَّالِحَاتِ وَنُحِمْهُمْ كَمَا نُحِمْ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (1) فلم يجعل الله سبحانه وتعالى بين الكفر والإيمان حكماً آخر فدل على أن الناس أما إلى هذا أو إلى الكفر، والعاصي لا يمكن أن يكون مؤمناً لمعصيته فهو كافر.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنَجْعَلُ لَهُمُ اللَّهُ أَمْوَالًا جَدِيدًا يُرْسِلُونَ بِهَا رِجَالًا يَدْعُونَ إِلَى الصَّالِحَاتِ وَنُحِمْهُمْ كَمَا نُحِمْ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (2) فجعل سبحانه المال إما إلى الجنة أو النار، وصاحب الذنب لا يكون في الجنة، فلم يبق إلا النار.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنَجْعَلُ لَهُمُ اللَّهُ أَمْوَالًا جَدِيدًا يُرْسِلُونَ بِهَا رِجَالًا يَدْعُونَ إِلَى الصَّالِحَاتِ وَنُحِمْهُمْ كَمَا نُحِمْ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (3) فمرتكب الذنب والكبيرة غير متق لله فلو كان متق لله لما ارتكب هذه المعصية فلا يتقبل منه، ومفهوم الآية أن غير المتقي هو الكافر فصار مرتكب الكبيرة حكمه حكم الكافر (4).

المطلب الأول: الحكم على مرتكب الكبيرة عند المعتزلة:

صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم

(1) سورة التغابن، الآية 2.

(2) سورة الشورى، الآية 7.

(3) سورة المائدة، الآية 27.

(4) الإيمان عند السلف ومخالفهم: علي بن عبد العزيز علي الشبلي، ص54.

الكافر، ولا حكم المؤمن؛ بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين⁽¹⁾.

فإن المكلف لا يخلو؛ إما أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب. فإن كان من أهل الثواب، فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقاً للثواب العظيم (كالأنبياء، والرسل، والملائكة) أو لعقاب دون ذلك (فاسقاً، فاجراً، ملعوناً) فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً، ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً. وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين فصاحب الكبيرة عند المعتزلة بدون التوبة مخد في النار، وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة. ولم يفرق المعتزلة بين أن تكون الكبيرة واحدة أو كثيرة، واقعة قبل الطاعات أو بعدها أو بينها فإذا مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً، ولكنه فاسق فهو بمنزلة بين المنزلتين، هذه حاله في الدنيا، أما في الآخرة فهو لا يدخل الجنة، لأنه لم يعمل بعمل أهل الجنة بل هو خالد في النار، ولا مانع عند المعتزلة من تسميته مسلماً باعتباره يظهر الإسلام وينطق بالشهادتين، ولكنه لا يسمى مؤمناً. وقد قرر هذا واصل بن عطاء شيخ المعتزلة⁽²⁾ وربط المعتزلة الثواب والعقاب بالأعمال، وغلا بعضهم في التعبير فقال: يجب على الله أن يثيب المطيع، ويعاقب مرتكب الكبيرة؛ فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يعفو الله عنه، لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده..

وذهب المعتزلة أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات، وبعضهم يذهب إلى المعادلة، فمن زادت معاصيه على طاعاته أحبطتها، ومن زادت طاعاته أحبطت عقاب زلاته⁽³⁾.

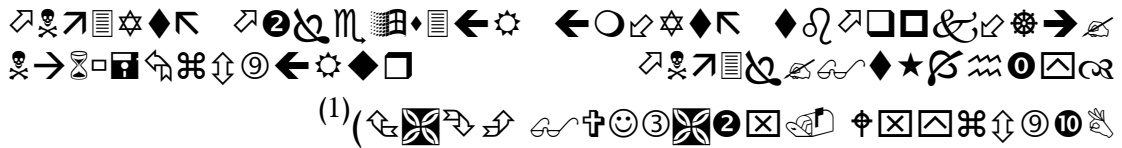
وقد ذكر الرازي تفرقتهم بين الذنوب الكبيرة والصغيرة عند تفسيره لقوله تعالى

﴿لَا يَجْزِيكَ اللَّهُ عَمَّا كَفَرْتَ إِلَّا الْيُسْرَىٰ﴾

(1) الفرق بين الفرق للبغدادي، ص 105.

(2) الفرق بين الفرق للبغدادي، ص 105.

(3) الملل والنحل: للشهرستاني، ص 58.



 (1)

(القول الثاني: وهو قول من يقول: الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار
 أحوال فاعليها، فهؤلاء الذين يقولون: أن لكل طاعة قدرا من الثواب، ولكل معصية
 قدرا من العقاب، فإذا أتى الإنسان بطاعة واستحق بها ثوابا، ثم أتى بمعصية
 واستحق بها عقابا، فهنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة
 العقلية يقع على ثلاثة أوجه: أحدها: أن يتعادلا ويتساويا، وهذا وإن كان محتملا
 بحسب التقسيم العقلي إلا أنه دل الدليل السمعي على أنه لا يوجد، لأنه تعالى قال



 ولو وجد مثل هذا المكلف وجب أن لا يكون في

الجنة ولا في السعير.

والقسم الثاني: أن يكون ثواب طاعته أزيد من عقاب معصيته، وحينئذ ينجب
 ذلك العقاب بما يساويه من الثواب، ويفضل من الثواب شيء، ومثل هذه المعصية
 هي الصغيرة، وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير.

والقسم الثالث: أن يكون عقاب معصيته أزيد من ثواب طاعته، وحينئذ ينجب
 ذلك الثواب بما يساويه من العقاب، ويفضل من العقاب شيء، ومثل هذه المعصية
 هي الكبيرة، وهذا الانحباط هو المسمى بالإحباط، وبهذا الكلام ظهر الفرق بين
 الكبيرة وبين الصغيرة. وهذا قول جمهور المعتزلة (3).

يقول فخر الدين الرازي في معرض رده على المعتزلة الذين يقولون بخلود
 أصحاب الكبائر في النار لكونهم من الفجار:- (أن دلالة ألفاظ العموم على

(1) سورة النساء، الآية 31.
 (2) سورة الشورى، الآية 7.
 (3) التفسير الكبير، ج 10، ص 75.

الاستغراق دلالة ظنية ضعيفة والمسألة قطعية. والتمسك بالدليل الظني في المطلوب القطعي غير جائز، بل ههنا ما يدل على قولنا: لأن استعمال الجمع المعرف بالألف واللام في المعهود السابق شائع في اللغة، فيحتمل أن يكون اللفظ ههنا عائداً إلى الكافرين الذين تقدم ذكرهم من المكذبين بيوم الدين، والكلام في ذلك قد تقدم على سبيل الاستقصاء، سلمنا أن العموم يفيد القطع، لكن لا نسلم أن صاحب الكبيرة فاجر، والدليل عليه قوله تعالى في حق الكفار: ﴿لَا يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (١)، فلا يخلو إما أن يكون المراد (﴿لَا يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾) (١)، فلا يخلو إما أن يكون المراد (﴿لَا يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾) الذين يكونون من جنس الفجرة أو المراد (﴿لَا يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾) وهم (﴿لَا يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾) والأول: باطل لأن كل كافر فهو فاجر بالإجماع، فتقييد الكافر بالكافر الذي يكون من جنس الفجرة عبث، وإذا بطل هذا القسم بقي الثاني، وذلك يفيد الحصر، وإذا دلت هذه الآية على أن الكفار هم الفجرة لا غيرهم، ثبت أن صاحب الكبيرة ليس بفاجر على الإطلاق" (٢).

قول المرجئة:

وهو قول عامة المرجئة وهم على نقيض الوعيدية، فمرتكب الكبيرة عندهم كامل الإيمان دنيا وآخرة.

أما في الآخرة فحكمه إلى الله تعالى، لكن الله سبحانه وتعالى وعد المؤمنين بالرحمة والمغفرة فيتحقق وعده سبحانه على العصاة.

أدلتهم على قولهم:

أدلتهم هي عموم نصوص الوعد بالرحمة والمغفرة والتجاوز عن المؤمنين ومنها:

(1) سورة عبس 42.

(2) التفسير الكبير: الرازي، ج 31، ص 85.

والمسائل المتبنية على الوعد والوعيد في الكتاب والسنة والعقل كثيرة طرحها المتكلمون والمفسرون في كتبهم الكلامية والتفسيرية. وليست المعتزلة متفردة بالرأي في هذه المسائل وإنما تفردوا في بعض الفروع ولأجل ذلك نذكر عناوين المسائل الكلية، ثم نركّز على متفردات المعتزلة وهي تأتي كالآتي:

الكلام في المستحقّ بالأفعال (الطاعة والعصيان) فهو إما المدح والذمّ، أو الثواب والعقاب. الكلام في الشروط التي معها تستحقّ هذه الأحكام.

هل الثواب على وجه التفضّل كما هو المشهور لدى الشيعة وجماعة من أهل السنة، أو من باب الاستحقاق، كما هو المشهور لدى معتزلة البصرة؟

هل استحقاق العقاب علفي سمعي، أو سمعي فقط؟

هل الطاعات مؤثرة في سقوط العقاب، والمعاصي مؤثرة في سقوط الثواب، فيعبر عن الأول بالتكفير، وعن الثاني بالإحباط؟

الوعد:

الوعد في مفهوم المعتزلة عرفه القاضي عبد الجبار بقوله (أما الوعد فهو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين ألا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال: أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال: وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق، وكذلك يقال: فلان وعد فلانا بضيافة في وقت يتضيق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحا)⁽¹⁾ وقال (ولابد من استقبال الحال في الحدين جميعا، لأنه أن نفعه في الحال أو ضره مع القول لم يكن واعدا ولا متوعدا... وأما علوم الوعد والوعيد فهو أنه يعلم أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب)⁽²⁾.

وقد أورد المعتزلة لتأييد مذهبهم هذا بعض النصوص التي فهموا منها وجوب إنفاذ الله وعده، وهي آيات من القرآن الكريم وبعض الشبه العقلية، منها قول الله عز

(1) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار ص134.

(2) المرجع السابق ص 135-136.

(سددوا وقاربوا وابشروا، فإنه لا يدخل أحدا الجنة عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة)⁽¹⁾.

والحق أن دخول الجنة إنما هو بفضل الله أولاً وأخيراً، وليس للعبد على ربه أي استحقاقاً غير أن الله تعالى أوجب على نفسه أنه لا يظلم عمل عامل من ذكر أو أنثى، فجعل العمل من الأسباب دخول الجنة، والأسباب نفسها إنما هي تفضيل من الله تعالى.

الوعيد:

والوعيد في مفهوم المعتزلة سبق بيانه في كلام القاضي عبد الجبار من أن الله يفعل ما وعد به توعده عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب والمقصود بالوعيد هنا هو ما يتعلق بأحكام المذنبين من عصاه المؤمنين إذا ماتوا من غير توبة، وقد أوضح المعتزلة رأيهم في هذا وهو أن أصحاب الكبائر إذا ماتوا من غير توبة فإنهم يستحقون بمقتضى الوعيد من الله النار خالدين فيها إلا أن عقابهم يكون أخف من عقاب الكفار⁽²⁾.

وقد استدلوا على قولهم بالوعيد بقوله تعالى: (وعد الله لعبد الجبار أن الله يفعل ما وعد به توعده عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب والمقصود بالوعيد هنا هو ما يتعلق بأحكام المذنبين من عصاه المؤمنين إذا ماتوا من غير توبة، وقد أوضح المعتزلة رأيهم في هذا وهو أن أصحاب الكبائر إذا ماتوا من غير توبة فإنهم يستحقون بمقتضى الوعيد من الله النار خالدين فيها إلا أن عقابهم يكون أخف من عقاب الكفار)⁽³⁾.

يقول القاضي عبد الجبار في بيان وجه الدلالة بالآية: (دلت الآية على أن من غلبت كبائره على طاعته - لأن هذا هو المعقول من الإحاطة في باب الخطايا؛ إذ ما سواه من الإحاطة التي تستعمل في الأجسام مستحيل فيها- هو من أهل النار

(1) أخرجه البخاري فتح الباري: ابن حجر، ج 11، ص 294-300.

(2) الملل والنحل: الشهرستاني، ج 1، ص 45.

(3) سورة البقرة الآيات 81-82.

مخلد فيها⁽¹⁾ واستدلوا كذلك بقوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ ذَاتِ الذُّمِّ﴾⁽²⁾

ووجه استدلال المعتزلة بالآيتين: بيّنه القاضي عبد الجبار بقوله: "إن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مراديين بالآية معنيين بالنار؛ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه، فلما لم يبيّنه دلّ على أنه أرادهما جميعاً. ثم قال: الكلام في أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً ظاهر في اللغة والشرع جميعاً. أما من جهة اللغة؛ فلأنهم لا يفرقون بين قولهم: مذنب، وبين قولهم مجرم، فكما أن المذنب شامل لهما جميعاً، فكذلك المجرم. وأما من جهة الشرع: فلأن أهل الشرع لا يفرقون بين قوله مجرم لزنائه، وبين قولهم: فاسق لزنائه".⁽³⁾

ويقول في موضع آخر بعد سياق هذه الآية: "الآية تدل على أن الوعيد بالخلود لأنه لم يخص مجرماً من مجرم، وبين أنهم خالدون في النار، والخلود هو الدوام الذي لا انقطاع له"⁽⁴⁾.

وآيات أخرى كثيرة يدل ظاهرها على هذا المفهوم.

أما الرازي فإن الوعيد مرتبط عنده بعدم التوبة أما إذا تاب الإنسان فإن الله تعالى يغفر له ويعفو عنه لأن الله تعالى وعد بقبول التوبة من المؤمنين ولأن الله تعالى إذا وعد بشيء كان إخلاف وعده محالاً يقول (الوعيد مختص بعدم التوبة لأن الدليل دل على أنه إذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد، فكذا يجوز أن يكون مشروطاً بعدم العفو، فإن بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو)⁽⁵⁾.

(1) متشابه القرآن 97/1.

(2) سورة الزخرف الآيات 74-75.

3- متشابه القرآن 609/2.

(4) شرح الأصول الخمسة ص 660، 661.

(5) التفسير الكبير، ج 9، ص 236.

وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على المعتزلة بقوله:
(إن الكتاب والسنة مشتمل على نصوص الوعد والوعيد، كما أن ذلك مشتمل
على نصوص الأمر والنهي، وكل من النصوص يفسر الآخر ويبينه، فكما أن
نصوص الوعد على الأعمال الصالحة مشروطة بعدم الكفر المحبط، لأن القرآن قد
دل على أن من ارتد فقد حبط عمله، فكذلك نصوص الوعد للكفار والفساق مشروطة
بعدم التوبة، لأن القرآن قد دل على أن الله يغفر الذنوب جميعاً لمن تاب وهذا متفق
عليه بين المسلمين، فإن الله قد بين بنصوص معروفة أن الحسنات يذهبن السيئات
وأن من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره، ... فجعل للسيئات
ما يوجب رفع عقابها كما جعل للحسنات ما قد يبطل ثوابها لكن ليس شيء يبطل
جميع السيئات إلا التوبة كما أنه ليس شيء يبطل جميع الحسنات إلا الردة)⁽¹⁾.

(1) مجموعة الفتاوى: ابن تيمية، ج 18، ص 224.

موقف الرازي:

أورد القوال المعتزلة في تفسير قول تعالى ﴿لَا يَخَافُ الْعَذَابَ﴾ (1) (معلوم أن لفظ الإحاطة حقيقة في إحاطة جسم بجسم آخر كإحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك هاهنا ممتع فنحمله على ما إذا كانت السيئة كبيرة لوجهين. أحدهما: أن المحيط يستر المحاط به والكبيرة لكونها محيطة لثواب الطاعات كالمساترة لتلك الطاعات، فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة، والثاني: أن الكبيرة إذا أحبطت ثواب الطاعات فكأنها استولت على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالإنسان، بحيث لا يتمكن الإنسان من التخلص منه، فكأنه تعالى قال: بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرته بطاعاته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون، فإن قيل: هذه الآية وردت في حق اليهود، قلنا: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة به في إثبات الوعيد لأصحاب الكبائر) (2).

وبعد أن ذكر أدلتهم من القرآن والسنة ذكر رد الأشاعرة عليهم قائلاً (أجاب أصحابنا عنها بوجوه... أن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام، والخاص مقدم على العام لا محالة، سلمنا أنه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد، ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الأول: أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعد، والثاني: أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد أولى. الثالث: وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد، وحق العبد

(1) سورة البقرة الآيتان 81-82.

(2) التفسير الكبير، ج 3، ص 156.

أولى بالتحصيل من حق الله تعالى، سلمنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار، فلا تكون قاطعة في العمومات، فإن قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، قلنا: هب أنه كذلك، ولكن لما رأينا كثيراً من الألفاظ العامة وردت في الأسباب الخاصة، والمراد تلك الأسباب الخاصة فقط علمنا أن إفادتها للعموم لا يكون قويا والله أعلم⁽¹⁾...

أما رأي الرازي في مسألة الوعد والوعيد فلم يأت مخالفاً لمذهبه الأشعري فقد قرر أن الله يعفو عن بعض المعاصي وأنه يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يقول (أنا نقطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض المعاصي ولكننا نتوقف في حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا، ونقطع بأنه تعالى إذا عذب أحداً منهم مدة فإنه لا يعذبه أبداً، بل يقطع عذابه، وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية)⁽²⁾.

وترى الباحثة أن الله وعد الذين يعملون الصالحات الجنة وتوعد الكفار والفساق النار، ودخول الجنة هو بفضل الله أولاً وأخيراً وبالعمل الصالح الذي جعله الله تعالى سبباً لدخول الجنة إنما هو بتوفيق من الله وهو الذي يسخر أسباب العمل الصالح للعبد، وأما الكفار فهم في النار كما ذكر الله تعالى، وأما الفساق من أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فأمرهم إلى الله تعالى، إن شاء عذبهم بحسب ذنوبهم ثم أدخلهم بعد ذلك الجنة جزاء إيمانهم، وإن شاء عفا عنهم تفضلاً وكرماً منه سبحانه وتعالى.

(1) التفسير الكبير،، ص163.

(2) المرجع السابق، ص156.

المبحث الثالث القضاء والقدر

توطئة :

مسألة القضاء والقدر تعد من أهم المسائل التي تناولها أصحاب الفرق بالبيان وقد اهتم بها المعتزلة وأثبتوا قدرة الإنسان على خلق أفعاله لذلك سمو بالقدرية، وحاول الأشاعرة وهم مع مخالفتهم الشديدة للمعتزلة التوفيق بين السمع والعقل وقالوا بخلق الإنسان لأفعاله الاختيارية.

والرازي في كثير من كتبه مال إلى إثبات القدر كاملاً لله. وان الإنسان وان كان يقدر على الفعل ولكن قدرته مرتبطة بقدرة الله.

المطلب الأول: تعريف القضاء لغة واصطلاحاً:

القضاء لغة:

معنى قضي بالقاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام الأمر وإتقانه لجهته وأصله قضاي. إلا أن الياء لما جاءت بعد الألف الزائدة طرفاً هُمزت⁽¹⁾.

القضاء في القرآن:

يقول تعالى (لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ يَتْلُو آيَاتِنَا وَلْيَذَكِّرَنَّ بَيْنَكُمْ وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدًا بَحْرًا مَّحْدًى وَبَيْنَهُمْ جُرُودٌ يُرْجَى فَالِقَ الْبِحَارِ يُزْجِي أَمْوَاجَهُمْ فَوْقَ سُدُورِهِمْ فِي طَوَائِفٍ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا حَصَنَاتٌ لِّتُكْفَى الزُّلُمَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (سورة القصص: 28-32)

ويقول تعالى (وَلَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ يَتْلُو آيَاتِنَا وَلْيَذَكِّرَنَّ بَيْنَكُمْ وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدًا بَحْرًا مَّحْدًى وَبَيْنَهُمْ جُرُودٌ يُرْجَى فَالِقَ الْبِحَارِ يُزْجِي أَمْوَاجَهُمْ فَوْقَ سُدُورِهِمْ فِي طَوَائِفٍ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا حَصَنَاتٌ لِّتُكْفَى الزُّلُمَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (سورة القصص: 28-32)

(1) مختار الصحاح للجوهري مادة (قضى)، ج 6 ص 2413 ، لسان الميزان: لابن منظور مادة (قضى) ج 11 ص 209
(2) آل عمران، الآية 47

تعالى (1) ويقول
 (2) وغيرها من الآيات.

ومعنى لفظ القضاء في القرآن لم يخرج عن معناه اللغوي فهو يرجع إلى
 إحكام الأمر وإنفاذه وحتمه وفعله وقطعه وإمضائه والفراغ منه فوراً قولاً كان أو فعلاً
 إلهياً أو بشرياً⁽³⁾.

أما في السنة فقد تكرر في الحديث ذكر لفظ القضاء ومشتقاته فكل ما احكم
 عمله أو تم أو ختم أو أدي... وقد جاءت هذه الوجوه كلها في الحديث ومنه القضاء
 المقرون بالقدر⁽⁴⁾.

أخرج مسلم⁽⁵⁾ في صحيحة (أن رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فقالا: يا رسول الله أرئت ما يعمل الناس اليوم يكدحون فيه، أشي قضي
 عليهم ومضي فيهم، من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم، وثبتت
 الحجة عليهم؟ فقال: لا. بل شيء قضي عليهم ومضي فيهم وتصديق ذلك في
 كتاب الله عز وجل (6)⁽¹⁾.

(1) سورة غافر، الآية 20.

(2) الإسراء، الآية 23

(3) جامع البيان عن تأويل أي القرآن: الطبري، ج2 ص542 طبعة ادر المعارف القاهرة.

(4) المرجع النهائية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، مادة (قضا) ج4، ص78.

(5) هو أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن ورد بن كوشا القشيري من قشير -قبيلة عربية - النيسابوري
 ولد سنة 204 ثقة حافظ إمام أهل الحديث له مصنفات كثيرة منه (كتاب المسند الصحيح) وهو يلي
 صحيح البخاري وله كتاب (التميز) وكتاب (العلل) وغيرها مات سنة 261 هـ، طبقات الحنابلة:
 لأبييرعلي الحنبلي ج2، ص414-415، وفيات الأعيان لابن خلدن ج5، ص194-195 البداية
 والنهاية، لابن كثير، ج11، ص40-42، الأعلام: الزركلي ج7، ص221-222

(6) الشمس، الآية 7-8.

(1) صحيح مسلم كتاب القدر باب خلق الأدمي في بطن أمه وحيلته ورزقه وعمله وشقاوته وسعاده
ج4، ص 2041-2042.

المطلب الثاني: القضاء عند الرازي:

القضاء لغة عند الرازي:

يرى الرازي أن (القضاء مصدر في الأصل سمي به ولهذا جمع على أقضية كغطاء وأغطية وفي معناها القضية وجمعها القضايا)⁽¹⁾ وهو (من تركيب قضي واصله قضاي إلا أن الياء لما وقعت طرفاً بعد الألف الزائدة اعتلت فقلبت ألفاً ثم لما لاقت ألفاً قلبت همزة لامتناع التقاء الألفين لفظاً)⁽²⁾.

والقضاء عند الرازي هو القطع يقول (الأصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع) ويؤكد ذلك بقوله (ومما يؤكد ذلك أن ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضاً على معنى القطع وأولها قضيه إذا قطعه... وثانيها القضم وهو الأكل بأطراف الأسنان لأن فيه قطع للمأكول... وثالثها القصف وهو الدقة ويقال رجل قضيف أي نحيل لأن القلة من أسباب القطع ورابعها القضاة وهي الفساد ويقال قضيت الغربية إذا فسدت)⁽³⁾.

ونقل عن الأنباري⁽⁴⁾ قوله (عن أهل اللغة إنهم قالوا: القاضي معناه القاطع للأمور المحكم لها)⁽⁵⁾ وذكر الرازي أن لفظ القضاء ورد في القرآن على عدة معاني أو وجوه وهي (محامل لفظ القضاء في القرآن: قالوا أنه يستعمل على وجوه: أحداها:

بمعنى الخلق يقول تعالى ﴿وَمَا كُنَّا بِمَدِينَتِكَ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَبِحُسْنِ الْفِتْنَةِ وَأَخْرَجْنَا بَعْضَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهَا فِي الْيَوْمِ﴾⁽⁶⁾ ﴿وَمَا كُنَّا بِمَدِينَتِكَ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَبِحُسْنِ الْفِتْنَةِ وَأَخْرَجْنَا بَعْضَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهَا فِي الْيَوْمِ﴾⁽⁷⁾ ﴿وَمَا كُنَّا بِمَدِينَتِكَ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَبِحُسْنِ الْفِتْنَةِ وَأَخْرَجْنَا بَعْضَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهَا فِي الْيَوْمِ﴾⁽⁸⁾ ﴿وَمَا كُنَّا بِمَدِينَتِكَ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَبِحُسْنِ الْفِتْنَةِ وَأَخْرَجْنَا بَعْضَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهَا فِي الْيَوْمِ﴾⁽⁹⁾ ﴿وَمَا كُنَّا بِمَدِينَتِكَ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَبِحُسْنِ الْفِتْنَةِ وَأَخْرَجْنَا بَعْضَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهَا فِي الْيَوْمِ﴾⁽¹⁰⁾

(1) التفسير الكبير ج4، ص25.

(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(3) المرجع السابق، ص26.

(4) أبويكر محمد بن أبو القاسم بن محمد بن بشار الأنباري المقرئ النحوي صاحب التصانيف في النحو والأدب كان علامة وفقه الأدب والنحو واللغة وأكثر الناس حفظاً لها وإن صدوق وثقة دينياً ولد يوم الأحد الحادي عشر من رجب سنة 261هـ، وتوفي سنة 328هـ، وأخذ الناس عنه وهو شاب صنّف كتباً كثيرة في علوم القرآن وغريب الحديث والمشكل والوقف والابتداء والرد على من خالف مصحف عثمان وكتاب الزاهر طبقات النحويين واللغويين للزبيدي، ص153-154 ووفيات الأعيان ج4، ص341.

(5) التفسير الكبير ج4، ص25.

... ويعني خلقهن...
وثنائها بمعنى الأمر قال تعالى (1)

وثالثها بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم قاضي ورابعا بمعنى الإخبار قال الله (2)

تعالى (3) وقد تأتي بمعنى الفراغ من الشيء يقول تعالى (4)

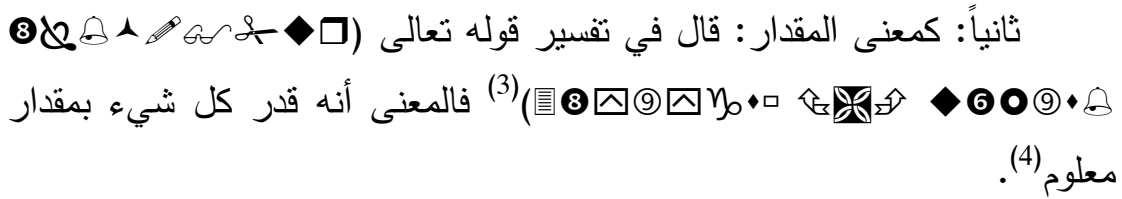
فرغوا من ذلك (6) وقال تعالى (7) يعني فرغ من إهلاك الكفار

وقال تعالى (8) بمعنى ليفرقوا منه وإذا عرفت هذا فنقول: قوله (9)

فإنه تعالى (10) يعني ليفرقوا منه وإذا عرفت هذا فنقول: قوله (11)

(1) سورة فصلت، الآية 12.
(2) سورة الإسراء، الآية 24.
(3) سورة الإسراء، الآية 24.
(4) التفسير الكبير، ج 12، ص 53.
(5) سورة الأحقاف، الآية 29.
(6) التفسير الكبير، ج 5، ص 217.
(7) سورة هود، الآية 44.
(8) سورة الحج، الآية 29.

وتوفيق(2). 

ثانياً: كمعنى المقدار: قال في تفسير قوله تعالى () معلوم(4).

ثالثاً: بمعنى العلم، قال في تفسير قوله تعالى () تعالى(6).

رابعاً: بمعنى الكتابة والتدبير والقضاء وقال في تفسير قوله تعالى () معنى قدرنا كتبنا، قال الزجاج(8) دبرنا وقيل قطعنا والكل متقارب(9).

(1) سورة الطلاق، الآية 3.

(2) التفسير الكبير، ج 30، ص 24.

(3) سورة الأعلى، الآية 3.

(4) التفسير الكبير، ج 31، ص 132.

(5) سورة المزمل، الآية 20،

(6) التفسير الكبير، ج 30، ص 186.

(7) سورة الحجر، الآية 60.

(8) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج البغدادي النحوي إمام بالنحو واللغة العربية أخذ الأدب عن المبرد وثلعب رحمهما الله تعالى وكان يخرط الزجاج ثم تركه واشتغل بالأدب فنسب إليه توفي سنة 316هـ، ببغداد واليه ينسب أبو القاسم عبد الرحمن الزجاج صاحب كتاب الجمل في النحو لأنه كان تلميذه صنف الزجاج تصانيف كثيرة منها كتاب معاني القرآن وكتاب العروض وكتاب الاشتقاق وغيرها وفيات الأعيان كابن خلكان ج 1 ص 49-50، سير أعلام النبلاء: للذهبي ج 1، ص 218-219.

(9) التفسير الكبير، ج 19، ص 199-200.

خامساً: بمعنى التفتير والتضييق قال في تفسير قوله تعالى

﴿يَسْأَلُكَ اللَّهُ تَعَالَىٰ ذُنُوبَهُمْ﴾ (١) يعني أولم يعلموا أن الله تعالى هو الذي

بيسط الرزق لمن يشاء تارة ويقبض تارة أخري وقوله يقدر أي يقتر وضيق (2).

ويرى الرازي أن الله قادر على كل مقدرات العبد يقول عند تفسير قوله تعالى

﴿يَسْأَلُكَ اللَّهُ تَعَالَىٰ ذُنُوبَهُمْ﴾ (١) يعني أولم يعلموا أن الله تعالى هو الذي

بيسط الرزق لمن يشاء تارة ويقبض تارة أخري وقوله يقدر أي يقتر وضيق (2).

بهذه الآية على أن مقدر العبد مقدر الله تعالى خلافاً لأبي على (4) وأبي هشام ووجه
ووجه الاستدلال أن مقدر العبد شيء، وكل شيء مقدر لله تعالى وبهذه الآية يلزم
أن يكون مقدر العبد مقدر الله تعالى (5).

عندما يرد اللفظين معا -القضاء والقدر- كما في قوله تعالى ﴿يَسْأَلُكَ اللَّهُ تَعَالَىٰ ذُنُوبَهُمْ﴾ (١)

﴿يَسْأَلُكَ اللَّهُ تَعَالَىٰ ذُنُوبَهُمْ﴾ (١) يعني أولم يعلموا أن الله تعالى هو الذي

(1) سورة الزمر، الآية 52.

(2) سورة التفسير الكبير، ج 26، ص 289.

(3) سورة البقرة، الآية 20.

(4) أبو على الجبائي البصري، محمد بن عبد الوهاب بن سلام شيخ المعتزلة في البصرة كان رأساً في
في الفلسفة والكلام أخذ عنه ابنه أبو هشام والأشعري إذ كلن الجبائي زوج أمه ثم اعرض الأشعري
عن طريق الاعتزال وتاب منه والجبائي له طائفة يعتقدون مقالاته يعرفون بالجبائية مات بالبصرة
عام 303 هـ، من مصنفاته التعديل والتجويد والأسماء والصفات وغيرها تاريخ الإسلام: للذهبي
ج7، ص 70-71.

(5) التفسير الكبير ج2، ص 81.

وقدر والقدر التقدير والفرق بين القضاء والقدر القضاء ما كان مقصودا في الأصل والقدر ما يكون تابعا له⁽²⁾.

مراتب القضاء والقدر:

إن للقضاء والقدر مراتب من لم يؤمن بها لم يؤمن بالقضاء والقدر ذكرها ابن القيم⁽³⁾ هي:

- المرتبة الأولى: علم الله المسبق بما الخلق عاملون قبل إيجادهم.
- المرتبة الثانية: كتابة ذلك في اللوح المحفوظ قبل خلق السموات والأرض.
- المرتبة الثالثة: مشيئة الله تعالى نافذة وقدرته شاملة ومشيئته متناولة كل موجود لا خروج لكائن عن مشيئته كما لا خروج له عن علمه.
- المرتبة الرابعة: خلق الله تعالى لا فعال عباده ودخولها تحت قدرته ومشيئته كما دخلت تحت علمه وكتابته⁽⁴⁾.

فمراتب القضاء هي: العلم، والكتابة، المشيئة أو الإرادة، والخلق. أما الرازي لم يكن عنده ترتيب مقصود لمراتب القضاء والقدر، فهو إما أن يذكر المراتب أو بعضها جامعا بينها بواو العطف، أو بنص على ترتيب صحيح فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى (لله ما يشاء من خلق ما يشاء) فمما لا يخفى أن المراتب المذكورة هي: العلم، والكتابة، المشيئة أو الإرادة، والخلق. أما الرازي لم يكن عنده ترتيب مقصود لمراتب القضاء والقدر، فهو إما أن يذكر المراتب أو بعضها جامعا بينها بواو العطف، أو بنص على ترتيب صحيح فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى (لله ما يشاء من خلق ما يشاء) فمما لا يخفى أن المراتب المذكورة هي: العلم، والكتابة، المشيئة أو الإرادة، والخلق.

(1) سورة الأحزاب، الآية 38.

(2) التفسير الكبير، ج 25 ص 213.

(3) ابن القيم الجوزية: هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقي الفقه الأصولي المفسر النحوي العارف ولد سنة 691هـ، كان ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الحد الأقصى شديد المحبة للعلم وكتابته وتصنيفه واقتناء الكتب صنف تصانيف كثيرة منها تهذيب سنن أبي داود والصواعق المنزلة على الجهمية والمعتلة وشفاء العليل وغيرها لازم ابن تيمية مدة طويلة وأخذ منه توفي سنة 751هـ، وفيات الأعيان ج2، ص 195-196 ذيل العبر في خبر من غبر: للذهبي ج4 ص 155.

(4) شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل: لابن القيم ج1، ص 133 طبعة العبيكان عام 203 و مجموعة الفتاوى لابن تيمية، ج 3 ص 148-150 وج 8، ص 449-450.

أصحابنا بهذه الآية في مسألة القضاء والقدر... فالذي حكم عليه الله بعذاب الآخرة
 وعلم ذلك وأثبتته في اللوح المحفوظ واطلع الملائكة عليه لو صار مؤمناً لصار خبر
 الصدق كذبا ولصار العلم جهلا ولصارت الكتابة المحفوظة في اللوح المحفوظ باطلة
 ولصار اعتقاد الملائكة جهلا وكل ذلك محال ومستلزم المحال محال فمقدور الإيمان
 منه محال (2).

وأيضاً في تفسير قوله تعالى (لِئَلَّا يَتَذَكَّرَ إِذْ أُلْحَقَ بِهِ أُولُو الْأَعْيُنِ مِنْكُمْ وَإِذْ أُلْحَقَ بِهِ أُولُو الْأَعْيُنِ مِنْكُمْ وَإِذْ أُلْحَقَ بِهِ أُولُو الْأَعْيُنِ مِنْكُمْ)

(المعنى أنه ليصيبنا خير ولا شر ولا خوف ولا رجاء ولا شدة ولا
 رخاء إلا وهو مقدر لنا ومكتوب عند الله وكونه مكتوباً عند الله يدل على أنه معلوماً
 عند الله مقضياً به عند الله (4).

(1) سورة الفرقان، الآية 18.
 (2) التفسير الكبير، ج 24، ص 63-64.
 (3) التوبة، الآية 51.
 (4) التفسير الكبير، ج 16، ص 85.

مسألة: أنواع القضاء والقدر:

القضاء في كتاب الله تعالى نوعين: كوني قدرى كقوله تعالى

﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْ يَقُولُ لِلْمَلَكِ أَقْبِلْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فِي الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾⁽¹⁾ وقوله تعالى

﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِنَ النُّجُومِ فَاصْبِرُوا لَهَا إِنَّهَا لَمِنْ آيَاتِنَا نَحْنُ الْوَاقِعُونَ﴾

﴿وَلَمَّا سَأَلْنَا آلَ فِرْعَوْنَ مَاذَا يُلْقُونَ﴾

﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِنَ النُّجُومِ فَاصْبِرُوا لَهَا إِنَّهَا لَمِنْ آيَاتِنَا نَحْنُ الْوَاقِعُونَ﴾

﴿وَلَمَّا سَأَلْنَا آلَ فِرْعَوْنَ مَاذَا يُلْقُونَ﴾

﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِنَ النُّجُومِ فَاصْبِرُوا لَهَا إِنَّهَا لَمِنْ آيَاتِنَا نَحْنُ الْوَاقِعُونَ﴾

﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْ يَقُولُ لِلْمَلَكِ أَقْبِلْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فِي الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾⁽²⁾ وشرعي ديني كقوله تعالى

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

وشرع فلو كان قضاء كوني لما عبد غير الله⁽⁴⁾ فالقضاء الإلهي ينقسم إلى قسمين كوني متعلق بخلقه سبحانه وتعالى والي ديني متعلق بأمره والله سبحانه اخبر عن نفسه أن له الخلق والأمر فالخلق قضاؤه وقدره وفعله والأمر شرعه ودينه فهو الذي

(1) سورة سبأ، الآية 14.

(2) سورة الزمر، الآية 69.

(3) سورة الإسراء، الآية 23.

(4) شفاء العليل: ابن القيم، ج2، ص767.

خلق وشرع وأمر ولا خروج لأحد عن حكمه الكوني القديري أما حكمه الديني الشرعي فيعصيه الفجار والفساق والأمران متلازمان⁽¹⁾.

مسألة: الإرادة والمشئنة:

المشيئة لغة: المشئنة مصدر شاء وهي الإيجاد⁽²⁾.

الإرادة لغة: أصلها من الرود ويراد بها المشئنة والطلب والقصد⁽³⁾.

المشيئة والإرادة اصطلاحاً:

أما في الشرع فالمشيئة اخص من الإرادة وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مكان الآخر⁽⁴⁾ أن لفظ الإرادة ينقسم إلى قسمين إرادة كونية وهي المشئنة وإرادة دينية وهي المحبة، فالإرادة إرادتين: كونية قدرية، وشرعية دينية أما المشئنة فلم ترد في النصوص إلا كونية قدرية فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن⁽⁵⁾.

أما المعتزلة فأثبتوا صفة الإرادة لله تعالى وذكروا أنها حادثة⁽⁶⁾ وربطوا بينها وبين الأمر والنهي الإلهي -الإرادة الشرعية - فكل ما أَرَادَهُ اللهُ أمر به وكل ما أمر به أَرَادَهُ، فما أمر به مراده وما نهى عنه أو لم يأمر به فهو ليس مراداً له وعليه فالكفر والمعاصي واقعة بغير إرادة الله⁽⁷⁾.

أما الأشاعرة فقد أثبتوا لله قدرة وإرادة قديمتين واستدل الأشعري على ثبوت صفة الإرادة لله تعالى بأنه لو لم يكن موصوفاً بصفة الإرادة لاتصف بضدها كالسهو والكراهة⁽⁸⁾.

(1) بتصريف و مجموعة الفتاوى لابن تيمية، ج 8، ص 60-61 شفاء العليل: لابن القيم ، ج 2، ص 767.

(2) المفردات في غريب القرآن ص 274 مادة (نشئ).

(3) الصحاح: للجوهري ج 2، ص 478.

(4) التعريفات: للجرجاني، ص 181.

(5) شفاء العليل: لابن القيم ج 1، ص 189 - 190.

(6) مقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم، ص 57 وما بعدها.

(7) المرجع السابق، بتصريف.

(8) اللمع: الأشعري ص 37-40.

معنى الإرادة مرادفا للرضي والمحبة والكرهية وبناء على ذلك يرى أن الله تعالى يريد الكفر ويرضي به يقول (الدليل على أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان... ولكن لم يرد منه الإيمان... أن قدرة الكافر أن كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر لأن مريد العلة مريد المعلول وان كانت صالحة للكفر والإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا بمرجح وذلك المرجح أن كان من العبد عاد التقسيم الأول فيه وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة الداعية موجبا للكفر ومريد العلة مريد للمعلول فثبت أنه تعالى مريد للكفر من الكافر) (2) وقال (انه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد حصول الإيمان والجمع بين الضدين محال، والعالم يكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان وثبت أنه لا يريد منه الإيمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوي الإرادة وذلك هو المطلوب) (3).

والرازي هنا كغيره من الأشاعرة الذين يرون أن الكفر والمعاصي كلها محبوبة لله لأن الله شاءها وخلقها (4).

لقد انتقد ابن القيم هذا القول قائلاً (أن منشأ الغلط في هذا القول هو التسوية بين المشيئة والمحبة واعتقاد وجوب الرضا بالقضاء فمن لم يفرق بين المشيئة والمحبة لزمه أحد أمرين باطلين ولا بد له من التزامه: أما القول بأن الله سبحانه يحب الكفر والفسوق والعصيان أو القول بأنه ما شاء ذلك ولا قدره ولا قضاءه) (5).

إن آراء الرازي هذا كانت على النقيض من أقوال المعتزلة التي سنذكرها لاحقاً.

المطلب الخامس: القدرة والمشيئة عند المعتزلة:

(1) التفسير الكبير، ج 1، ص 148 149.

(2) التفسير الكبير، ج 1 ص 34.

(3) المرجع السابق، ص 35.

(4) مدارج السالكين إلى رب العالمين: ابن القيم، ج 1، ص 228، 251.

(5) شفاء العليل: لابن القيم، ج 1 ص 378.

أما المعتزلة فقد زعمت أن الله لا يريد الكفر من العبد ولا يريد القبائح ولا يشاءها بل يكرهها ويسخطها يقول القاضي عبد الجبار (المقصود ببيان أنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاءها بل يكرهها ويسخطها والذي يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهي، ولقد صدر من جهة الله تعالى النهي وما هو أكبر من النهي لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم كل ذلك أدلة منه على أنه تعالى لا يريد هذه القبائح)⁽¹⁾.

ولقد اعترض القاضي عبد الجبار على الأشاعرة وانتقدهم في إثباتهم قدرة الله على أفعال العباد قائلاً (ومما يتعلقون به -يقصد الأشاعرة - قولهم أنه قد ثبت أنه تعالى قادراً لذاته ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على أجناس المقدورات ومن جملة المقدورات أفعال العباد فوجب أن يكون قادراً عليها. والجواب: لم وجب ذلك؟ ومن أثبت ذلك؟؟)⁽²⁾.

كما انتقد القاضي عبد الجبار إثبات الأشاعرة عموم مشيئة الله قائلاً (ومما يتعلقون به قولهم أجمعت الأمة على أن قولهم ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن وهذا يدل على أن كل ما وقع في العالم من الكفر والمعاصي فبمشيئة الله تعالى... الأصل في الجواب على ذلك: أن دعوي الإجماع فيها غير ممكن لأننا نخالف فيه... ثم يقال لهم: أن مراد الأمة بهذا القول لا يعلم ضرورة فمتى لم يعلم مرادهم بهذا القول ضرورة فلا بد أن يصار للتأويل... فنقول أن مرادهم بذلك مشاء الله من فعل نفسه كان وما لم يشاء من فعل نفسه لم يكن ولا يجوز غير ذلك)⁽³⁾.

ويقول أيضاً (وأما أفعال العباد فكل ما أمر به المكلفين فقد أراده وكل ما لم يأمر به فليس مراداً له، فما يقع في الأرض من المعاصي والمباحات وأفعال غير المكلفين يقع بغير إرادة الله تعالى)⁽⁴⁾.

(1) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 459.

(2) المرجع السابق، ص 375.

(3) المرجع السابق، ص 169.

(4) المرجع السابق، ص 459.

لقد انتقد الرازي أقوال المعتزلة وأبطل أدلتهم وأثبت أن الله تعالى يريد لجميع الكائنات. فكل ما دخل في الوجود فهو مراد لله تعالى وقد دلل على هذا بنفس منهج المعتزلة وهو الاستدلال العقلي قائلاً (في إرادة الكائنات: اعلم أن الله تعالى أراد حدوث كل ما حدث من الممكنات ولم يرد حدوث كل ما لم يحدث منها والدليل على الأول: أنه موجد كل المحدثات وكل ما كان موجداً فلا بد أن يكون مراداً له فيلزم أن يكون الله مراداً لحدوث جميع المحدثات... والدليل الثاني: هو أنه تعالى لم يرد حدوث شيء مما لم يحدث وإن كل ما لم يحدث فإله تعالى عالم باستحالة حدوثه، والعالم باستحالة حدوث الشيء يستحيل أن يكون مراداً لحدوثه⁽¹⁾).

أما الأدلة النقلية فقد أكد الرازي أن الآيات التي تمسك بها المعتزلة لإثبات مذهبهم معرضة بالبحار الزاخرة المملوءة من الآيات الدالة على مذهب أهل السنة⁽²⁾

ومنها قوله تعالى ﴿...﴾ (تقدير الآية

ولو شاء الله أن لا يقتلوا لم يقتلوا والمعنى: أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم اللزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مقصودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولاشك أن ذلك القتال معصية فدل ذلك على أن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته وعلي أن قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بإرادة الله تعالى⁽⁴⁾).

(1) نهاية العقول في دراية الأصول: الرازي، ص 212.

(2) التفسير الكبير، ج 15، ص 62.

(3) سورة البقرة، الآية 253.

(4) التفسير الكبير، ج 6، ص 203.

كما بين الرازي على أن الله قادر على تصريف العبد كما يشاء، يقول عند تفسيره لقوله تعالى (﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾⁽¹⁾ أما قوله تعالى (﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾⁽¹⁾ تتبيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته تعالى على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته وانه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار⁽²⁾.

المطلب السادس: أفعال الله وأفعال العباد:

أفعال الله:

إن مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى من أهم المسائل في باب القدر وهي مرتبطة بالغاية والحكمة من أفعال الله تعالى ولقد اتفقت جميع الآراء على أن الله تعالى لم يفعل فعلا خاليا من الحكمة ولكن اختلاف الآراء جاء من هل هذه الحكمة مقصودة من الله تعالى؟ أم أنها مترتبة على الفعل وحاصلة بعده؟. هنالك عدة أقوال في هذه المسألة هي:

القول الأول: هو إثبات الحكمة في كل أفعال الله تعالى فهو لا يفعل فعل وإلا لعله وحكمة فهو لا يخلق شيئا عبثا وهو قول المعتزلة.

القول الثاني: وهو نفي الحكمة والتعليل عن كل أفعاله تعالى فالله خلق المخلوقات لا لعله ولا حكمة ولا باعث بل فعل ذلك لمجرد المشيئة والإرادة وهذا قول الأشاعرة والجهمية⁽³⁾.

القول الثالث: أن الله تعالى اوجد المخلوقات لحكمة محمودة وهذه الحكمة تعود إلى الله ولكن بحسب عامه فإنه تعالى خلق الخلق ليعبدوه ويحمدهوه وهذه حكمة

(1) سورة البقرة، الآية 106.

(2) التفسير الكبير، ج 3، ص 233.

(3) نهاية الإقدام في علم الكلام: الغزالي، ص 397.

مقصودة واقعة بخلاف قول المعتزلة بأنهم أثبتوا حكمة هي تتبع للعباد وهذا قول الكرامية⁽¹⁾.

القول الرابع: وهو قول أهل السنة والجماعة والسلف وهو أن الله حكمة في كل ما خلق بل له في ذلك حكمة ورحمة⁽²⁾.

أفعال الله عند المعتزلة من خلال أقوال الرازي:

لقد ذكر الرازي أقوال المعتزلة ونقدها وأبطل أدلتهم قائلاً (وعندنا لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئاً لغرض، خلافاً للمعتزلة)⁽³⁾ وقال (اتفقت المعتزلة: على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد... وهذا عندنا باطل)⁽⁴⁾ وقال (ما الحكمة من تعين القبلة؟ ثم ما الحكمة من تغيير القبلة من جهة إلى أخرى؟ قلنا: أما المسألة الأولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة-يقصد بهم الأشاعرة- والمعتزلة أما أهل السنة فإنهم يقولون لا يجب تعليل أحكام الله البتة... أما المعتزلة فقد قالوا: لما دلت الدلائل على أنه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله خالية عن الأغراض علمنا أن له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكماً وأغراضاً ثم أنها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة إلى جهة أخرى يمكن أن تكون لمصالح خفية وأسرار مطوية عنا)⁽⁵⁾.

وقال عند تفسير قوله تعالى ﴿...﴾ (٢) ﴿...﴾ وقال عند تفسير قوله تعالى ﴿...﴾ (٣) ﴿...﴾ وقال عند تفسير قوله تعالى ﴿...﴾ (٤) ﴿...﴾ وقال عند تفسير قوله تعالى ﴿...﴾ (٥) ﴿...﴾ وقال عند تفسير قوله تعالى ﴿...﴾ (٦) ﴿...﴾

المعتزلة اللام في قوله (لِتُخْرِجَ النَّاسَ) لام الغرض والحكمة وهذا يدل على أنه تعالى

(1) مجموعة الفتاوى: ابن تيمية، ج 8، ص 39.

(2) المرجع السابق، ص 38 - 39.

(3) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين وبذيله كتاب تلخيص المحصل: للرازي، ص 205.

(4) الأربعين في أصول الدين: الرازي، ص 240.

(5) التفسير الكبير، ج 4، ص 93-94.

(6) سورة إبراهيم، الآية 1.

إنما انزل هذا الكتاب لهذا الغرض وذلك يدل على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية المصالح.

وأجاب الأصحاب عنه: بأن من فعل فعلا لأجل شيء آخر فهذا يفعله أن كان عاجزا عن تحصيل هذا المقصود إلا بهذه الوساطة وذلك في حق الله تعالى محال. وإذا ثبت بالدليل أنه يمتنع تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه بالعلل ثبت أن كل ظاهر اشعر بأنه مؤول محمول على معنى آخر⁽¹⁾.

أفعال الله عند الأشاعرة:

نفى الأشاعرة الحكمة والعلة من أفعال الله تعالى وقالوا أنه يفعل لمجرد المشيئة والإرادة⁽²⁾ واستدلوا لقولهم هذا بعدة أدلة هي:
أولاً: أن ذلك يستلزم التسلسل فإنه إذا فعل لعل فتلك العلة أيضاً حادثة فنتفقر إلى علة وهكذا إلى غير نهاية.

ثانياً: أن الله لو خلق العلة لكان ناقصاً بدونها مستكماً بها. فإنه أما يكون وجود تلك العلة أو عدمها بالنسبة إليه سواء أو يكون وجودها أولى به فان كان الأول امتنع أن يفعل لأجلها وان كان الثاني فثبت أن وجودها أولى به فيكون مستكماً بها فيكون قبلها ناقصاً⁽³⁾ (4).

أما الرازي فقد سار على منهجه الأشعري فنفى الحكمة والتعلل في أفعال الله تعالى وأرجعها إلى المشيئة والإرادة الإلهية.

يقول في معرض ذكره لمراتب الإيمان التي يجب الإيمان بها (أما المرتبة الرابعة في الإيمان بالله: فهي معرفة أحكامه ويجب أن يعلم في أحكامه أموراً أربعة، أحداها أنها غير معللة بعلة أصلاً)⁽⁵⁾ ويقول في كتابه الأربعين في أصول الدين (لا

(1) التفسير الكبير، ج 19، ص 73.

(2) سورة نهاية الأقدام: الغزالي ص 379.

(3) الأربعين: الرازي، ص 149-150.

(4) سورة القمر، الآية 49.

(5) التفسير الكبير، ج 7، ص 132.

(لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلّة ألبته)⁽¹⁾ ويقول (القول بتعليل أحكام الله تعالى محال)⁽²⁾.

في مذهب الرازي أن الله تعالى لما خلق المخلوقات لا لعلّة معينة بل فعل ذلك لمجرد المشيئة يقول الرازي (السؤال السابع: أنه تعالى خلق السموات والأرض في مدة متراخية، فما الحكمة في تقيدها وضبطها بالأيام السبعة؟ فنقول: أما على مذهبنا فالأمر في الكل سهل واضح، لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه في أمر من الأمور وكل شيء صنعه لا علة لصنعه)⁽³⁾.

واستنادا على مذهبه هذا فقد تأول الرازي لفظ الحكمة المنسوبة إلى الله تعالى الوارد في القرآن الكريم وصرّفها إلى معنى العلم أو الإحكام والإتقان يقول (النوع الرابع: الحكمة: وهذه اللفظة يراد بها العلم)⁽⁴⁾ وقال عند تفسيره لقوله تعالى ﴿وَمَا يَكْفُرُ لَكُمْ وَالَّذِينَ ضَلَّوْا مِنْكُمْ إِلَّا سَبْحًا وَعُتُقُوتًا﴾ (سورة النور: 24) (وأعلم أن أهل السنة لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا: معنى كونه تعالى حكيمًا: كونه عالمًا بعواقب الأمور. وقالت المعتزلة: هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفًا للشيء على نفسه وهو محال.

والجواب: أن كل موضع في القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكمًا في أفعاله فالإحكام والإعلام عائدان إلى كيفية الفعل والله أعلم)⁽⁶⁾.

وبالرغم من نفي الرازي إلى الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى إلا إننا نجد في بعض أجزاء من التفسير الكبير يعترف بالحكمة في الفعال الله تعالى فنجده يقول

(1) الأربعين في أصول الدين: الرازي ،، ص 240.

(2) التفسير الكبير، ج 11، ص 212.

(3) التفسير الكبير، ج 14، ص 99.

(4) المرجع السابق، ج 1، ص 147.

(5) سورة النساء، الآية 92.

(6) التفسير الكبير، ج 10، ص 237.

(انه تعالى قادر على استئصال إبليس وذريته ولكنه تعالى أبقاهم وقواهم أما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وإما لحكمة لا يطلع عليها إلا هو)⁽¹⁾ ويقول عند تفسيره

لقوله تعالى ﴿لِيُعَذِّبَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَدْئِ وَالْآخِرِ﴾⁽²⁾ (أعلم أن ذات

الصدور هي الأشياء الموجودة في الصدور وهي الأسرار والضمائر وهي ذات الصدور لأنها حالة فيها مصاحبة لها وصاحب الشيء نوه وصاحبها ذاتها، وإنما ذكر ذلك ليبدل به على لن ابتلاءه لم يكن لأنه يخفي عليه ما في الصدور أو غير ذلك لأنه عالم بجميع المعلومات، وإنما ابتلاءهم أما لمحض المشيئة أو للاستصلاح)⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ج 2 165.
(2) سورة آل عمران، الآية 154.
(3) سورة التفسير الكبير، ج 9، ص 133.

أفعال العباد:

هو من المسائل الخلافية الفرعية الكلامية والخلاف فيها في مرتبتين من مراتب القدر وهما الإرادة والمشية، والخلق. والخلاف فيهم على قولين:
الأول: إنكار هاتين المرتبتين وهذا مذهب المعتزلة فهم يقولون أن الله لا يريد الكفر والمعاصي ويقولون أن الله لا يخلق أفعال العباد وإنما العباد هم الخالقون لأفعالهم.

الثاني: الإقرار بهاتين المرتبتين بإثبات إلا رادة والمشية الشاملة لله تعالى والقول بأن الله خالق كل شيء وان أفعال العباد شيء فانه تعالى خالق لأفعال العباد. وهذا هو قول الأشاعرة والجهمية وجمهور من أهل السنة، وقد اتفق أصحاب هذا الرأي على أن الله هو خالق أفعال العباد واختلفوا في هل العبد له قدرة أم لا ؟ وان كانت له قدرة فهل هذه القدرة مؤثرة أم لا ؟ وهذا ما سنوضحه تالياً:

مسألة: أفعال العباد عند المعتزلة:

ترى المعتزلة أن العبد قادر تمام القدرة على ترجيح أحد مقدوريه على الآخر بلا سبب حادث ولا حاجة إلى أن يحدث الله به ما يختص به فعل أحدهما على الآخر بل هو يرجح أحدهما بلا مرجح⁽¹⁾ وعندهم (أفعال العباد يقدر عليها العباد وهم محدثون لها فكل إنسان حر يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء وليس الله خالق شيء من أفعالهم)⁽²⁾ ويفهم من هذا أن المعتزلة يرون إن العبد قادر تمام القدرة على أن يفعل أو أن يترك بدون الحاجة إلى أن يحدث الله فيه قدرة لذلك إلا أن قولهم هذا إذا نظرنا إليه من جهة التكاليف التي أمرنا الله بها - القضاء الديني الشرعي - فيه شيء من الصحة إلا أن الإنسان محتاج إلى إعانة الله لأن الله أعطي كل عبد قدرة يستطيع بها أن يفعل أحد الضدين والعبد بعقله يختار أحدهما.

ودليلهم على ذلك أن الكفر والعصيان والفسوق كلها قبائح والله منزه عن فعل

القبائح إذا فإنها من العبد وليس من الله

(1) مجموعة الفتاوى: ابن تيمية بتصريف ج8، ص118.

(2) القرآن والفلسفة: دكتور يوسف موسى، ص100-101 طبعة دار المعارف سنة 1966.

مسألة: أفعال العباد عند الأشاعرة:

يذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى خالق كل شيء ومليكه وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وهو على كل شيء قدير وهم بقولهم هذا يميلون إلى القول بالجبر لأنهم قالوا أن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقورها وان الله اجري العادة بخلق مقورها مقارنا لها فيكون الفعل خلقا لله وكسبا للعبد⁽¹⁾ ويفهم من هذا أن الفعل وقدرة الإنسان على اكتساب هذا الفعل كلاهما من خلق الله تعالى وما دامت قدرة الإنسان لا اثر لها في خلق الفعل فهذا يقود إلى القول بالجبر فالأشاعرة يرون أن الله تعالى خالق كل شيء بما في ذلك أفعال العباد وهم بهذا الأصل خالفوا المعتزلة القائلين أن الله لا يخلق أفعال العباد بل العباد هم الخالقون لها.

نظرية الكسب:

يقول الرازي عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلْنَا الْفِئَئِمَّةَ الْغَالِبِينَ﴾ (2) (تدل

الآية على كون الإنسان مكتسبا للفعل، والكسب هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضرر) (3) وقال عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلْنَا الْفِئَئِمَّةَ الْغَالِبِينَ﴾ (4) (الكسب عبارة عما

يفيد جر منفعة أو دفع مضرة) (5) وقال ردا على سؤال طرحه (ما الكسب؟ الجواب: الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه مكتسب بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة وعلي هذا الوجه يقال الأرباح: أنها كسب فلان أو أنه كسب الكسب أو قليل الكسب لأن لا يراد إلا الربح، أما الذي يقوله أصحابنا -يقصد

(1) مجموعة فتاوى: ابن تيمية بتصرف، ج 8 ص 97-98.

(2) سورة الأنعام، الآية 3.

(3) التفسير الكبير، ج 12، ص 156.

(4) سورة النساء، الآية 111.

(5) التفسير الكبير، ج 11 ص 38.

الأشاعرة - من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في كتب الكلام القديمة⁽¹⁾.

أما الكسب اصطلاحاً فقد ذكر الرازي تعريفات قائلاً (أما أهل السنة فقد اتفقوا على أنه ليس معنى كون العبد مكتسباً دخول شيء من الأعراض بقدرته من العدم إلى الوجود)⁽²⁾.

وذكر عدة تفسيرات للكسب نسب الأول إلى الأشعري (أحداها هو قول الأشعري - رضي الله عنه - : أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير القدرة على المقدور بل القدرة والمقدور حصلاً بتخليق الله تعالى. كما أن العلم والمعلوم حصلاً بتخليق الله تعالى، ولكن الشيء الذي حصل بتخليق الله تعالى وهو متعلق القدرة أي أنه هو الكسب)⁽³⁾ (4).

أما التفسير الثاني فنسبه إلى الباقلاني⁽⁵⁾ وهو (أن ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف وكونه طاعة أو معصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة)⁽⁶⁾.

والتفسير الثالث نسبه إلى الاسفريني⁽¹⁾ وهو (أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة إذا تعلقتا بمقدار واحد ووقع المقدور بهما كأنه فعل العبد وقع بإعانة الله تعالى فهذا هو الكسب)⁽²⁾.

(1) التفسير الكبير، ج 5، ص 190.

(2) التفسير الكبير، ج 4، ص 86.

(3) التفسير الكبير ج 4، ص 86.

(4) اللع في الرد على أهل البدع الأشعري، ص 72-78.

(5) الباقلاني هو الإمام القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن قاسم البصري البغدادي بن الباقلاني لم يعرف تاريخ ولادته كان من أهل البصرة ، سكن بغداد ، كان يضرب به المثل بفهمه وذكائه كان في علمه وأحد زمانه موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب انتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري كان سيفاً على المعتزلة والرافضة توفي سنة 403 هـ، الوافي بالوفيات، ج 4، ص 269-270 ، وسير أعلام النبلاء، ج 17، ص 190-193.

(6) التفسير الكبير، ج 4، ص 86 والإنصاف فيما يجب اعتقاده: للباقلاني ص 43-45.

وذكر القائلين بأن القدرة الحادثة مؤثرة وهؤلاء قسمهم إلى فريقين:

الأول: الذين يقولون أن القدرة مع الداعي توجب الفعل، فالله تعالى هو الذي وضع الأسباب المؤدية إلى دخول هذه الأفعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى أن المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به ووهذا مذهب إمام الحرمين⁽³⁾ رحمه الله تعالى اختاره في كتابه الذي أسماه بالنظامية⁽⁴⁾.

أما المعتزلة وهم الذين يقولون: القدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما أن شاء فعل وان شاء ترك وهذا الفعل والكسب⁽⁵⁾.

ونلاحظ أن الرازي قد ذكر أقوال الأشاعرة والمعتزلة في تعريف الكسب من غير أن يتعرض للترجيح لمذهب معين ولا نقد ولا تصحيح بل نجده ختم سرد هذه الآراء بقوله (هذا ملخص الكلام من الجانبين، والمنازعات بين الطرفين في الألفاظ والمعاني كثيرة والله الهادي)⁽⁶⁾.

لكننا نجد أن الرازي اوجد تفسيراً آخر للكسب وهو كون العبد أعضائه سليمة

صالحة للفعل والترك وذلك عند تفسيره لقوله تعالى (﴿وَمَا يَكْفُرُ لَكُمْ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ فِي شَيْءٍ﴾)

(1) أبو إسحاق الإسفرايني: هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الاسفرايني المتكلم ، الأصولي ، الفقيه ، الشافعي ، شيخ أهل خراسان الملقب بركن الدين رأس الأشعرية واحد المجتهدين في عصره توفي بنيسابور يوم عاشوراء سنة 418 هـ، من مصنفاته جامع الحلي في أصول الدين والرد على الملحدين. سير أعلام النبلاء، ج 12، ص159- 160. و الوافي بالوفيات، ج 6، ص69- 70.

(2) سورة التفسير الكبير، ج 4، ص87.

(3) الجويني: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن محمد الجويني النيسابوري أبو المعالي ولد سنة 419 هـ، تتلمذ على يد والده الجويني جاور الحرمين وسمي إمام الحرمين ألف كثير من الكتب أهمها العقيدة النظامية ، والبرهان في أصول الفقه توفي سنة 478 هـ، طبقات الشافعية: السبكي، ج 5، ص165.

(4) التفسير الكبير ج4، ص87.

(5) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(6) سورة التفسير الكبير، ج 4 ص78.

بعض الباحثين أن الرازي قد فهم المعنى الذي يؤدي إليه القول بالكسب ولهذا لم يستخدم هذه الكلمة إلا نادراً بل استعاض عنها بالكلمة الصريحة الجبر⁽²⁾.

إلا إننا نجد الرازي وفي مواقع متفرقة من كتابه التفسير الكبير يقف موقفاً مخالفاً لذلك وهو التوقف وتفويض الأمر إلى الله وذلك نسبة إلى ما فيها من غموض يقول (وأقول: هنا سرّاً آخر وهو أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن غير مرجح وهو نفي الصانع، ولو توقفت لزم الجبر. وإثبات الرسل يلجئ إلى القول بالقدرة لأنه لو لم يقدر العبد على الفعل فأي فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب؟ بل هناك سر آخر وهو فوق الكل وهو أن لما رجع إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوي فيه الوجود والعدم بالنسبة إلى الله تعالى لا يترجح أحدهما إلا بمرجح، وهذا يقتضي الجبر ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزماً بديهياً بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة. فكان هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله تعالى، نظراً إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية، فل هذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت فنسال الله العظيم أن يوفقنا إلى الحق ويختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين)⁽³⁾ وهو يرى أن بحث العقول على كل مذهب يول إلى الجبر مع القطع بصحة التكاليف وإن الله تعالى لا يظلم عباده مثقال ذرة مع القطع بقيام حجة الله تعالى على عباده فوجب التوقف والتسليم. يقول (أن من قال أن فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر، وهما طرفا معوجان، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله وقدره)⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ج 7، ص 136 و المطالب العلية، ج 9، ص 288.

(2) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: دكتور الزركان، ص 525.

(3) التفسير الكبير، ج 2، ص 61.

(4) المعالم في أصول الدين: الرازي، ص 73.

المبحث الرابع رؤية الله

إن رؤية الله حق لأهل الجنة أثبتها الصحابة والتابعون وأثبتها الأشاعرة وخالفهم فيها المعتزلة والجهمية، وقد ثبتت بالقرآن والسنة يقول تعالى (﴿لَا يَرَوْنَ اللَّهَ وَرَأَوْا كَرَاهًا﴾ (١) وفي الحديث (أن أناسا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قالوا: يا رسول الله هل نرى الله عز وجل يوم القيامة؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم، هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة ليس فيها سحاب؟ هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحوا ليس فيها سحاب؟) قالوا: لا يا رسول الله....(٢).

المطلب الأول: أقوال المعتزلة في الرؤية:

نفى المعتزلة رؤية الله تعالى ولقد جعلوها أصل التوحيد وهو الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة وهو الأصل الذي تقوم عليه العقيدة الاعتزالية(٣) وقد ادخلها القاضي عبد الجبار على ما يجوز على الله تعالى وهي أربعة محالات على الله تعالى هي:

أولاً: محال أن يكون جسماً.

ثانياً: استحالة أن يكون عرضاً.

ثالثاً: نفي الثاني عنه.

رابعاً: نفي الرؤية عنه.

(1) سورة القيامة، الآية 22-23.

(2) صحيح البخاري، ج 9، ص 249 برقم (4581) وصحيح مسلم، ج 1، ص 178 (183).

(3) الأصل الأول من أصولهم هو التوحيد وهو قائم على نفي الصفات عن الله تعالى فهم يثبتون له أسماء وينفون الصفات لأن في إثبات الصفات القول بتعدد القدماء بالتوحيد عندهم لا يكون إلا بنفي الصفات القديمة ويقولون عليم قدير سميع بصير لكن بلا علم ولا سمع ولا قدرة كما يقوم هذا الأصل عندهم على نفي الرؤية عن الله تعالى يوم القيامة ويقوم كذلك على القول بخلق القرآن. مقالات الفرق: دكتور أبو يزيد بن محمد، دار الجزائر طبعة أولى سنة 1429 هـ، -2008 م، ص 82.

﴿قَالَ يَرِدِ النَّظْرَ بِمَعَانِي كَثِيرَةٍ، مِنْهَا قَوْلُكَ نَظَرْتَ إِلَى الْهَلَالِ فَلَمْ أَرَهُ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ نَقُولَ رَأَيْتَ الْهَلَالَ فَلَمْ أَرَهُ. وَعَلَيْهِ يُوَكِّدُ الْمُعْتَزَلَةُ لَا دَلِيلَ عَلَى رُؤْيَيْهِ تَعَالَى بِالْأَدْلَةِ السَّمْعِيَّةِ﴾⁽²⁾.

وقد ذكر الرازي أقوال المعتزلة عند تفسيره لقوله تعالى ﴿وَقَدْ ذَكَرَ الرَّازِيُّ أَقْوَالَ الْمُعْتَزَلَةِ عِنْدَ تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿...﴾﴾⁽³⁾ وذكر أن المعتزلة استدلوا بهذه الآية لقولهم بنفي الرؤية عن الله تعالى وذكر أدلتهم وأبطلها قائلاً (أعلم أنهم يحتجون بهذه الآية من وجهين: الأول: أنهم قالوا: الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية، بدليل أن قائلاً لو قال أدركته ببصري وما رأيته، أو قال رأيته وما أدركته ببصري فإنه يكون كلامه متناقضاً، فنثبت أن الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله تعالى: لا تتركه الأبصار يقتضي أنه لا يراه شيء من الأبصار في شيء من الأحوال، والدليل على صحة هذا العموم وجهان: الأول: يصح استثناء جميع الأشخاص وجميع الأحوال عنه فيقال: لا تتركه الأبصار إلا بصر فلان، وإلا في الحالة الفلانية والاستثناء/ يخرج من الكلام ما لو لاه لوجب دخوله. فنثبت أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص في جميع الأحوال. وذلك يدل على أن أحدا لا يرى الله تعالى في شيء من الأحوال⁽⁴⁾ ويقول ذلك (الوجه الثاني: في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية أنهم قالوا: أن ما قبل هذه الآية إلى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء، وقوله بعد ذلك: وهو يدرك الأبصار أيضاً مدح وثناء فوجب أن يكون قوله: لا تتركه الأبصار مدحاً وثناءً، وإلا لزم أن يقال: أن ما ليس بمدح وثناء وقع في خلال ما هو مدح وثناء، وذلك يوجب الركاكة وهي غير لائقة بكلام الله.⁽⁵⁾ وبعد ذلك ذكر الرد على أدلتهم وأبطلها قائلاً

(1) سورة القيامة، الآية 22-23.

(2) سورة شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 247.

(3) سورة الأنعام، الآية 103.

(4) سورة التفسير الكبير، ج 13، ص 131.

5التفسير الكبير، ج 13، ص 131

(والجواب عن الوجه الأول من وجوه: الأول: لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه: أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال تعالى: قال أصحاب (موسى إنا لمدركون)⁽¹⁾ أي لملحقون وقال: (حتى إذا أدركه الغرق)⁽²⁾ أي لحقه، ويقال: أدرك فلان فلانا، وأدرك الغلام أي بلغ الحلم، وأدركت الثمرة أي نضجت. فثبت أن الإدراك هو الوصول إلى الشيء.

إذا عرفت هذا فنقول: المرئي إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته. صار كأن ذلك الإبصار أحاط به فتسمى هذه الرؤية إدراكا، أما إذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية إدراكا. فالحاصل أن الرؤية جنس تحتها نوعان: رؤية مع الإحاطة ورؤية لا مع الإحاطة. والرؤية مع الإحاطة هي المسماة بالإدراك فنفي الإدراك يفيد نفي نوع واحد من/ نوعي الرؤية، ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس فلم يلزم من نفي الإدراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى، فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم⁽³⁾.

الوجه الثالث: أن نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق أيضا، وإذا كان كذلك فقولته: لا تدركه الأبصار يفيد أن الأبصار المعهودة في الدنيا لا تدركه، ونحن نقول بموجبه فإن هذه الأبصار وهذه الأحداق ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى، وإنما تدرك الله تعالى إذا تبدلت صفاتها وتغيرت أحوالها فلم قلت أن عند حصول هذه التغيرات لا تدرك الله؟

الوجه الرابع: سلمنا أن الأبصار البتة لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو⁽⁴⁾ يقول به؟ وعلى هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الآية فائدة⁽¹⁾.

(1) سورة الشعراء، الآية 61.

(2) سورة يونس، الآية 90.

(3) التفسير الكبير، ج 13، ص 132.

(4) ضرار بن عمرو الكوفي: كان أول أمره من اتباع واصل بن عطاء ثم خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر وكان يقول أن الله لا يرى بالعين المجردة وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها الله

أما قولهم أن الله تمدح بعدم رؤية الأبصار له فقد رد ذلك قائلاً (يتمتع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتع رؤيته، بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته، ثم أنه تعالى يحجب الأبصار عن رؤيته، وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية⁽²⁾).

أما أدلتهم العقلية فقد اجتهدوا على إثبات نفي الرؤية عنه تعالى وأشهر ما لديهم أدلة اثنتين هما:

أولاً: أن يكون الرائي بالحاسة صحيح الحاسة والموانع مرتفعة والمدرك بها موجود ويجب أن يكون مرئياً وان اختلف شرط امتنعت الرؤية⁽³⁾. وقد رد الرازي قولهم هذا قائلاً (هب أن رؤية الأجسام والأعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئي وحصول سائر الشرائط واجبة، فلم قلت أنه يلزم منه أن يكون رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وعند كون المرئي بحيث يصح رؤيته واجبة؟ ألم تعلموا أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه، والعجب من هؤلاء المعتزلة أن أولهم وآخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة التامة والكياسة الشديدة ولم يتنبه أحد منهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام⁽⁴⁾).

ثانياً: الرائي بالحاسة يجب أن يكون مقابلاً أو حال في المقابلات وفي حكم المقابل أو الحال في المقابل وإلا استحالة الرؤية⁽⁵⁾. وأيضاً رد قولهم هذا قائلاً (قولكم المرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل إعادة لعين الدعوى، لأن حاصل الكلام أنكم قلتم: الدليل على أن ما لا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل لا تجوز

يوم القيامة له تصانيف كثيرة تدل على ذكائه وكثرة اطلاعه توفي زمن الرشيد الملل والنحل، ج 1،

ص 90 - 91 سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 544.

(1) التفسير الكبير، ج 13، ص 131.

(2) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(3) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار ص 275.

(4) التفسير الكبير ج 13، ص 136 - 137.

(5) شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار، ص 276.

رؤيته، أن كل ما كان مرثياً فإنه يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل، ومعلوم أنه لا فائدة في هذا الكلام إلا إعادة الدعوى⁽¹⁾.

هذه خلاصة أقوالهم في نفي الرؤية عن الله سبحانه وتعالى ونقد الرازي لها.

المطلب الثاني: قول الأشاعرة في الرؤية:

أثبتت الأشاعرة رؤية الله يوم القيامة، قال أبو الحسن الأشعري (مما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار: أن الله عز وجل يرى الأشياء وإذا كان للأشياء رأياً فلا بد أن يرى نفسه فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه. وذلك أن من لا يعلم نفسه لا يعلم الأشياء فلما كان الله عز وجل عالماً بالأشياء كان عالماً بنفسه فلذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء فلما كان الله عز وجل رانياً نفسه فجاز أن يرى نفسه كما أنه لما كان عالماً نفسه جاز أن يعلمناها وقد قال الله تعالى ﴿لَمَّا كَانَ عَالَمًا مِّنْ نَّفْسِهِ هَلَّا عَزَّ جَلَّ﴾ (2) فاخبر أنه سمع كلامهما ورأهما ومن زعم أن الله عز وجل لا يجوز أن يرى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عالماً ولا قادراً لأن العالم القادر الرائي جاز أن يرى⁽³⁾.

وقد ذكر الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿لَمَّا كَانَ عَالَمًا مِّنْ نَّفْسِهِ هَلَّا عَزَّ جَلَّ﴾ (4) (احتج الأصحاب بهذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته. المؤمنون يرونه يوم القيامة من وجوه: الوجه الأول: في تقرير المطلوب أن نقول: هذه الآية تدل على أنه تعالى تجوز رؤيته وإذا ثبت هذا أوجب القطع أن المؤمنين يرونه يوم القيامة.)⁽⁵⁾ وذكر عدة أوجه للدلالة على إمكان رؤية الله تعالى:

الوجه الأول:

(1) التفسير الكبير، ج 13، ص 137.

(2) سورة طه، الآية 46.

(3) كتاب اللمع: الأشعري، ص 16-17.

(4) سورة القمر، الآية 49.

(5) التفسير الكبير، ج 13، ص 130.

قال (أن الله تمدح بقوله ﴿...﴾ وتتمام التحقيق فيه إن الشيء إذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته، فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء أما إذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم أنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والتعظيم. فنثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته(1).

الوجه الثاني:

إن قوله تعالى (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) ليس هو نفس الأبصار فإن البصر لا يدرك شيئاً ألبته في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع من أن المراد من قوله (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) هو أنه لا تدركه المبصرون وإذا كان كذلك كان قوله (هو يدرك الأبصار) المراد منه وهو يدرك المبصرين... وقوله (وهو يدرك الأبصار) يقتضي كونه تعالى مبصراً لنفسه وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته(2).

الوجه الثالث:

في الاستدلال بالآية أن لفظ (الْأَبْصَارُ) صيغة جمع دخل عليها الألف والام وهي تفيد الاستغراق فقوله (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) يفيد أنه لا يراه جميع الأبصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد السلب(3).

(1) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2) المرجع السابق، ص 131.

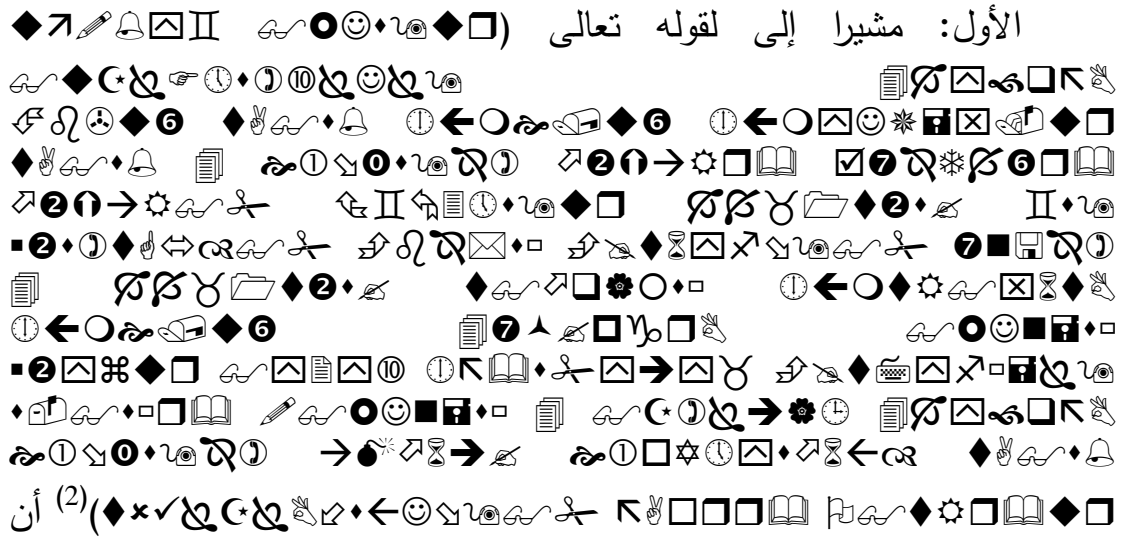
(3) المرجع السابق، ص 132.

الوجه الرابع:

إن الله يوم القيامة يخلق حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه. فهذه وجوه أربعة مستنبطة من هذه الآية يكن التعويل عليها في إثبات أن المؤمنين يرونه يوم القيامة⁽¹⁾.

المطلب الثالث: أدلة إثبات رؤية الله عند الرازي:

استدل الرازي بعدة أدلة على إثبات الرؤية لله تعالى وهي:

الأول: مشيراً إلى لقوله تعالى ()

موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى، وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى.

والثاني: أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال: فإن استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز.

الثالث: التمسك بقوله: لا تدركه الأبصار من الوجوه المذكورة

الرابع: التمسك بقوله تعالى: ()

(1) التفسير الكبير، ص131.
(2) سورة الأعراف، الآية 143.

والزيادة كلمة مبهمة، ولأجل هذا اختلف العلماء المفسرون في تفسيرها،
 وحاصل كلامهم يرجع إلى أن المراد منها رؤية الله سبحانه وتعالى⁽²⁾.

الخامس: التمسك بقوله تعالى ﴿...﴾⁽¹⁾
 واللقاء وتقديره قد مر في هذا التفسير مراراً وأطواراً.
 السادس: التمسك بقوله تعالى: ﴿...﴾⁽⁴⁾ فإن إحدى القراءات في هذه الآية: ملكا بفتح الميم
 وكسر اللام، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى. وأميل إلى هذا
 الرأي للآية الكريمة والقراءة الصحيحة والتمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها.
 السابع: التمسك بقوله تعالى: ﴿...﴾⁽⁵⁾ وتخصيص الكفار بالحجب يدل على أن
 المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله عز وجل..
 الثامن: أن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل
 الوجوه، وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية. فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل
 أحد، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصول الرؤية لها لقوله تعالى: ﴿...﴾

(1) سورة يونس، الآية 26.

(2) التفسير الكبير، ج 17، ص 81.

(3) سورة الكهف، الآية 110.

(4) سورة الإنسان، الآية 20.

(5) سورة المطففين، الآية 15.

الفصل الخامس: النبوءات عند الإمام

الرازي

ويشتمل على ثلاثة مباحث

المبحث الأول: التعريف بالنبوة

المبحث الثاني: المعجزات

المبحث الثالث: الشفاعة

المبحث الأول التعريف بالنبوة

توطئة :

إن إرسال الرسل من أعظم نعم الله على خلقه، فهم الواسطة بين الله وخلقه يبينون لهم ما يجب اعتقاده بالنسبة إلى الله تعالى وبالنسبة إلى الحياة الأخرى - يوم القيامة - وينظمون حياة البشر ويوضحون لهم ما يجب فعله وما يجب تركه وذرورة سنام هذه النعمة هي إرسال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنذَرْنَا بِالْحَقِّ وَالْكَافِرِينَ﴾⁽¹⁾ وقال تعالى ﴿وَمَا يَكْفُرُ أَكْفَارًا﴾⁽²⁾ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنذَرْنَا بِالْحَقِّ وَالْكَافِرِينَ﴾⁽³⁾ ﴿وَمَا يَكْفُرُ أَكْفَارًا﴾⁽⁴⁾

المطلب الأول: النبوة لغة واصطلاحاً:

النبوة في اللغة: مشتقة من النبأ بمعنى الخبر، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا لِيَتَذَكَّرُوا يَوْمَ أَتَاهُمُ السَّاعَةُ﴾⁽¹⁾ وقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا لِيَتَذَكَّرُوا يَوْمَ أَتَاهُمُ السَّاعَةُ﴾⁽²⁾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا لِيَتَذَكَّرُوا يَوْمَ أَتَاهُمُ السَّاعَةُ﴾⁽³⁾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا لِيَتَذَكَّرُوا يَوْمَ أَتَاهُمُ السَّاعَةُ﴾⁽⁴⁾

(1) سورة آل عمران، الآية 164.
(2) سورة الأنبياء، الآية 104.
(3) سورة الحجر، الآية 49.
(4) سورة التحريم، الآية 2.

قال ابن بري⁽¹⁾ صوابه أن يقول: فعيل بمعنى مفعول. مثل نذير بمعنى منذر وأليم بمعنى مؤلم. وجاء في اللسان (أخذ من النبوة والنباوة وهي الارتفاع عن الأرض - أي أنه شرف على سائر الخلق - فأصله غير الهمز)⁽²⁾.

قال ابن تيمية: (وهو "أي لفظ النبي" من النبأ، وأصله الهمزة وقد قري به، وهي قراءة نافع يقرأ النبي، لكن لما كثرت استعماله لينت همزته كما فعل مثل ذلك في الذرية، وفي البرية، وقد قيل هو من النبوة، وهي العلو فمعنى النبي المعلى الرفيع المنزلة، والتحقيق أن هذا المعنى داخل في الأول فمن أنبأه الله وجعله منبأ عنه، فلا يكون إلا رفيع القدر عليا، وأما لفظ العلو والرفعة فلا يدل على خصوص النبوة إذ كان هذا يوصف به من ليس بنبي، بل يوصف بأنه الأعلى كما قال تعالى ﴿...﴾⁽³⁾

وأيسر فإن تصريفه أنبأ ونبا ينبئ وينبئ بالهمزة، ولم يستعمل فيه نبا ينبو، وإنما يقال هذا ينبو عنه، والماء ينبو عن القدم إذا كان يجفو عنها، ويقال النبوة، وفي فلان نبوة عنا أي مجانية. فيجب القطع بأن النبي مأخوذ من الإنباء لا من النبوة)⁽⁴⁾.

الرسالة:

الرسول في اللغة مأخوذ من الإرسال بمعنى التوجيه، أو من الرسل بمعنى التتابع أخذاً من قولهم: رسل اللبن إذا تتابع دره (والإرسال: التوجيه، وقد أرسل إليه، والاسم الرسالة والرسالة والرسول... والرسول بمعنى الرسالة يؤنث ويذكر، والرسول

(1) هو عبد الله بن بري بن عبد الجبار المقدسي المصري (499- 582 هـ). نحوي لغوي، من مصنفاته: اللباب في الرد على ابن الخشاب، وحواش على الصحاح لم يكملها. : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، مطبعة عيسى الحلبي. مصر، 1384 هـ - 2 / 34.

(2) لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، ط دار صادر بيروت، مادة نبأ، ج1 163-164.

(3) سورة آل عمران، الآية 139.

(4) النبوات، لابن تيمية، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص 336 - 337.

المرسل... والرسول: معناه في اللغة: هو الذي يتابع أخبار من بعثه، أخذاً من قولهم: جاءت الإبل رسلاً أي متتابعة... وسمى الرسول رسولا لأنه ذو رسول أي ذو رسالة والرسول اسم من أرسلت وكذلك الرسالة⁽¹⁾.

وعلى ذلك فالرسول في اللغة إما أن يكون مأخوذاً من الإرسال بمعنى التوجيه وهو ظاهر من حيث المعنى وإما أن يكون مأخوذاً من التتابع فيكون الرسول هو من تتابع عليه الوحي⁽²⁾.

(النبوة واسطة بين الخالق والمخلوق في تبليغ شرعه وسفارة بين الملك وعبده، ودعوة من الرحمن الرحيم - تبارك وتعالى - لخلقه ليُخرجهم من الظلمات إلى النور، وينقلهم من ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة.

فهي نعمة مهداة من الله - تبارك وتعالى - إلى عبده، وفضل إلهي يتفضل بها عليهم. هذا في حق المرسل إليهم.

أما في حق المرسل نفسه، فهي امتنان من الله يمنّ بها عليه، واصطفاء من الربّ له من بين سائر الناس، وهبة ربانية يختصّه الله بها من بين الخلق كلّهم. والنبوة لا تتال بعلم ولا رياضة، ولا تدرك بكثرة طاعة أو عبادة، ولا تأتي بتجريح النفس أو إظمائها.

وإنما هي محض فضل إلهي، ومجرد اصطفاء رباني، وأمر اختياري؛ فهو جلّ وعلا كما أخبر عن نفسه: فالنبوة إذا لا تأتي باختيار النبي، ولا تتال بطلبه⁽³⁾.

المطلب الثاني: الفرق بين النبي والرسول:

هنالك عدة اتجاهات في تحديد الفرق في المسمي بين النبي والرسول هي:
أولاً: أن النبي هو من أوحى إليه الله تعالى بشرع أمر بتبليغه أم لم يأمر⁽¹⁾
(أن من نباه الله بخبر السماء أن أمره أن يبلغ غير فهو رسول نبي. وإن لم يأمره أن

(1) لسان العرب، مادة رسل، ج 11، ص 283 - 284.

(2) أصول الدين لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، طبعة 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1401هـ، ص 154.

(3) النبوات: ابن تيمية، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان طبعة بسنة 1420 هـ - 2000م مكتبة أضواء السلف مكة، ص 40.

يبلغ غيره فهو نبي وليس برسول، فالرسول اخص من النبي فكل رسول نبي وليس كل نبي رسول ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها، فالنبوة جزء من الرسالة⁽²⁾.

ثانياً: النبي هو من نبأه الله بشرع سابق ينذر به أهل ذلك الشرع. وقد يؤمر بتبليغ بعض الأوامر في قضية معينة، أو الوصايا والمواظب وذلك كأنبيا بني إسرائيل إذ كانوا على شريعة التوراة ولم يأت أحد منهم بشرع جديد ناسخ للتوراة، فتكون منزلته حينئذ بمنزلة المجدد لتعاليم الرسل السابقين⁽³⁾ ثالثاً: أما الرسول فهو من بعثه الله بشرع وأمره بتبليغه إلى من خالفوا أوامره. وسواء كان هذا الشرع جديداً في نفسه أو بالنسبة لمن بعث إليهم وربما أتى بنسخ بعض أحكام شريعة من قبله⁽⁴⁾. قال البيضاوي⁽⁵⁾ (الرسول: مَنْ بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس إليها، والنبي يعثه ومن بعثه لتقرير شرع سابق؛ كأنبيا بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى - عليهم السلام؛ ولذلك شبه النبي - صلى الله عليه وسلم - علماء أمتهم بهم؛ فالنبي أعم من الرسول... وقيل: الرسول مَنْ جمع إلى المعجزة كتاباً منزلاً عليه، والنبي غير الرسول، مَنْ لا كتاب له، وقيل: الرسول من يأتيه الملك بالوحي، والنبي: يقال له ولمن يوحى إليه في المنام)⁽⁶⁾.

ولكن هذا التفريق مدفوع بقوله - تعالى ﴿

(1) روح المعاني: للأوسى ،، ج 1، ص 173.


(2) شرح العقيدة الطحاوية: لأبي العز ص 95.

(3) النبوات: لبن تيمية ص 225-227.

(4) أصول الدين: للبغدادي ،، ص 154.

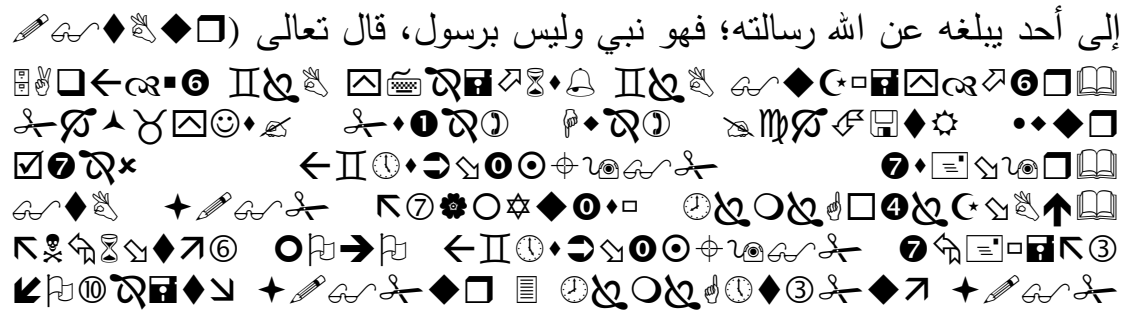
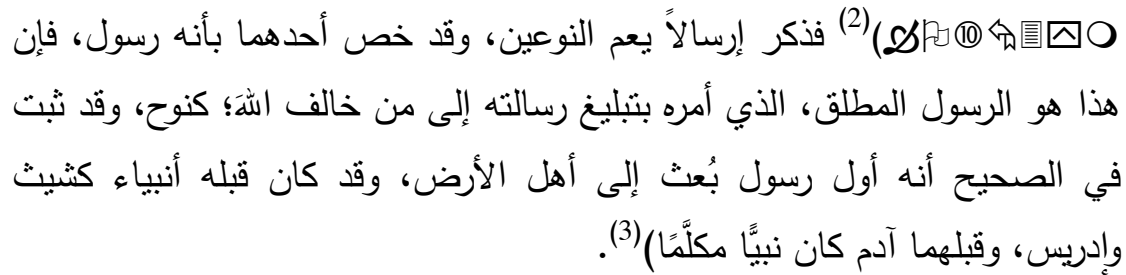
(5) هو عبد الله بن عمر ناصر الدين أبو سعيد بن أبي الحسن البيضاوي الشيرازي ولد في المدينة البيضاء بفارس كان إماما بارعا ومصنفا مبرزاً فريد عصره كان قاضي قضاة شيراز ثم صرف عن قضاة شيراز فرحل إلى تبريز حتى توفي فيها سنة 685هـ، الوافي بالوفيات، ج 5، ص 447، طبقات الشافعية: السبكي، ص 595.

(6) تفسير البيضاوي، ج 4، ص 133.



 عليه السلام - نبيٌّ من أنبياء بني إسرائيل، لم يأتِ بشرع جديد، ومع ذلك فهو رسول
 بنص هذه الآية.

وعليه فإن التفريق المختار عندنا: أن الرسول هو من بُعث إلى قوم مخالفين
 فدعاهم إلى دين الله، سواءً دعاهم بشرع جديد أو بشرع من قبله، والنبى: هو من
 بُعث إلى قوم موافقين فأقام فيهم دين الله. ويقول ابن تيمية: (النبى: هو الذي يُنبئه
 الله، وهو ينبئ بما أنبأ الله به، فإن أُرسِل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه
 رسالة من الله إليه؛ فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشرعة قبله، ولم يرسل هو

إلى أحد يبلغه عن الله رسالته؛ فهو نبي وليس برسول، قال تعالى (
 
) إلى أحد يبلغه عن الله رسالته؛ فهو نبي وليس برسول، قال تعالى (
 
)

المطلب الثالث: أهم مميزات الرسل:

الصفات الواجبة لهم إجمالاً كل صفات الكمال البشري حتى تساعدهم على أداء
 رسالتهم، وتفصيلاً الصدق والأمانة، كما يستحيل عليهم بعض الصفات وإجمالاً كل
 نقص بشري يخل بأداء رسالتهم وتفصيل أصداد الصفات الواجبة وهي الكذب والخيانة
 ؛ لأن كل مدَّعٍ للخبر والأمر والنهي، وله أقوال وله أفعال، وليس على مرتبة النبوة فلا

(1) سورة غافر، الآية 34.
 (2) سورة الحج، الآية 52.
 (3) النبوات: ابن تيمية، ص 281.

يقول شيخ الإسلام - رحمه الله: (وكثير من القدرية المعتزلة والشيعية وغيرهم من يقول بأصله في التعديل والتحوير، وأنّ الله لا يُفضّل شخصاً على شخص إلا بعمله، يقول: أن النبوة، أو الرسالة جزاء على عمل متقدّم؛ فالنبيّ فَعَلَ من الأعمال الصالحة ما استحقّ به أن يجزيه الله بالنبوة)⁽¹⁾.

النبوة عند الأشاعرة:

جوز الأشاعرة بعثة كل مكلف، بناء على أصلهم: أن الله يجوز أن يفعل كل ممكن. ولكنهم قيدوا إطلاقهم هذا بقولهم: أن النبي لا يكون فاجراً. قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله: (فهؤلاء يجوزون بعثة كل مكلف، والنبوة عندهم مجرد إعلامه بما أوحاه إليه والرسالة مجرد أمره بتبليغ ما أوحاه إليه. وليست النبوة عندهم صفة ثبوتية، ولا مستلزمه لصفة يختص بها، بل هي من الصفات الإضافية، كما يقولون مثل ذلك في الأحكام الشرعية)⁽²⁾.

المطلب الرابع: عصمة الأنبياء:

إن موضوع عصمة الأنبياء من الموضوعات المهمة لأن من شأنه أن يطعن من خلاله بشخص النبي أو سلامته الفكرية والعقائدية وتكامله الأخلاقي في مطلق شؤون حياته وذلك لأن هذا الموضوع يتصل بالمصدر الثاني الذي يبني عليه الإنسان دينه وعقيدته حياته وهو النبوة، يقع الحديث عن العصمة في إطار مسائل النبوة، وهي مجموعة القضايا التي يشترك فيها الأنبياء عليهم السلام وتقف مسألة العصمة في الصفّ الأوّل من مسائل النبوة العامّة من حيث أهميتها لما لها من آثار مهمّة وثمرات أساسية في عقيدة الإنسان المسلم، فثبوت العصمة لإنسان ما يعني ثبوت مجموعة من الآثار واللوازم بحيث تكون أقواله وأفعاله حجّة على الآخرين، مع اتّخاذه قدوة وأسوة لهم في كلّ شيء وغير ذلك من الثمرات المتفرّعة عن مسألة العصمة.

وقد ورد لفظ العصمة في القرآن الكريم في عدة مواضع، يقول تعالى في

وصف الملائكة (﴿مِنْهُمْ رُسُلٌ مِّمَّنْ كَتَبْنَا إِلَيْهِمْ مَا كُنْتُمْ فِيهِ كَافِرِينَ﴾) ﴿٢٥١﴾ ﴿مِنْهُمْ رُسُلٌ مِّمَّنْ كَتَبْنَا إِلَيْهِمْ مَا كُنْتُمْ فِيهِ كَافِرِينَ﴾ ﴿٢٥٢﴾ ﴿مِنْهُمْ رُسُلٌ مِّمَّنْ كَتَبْنَا إِلَيْهِمْ مَا كُنْتُمْ فِيهِ كَافِرِينَ﴾ ﴿٢٥٣﴾

(1) منهاج السنة النبوية: ابن تيمية، ج 2، ص415.

(2) المرجع السابق، ص416.

يقولوا لا اله الا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ودمه...⁽²⁾
 (1) وجاء في الحديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى
 يقولوا لا اله الا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ودمه...)⁽²⁾

المطلب الخامس: العصمة لغة واصطلاحاً:

لغة:

العصمة: المنع. وكل شيء اعتصمت به. واعتصم من الشر بكذا وأعصم جميعاً. واستعصم: التجأ. أعصمته: هيأت له ما يعتصم به. ودفعته إليه بعصمته: أي برقبته ورمته⁽³⁾ والعصمة في كلام العرب معناها المنع⁽⁴⁾.

اصطلاحاً:

العصمة هي حفظ الله لأنبيائه ورسله من الوقوع في الذنوب والمعاصي وارتكاب المنكرات والمحرمات يقول ابن حجر (وعصمة الأنبياء -علي نبينا وعليهم الصلاة والسلام - حفظهم من النقائص وتخصيصهم بالكاملات النفسية والنصر والثبات في الأمور وإنزال السكينة ' والفرق بينهم وبين غيرهم أن العصمة في حقهم بطريق الوجوب وفي حق غيرهم بطريق الجواز)⁽⁵⁾.

الأمور التي عصم الله تعالى الأنبياء منها:

أولاً: الكفر: فالأنبياء والرسول لا شك إنهم معصومون من الوقوع في الكفر والشرك قبل النبوة وبعدها، يقول تعالى: چے ءے ءے كُ كُ وُ وُ وُ

(1) سورة الحج، الآية 52.

(2) أخرجه البخاري كتاب باب وجوب الزكاة ج5، ص205 (1213) وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان (باب أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله، ج 1، ص214 - (29).

(3) المحيط في اللغة: إسماعيل بن عباد، ج 1 ص59.

(4) مختار الصحاح مادة (عصم) ص 437.

(5) فتح الباري: لابن حجر، ج 18، ص454.

و وَوُجِدَ⁽¹⁾ (أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لا حد منهم في ذلك)⁽²⁾ وقال ابن تيمية (ففي الجملة كل ما يقدر في نبوتهم وتبليغهم عن الله فهم متفقون على تنزيههم عنه)⁽³⁾ وقال الرازي (و أجمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة)⁽⁴⁾.

ثانياً: الكبائر: لا شك أن الكبائر مما يحط قدر العبد عند الله تعالى فلا بد أن يكون النبي معصوماً من الكبائر لأنه قدوة للناس ومرشد لهم فكل أفعاله وأقواله تعد تشريعاً تأخذ بها الأمة. يقول ابن تيمية (فإن القول بأن الأنبياء معصومون من الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف حتى أنه قول أكثر أهل الكلام)⁽⁵⁾.

ثالثاً: العصمة في التحمل والتبليغ: من خصائص الأنبياء والمرسلين إنهم معصومون في تحمل الوحي وفيما يخبرون عن الله تعالى فلا ينسون شيئاً مما أوحاه الله إليهم واتفقت الأمة أن الرسل معصومون في تحمل الرسالة والتبليغ إلا شيئاً قد نسخ⁽⁶⁾.

ولكن هل الأنبياء معصومون من الصغائر؟

اتفقت أقوال المتكلمين في أن الأنبياء معصومين من الكبائر كما ذكرنا ولكن اختلفوا في هل يرتكبون صغائر الذنوب فمنهم من نزههم منها ومنهم من جوزها عليهم (وعامة الجمهور الذين يجوزون عليهم الصغائر يقولون إنهم معصومون من الإقرار عليها فلا يصدر عنهم ما يضرهم)⁽⁷⁾.

(1) سورة الزمر، الآية 65.

(2) شرح المواقيف: للجرجاني، ص 134.

(3) منهاج السنة: ابن تيمية، ص 471.

(4) عصمة الأنبياء: الرازي، تقديم محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة طبعة 1 1986م ص 18.

(5) مجموعة الفتاوى: ابن تيمية، ج 1، ص 363.

(6) مجموعة الفتاوى: لابن تيمية، ج 10، ص 291.

(7) منهاج السنة النبوية: ابن تيمية، ج 1، ص

العصمة عند المعتزلة:

يعرف المعتزلة العصمة بالمنع وهم يرون أن هذا اللفظ بهذا المعنى خاص بالأنبياء فقط يقول القاضي عبد الجبار (والأسامي-الأسماء - تختلف عليه فربما يسمي توفيقاً وربما يسمي عصمة)⁽¹⁾.

ولذا يقرر المعتزلة أنه لا بد له تعالى من (أن يجنب رسوله صلى الله عليه وآله ما ينفر عن القبول منه، لأنه لو لم يجنبه عن مثل هذه الحالة لم يقع القبول منه، ولأنَّ المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه، فيجب أن يجنب الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم عن الغلظة والفظاظة وذكر عُلته، قال تعالى:

★ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ بَيْتِ آلِ مُحَمَّدٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعُلَّ الَّذِينَ خَشَوْا اللَّهَ خِيفَةً﴾ (آل عمران: 36)

العصمة عند الأشاعرة:

يرى معظم الأشاعرة أن العصمة تكون للأنبياء بعد البعثة وليس قبلها أما بعد البعثة فهم يجوزون عليهم الصغائر والسهو (وإنما يصح عصمتهم على أصولنا إذا قلنا أن الله أقدرهم على الطاعة دون المعاصي وصاروا بذلك معصومين عن المعاصي) القول بأن الأنبياء معصومين من الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف حتى أنه قول أكثر أهل الكلام كما ذكر أبو الحسن الآمدي⁽⁴⁾ أن هذا قول أكثر الأشاعرة وهو أيضاً قول أكثر أهل التفسير والحديث

(1) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 519.

(2) سورة آل عمران، الآية 159.

(3) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 780.

(4) الآمدي هو أبو حسن علي بن أبي محمد سالم سيف الدين الآمدي ولد سنة 55 ذ هـ، في آمد من ديار بكر انتقل إلى بغداد وهو شاب ودرس فيها ثم تعرض لاتهام الفقهاء فيها بسبب ميله إلى

والفقهاء بل هو لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول⁽¹⁾.

ويقول البغدادي⁽²⁾: (أجمع أصحابنا على أن الأنبياء بعد البعثة معصومون عن جميع الذنوب)⁽³⁾.

ويقول الشهرستاني⁽⁴⁾: (القول الصحيح: أن الأنبياء معصومون عن الذنوب الصغيرة كما أنهم معصومون عن الذنوب الكبيرة؛ لأن الصغائر لو تكررت تبدلت إلى كبائر)⁽⁵⁾.

ويقول التفتازاني⁽⁶⁾: (مذهبنا: أن الأنبياء لا يرتكبون الذنوب الكبيرة ولا الصغيرة عن عمد، ولو ارتكبوا الذنوب الكبيرة سهواً فإنهم لا يصرون عليه وينتبهون إلى ذلك فوراً)⁽⁷⁾.

رأي الرازي في العصمة:

العلوم العقلية فانتقل سنة 591 هـ، إلى مصر وبقي فيها مدرسا وتعرض فيها إلى محنة == أخرى حيث اتهم بفساد العقيدة بسبب ميله إلى الفلسفة فانتقل الحماة ثم إلى دمشق وعمل فيها مدرسا في العزيزية ثم عزل منه توفي سنة 631 هـ، طبقات الشافعية للسبكي، ج 8، ص 306

(1) مجموعة الفتاوى: ابن تيمية، ج 25 ص 105-105.

(2) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد أبو منصور البغدادي التميمي ولد في بغداد ونشأ بها رحل مع أبيه إلى نيسابور حيث تتلمذ على أبو إسحاق الاسفرايني كان من ابرز شيوخ المعتزلة وقد مدحه العلماء وخصوصا الأشاعرة منهم من تلاميذه القشيري والبيهقي والمروزي طبقات الشافعية للسبكي، ج 5، ص 140

(3) أصول الدين: البغدادي، ص 178.

(4) الشهرستاني: هو عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني تتلمذ على يد أبي نصر القشيري ولد سنة 496 هـ، توفي سنة 548 وهو من أهم رجال المذهب الأشعري اهتم بالإلحاد والتشيع اشتهر بكتابه الملل والنحل ونهاية الإقدام طبقات الشافعية لسبكي، ج 6، ص 128

(5) التفسير نهاية الإقدام: الشهرستاني، ص 445

(6) هو مسعود بن عمر التفتازاني صاحب المقاصد وشرحه وشرح النسفية وغيرها ولد سنة 721 هـ، وتوفي 791 الدرر الكامن، ص 126.

(7) سرح المقاصد: التفتازاني، ج 2 ص 193.

يرى الرازي أن الخلاف في عصمة الأنبياء يرجع إلى واحد من هذه الأمور الأربعة وهي:

أولاً: الاعتقاد. وقد ذكر أن الأمة قد اجتمعت على نفي الكفر والشرك عن الأنبياء (اختلف الناس في عصمة الأنبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال: الاختلاف في هذا الباب يرجع إلى أقسام أربعة: أحدها: ما يقع في باب الاعتقاد، وثانيها: ما يقع في باب التبليغ، وثالثها: ما يقع في باب الأحكام والفتوى، ورابعها: ما يقع في أفعالهم وسيرتهم. أما اعتقادهم الكفر والضلال فإن ذلك غير جائز عند أكثر الأمة)⁽¹⁾.

ثانياً: التبليغ، وذكر أن الأمة قد أجمعت على نفي الكذب والتحريف عن الأنبياء فيما يتعلق بالتبليغ وذلك حتى لا يرتفع الوثوق بهم (ما يتعلق بالتبليغ، فقد أجمعت الأمة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف، فيما يتعلق بالتبليغ، وإلا لارتفع الوثوق بالأداء، واتفقوا على أن ذلك لا يجوز وقوعه منهم عمداً كما لا يجوز أيضاً سهواً، ومن الناس من جوز ذلك سهواً، قالوا: لأن الاحتراز عنه غير ممكن)⁽²⁾.

ثالثاً: الفتوى وذكر إجماع الأمة على عصمتهم من الخطأ المتعمد (وهو ما يتعلق بالفتوى فأجمعوا على أنه لا يجوز خطؤهم فيه على سبيل التعمد، وأما على سبيل السهو فجوزه بعضهم وأباه آخرون)⁽³⁾.

رابعاً: أفعالهم ويقول أن هذا الباب هو الذي وقع عليه الخلاف وقد قسم الرازي الخلاف فيه إلى خمسة أقوال هي:

القول الأول: هو قول الذين جوزوا على الأنبياء فعل الكبائر عمداً وذكر إنهم الحشوية (قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية)⁽⁴⁾.

(1) التفسير الكبير، ج 3، ص 7.

(2) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(3) المرجع السابق، ص 7.

(4) المرجع السابق، ص 8.

القول الثاني: وهو من قال بعصمتهم من الكبائر جوز عليهم فعل الصغائر من جهة العمد واستثنوا من ذلك الكذب والتطيف ونسب هذا القول إلى المعتزلة (قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد إلا ما ينفر كالكذب والتطيف وهذا قول أكثر المعتزلة)⁽¹⁾. يقول عند تفسيره لقوله تعالى

﴿وَمَا يَنْفِرُ كَالْكَذِبِ وَالطَّيْفِ﴾ وهذا قول أكثر المعتزلة⁽¹⁾. يقول عند تفسيره لقوله تعالى

﴿وَمَا يَنْفِرُ كَالْكَذِبِ وَالطَّيْفِ﴾ وهذا قول أكثر المعتزلة⁽²⁾ (احتج من جوز الذنب على الأنبياء بهذه الآية قال: لأن التوبة مشروطة بتقدم الذنب، فلولا تقدم الذنب وإلا لكان طلب التوبة طلباً للمحال، وأما المعتزلة فقالوا: إنا نجوز الصغيرة على الأنبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة)⁽³⁾.

القول الثالث: وهو عصمتهم من الكبائر والصغائر من جهة العمد ونسب هذا القول للجبائي (أنه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة، بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي)⁽⁴⁾.

القول الرابع: وهو أن يجوز أن تقع منهم الصغائر من جهة السهو والخطأ وان كان مرفوع عن أمهم ولكنهم مأخوذون بذلك لأنهم اصفي سريرة من بقية البشر (أنه لا يقع منهم الذنب إلا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم

(1) التفسير الكبير، ج 3، ص 8.
 (2) سورة البقرة، الآية 127 - 128.
 (3) التفسير الكبير، ج 4 ص 69.
 (4) التفسير الكبير، ج 3، ص 8.

على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعا عن أمتهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر، وأنهم يقدرّون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم⁽¹⁾.

القول الخامس: وهو أنه لا تجوز أن تقع منهم كبيرة ولا صغيرة لا خطأ ولا عمدا ولا سهوا ونسب هذا القول للرافضة (أنه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ، وهو مذهب الرافضة)⁽²⁾.

لقد أجمعت الأمة على عصمة الأنبياء كما ذكرنا ولكن متى تبدأ هذه العصمة نجد أن الرازي قد ذكر ثلاثة أقوال هي: الذين قالوا بعصمة الأنبياء منذ ولادتهم وهو قول الرافضة، والذين قالوا بالعصمة بعد بلوغهم أما قبل النبوة فلا يجوز لهم فعل الكبائر وهذا قول المعتزلة أما قول الأشاعرة فهو لا يجوز لهم ارتكاب المعاصي بعد النبوة أما قبل النبوة فجائز. (واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال:

أحدها: قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة، وثانيها: قول من ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة، وهو قول كثير من المعتزلة، وثالثها: قول من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز وقت النبوة، أما قبل النبوة فجائز، وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي على من المعتزلة)⁽³⁾.

أما الرازي فيرى إنهم بعد النبوة معصومين من الكبائر إلا الصغائر فيجوز عليهم عن طريق السهو (والمختار عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة)⁽⁴⁾ ⁽⁵⁾ يقول في تفسير قوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه

(1) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(2) التفسير الكبير، ج3، ص8.

(3) التفسير الكبير، ج3، ص8.

(4) وعصمة الأنبياء، ص40 المرجع نفسه.

(5) استدلل على قوله هذا بستة عشر دليل التفسير الكبير، ج3، ص8-12 و عصمة الأنبياء، ص40-49.

بكلمات فأنتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين⁽¹⁾ (إني جاعلك للناس إماما يدل على أنه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لأن الإمام هو الذي يؤتم به ويقتدي به، فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك، فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك محال)⁽²⁾ وقال (الآية تدل على عصمة الأنبياء من وجهين. الأول: أنه قد ثبت أن المراد من هذا العهد الإمامة. ولا شك أن كل نبي إمام، فإن الإمام هو الذي يؤتم به، والنبي أولى الناس، وإذا دلت الآية على أن الإمام لا يكون فاسقا، فبأن تدل على أن الرسول لا يجوز أن يكون فاسقا فاعلا للذنوب والمعصية أولى.

الثاني: قال: لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد أن كان هو النبوة وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين وإن كان هو الإمامة، فكذلك لأن كل نبي لا بد وأن يكون إماما يؤتم به، وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب أن لا تحصل النبوة لأحد من الفاسقين والله أعلم)⁽³⁾.

وخلاصة القول في عصمة الأنبياء هو ما قاله ابن تيمية (أن الله سبحانه وتعالى لم يذكر من نبي من أنبياء ذنبا، إلا ذكر توبته منه. ولهذا كان الناس في عصمة الأنبياء على قولين: إما أن يقولوا بالعصمة من فعلها، وإما أن يقولوا بالعصمة من الإقرار عليه، لا سيما فيما يتعلق بتبليغ الرسالة، فإن الأمة متفقة على أن ذلك معصوم أن يقر فيه على خطأ، فإن ذلك يناقض مقصود الرسالة ومدلول المعجزة... ".

إلى أن قال رحمه الله: "واعلم أن المنحرفين في مسألة العصمة على طرفي نقيض، كلاهما مخالف لكتاب الله من بعض الوجوه؛ قوم أفرطوا في دعوى امتناع الذنوب حتى حرفوا نصوص القرآن المخبرة بما وقع منهم من التوبة من الذنوب، ومغفرة الله لهم، ورفع درجاتهم بذلك. وقوم أفرطوا في أن ذكروا عنهم ما دل القرآن على براءتهم منه، وأضافوا إليهم ذنوبا وعيوبا نزههم الله عنها، وهؤلاء مخالفون

(1) سورة البقرة، الآية 124.

(2) التفسير الكبير، ج 4، ص 48.

(3) التفسير الكبير، ج 4، ص 84.

للقرآن، وهؤلاء مخالفون للقرآن. ومن اتبع القرآن على ما هو عليه من غير تحريف كان من الأمة الوسط، مهتديا إلى الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين..(1).

(1) منهاج السنة النبوية:، ص474.

وقال (1) ﴿...﴾

وقال تعالى ﴿...﴾

أن ما يؤتاه الأنبياء والرسل إنما هو آيات وبراهين.

والغرض من المعجزة إثبات صدق نبوة الأنبياء وأنها رسل من عند الله ومن أمثلة ذلك عدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم عليه السلام، وتحويل عصا سيدنا موسى إلى حية تسعى. والمعجزة لا يستطيع الإنسان العادي أن يأتي بها من نفسه بل الله وحده هو الذي يأتي بها

شروط المعجزة:

1. يجب أن تكون المعجزة مما ينفرد الله بالقدرة عليها.
2. أن تكون خارفة للعادة وتتناقضها.
3. أن يكون غير النبي ممنوعا من إظهار مثلها.
4. أن تقع عند تحدي الرسول بمثلها وادعائه أنها آية من الله(4).

المطلب الثاني: المعجزة عند المعتزلة:

(1) سورة النمل، الآية 12.
 (2) سورة القصص، الآية 32.
 (3) سورة البقرة، الآية 111.
 (4) البيان: الباقلاني، ص 27.

قالت المعتزلة أن المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق الأنبياء لذلك لا يجوز ظهور الخوارق إلا لنبي وبنو على ذلك إنكار الكرامات والسحر أن تكون خارجة عن العادة أو من الخوارق يقول القاضي عبد الجبار (أن العادة لا تخرق إلا عند إرسال الرسل ولا تخرق بغير هذا الوجه لأن خرقها لغير هذا الوجه يكون بمنزلة العبث)⁽¹⁾.

وحجتهم لإنكار كرامات الأولياء وخوارق السحرة إنهم لو أثبتوها لما تميزت معجزات الأنبياء من بينها من أدلتهم على نفي المعجزة عن غير الأنبياء (تجويز الكرامة يفضى إلى السفسطة لأنه يقتضى تجويز انقلاب الجبل ذهباً إبريزاً أو البحر دماً عبيطاً وانقلاب أوان يتركها الإنسان في بيته أئمة فضلاء مدققين)⁽²⁾.

وأيضاً من أدلتهم على عدم جواز المعجزة إلا لنبي (أنها لو جاز ظهورها على صالح لجاز إظهارها على صالح آخر إكراماً له وهكذا إلى عدد كثير إذ ليس اختصاص عدد منهم بذلك أولى من عدد آخر وحينئذ يصير عادة فلا يبقى ظهورها دليلاً على النبوة ويطوى بساط النبوة رأساً)⁽³⁾.

ومن أدلتهم أيضاً (إنهم قالوا لو كان للكرامات أصل لكان أولى الناس بها أهل الصدر الأول وهم صفوة الإسلام وقادة الأنام والمفضلون على الخليقة بعد الأنبياء عليهم السلام ولم يؤثر عنهم أمر مستقصى)⁽⁴⁾.

كل هذه الأدلة ذكرها صاحب طبقات الشافعية وغيرها وأبطلها جميعاً⁽⁵⁾.

أما الرازي فنجده عند نقده للمعتزلة في أقوالهم في المعجزة اقل حدة من

المعتاد منه اتجاه المعتزلة فنجده عند تفسير قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْقُوا قَوْمَكُمُ مِنْ حَيْثُ شِئْتُم مِّنْ هَذِهِ قَالُوا لِمَ لَناسْتَسْقُوا مِنْ هَذِهِ إِنَّا لَنَجِدُوا فِيهَا قِلَّةً مِّنْ مَّاءٍ إِنَّا لَنَجِدُوا فِيهَا قِلَّةً مِّنْ مَّاءٍ﴾ عند تفسير قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْقُوا قَوْمَكُمُ مِنْ حَيْثُ شِئْتُم مِّنْ هَذِهِ قَالُوا لِمَ لَناسْتَسْقُوا مِنْ هَذِهِ إِنَّا لَنَجِدُوا فِيهَا قِلَّةً مِّنْ مَّاءٍ إِنَّا لَنَجِدُوا فِيهَا قِلَّةً مِّنْ مَّاءٍ﴾


(1) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 568-570.

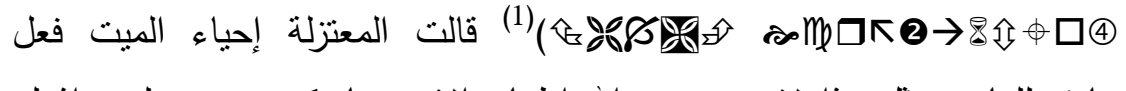
(2) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج2، ص316.

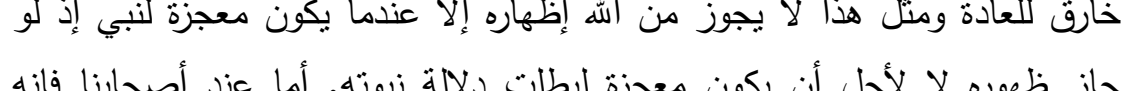
(3) المرجع السابق الصفحة نفسها.

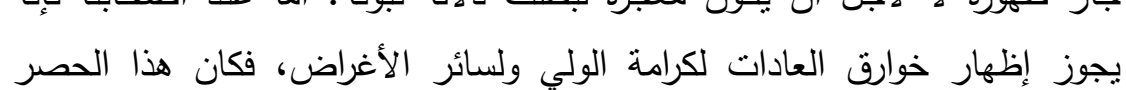
(4) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ج2، ص316.

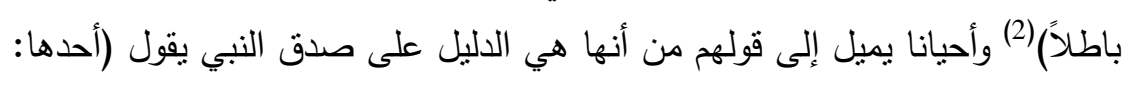
(5) المرجع السابق ص 317-319.

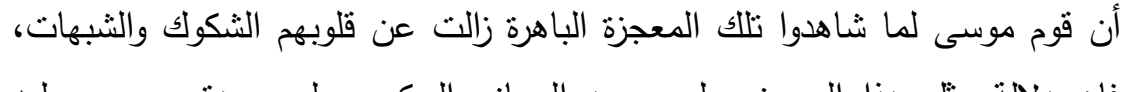


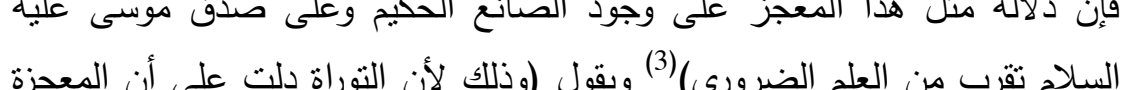
 قالت المعتزلة إحياء الميت فعل
 

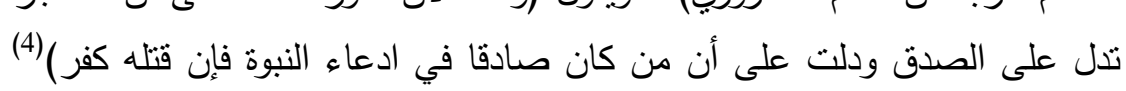
 خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله إظهاره إلا عندما يكون معجزة لنبي إذ لو
 

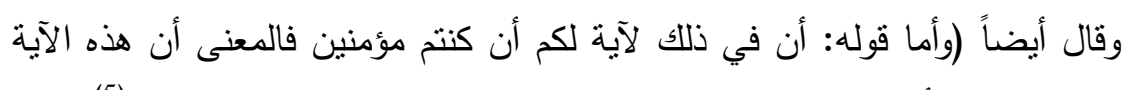
 جاز ظهوره لا لأجل أن يكون معجزة لبطلت دلالة نبوته. أما عند أصحابنا فإنه
 

 يجوز إظهار خوارق العادات لكرامة الولي ولسائر الأغراض، فكان هذا الحصر
 

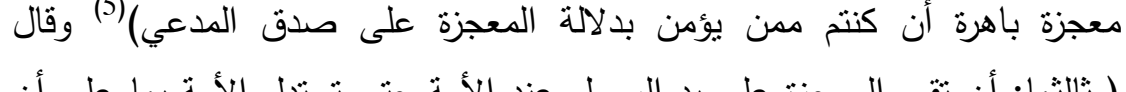
 باطلاً⁽²⁾ وأحياناً يميل إلى قولهم من أنها هي الدليل على صدق النبي يقول (أحدها:
 

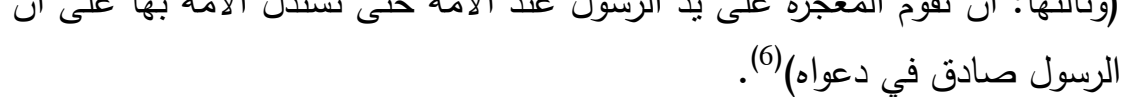
 أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات،
 

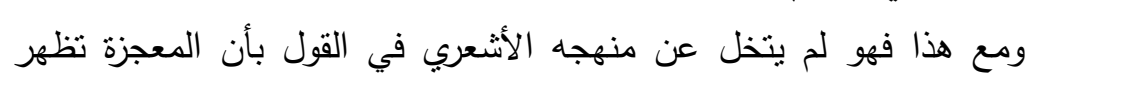
 فإن دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه
 

 السلام تقرب من العلم الضروري)⁽³⁾ ويقول (وذلك لأن التوراة دلت على أن المعجزة
 

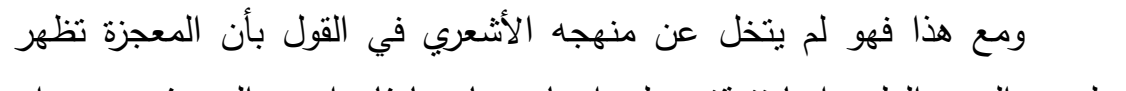
 تدل على الصدق ودلت على أن من كان صادقا في ادعاء النبوة فإن قتله كفر)⁽⁴⁾

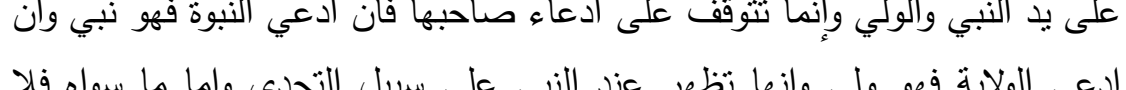
 وقال أيضاً (وأما قوله: أن في ذلك لآية لكم أن كنتم مؤمنين فالمعنى أن هذه الآية
 

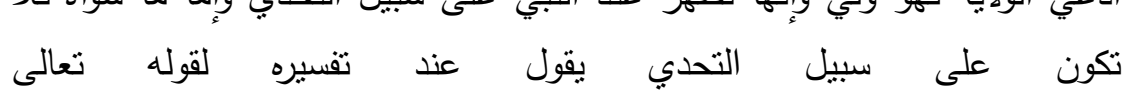
 معجزة باهرة أن كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعي)⁽⁵⁾ وقال
 

 (وثالثها: أن تقوم المعجزة على يد الرسول عند الأمة حتى تستدل الأمة بها على أن
 


 الرسول صادق في دعواه)⁽⁶⁾.


ومع هذا فهو لم يتخل عن منهجه الأشعري في القول بأن المعجزة تظهر
 


 على يد النبي والولي وإنما تتوقف على ادعاء صاحبها فان ادعي النبوة فهو نبي وان
 

 ادعي الولاية فهو ولي وإنما تظهر عند النبي على سبيل التحدي وإما ما سواه فلا
 

 تكون على سبيل التحدي يقول عند تفسيره لقوله تعالى







(1) سورة البقرة، الآية 243.
 (2) التفسير الكبير ج 6، ص 177.
 (3) المرجع السابق، ج 2.
 (4) المرجع السابق، ج 3، ص
 (5) المرجع السابق، ج 6، ص
 (6) المرجع السابق، ج 7، ص

الأول: وهو أن ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعي، فإن ادعى صاحبه النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبياً، وإن ادعى الولاية فذلك يدل على كونه ولياً⁽²⁾ وقال (أن ظهور الفعل الخارق للعادة يدل على كون ذلك الإنسان مبرراً عن المعصية، ثم أن اقترن هذا الفعل بادعاء النبوة دل على كونه صادقاً في دعوى النبوة، وإن اقترن بادعاء الولاية دل على كونه صادقاً في دعوى الولاية، وبهذا الطريق لا يكون ظهور الكرامة على الأولياء طعناً في معجزات الأنبياء عليهم السلام)⁽³⁾ وقد ميز الرازي كغيره من الأشاعرة بين المعجزة والكرامة في عدة أمور هي:

- أولاً: النبي مأمور بإظهارها أم الولي فيجب عليه إخفائها.
- ثانياً: أن النبي يدعي المعجزة ويقطع بها أم الولي فلا يتحدي بها.
- ثالثاً: يجب نفي المعارضة عن المعجزة ولا يجب نفيها عن الكرامة.
- رابعاً: لا يجوز ظهور الكرامة على الولي إلا إذا اقر على أنه على دين النبي وذلك حتى لا يدعي ذلك الولي النبوة.

واعتماداً على مذهبه الأشعري نجده حدد الفرق بين المعجزة والكرامة كالاتي:

أولاً: أن النبي يدعي المعجزة ويقطع بها أما الولي فلا يقطع بها.

ثانياً: أن النبي يظهر المعجزة لتكون دليلاً على نبوته أما الولي فلا يجب أن يظهر معجزته بل يجب عليه إخفائها.

(1) سورة آل عمران، الآية 37.

(2) التفسير الكبير، ج 8، ص 34.

(3) التفسير الكبير، ج 21، ص 2.

ثالثاً: أنه يجب نفي المعارضة عن معجزته عن معجزة النبي فلا يظهر ما يدل على عكسها أما الكرامة فلا يجب نفيها

رابعاً: أنه لا يجب ظهور الكرامة على الولي حتى يقر بنبوة النبي ويؤمن به فتكون كرامته مؤكدة لنبوة النبي وفي هذا رد للذين يرون أن الولي إذا ظهرت له الكرامة قد يدعي بها النبوة.

يقول (وبهذا الطريق لا يكون ظهور الكرامة على الأولياء طعنا في معجزات الأنبياء عليهم السلام. الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم يدعي المعجزة ويقطع بها، والولي إذا ادعى الكرامة لا يقطع بها لأن المعجزة يجب ظهورها، أما الكرامة فلا يجب ظهورها. الثالث: أنه يجب نفي المعارضة عن المعجزة ولا يجب نفيها عن الكرامة. الرابع: أنا لا نجوز ظهور الكرامة على الولي عند ادعاء الولاية إلا إذا أقر عند تلك الدعوى بكونه على دين ذلك النبي ومتى كان الأمر كذلك صارت تلك الكرامة معجزة لذلك النبي ومؤكدة لرسالته وبهذا التقدير لا يكون ظهور الكرامة طاعنا في نبوة النبي بل يصير مقويا لها.)⁽¹⁾.

المطلب الثالث: المعجزة عند الأشاعرة:

للأشاعرة في مكانة دلالة المعجزة على النبوة قولان. حيث ذهب أكثرهم إلى القول بحصر دلالة النبوة في المعجزة، بينما ذهب بعضهم إلى أن الدلالة على النبوة ليست محصورة في دلالة المعجزة، وذكروا طرقاً أخرى، لكنهم جعلوها مكملة لدلالة المعجزة.

وممن صرح من أئمة الأشاعرة بحصر الدلالة على النبوة في المعجزة القاضي أبو بكر الباقلاني حيث يقول: (يجب أن يعلم أن صدق مدعي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، وإنما يثبت بالمعجزات)⁽²⁾، ويقول في نفس المعنى أيضاً (وقد اتفق على أنه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في ادعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة)⁽³⁾.

(1) التفسير الكبير، ج 21، ص 2.

(2) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. للباقلاني: ص 54 .

(3) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنانجات. للباقلاني: ص

يذكر الأشاعرة في تعريفهم للمعجزة وبيانهم لشروطها أنها لا بد أن تكون:
أولاً: خارقة للعادة.

ثانياً: أن تكون مقرونة بتحدي النبي.

ثالثاً: أن تكون سالمة من المعارضة.

ومن جملة تعريفاتهم لها قول الباقلاني: (هي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم الأمم بالآتيان بمثل ذلك)⁽¹⁾، وفي نفس المعنى يقول الجويني: (هي أفعال الله تعالى، الخارقة للعادة المستمرة الظاهرة، على حسب دعوى النبوة)⁽²⁾، وقال الرازي (فإن ادعى صاحبه النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبياً، وإن ادعى الولاية فذلك يدل على كونه ولياً والثاني: قال بعضهم: الأنبياء مأمورون بإظهارها، والأولياء مأمورون بإخفائها والثالث: وهو أن النبي يدعي المعجز ويقطع به، والولي لا يمكنه أن يقطع به والرابع: أن المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة، والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة)⁽³⁾.

فأما لفظ العادة فالأصل فيه إذا أطلق أن يراد به السنة المعتادة المنتظمة للمخلوقات، وفق تدبير الله تعالى، وكل مخلوق فله في خلقه وتدبيره سنة جارية قدرها له، وفق ضوابط ثابتة محددة لا يتجاوزها.

وفي بيان هذا المعنى ووجه الدلالة فيه يقول الإمام ابن تيمية: (وأما الاستدلال بسنته وعادته فهو أيضاً طريق برهاني ظاهر لجميع الخلق،... فإنه قد علم عادته سبحانه في طلوع الشمس والقمر والكواكب والشهور والأعوام، وعادته في خلق الإنسان وغيره من المخلوقات، وعادته فيما عرفه الناس من المطاعم والمشارب والأغذية والأدوية...)⁽⁴⁾، والخارق للعادة على هذا المعنى هو المخالف للسنن الكونية التي قدرها الله للمخلوقات، وهي معلومة للناس علماً ضرورياً، فإذا جاءت

(1) الإنصاف. للباقلاني: ص54.

(2) لمع الأدلة. للجويني: ص110.

(3) التفسير الكبير، ج 8، ص34.

(4) النبوات. لابن تيمية: ج2 ص958-959.

آيات الأنبياء خارقة لها علم أن الله قد أراد بها تصديقهم وتأبيدهم، لأن الله تعالى هو وحده القادر على خرق تلك السنن.

ولا بدّ من شروط تتميز بها المعجزة، وتتلخص شروطهم في أمرين: أولهما: أن المعجزة من النبي لا بدّ أن تكون مقرونة بدعوى النبوة، بخلاف الساحر فإنه لا يمكنه ذلك.

وثانيهما: استحالة معارضة معجزة النبي؛ بخلاف ما يأتي به الساحر، فإنه لا بد أن يعارض.

يشرح الباقلاني بيان ما يحصل للساحر إذا ادعى النبوة، فإنه إما ألا يتمكن من فعل السحر، حتى لا يكون فعله قدحا في دلالة النبوة، وإن فعله فلا يسلم عنده من المعارضة.

وفي ذلك يقول: (أن الساحر إذا احتج بالسحر وادعى به النبوة أبطله الله له تعالى بوجهين:

أحدهما: أنه إذا علم ذلك في حال الساحر، وأنه سيدعي النبوة، أنساه الله عمل السحر جملة، أو لم يفعل سبحانه عند قوله وما يفعله في نفسه من الأفعال شيئاً في المسحور، من موت أو سقم أو بغض، ولم يخلق فيه الصعود إلى جهة السماء، والقدرة على الدخول في بقرة، فإذا منعه هذه الأسباب بطل سحره، وبان الفرق بين النبي وبينه.

والوجه الآخر: أن أبواب السحر معلومة عند السحرة، وعند أهل بابل، وهي أمور معروفة، فإذا تحدى ساحر من السحرة بشيء يفعل عند سحره، ويقع من مقدور الله عز وجل من جنس بعض آيات الرسل وتحدى به، لم يلبث أن يوجد خلق من السحرة يفعلون مثل فعله، ويعارضونه بأدق وأبلغ مما أورده، فينتقض بذلك ما ادعاه ويبطل⁽¹⁾.

ولقد انتقدهم ابن تيمية في أقوالهم قائلاً (وقالوا: وخوارق الأنبياء يظهر مثلها على يد الساحر والكاهن والصالح، ولا يدل على النبوة، لأنه لم يدعيها. قالوا: ولو

(1) البيان. للباقلاني: ص 94-95.

ادعى النبوة أحد من أهل الخوارق مع كذبه، لم يكن بد من أن الله يعجزه عنها، فلا يخلقها على يده، أو يقيض له من يعارضه فتبطل حجته (1).

وقال - رحمه الله: (ولهذا يقيم أكابر فضلائهم مدة يطلبون الفرق بين المعجزات والسحر، فلا يجدون فرقا؛ إذ لا فرق عندهم في نفس الأمر. والتحقيق: أن آيات الأنبياء مستلزمة للنبوة، ولصدق الخبر بالنبوة، فلا يوجد إلا مع الشهادة للرسول بأنه رسول، لا يوجد مع التكذيب بذلك) (2).

عند الحديث عن معجزات الأنبياء لابد لنا أن نتحدث عن معجزة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وهي القرآن الكريم. أن أعظم دلائل النبوة القرآن الكريم، كتاب الله الذي أعجز الأولين والآخرين يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما من الأنبياء من نبي، إلا قد أُعطي من الآيات، ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيتُ وحياً أوحى الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابِعاً يوم القيامة) قال ابن حجر في معنى قوله: ((إنما كان الذي أوتيتُ وحياً)) : "أي أن معجزتي التي تحدّثتُ بها، الوحي الذي أنزل عليّ، وهو القرآن ثم لفت - رحمه الله - النظر إلى أنه ليس المراد من الحديث حصر معجزاته صلى الله عليه وسلم في معجزة القرآن الكريم فقال: بل المراد أنه المعجزة العظمى التي اختصّ بها دون غيره صلى الله عليه وسلم (3). هذه

المعجزة العظيمة تحدى الله بها الأولين والآخرين، ودعاهم للإتيان بمثله حين زعموا أن القرآن من كلامه صلى الله عليه وسلم، فقال تعالى ﴿قُلْ لَئِنِ اتَّخَذَتِ الْأُمَّمُورُ آيَاتًا لَّيُحْجِثَنَّ مِنْهَا شَئْرُ الْبَاطِلِ وَالنَّفْسِ الْمَاطِلِ﴾ (4) فلما أعجز المشركين أن يأتوا بمثله، تحداهم القرآن أن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات من

(1) النبوات: ابن تيمية، ص588.

(2) النبوات، ابن تيمية، ص956.

(3) فتح الباري: ابن حجر، ص8، ص623.

(4) سورة الطور الآيات 33-34.

عندهم، قال تعالى (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)⁽¹⁾.

وذكر الرازي أن القرآن فيه الدلالة على نبوته صلى الله عليه وسلم يقول عند

تفسير قوله تعالى (﴿ ۝۱۰۰ ۝۹۹ ۝۹۸ ۝۹۷ ۝۹۶ ۝۹۵ ۝۹۴ ۝۹۳ ۝۹۲ ۝۹۱ ۝۹۰ ۝۸۹ ۝۸۸ ۝۸۷ ۝۸۶ ۝۸۵ ۝۸۴ ۝۸۳ ۝۸۲ ۝۸۱ ۝۸۰ ۝۷۹ ۝۷۸ ۝۷۷ ۝۷۶ ۝۷۵ ۝۷۴ ۝۷۳ ۝۷۲ ۝۷۱ ۝۷۰ ۝۶۹ ۝۶۸ ۝۶۷ ۝۶۶ ۝۶۵ ۝۶۴ ۝۶۳ ۝۶۲ ۝۶۱ ۝۶۰ ۝۵۹ ۝۵۸ ۝۵۷ ۝۵۶ ۝۵۵ ۝۵۴ ۝۵۳ ۝۵۲ ۝۵۱ ۝۵۰ ۝۴۹ ۝۴۸ ۝۴۷ ۝۴۶ ۝۴۵ ۝۴۴ ۝۴۳ ۝۴۲ ۝۴۱ ۝۴۰ ۝۳۹ ۝۳۸ ۝۳۷ ۝۳۶ ۝۳۵ ۝۳۴ ۝۳۳ ۝۳۲ ۝۳۱ ۝۳۰ ۝۲۹ ۝۲۸ ۝۲۷ ۝۲۶ ۝۲۵ ۝۲۴ ۝۲۳ ۝۲۲ ۝۲۱ ۝۲۰ ۝۱۹ ۝۱۸ ۝۱۷ ۝۱۶ ۝۱۵ ۝۱۴ ۝۱۳ ۝۱۲ ۝۱۱ ۝۱۰ ۝۹ ۝۸ ۝۷ ۝۶ ۝۵ ۝۴ ۝۳ ۝۲ ۝۱ ﴾)⁽²⁾

علم أنه تعالى لما حكي عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم، وكان كل ذلك لأجل أنهم ما كانوا يعتقدون كونه محققاً في ادعاء الرسالة صادقاً فيه، بل كانوا يعتقدون أنه مفتر، فلا جرم أمرهم الله تعالى بأن ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة نبوته. فقال: أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته⁽³⁾ وتظهر دلالة القرآن الكريم على صحة نبوته صلى الله عليه وسلم في الآتي:

أولاً: فصاحته: فقد أنزله الله على رجل أمي لا يقرأ ولا يكتب، وتحديّ الفصحاء أن يأتوا بمثله أو بمثل سورة منه؛ والإعجاز والتحدي في القرآن لا ينكرهما إلا مكابري؛ فهو معجز في فصاحته وبلاغته ونظمه وأسلوبه،

ثانياً: إخباره عن الغيوب: أخبر النبي محمد صلى الله عليه وسلم بحوادث جمة من حوادث الدنيا مثل فتح الشام والعراق والقسطنطينية، كما أخبر عن الأمم الماضية وأحوالهم مع أنبيائهم ورسولهم، بدءاً من آدم عليه السلام، ومروراً بجميع الأنبياء والمرسلين كسيدنا نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، كما تنبأ بحوادث مستقبلية؛ فحدثت كما تنبأ بها، ومنها أنه لما انتصر الفرس على الروم ثالثاً: سلامته عن الاختلاف⁽⁴⁾.

يقول الرازي ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه:

(1) سورة هود، الآية 13.

(2) سورة النساء، الآية 82.

(3) التفسير الكبير، ج 10، ص 202.

(4) المرجع السابق الصفحة نفسها.

الأول: قال أبو بكر الأصم⁽¹⁾: معناه أن هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على أنواع كثيرة من المكر والكيد، والله تعالى كان يطلع الرسول عليه الصلاة والسلام على تلك الأحوال حالاً فحالاً ويخبره عنها على سبيل التفصيل، وما كانوا يجدون في كل ذلك إلا الصدق، ف قيل لهم: أن ذلك لو لم يحصل بإخبار الله تعالى وإلا لما اطرده الصدق فيه، ولظهر في قول محمد أنواع الاختلاف والتفاوت، فلما لم يظهر ذلك علمنا أن ذلك ليس إلا بإعلام الله تعالى، والثاني: وهو الذي ذهب إليه أكثر المتكلمين أن المراد منه أن القرآن كتاب كبير، وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم، فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة، لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك، ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله⁽²⁾ أما وجه الاستدلال التالي فيقول فيه (لوجه الثالث: في تفسير قولنا: القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني، وهو أن المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة، حتى لا يكون في جملة ما يعد في الكلام الركيك، بل بقيت الفصاحة فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد، ومن المعلوم أن الإنسان وإن كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة، فإذا كتب كتاباً طويلاً مشتملاً على المعاني الكبيرة، فلا بد وأن يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قوياً متيناً وبعضه سخيلاً نازلاً، ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا أنه المعجز من عند الله تعالى⁽³⁾).

وتميل الباحثة إلى ما ذهب إليه الرازي من دلالة القرآن الكريم على أن قوته صلى الله عليه وسلم أنه هو المعجزة الباقية إلى يوم القيامة وذلك لما فيه من تحدي من أول بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة للإتيان بمثله أو

(1) الأصم شيخ المعتزلة أبو بكر الأصم كان ثمامة بن أشرس يتعالى فيه ويطنب في وصفه وكان ديناً وقوراً صبوراً على الفقر منقبضاً عن الدولة إلا أنه كان فيه ميل عن الإمام على مات سنة إحدى ومائتين وله تفسير وكتاب خلق القرآن وكتاب الحجة والرسول وكتاب الحركات والرد == على الملحدة والرد على المجوس والأسماء الحسنى واقتراق الأمة وأشياء عدة وكان يكون بالعراق سير أعلام النبلاء: الذهبي، ج 9، ص 402

(2) التفسير الكبير، ج 10، ص 202.

(3) المرجع السابق الصفحة نفسها.

المبحث الثالث الشفاعة

توطئة :

اتفق المسلمون على أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الشافع المشفع يوم القيامة، وأن الشفاعة ثابتة له صلى الله عليه وسلم، ولغيره من الأنبياء والشهداء بالكتاب والسنة. واتفق أهل السنة والجماعة على إثبات شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في أصحاب الكبائر من المسلمين الذين ماتوا ولم يتوبوا من ذنوبهم، بينما أنكرها المعتزلة، وقالت: إن الشفاعة المذكورة في الكتاب والسنة ليست سوى رفع الدرجات وزيادة ثواب المشفوع فيهم من المؤمنين، أما أصحاب الكبائر فهم كفار في نار جهنم خالدون فيها أبداً، واستدلوا على ذلك بأدلة سنعرض لها أن شاء الله تعالى بالنقد والتمحيص

المطلب الأول: الشفاعة لغة واصطلاحاً:

أولاً: الشفاعة لغة:

الشفاعة لغة مأخوذة من الشفع الذي هو ضد الوتر. وهو جعل الفرد زوجاً يقال كان وتراً فَشَفَعُهُ من باب قطع، وتسمى الركعتين شفعاً؛ والشفاعة الدعاء والشفاعة كلام الشفيع للملك في حاجة يسألها لغيره، وَشَفَعَ إليه في معنى طَلَبَ إليه، والشافع الطالب لغيره يتشفع به إلى المطلوب يقال تشفعت بفلان إلى فلان فشفعتني فيه⁽¹⁾. وجاء في تاج العروس: (الشفاعة هي: كلام الشفيع للملك في حاجة يسألها لغيره. وَشَفَعَ إليه: في معنى طلب إليه. وقال الراغب: الشفع: ضم الشيء إلى مثله والشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصر له وسائلاً عنه وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى مرتبة إلى من هو أدنى ومنه الشفاعة في القيامة. وقال غيره: الشفاعة: التجاوز عن الذنوب والجرائم)⁽²⁾.

(1) لسان العرب: ابن منظور ج8، ص183.

(2) تاج العروس، ج 1، ص5348.

ثانياً: الشفاعة اصطلاحاً:

هي سؤال الغير أن ينفع غيره، أو أن يدفع عنه مضره، ولا بد من شافع ومشفوع له، ومشفوع فيه، ومشفوع إليه (1). أو هي: (السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه" (2). أي هي التوسط في جلب الخير أو دفع الضرر، فتكون الشفاعة دائرة على أمرين: جلب المنفعة ودفع البلاء (3).

الشفاعة في القرآن:

لقد ورد لفظ الشفاعة في كثير من الآيات القرآنية يقول تعالى
 ﴿لَا يَنْفَعُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (4) ويقول تعالى
 ﴿لَا يَنْفَعُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (5).

أما في السنة:

يقول ابن الوزير اليماني، رحمه الله (6): (وأحاديث الشفاعة المصرحة بخروج الموحدين من النار قاطعة في معناها بالإجماع، وهي قاطعة في ألفاظها.. لورودها عن عشرين صحابياً أو تزيد في الصحاح والسنن، وأما شواهدا بغير لفظها فقاربت

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 688.

(2) التعريفات للجرجاني، ص 211.

(3) شرح العقيدة الواسطية، ج 2، ص 168.

(4) سورة طه، الآية 109.

(5) سورة الأنبياء، الآية 28.

(6) محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضي ولد في اليمن سنة 775 هـ، حفظ القرآن وجوده كان إمام المجتهدين مجدد زمانه كان مبرزاً في اللغة العربية وعلوم القرآن توفي سنة 840 هـ، البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع، ج 2، ص 82-93.

خمسمائة حديث⁽¹⁾. وقال: أحاديث الشفاعة متواترة وفيها التصريح بدخول عصاه الموحدين النار ثم بخروجهم منها بالشفاعة⁽²⁾.

يقول أبو الحسن الأشعري، رحمه الله: (أن الله عز وجل يخرج قوما من النار بعد أن امتحشوا بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم تصديقا لما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم)⁽³⁾. ويقول الجويني: إن الشفاعة شهدت لها السنة التي بلغت الاستفاضة، وهي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبائر، وأن الأخبار المأثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب الكبائر⁽⁴⁾.

يقول ابن تيمية: (فقد تواترت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في أنه يخرج أقوام من النار بعدما دخلوها، وأن النبي صلى الله عليه وسلم يشفع في أقوام دخلوا النار، وهذه الأحاديث حجة على الوعيدية الذين يقولون: من دخلها من أهل التوحيد لم يخرج منها)⁽⁵⁾.

ويقول ابن تيمية في موضع آخر: (وقد ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم إخراج قوم من النار بعد ما امتحشوا، وثبت أيضاً شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من العصاة، والآثار بذلك متواترة عند أهل العلم بالحديث أعظم من تواتر الآثار بنصاب السرقة ورجم الزاني المحصن ونصب الزكاة ووجوب الشفاعة وميراث الجدة وأمثال ذلك)⁽⁶⁾.

ومن الأحاديث الشريفة التي تثبت الشفاعة صراحة للمذنبين من أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم (لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإنني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة أن شاء الله من مات من أمتي

(1) إيثار الحق على الخلق: ابن الوزير 359/1.

(2) المصدر السابق 370/1، 374، 379.

(3) الإبانة: أبو الحسن الأشعري 20/1.

(4) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: أبو المعالي عبد الملك الجويني 330-331.

(5) مجموع الفتاوى: ابن تيمية، ج 7، ص 486.

(6) منهاج السنة النبوية ابن تيمية، ج 6، ص 204.

لا يشرك بالله شيئاً" (1)، ويقول صلى الله عليه وسلم (إذا كان يوم القيامة شفعت فقلت يا رب أدخل الجنة من كان في قلبه خردله فيدخلون ثم أقول أدخل الجنة من كان في قلبه أدنى شيء"، فقال أنس كأي أنظر إلى أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم" (2).

المطلب الثاني: الشفاعة عند المعتزلة:

إن المعتزلة ينكرون شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره فيمن استحق النار من أهل الكبائر، وهؤلاء في زعمهم لا يخرجوا من النار بعد دخولها، ويقصرون الشفاعة على التائبين من المؤمنين دون الفساق من أمة محمد صلى الله عليه وسلم وتكون برفع درجاتهم في الجنة (3)؛ لأن إثبات الشفاعة للفساق ينافي مبدأ الوعيد الذي هو أصل من أصول المعتزلة الخمسة التي يقوم عليها مذهبهم.

يقول القاضي عبد الجبار في بيان رأي المعتزلة في الشفاعة: (لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن؟). ثم قال (فعدنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين) (4). ويقول في موضع آخر: (فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة) (5).

وذهب المفسر الزمخشري إلى أن الشفاعة لا تقبل للعصاة من أمة محمد

صلى الله عليه وسلم. وذلك في تفسيره لقول تعالى ()

﴿لَا يَشْفَعُ لَهُمْ فِي ذُنُوبِهِمْ وَلَا يَأْتِيهِمْ فِيهَا رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ لِيَاذُنُوا عَلَيْهِمْ﴾ (سورة البقرة: 255)

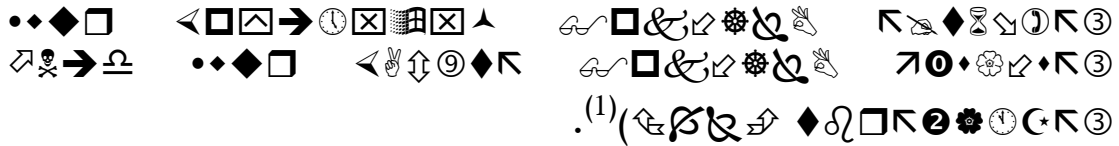
(1) رواه مسلم رقم 199، كتاب الإيمان، باب اختباء النبي صلى الله عليه وسلم دعوة الشفاعة للأمة. ورواه الترمذي رقم 3602، كتاب الدعوات، باب فضل لا حول ولا قوة إلا بالله، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح، قال الشيخ الألباني: صحيح. وسلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني رقم 1551.

(2) رواه البخاري رقم 6509. كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم. ومسلم رقم 193، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة.

(3) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية: محمد الإسفاريني، ج 2، ص 212.

(4) شرح الأصول الخمسة ص

(5) المصدر السابق، ص 690.



ويقول أبو الحسن الأشعري، رحمه الله، عند عرضه اختلاف الفرقة وأصحاب المقالات في شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم هل هي ثابتة لأهل الكبائر أم لا؟: (فأنكرت المعتزلة ذلك وقالت بإبطاله، والشفاعة من النبي صلى الله عليه وسلم للمؤمنين أن يزدادوا في منازلهم من باب التفضيل)⁽²⁾. ويقول في موضع آخر: (فإن كثيرا من الزائعين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم.... وأنكروا شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم للمذنبين ودفعوا الروايات في ذلك عن السلف المتقدمين)⁽³⁾.

وقال ابن حزم الظاهري⁽⁴⁾: (اختلف الناس في الشفاعة، فأنكرتها المعتزلة وقالوا: بعدم خروج أحد من النار بعد دخوله فيها، بينما ذهب أهل السنة والأشعرية والكرامية وبعض الرافضة إلى القول بالشفاعة)⁽¹⁾.

(1) التفسير الكبير، ج 13، ص 139.

(2) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 2، ص 166.

(3) الإبانة في أصول الديانة، ج 1، ص 41.

(4) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الأندلسي، الظاهري، شاعر وكاتب وفيلسوف وفقه. ولد في مدينة قرطبة وكان يلقب القرطبي إشارة إلى مولده ونشأته. اختلف في نسبه، أينحدر من أصول فارسية أم من أصل أسباني أم هو عربي صميم النسب؟! وعلى كل، فقد كانت أسرته من تلك الأسر التي صنعت تاريخ الأندلس. عَمُرَت حياته في صباه بالدرس والتحصيل، فأخذ المنطق عن محمد بن الحسن القرطبي، وأخذ الحديث عن يحيى بن مسعود، وأخذ الفقه الشافعي عن شيوخ قرطبة، ونشأ شافعي المذهب ثم انتقل إلى المذهب الظاهري حتى عرف بابن حزم الظاهري. عانى ابن حزم من الفتنة التي شبت بقرطبة، وكتب متمثلاً تلك الفترة في كتابه طوق الحمامة في الألفة والألاف. ثم ترك قرطبة واستقر بمدينة ألمرية، وكان مشغولاً بهاجس السياسة وإعادة الخلافة للأمويين. ولقي من جراء ذلك عذاباً كثيراً؛ فظل يعاني النفي والتشريد بعيداً عن قرطبة، ويحن للعودة إليها. ولما سقطت الخلافة الأموية نهائياً بالأندلس وزالت دولة الأمويين، تفرغ ابن حزم للعلم والتأليف. فأثرى المكتبة العربية بمؤلفات مفيدة في مختلف فروع المعرفة من أشهرها: الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ طوق الحمامة؛ جمهرة أنساب العرب؛ نُقَطُ العروس؛ ورسالته في بيان فضل الأندلس وذكر علمائه؛ الإمامة والخلافة؛ الأخلاق والسير في مداواة النفوس والمحلى بالآثار؛

ويقول ابن تيمية: إن الخوارج والمعتزلة يقولون: إن من دخل النار لا يخرج منها بل يخلد فيها وينكرون شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في أهل الكبائر قبل الدخول وبعده، وينكرون خروج أحد من النار⁽²⁾. ويقول: (الوعيدية الذين يجعلون أهل الكبائر من المسلمين مخلدين في النار ويخرجونهم من الإيمان بالكلية ويكذبون بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم)⁽³⁾.

ويقول ابن القيم (رد الخوارج والمعتزلة النصوص المتواترة الدالة على خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة وكذبوا بها، وقالوا لا سبيل لمن دخل النار إلى الخروج منها بالشفاعة ولا غيرها....، أحالوا بالشفاعة على زيادة الثواب فقط لا على الخروج من النار، فردوا السنة المتواترة قطعاً، وصاروا مضغة في أفواه الأمة وعارا في فرقها)⁽⁴⁾.

ذهب المعتزلة إلى عدم استحقاق العصاة من أمة محمد صلى الله عليه وسلم الشفاعة، والذي حمل المعتزلة على هذا الاعتقاد الباطل زعمهم أن المؤمن إذا خرج من الدنيا بكبيرة من الكبائر دون أن يتوب منها فإنه يستحق الخلود في النار، لكن عقابه يكون أخف من عقاب الكافر⁽⁵⁾. وأن آيات الوعيد تتناول الفساق من المسلمين كما تتناول الكفرة، وهذا ما يعرف بمسألة الوعد والوعيد وقد بينا هذا في الفصل السابق⁽⁶⁾.

الإحكام في أصول الأحكام. يُعد ابن حزم درة في تاريخ الأندلس السياسي والفكري والأدبي، وقد عاش حياة مليئة بالمحن والمصائب، قضاها مناضلاً بفكره وقلمه، أكثر من أربعين عامًا، ولكن فقهاء عصره حنقوا عليه وألبوا ضده الحاكم والعامّة، إلى أن أحرقت مؤلفاته ومزقت علانية بإشبيلية. توفى بقرية منتليشم من بلاد الأندلس. لسان الميزان (1984)، البداية والنهاية (77/11).

(1) الفصل والملل: ابن حزم الظاهري، ج 4، ص 53.

(2) مجموع الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، ج 6، ص 659-637.

(3) مجموع الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، ج 3، ص 374.

(4) طريق الهجرتين: ابن القيم، ج 1، ص 568.

(5) الملل والنحل للشهرستاني، ج 1 ص 45.

(6) الوعد والوعيد عند المعتزلة في هذا البحث ص

ولتأييد قولهم بنفي الشفاعة استدلوا ببعض الآيات التي يدل ظاهرها على ذلك

مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَنْفَعُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (١) يقول القاضي عبد الجبار: (الآية تدل على أن من استحق العقاب لا يشفع النبي صلى الله عليه وسلم له، ولا ينصره؛ لأن الآية وردت في صفة اليوم الآخر ولا تخصيص فيها، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون أهل الثواب، وهي واردة فيمن يستحق العذاب في ذلك اليوم، لأن هذا الخطاب لا يليق إلا بهم، فليس لأحد أن يطعن على ما قلناه بأن يمنع الشفاعة للمؤمنين أيضاً، ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم يشفع لهم لكان قد أغنى عنهم وأجزى، فكان لا يصح أن يقول تعالى: ﴿لَا يَنْفَعُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (٢)، ولما صح أن يقول: ﴿لَا يَنْفَعُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (٣)، ولما صح أن يقول: ﴿لَا يَنْفَعُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (٤). وقد قبلت شفاعته صلى الله عليه وسلم فيهم. ولما صح أن يقول: ﴿لَا يَنْفَعُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (٥) يقول: ﴿لَا يَنْفَعُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (٦)، وأعظم النصرة تخلصهم من العذاب الدائم بالشفاعة. فالآية دالة على نفي الشفاعة من جميع هذه الوجوه (٧).

ويقول الزمخشري (فإن قلت: هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة؟ قلت: نعم، لأنه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقاً أخلت به من فعل أو ترك، ثم نفى أن يقبل منها شفاعة شفيع فعلم أنها لا تقبل للعصاة. فإن قلت: الضمير في (و لا يقبل منها) إلى أي النفسين يرجع؟ قلت: إلى الثانية العاصية غير المجزى عنها، وهي

(1) سورة البقرة، الآية 48.

(2) سورة البقرة، الآية 48.

(3) سورة البقرة، الآية 48.

(4) متشابه القرآن، ج 1، ص 90-91.

التي لا يؤخذ منها عدل. ومعنى لا يقبل منها شفاعته⁽¹⁾. وقوله تعالى
 ﴿لَا يَأْخُذُ بِهِ شَيْءٌ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُ عَنِ الشَّيْءِ لَيَسْأَلَنَّهُ عَنَّا غَدًا﴾
 ﴿لَا يَأْخُذُ بِهِ شَيْءٌ﴾⁽²⁾

يقول القاضي عبد الجبار: (أن الله تعالى بين في هذه الآية أن الظالم لا يشفع له النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الشفاعة لا تكون إلا للمؤمنين لتحصل لهم منزلة في التفضل وزيادة في الدرجات مع ما يحصل له صلى الله عليه وسلم من التعظيم والإكرام)⁽³⁾.

أما الأدلة العقلية التي تمسكوا بها فيقول القاضي عبد الجبار (لقد دلت الدلائل على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم والحال ما تقدم؟)⁽⁴⁾. ويقول أيضاً (أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة، فلو كان الأمر على ما ذكرتوه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاء لأن يجعلهم الله تعالى من الفساق، وذلك خلف)⁽⁵⁾. ولقد ذكر الرازي في قولهم هذا قائلاً

(واستدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه... إلى أن قال: وسابعها: أن الأمة مجمعة على أنه ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام، ويقولون في جملة أدعيتهم: (واجعلنا من أهل شفاعته) فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصراً على الكبائر؛ لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصرين على الكبائر)⁽⁶⁾.

(1) تفسير الكشاف: الزمخشري 88/1.

(2) سورة غافر، الآية 18.

(3) متشابه القرآن، ج 2، ص 600.

(4) شرح الأصول الخمسة.

(5) شرح الأصول الخمسة، ص 692.

(6) التفسير الكبير 61/2.

ويقول الرازي: "إما قول المسلمين: اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم. فالجواب عنه: أن عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب، وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق، ودفع المضار المستحقة على المعاصي؛ وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصياً، فاندفع السؤال".⁽¹⁾

المطلب الثالث: الشفاعة عند الأشاعرة:

أثبت الأشاعرة الشفاعة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في أهل الكبائر (أن أهل السنة والجماعة يثبتون الشفاعة بأنواعها الثمانية، ومنها الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ويردون قول المعتزلة المنكرين لها⁽¹⁾).

يقول الأشعري (أجمع أهل السنة والجماعة على شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمته، وعلى أنه يشفع عند الله تعالى فيخرج قوم من أمته من النار بعدما صاروا حُمَمًا)⁽²⁾. ويقول شارح الطحاوية (والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم وغيره في أهل الكبائر، وأما أهل السنة والجماعة فيقولون بشفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في أهل الكبائر وشفاعة غيره، لكن لا يشفع أحد حتى يأذن الله له ويحد له حدًا)⁽³⁾. ويقول الجويني: إن الشفاعة شهدت لها السنة التي بلغت الاستفاضة، وهي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبائر، وأن الأخبار المأثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب الكبائر⁽⁴⁾.

المطلب الرابع: الشفاعة عند الرازي:

لم يتخل الرازي عن اشعر بيته وهو يتحدث عن الشفاعة فسار على قرار الأشاعرة بإثبات الشفاعة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لامته (أجمعت الأمة على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعة في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى:

﴿لَا يَشْفَعُ أَحَدٌ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (١) ﴿وَمَا أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فِي أَهْلِ الْكِبَائِرِ، وَأَمَّا أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَيَقُولُونَ بِشَفَاعَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَهْلِ الْكِبَائِرِ وَشَفَاعَةِ غَيْرِهِ، لَكِنْ لَا يَشْفَعُ أَحَدٌ حَتَّى يَأْذَنَ اللَّهُ لَهُ وَيَحْدُ لَهُ حَدًّا﴾ (٢). ويقول الجويني: إن الشفاعة شهدت لها السنة التي بلغت الاستفاضة، وهي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبائر، وأن الأخبار المأثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب الكبائر (٣).
﴿لَا يَشْفَعُ أَحَدٌ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (١) ﴿وَمَا أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فِي أَهْلِ الْكِبَائِرِ، وَأَمَّا أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَيَقُولُونَ بِشَفَاعَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَهْلِ الْكِبَائِرِ وَشَفَاعَةِ غَيْرِهِ، لَكِنْ لَا يَشْفَعُ أَحَدٌ حَتَّى يَأْذَنَ اللَّهُ لَهُ وَيَحْدُ لَهُ حَدًّا﴾ (٢). ويقول الجويني: إن الشفاعة شهدت لها السنة التي بلغت الاستفاضة، وهي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبائر، وأن الأخبار المأثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب الكبائر (٣).
﴿لَا يَشْفَعُ أَحَدٌ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (١) ﴿وَمَا أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فِي أَهْلِ الْكِبَائِرِ، وَأَمَّا أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَيَقُولُونَ بِشَفَاعَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَهْلِ الْكِبَائِرِ وَشَفَاعَةِ غَيْرِهِ، لَكِنْ لَا يَشْفَعُ أَحَدٌ حَتَّى يَأْذَنَ اللَّهُ لَهُ وَيَحْدُ لَهُ حَدًّا﴾ (٢). ويقول الجويني: إن الشفاعة شهدت لها السنة التي بلغت الاستفاضة، وهي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبائر، وأن الأخبار المأثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب الكبائر (٣).

(1) العقيدة الطحاوية 282/1-290.

(2) رسالة إلى أهل الثغر ص 97.

(3) شرح العقيدة الطحاوية: أبي العز الحنفي، ج 1، ص 294.

(4) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: أبو المعالي عبد الملك الجويني 330-331.

(5) سورة الإسراء، الآية 79.

(6) سورة الضحى، الآية 7.

وذكر الرازي أن الأمة اجتمعت على إثبات الشفاعة ولكنهم اختلفوا على من تجب وقال أن المعتزلة ترى أن الشفاعة تكون للمستحقين للثواب لينالوا ما يستحقون أما الأشاعرة فيروا أنها تجب لأهل الذنوب والكبائر ليخرجوا من النار ويدخلوا الجنة (اختلفوا بعد هذا في أن شفاعته عليه السلام لمن تكون أتكون للمؤمنين المستحقين للثواب، أم تكون لأهل الكبائر المستحقين للعقاب؟ فذهبت المعتزلة على أنها للمستحقين للثواب وتأثير الشفاعة في أن تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه، وقال أصحابنا: تأثيرها في إسقاط العذاب عن المستحقين للعقاب)⁽¹⁾ ثم أورد بعد ذلك أدلة المعتزلة في نفهم الشفاعة وأبطلها لهم وأورد أدلة الأشاعرة في

إثبات الشفاعة⁽²⁾ وذلك عند تفسيره لقوله تعالى ﴿وَإِذَا نَادَى السَّامِعُ بِالنَّاطِقِ إِذْ يَقُولُ لِغُلَامَيْهِ تَمْسِكَا ظُفْرَيْ فَاذْهَبَا فِي الْبَيْتِ وَاتَّقَا اللَّهَ وَهِيَ الصَّابِقُ الْآيَةُ﴾⁽³⁾ قالوا إنها

تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه الأول: قوله تعالى: لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئاً. الثاني: قوله تعالى: ولا يقبل منها شفاعة وهذه نكرة في سياق النفي فتعم جميع أنواع الشفاعة، والثالث: قوله تعالى: ولا هم ينصرون ولو كان محمد شفيحاً لأحد من العصاة لكان ناصراً له وذلك على خلاف الآية⁽⁴⁾ ورد على شبههم هذه بقوله (الكلام على الآية من وجهين: الأول: أن اليهود كانوا يزعمون أن آباءهم يشفعون لهم فيئسوا من ذلك، فالآية نزلت فيهم. الثاني: أن ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة مطلقاً إلا أنا أجمعنا على تطرق التخصيص إليه في حق زيادة الثواب لأهل الطاعة، فنحن أيضاً نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التي نذكرها، لأننا نجيب عن الأول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وعن الثاني أنه لا يجوز أن

(1) التفسير الكبير، ج 3، ص 59.

(2) المرجع السابق، ص 59 - 70.

(3) سورة البقرة، الآية 48.

(4) التفسير الكبير، ج 3، ص 59.

يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لأنه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة، وليس يحصل التحذير إذا رجع نفي الشفاعة إلى تحصيل زيادة النفع لأن عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر يبين ذلك أنه تعالى لو قال: اتقوا يوماً لا أزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي⁽¹⁾ وذكر في قوله تعالى: حكاية عن عيسى عليه السلام:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (2) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (3) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (4) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (5)

احتج بعض الأصحاب بهذه الآية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا: لأن قول عيسى عليه السلام (أن تعذبهم فإنهم عبادك) ليس في حق أهل الثواب، لأن التعذيب لا يليق بهم، وليس أيضاً في حق الكفار لأن قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (6) لا يليق بهم فدل على أن ذلك ليس إلا في حق الفساق من أهل الإيمان، وإذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى عليه السلام ثبت في حق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق الأولى لأنه لا قائل بالفصل⁽³⁾.

وجه الاستدلال بهذه الآية أن هذه الشفاعة من نبي الله عيسى عليه السلام إما أن يقال إنها كانت في حق الكفار، أو في حق المسلم المطيع، أو في حق المسلم صاحب الصغيرة، أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة، أو المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة. والقسم الأول باطل، لأن قوله تعالى: (وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم)، لا يليق بالكفار، والقسم الثاني والثالث والرابع باطل، لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلاً عند المعتزلة، وإذا كان كذلك لم يكن قوله: (أن تعذبهم) لائقاً بهم. وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: إن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة

(1) التفسير الكبير، ج 3، ص 60.

(2) سورة المائدة، الآية 118.

(3) التفسير الكبير: فخر الدين الرازي، ج 12، ص 145.

قبل التوبة، وإذا صحَّ القول بهذه الشفاعة في حق نبي الله عيسى عليه السلام صح القول بها في حق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة إذ لا فرق بينهما، فكلاهما نبي⁽¹⁾.

ويقول في تفسير قوله تعالى (وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى)⁽²⁾.

يقول الرازي في الاستدلال بهذه الآية: "واعلم أن هذه الآية من أقوى الدلائل لنا في إثبات الشفاعة لأهل الكبائر: وتقديره هو أن من قال لا إله إلا الله فقد ارتضاه تعالى في ذلك، ومتى صدق عليه أنه ارتضاه الله تعالى في ذلك فقد صدق عليه أنه ارتضاه الله، لأن المركب متى صدق فقد صدق لا محالة كل واحد من أجزائه، وإذا ثبت أن الله قد ارتضاه وجب اندراجه تحت هذه الآية، فثبت بالتقرير الذي ذكرناه أن هذه الآية من أقوى الدلائل لنا"⁽³⁾.

ويقول الرازي في موضع آخر: "وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى، وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة، إنما قلنا: إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف يصدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا: مرتضى عند الله بحسب إيمانه، ومتى صدق المركب صدق المفرد، فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى: (وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى) نفي الشفاعة إلا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفي إثبات، فوجب أن يكون المرتضى أهلاً لشفاعتهم، وإذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الأنبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم، ضرورة أنه لا قائل بالفرق"⁽⁴⁾. وقال في تفسير

(1) التفسير الكبير: فخر الدين الرازي، ج 3، ص 62.

(2) سورة الأنبياء، الآية 28.

(3) التفسير الكبير: فخر الدين الرازي، ج 22، ص 160.

(4) التفسير الكبير: فخر الدين الرازي، ج 3، ص 63.

قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَهُوَ كَمَا أَنْتَ الْيَوْمَ﴾ (1).

قال الرازي: "واحتج أصحابنا على ثبوت الشفاعة للفساق بمفهوم هذه الآية، وقالوا: إن تخصيص هؤلاء بأنهم لا تنفعهم شفاعة الشافعين يدل على أن غيرهم تنفعهم شفاعة الشافعين" (2).

وفي قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (3) ما ذكره الرازي في معرض الرد على

استدلال المعتزلة بهذه الآية حيث قال (أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يدل على أن

المراد (المجرمين) الكافرين. أما ما قبل هذه الآية فقوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (4) هذا يدل على أن كل من آمن بآيات الله

وكانوا مسلمين فإنهم يدخلون تحت قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

تعالى وبآياته وأسلم، فوجب أن يكون داخلاً تحت ذلك الوعد، ووجب أن يكون خارجاً

عن هذا الوعد. وأما ما بعد هذه الآية فقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

القرآن، والرجل المسلم لا يكره الإسلام، ولا القرآن، فثبت أن ما قبل هذه الآية -

(1) سورة المدثر، الآية 48.
 (2) التفسير الكبير: فخر الدين الرازي، ج 16، ص 171.
 (3) سورة الزخرف، الآية 74-75.
 (4) سورة الزخرف، الآية 68.
 (5) سورة الزخرف، الآية 48.

يقصد قوله تعالى: (أن المجرمين في عذاب جهنم خالدون) وما بعدها، يدل على أن المراد من المجرمين الكفار⁽¹⁾.

أما في الأحاديث الواردة عن إثبات الشفاعة فقد استدل بحديث أبي هريرة رضي الله عنه (أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً بلحم فرفع إليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال: أنا سيد الناس يوم القيامة هل تدرّون لم ذلك؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس، فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض ألا ترون ما أنتم فيه؟ ألا ترون ما قد بلغكم ألا تذهبون إلا من يشفع لكم إلى ربكم؟ فيقول بعض الناس لبعض أبوكم آدم فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول لهم: أن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله، وإنه نهاني عن الشجرة فعصيته. نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى نوح. فيأتون نوحاً فيقولون: يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض، وسماك الله عبداً شكوراً، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟ فيقول لهم: أن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإنه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى إبراهيم فيأتون إبراهيم عليه السلام فيقولون: أنت إبراهيم نبي الله وخليته من أهل الأرض، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟ فيقول لهم إبراهيم: أن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، وذكر كذباته، نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى موسى، فيأتون موسى ويقولون: يا موسى أنت رسول الله، فضلك الله برسالاته ويكلامه على الناس، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟ فيقول لهم موسى: أن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإنه قتلت نفساً لم أمر بقتلها، نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى عيسى بن مريم،

(1) التفسير الكبير، ج 27، ص 227.

فيأتون عيسى فيقولون: أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟ فيقول لهم عيسى: أن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله، ولم يذكر له ذنبا، نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى محمد. فيأتوني فيقولون: يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ فأنتقل وأستأذن على ربي فيؤذن لي فإذا رأيت ربي وقعت ساجدا، فيدعني ما شاء أن يدعني ثم يقول لي: يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربي بمحامد علمنيها، ثم أشفع فيجد لي حدا فأدخلهم الجنة، ثم أرجع فإذا رأيت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله أن يدعني، ثم يقول: ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع، فأحمد ربي بمحامد علمنيها، ثم أشفع فيجد لي حدا فأدخلهم الجنة، ثم أرجع فإذا رأيت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله أن يدعني، ثم يقول: يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع، فأحمد ربي بمحامد علمنيها، ثم أشفع فيجد لي حدا فأدخلهم الجنة. ثم أرجع فأقول: يا رب ما بقي في النار إلا من حبسه القرآن، أي وجب عليه الخلود⁽¹⁾.

وقد ذكر انتقاد المعتزلة للاستدلال بهذا الحديث بأنه (قالت المعتزلة: الكلام على هذا الخبر وأمثاله من وجوه، أحدها: أن هذه الأخبار أخبار طويلة فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم، فالظاهر أن الراوي إنما رواها بلفظ نفسه، وعلى هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة، وثانيها: أنها خبر عن واقعة واحدة، وأنها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصانات - النقصان -، وذلك أيضاً مما يطرق التهمة إليها. وثالثها: أنها مشتملة على التشبيه وذلك باطل أيضاً يطرق التهمة إليها. ورابعها: أنها وردت على خلاف ظاهر القرآن. وذلك أيضاً يطرق التهمة إليها. وخامسها: أنها خبر عن واقعة عظيمة تتوافر الدواعي على نقلها، فلو

(1) رواه البخاري رقم 6509. كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم. ومسلم رقم 193، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة.

كان صحيحاً لوجب بلوغه إلى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة إليها، وسادسها: أن الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد إلا الظن في المسائل القطعية غير جائز⁽¹⁾. وذكر الرد على أقوال المعتزلة هذه بقوله (أجاب أصحابنا عن هذه المطاعن بأن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان مروياً بالآحاد إلا أنها كثيرة جداً وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مروياً على سبيل التواتر، فيكون حجة والله أعلم.)⁽²⁾.

وهو يرى أن الأحاديث دالة على إثبات الشفاعة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم (وأما الأحاديث فهي دالة على أن محمداً صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع في بعض مواطن القيامة، وذلك لا يدل على أنه لا يشفع لأحد البتة من أصحاب الكبائر، ولا أنه يمتنع من الشفاعة في جميع المواطن والذي نحققه أنه تعالى بين أن أحداً من الشافعين لا يشفع إلا بإذن الله، فلعل الرسول لم يكن مأذوناً في بعض المواضع وبعض الأوقات، فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان، ثم يصير مأذوناً في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم.)⁽³⁾.

(1) التفسير الكبير، ج 3 ص 69.

(2) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(3) المرجع السابق الصفحة نفسها.

الفصل السادس: السمعيات عن الإمام الرازي
ويشتمل على أربعة مباحث
المبحث الأول: التعريف بالغيب.
المبحث الثاني: الملائكة.
المبحث الثالث: الجن
المبحث الرابع: اليوم الآخر.

المبحث الأول التعريف بالغيب

توطئة :

السمعيات أو الغيبيات وهي تلك الأشياء التي خلقها الله تعالى ثم غيبها عنا بحيث لا يمكن للعقل البشري وحده إثبات وجودها أو نفيها مهما أوتي من قوي إلا عن طريق السمع من نبي صادق عن طريق الوحي، مثل الملائكة والجن والموت ونعيم وعذاب القبر والميعاد والبعث والحشر .

المطلب الأول: تعريف الغيب لغة واصطلاحاً:

تعريف الغيب لغة:

الغيب الشك غياب وغيوب وكل ما غاب عنك وما أطمأن من الأرض، وغاب الشيء في الشيء يغيب غيابة بالكسر وغيبة بكسرهما وقوم غيب وغياب وغيب محركة غائبون⁽¹⁾ والغيب الشك وجمعه غياب وغيوب والغيب كل ما غاب ويقال: سمعت صوتاً من وراء الغيب أي من موضع لا أراه، وقد تكرر في الحديث ذكر الغيب وهو كل ما غاب عن العيون سواء كان محصلاً في القلوب أو غير محصل⁽²⁾ وقرئ الغيوب بالحركات الثلاث في الغين وهو جمع غيب والغيب هو الأمر الذي غاب وخفي جداً⁽³⁾.

الغيب اصطلاحاً:

أما الغيب في الاصطلاح فلا يختلف في معناه العام من معناه اللغوي فهو العلم الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى ولا طريق لتحصيله إلا بواسطة سبحانه وتعالى فإن علمه أحد فلا يكون بذاته وإنما هو بوحى من الله سبحانه وتعالى.

(1) القاموس المحيط ج 1 ص 155.

(2) لسان العرب، ج 1، ص 654.

(3) فتح القدير: الإمام الشوكاني، ج 4، ص 334.

أهمية الإيمان بالغيب:

إن الإيمان بالغيب من الخصائص المميزة للإنسان، عن غيره من الكائنات، ذلك أن الحيوان يشترك مع الإنسان في إدراك المحسوس، أما الغيب فإن الإنسان وحده المؤهل للإيمان به بخلاف الحيوان، لذا كان الإيمان بالغيب ركيزة أساسية من ركائز الإيمان في الديانات السماوية كلها، فقد جاءت الشرائع بكثير من الأمور الغيبية التي لا سبيل للإنسان إلى العلم بها إلا بطريق الوحي الثابت في الكتاب والسنة كالحديث عن الله تعالى وصفاته وأفعاله، وعن السماوات السبع وما فيهن وعن الملائكة والنبیین والجنة والنار والشياطين والجن وغير ذلك من الحقائق الإيمانية الغيبية التي لا سبيل لإدراكها والعلم بها إلا بالخبر الصادق، عن الله ورسوله وقد ورد لفظ الغيب في كثير من الآيات القرآنية، قال تعالى

(﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يَسْتَبْشِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَنْ فِيهِنَّ وَمَا يُهَيِّئُ لِلْعِبَادِ وَمَا يُخْفَىٰ عَلَيْهِمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾) (١)
﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُنزِّلُ السَّمَانَ الْمُنزَّلَ فَيُنزِلُ فِيهِ مِنَ الْغَيْبِ مَا يُلَاقِي السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ وَالْحَسَّ وَالْإِنْسَانَ وَالْأَنْعَامَ كُلًّا وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (٢)
﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُرِيبُ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ فَأُولَٰئِكَ يَرْجُونَ الْغَيْبَ﴾ (٣)
﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الصَّالِحِينَ الَّذِينَ إِذَا أُخْبِرُوا بِالْغَيْبِ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (٤)
﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُتَّقِينَ﴾ (٥)
﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٦)
﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٧)
﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٨)
﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٩)
﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١٠)

تعالى ويقول (١) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾

(٢) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
(٣) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
(٤) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
(٥) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
(٦) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
(٧) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
(٨) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
(٩) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
(١٠) ﴿قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ مِلْكٌ لِلَّهِ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾

وغيرها من الآيات.

(1) سورة البقرة الآيات من 1 إلى 5.

(2) سورة التوبة، الآية 105.

المطلب الثاني: الغيب عند الرازي:

ونجد أن الإمام الرازي يذكر تفسيرين لمعنى الغيب عند تفسيره لقوله تعالى

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾⁽¹⁾

الأول نسبه إلى أبو مسلم الأصفهاني (المعتزلي)⁽²⁾ وهو (بالغيب صفة المؤمنين معناه أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور، لا كالمنافقين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا: إنا معكم

إنما نحن مستهزون. ونظيره قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾⁽³⁾ ويقول الرجل لغيره: نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب، وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينتهم لحال المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم)⁽⁴⁾ فالغيب عنده ضد الحضور.

والتفسير الثاني (الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة)⁽⁵⁾ ونسب هذا القول إلى إجماع أهل السنة وهو غيب يدل عليه دليل ونصل إلى معرفته عن طريق التفكير والتدبر وهذا يدخل تحته العلم بالله وصفاته وكتبه وأنبيائه واليوم الآخر والشرائع والأحكام وهذا هو الغيب الذي يستحق المؤمنين المدح عليه (فالمراد من

(1) سورة البقرة، الآية 3.

(2) مسلم محمد بن بحر الأصفهاني الكاتب المعتزلي العالم بالتفسير وبغيره من صنوف العلم، قد صار عامل أصبهان وعامل فارس للمقتدر يكتب له ويتولى أمره. ذكره محمد بن إسحاق وقال: له من الكتب: كتاب جامع التأويل لحكم التنزيل على مذهب المعتزلة أربعة عشر مجلداً، == == كتاب جامع رسائله كتاب حمزة كتاب الناسخ والمنسوخ، كتاب في النحو، وسمي حمزة كتابه في القرآن شرح التأويل.

(3) سورة يوسف، الآية 52.

(4) التفسير الكبير، ج 2، ص 30.

(5) المرجع السابق الصفحة نفسها.

هذه الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به، وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام وبالشرائع فإن في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم⁽¹⁾.

وذكر الرازي أن أبي مسلم استدل على قوله بالآتي (لو كان المراد من قوله: الذين يؤمنون بالغيب هو الإيمان بالأشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه، وإنه غير جائز: الثاني: لو حملناه على الإيمان بالغيب يلزم إطلاق القول بأن الإنسان يعلم الغيب، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ بِالْغَيْبِ الَّذِي كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللَّهَ يَخْتَارُ مَا يُنزِلُ فَمَا ظَنُّكُمْ﴾ (2) أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور.

الثالث، لفظ الغيب إنما يجوز إطلاقه على من يجوز عليه الحضور، فعلى هذا لا يجوز إطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته، فقوله: الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الإيمان بالغيب لما دخل فيه الإيمان بذات الله تعالى وصفاته، ولا يبقى فيه إلا الإيمان بالآخرة، وذلك غير جائز لأن الركن العظيم في الإيمان هو الإيمان بذات الله وصفاته، فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الأصل أما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور⁽³⁾ ومن قوله هذا هو لا يطلق لفظ الغيب إلا على ما يجوز منه الحضور والمشاهدة وعلى ذلك بني مذهبه.

وقد رد الرازي على قوله هذا قائلاً (والجواب عن الأول: أن قوله: يؤمنون بالغيب يتناول الإيمان بالغائبات على الإجمال ثم بعد ذلك قوله: والذين يؤمنون بما

(1) التفسير الكبير، ج2، ص30.

(2) سورة الأنعام، الآية 59.

(3) التفسير الكبير، ج 2، ص30.

أنزل إليك وما أنزل من قبلك يتناول الإيمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة، وهو جائز كما في قوله: وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل وعن الثاني: أنه لا نزاع في أنا نؤمن بالأشياء الغائبة عنا، فكان ذلك التخصيص لازماً على الوجهين جميعاً. فإن قيل أتقولون: العبد يعلم الغيب أم لا؟ قلنا قد بينا أن الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه أما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره، وأما الذي عليه دليل فلا يمتنع أن تقول: نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل، ويفيد الكلام فلا يلتبس، وعلى هذا الوجه قال العلماء: الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة. وعن الثالث: لا نسلم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد. ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم⁽¹⁾. وعند تفسيره لقوله تعالى (قُلْ أَنْ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَٰمُ الْغُيُوبِ)⁽²⁾ يفسر علم الغيب بعلم الساعة وأحوالها (علام الغيوب أي ما يخبره عن الغيب وهو قيام الساعة وأحوالها فهو لا خلف فيه فإن الله علام الغيوب)⁽³⁾.

من كل ذلك نجد أن الرازي قد ذهب إلى ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة وأسلافه الأشاعرة إلى أن الغيب هو العلم بذات الله وصفاته وملائكته واليوم الآخر وأحواله.

(1) التفسير الكبير، ج 2، ص 31.

(2) سورة سبأ، الآية 48.

(3) التفسير الكبير، ج 25، ص 216.

المبحث الثاني الملائكة

المطلب الأول: التعريف بالملائكة:

الملائكة جمع ملك، وهم صنف من خلق الله جل جلاله، ومعلوماتنا عنهم محدودة جداً، وذلك لأن عالم الملائكة ليس عالماً محسوساً ومشهوداً بالنسبة إلينا، فلا طريق لنا إلى معرفة عالمهم أو معرفة خصوصياتهم إلاّ بواسطة القرآن الكريم أو الأحاديث المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله)، فمعلوماتنا تقتصر على ما ورد بيانه في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، وأن كثيراً مما رُوِيَ في صفات الملائكة لا تستوعبها عقولنا، ذلك لأنها خارجة عن مقاييسنا الدنيوية.

وقد ذكر الرازي تعريف الملائكة عند تفسيره لقوله تعالى ﴿وَالْمَلَائِكَةُ﴾ (1) يقول

الملائكة جمع ملك، وهم صنف من خلق الله جل جلاله، ومعلوماتنا عنهم محدودة جداً، وذلك لأن عالم الملائكة ليس عالماً محسوساً ومشهوداً بالنسبة إلينا، فلا طريق لنا إلى معرفة عالمهم أو معرفة خصوصياتهم إلاّ بواسطة القرآن الكريم أو الأحاديث المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله)، فمعلوماتنا تقتصر على ما ورد بيانه في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، وأن كثيراً مما رُوِيَ في صفات الملائكة لا تستوعبها عقولنا، ذلك لأنها خارجة عن مقاييسنا الدنيوية.

(الملك أصله من الرسالة، يقال أَلَكْنِي إِلَيْهِ أَي أَرْسَلَنِي إِلَيْهِ وَالْمَأْلَكَةُ وَالْأَلُوكة الرسالة وأصله الهمزة من «مألكة» حذفت الهمزة وألقيت حركتها على ما قبلها طلباً للخفة لكثرة استعمالها، قال صاحب «الكشاف»: الملائك جمع ملأك على الأصل كالشمائل في جمع شمال وإلحاق التاء لتأنيث الجمع)(2).

ووصف الله عز وجل الملائكة بأنهم خَلُقَ من مخلوقاته جل جلاله، وهم ذو إرادة وعقل وأجنحة وحياة وموت، وهم عبادُ الله يعبدونه ويعملون بأمره ولا يعصونه، ولا يوصفون بالذكورة ولا بالأنوثة، وليست لهم نفس أمارة بالسوء، وهم على درجات

(1) سورة البقرة، الآية 30.

(2) التفسير الكبير ج2، ص174.

من الفضل فمنهم الروح الأمين، وروح القدس، ومنهم الملكان اللذان يسجلان عمل الإنسان، ومنهم ملك الموت وأعوانه وغيرهم من الملائكة.

هذا ويختار الله من الملائكة رسلاً لتبليغ الوحي وإنزال المقدرات في ليلة القدر، ويحشرون يوم القيامة، ويقومون بما يأمرهم الله به ولا يعصونه يقول تعالى

في وصفهم ﴿لَا تَلْمِزُوا الْمَلَائِكَةَ سَبِّحُوهَا بِمَا يَؤْمُرُهَا رَبُّهَا بِمَا تَشَاءُ فِي سَبْحِهَا وَمَا تَشَاءُ فِي عَشِيرِهَا إِنَّهَا تُؤْتِي السَّكْرَاتِ لَكُمُ الْمَوْتِ وَتُخْرِجُكُم مِّنَ أَرْحَامِكُمْ إِنَّهَا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرَةٌ﴾ (١)

ويقول تعالى ﴿وَيَقُولُ تَعَالَىٰ (١) ﴿لَا تَلْمِزُوا الْمَلَائِكَةَ سَبِّحُوهَا بِمَا يَؤْمُرُهَا رَبُّهَا بِمَا تَشَاءُ فِي سَبْحِهَا وَمَا تَشَاءُ فِي عَشِيرِهَا إِنَّهَا تُؤْتِي السَّكْرَاتِ لَكُمُ الْمَوْتِ وَتُخْرِجُكُم مِّنَ أَرْحَامِكُمْ إِنَّهَا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرَةٌ﴾ (٢) ويقول

تعالى ﴿لَا تَلْمِزُوا الْمَلَائِكَةَ سَبِّحُوهَا بِمَا يَؤْمُرُهَا رَبُّهَا بِمَا تَشَاءُ فِي سَبْحِهَا وَمَا تَشَاءُ فِي عَشِيرِهَا إِنَّهَا تُؤْتِي السَّكْرَاتِ لَكُمُ الْمَوْتِ وَتُخْرِجُكُم مِّنَ أَرْحَامِكُمْ إِنَّهَا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرَةٌ﴾ (٣)

ويقول تعالى ﴿وَيَقُولُ تَعَالَىٰ (١) ﴿لَا تَلْمِزُوا الْمَلَائِكَةَ سَبِّحُوهَا بِمَا يَؤْمُرُهَا رَبُّهَا بِمَا تَشَاءُ فِي سَبْحِهَا وَمَا تَشَاءُ فِي عَشِيرِهَا إِنَّهَا تُؤْتِي السَّكْرَاتِ لَكُمُ الْمَوْتِ وَتُخْرِجُكُم مِّنَ أَرْحَامِكُمْ إِنَّهَا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرَةٌ﴾ (٢) ﴿لَا تَلْمِزُوا الْمَلَائِكَةَ سَبِّحُوهَا بِمَا يَؤْمُرُهَا رَبُّهَا بِمَا تَشَاءُ فِي سَبْحِهَا وَمَا تَشَاءُ فِي عَشِيرِهَا إِنَّهَا تُؤْتِي السَّكْرَاتِ لَكُمُ الْمَوْتِ وَتُخْرِجُكُم مِّنَ أَرْحَامِكُمْ إِنَّهَا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرَةٌ﴾ (٣)

عنها قالت (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق ادم مما وصف لكم)^(٥).

(1) سورة التحريم، الآية 6.

(2) سورة الزخرف، الآية 19.

(3) سورة الرعد، الآية 13.

(4) سورة التكويد الآيات 19 - 21.

(5) صحيح مسلم باب الرقاق حديث رقم (7687).

وقد عرفها الرازي بأنها (أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات)⁽¹⁾ وذكر أن هذا هو قول أكثر المسلمين. أما عبادت الأوثان فإنهم يعرفونها بأنها (قول طوائف من عبادت الأوثان وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالإسعاد والإنحاس فإنها بزعمهم أحياء ناطقة، وأن المسعادات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب)⁽²⁾ أما النصارى فقد عرفوا الملائكة بانها (قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لأن هذه النفوس المفارقة أن كانت صافية خالصة فهي الملائكة، وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين)⁽³⁾ ويرى الرازي أن الأنبياء جميعاً مجمعون على إثبات وجود الملائكة (وأما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة، بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم)⁽⁴⁾.

ولقد قسم الرازي الملائكة إلى مجموعات لكل مجموعة عمل ومهام وكل بها (أن كثيراً من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز، وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية، ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية، وهي الملائكة المقربون، كما قال الله تعالى:

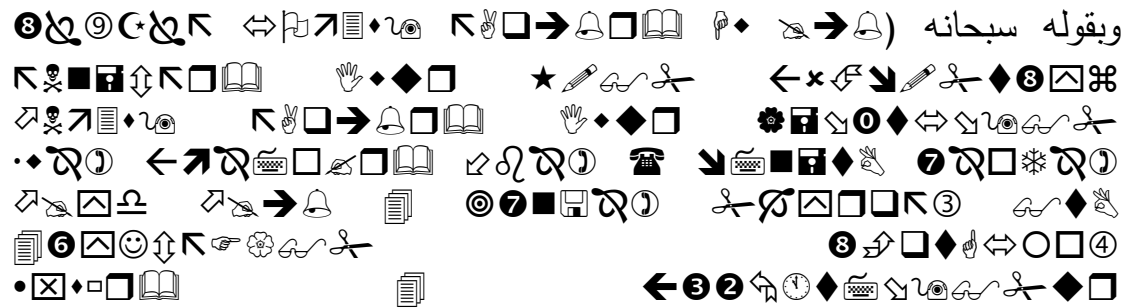
﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿١﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿٣﴾﴾⁽⁵⁾ وبليها مرتبة الأرواح

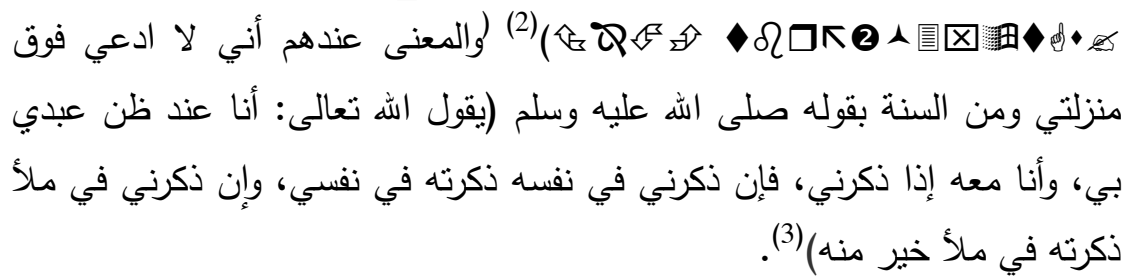
المتعلقة بتدبير الأجسام، وأشرفها حملة العرش، كما قال تعالى:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿١﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿٣﴾﴾

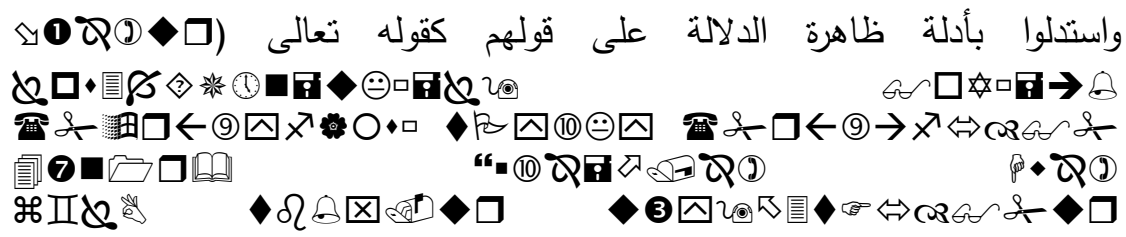
- (1) التفسير الكبير، ج 2، ص 175.
- (2) المرجع السابق الصفحة نفسها.
- (3) التفسير الكبير، ج 2، ص 175.
- (4) المرجع السابق الصفحة نفسها.
- (5) سورة الأنبياء، الآية 19.

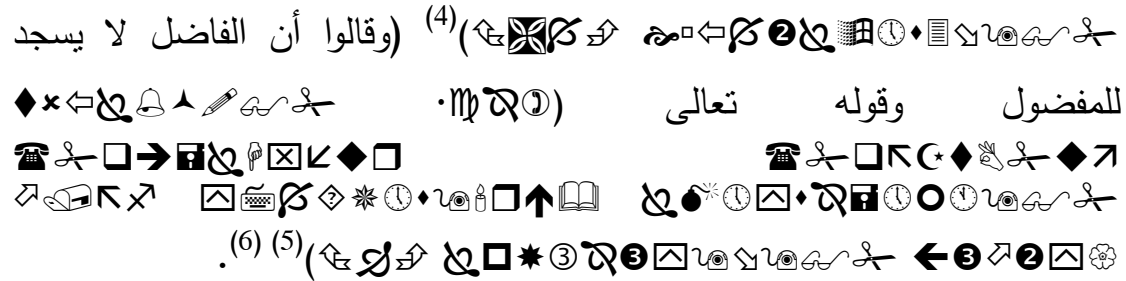

 وهذا دال في اللغة على أن المعطوف أفضل من المعطوف عليه (1)


 ويقول سبحانه (2)


 والمنعنى عندهم أني لا ادعي فوق منزلتي ومن السنة بقوله صلى الله عليه وسلم (يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه)(3).

الثاني: تفضيل الأنبياء وصالحى البشر على الملائكة: وهو مذهب الأشاعرة


 واستدلوا بأدلة ظاهرة الدلالة على قولهم كقوله تعالى (4)


 وقالوا أن الفاضل لا يسجد للمفضول وقوله تعالى (5)

(1) سورة النساء، الآية 172.
 (2) سورة الأنعام، الآية 50.
 (3) رواه البخاري في صحيحه برقم (7 405) ومسلم في صحيحه برقم (2675).
 (4) سورة البقرة، الآية 34.
 (5) سورة البينة، الآية 7.

(6) مقالات الإسلاميين: للأشعري، ص 48 - ص 226، ص 439 و فتح الباري لابن حجر، ج 13، ص 386 شرح الطحاوية، ص 277.

وترى الباحثة أن المسلمين مجمعون على أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو أفضل المخلوقات على الإطلاق علوية كانت أم سفلية، أما أفضلية الملائكة على البشر أو البشر على الملائكة فهي كما قال شارح الطحاوية (وكننت ترددت في الكلام على هذه المسألة لقلّة ثمرتها، وأنها قريب مما لا يعني، ومن حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه)⁽¹⁾.

وقال: (وحاصل الكلام أن هذه المسألة من فضول المسائل ولهذا لم يتعرض لها كثير من أهل الأصول)⁽²⁾.

المبحث الثالث الجن

المطلب الأول: التعريف بالجن لغة واصطلاحاً:

الجن من الغيبات وعقيدة أهل السنة والجماعة هي الإيمان بوجودهم وقد انزل الله تعالى سورة كاملة في القرآن الكريم تتحدث عن الجن، وفي القرآن الكريم وصحيح السنة كثير من الآيات والأحاديث التي تؤكد وجود الجن وهم مكلفون بعبادة

الله، يقول الله تعالى (﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا وَإِنَّمَا آلَ اللَّهِ عَلَيْهِ يَلْتَمِذُونَ فَذَكِّرْ﴾) وقال تعالى (﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا وَإِنَّمَا آلَ اللَّهِ عَلَيْهِ يَلْتَمِذُونَ فَذَكِّرْ﴾) وقال تعالى (﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا وَإِنَّمَا آلَ اللَّهِ عَلَيْهِ يَلْتَمِذُونَ فَذَكِّرْ﴾)

(1) شرح الطحاوية: أبو العز الحنفي، ص 287.

(2) المرجع السابق، ص 288.

(3) المرجع سورة الذاريات، الآية 65.

الجن بالكسر جنس جمعي واحده جنى وهو مأخوذ من الاجتتان وهو التستر والاستخفاء ولقد سموا بذلك لاجتتانهم من الناس فلا يرون والجمع هو جنان⁽¹⁾.

وقال الرازي (المسألة الرابعة: ذكروا قولين في أنهم لم سموا بالجن، الأول: أن لفظ الجن مأخوذ من الاستتار، ومنه الجنة لاستتار أرضها بالأشجار، ومنه الجنة لكونها ساترة للإنسان، ومنه الجن لاستتارهم عن العيون، ومنه المجنون لاستتار عقله، ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله تعالى:

﴿لَمَّا جَاءَ آدَمَ الْبَصِيرُ قَالَ إِنَّي لَأَبْصِرُ وَإِنِّي لَأَكْفُرُ بِاللَّهِ عَلَىٰ مَا عَلَّمْتَنِیَ وَإِنِّي لَكَافِرٌ﴾ (2) أي وقاية وستراً⁽³⁾.

تعريف الجن في الاصطلاح:

هم نوع من الأرواح العاقلة المريدة والمكلفة على نحو ما عليه الإنسان، مجردون عن المادة مستورون عن الحواس لا يرون على طبيعتهم ولا بصورتهم الحقيقية ولهم قدرة على التشكل يأكلون ويشربون ويتناكحون ولهم ذرية مكلفون بعبادة الله ومحاسبون على أفعالهم في الآخرة⁽⁴⁾.

أما الرازي فيعرف الجن قائلًا: (أطبق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم، بل القول المحصل فيه قولان: الأول: أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، ولها عقول وإفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة. والقول الثاني: أن كثيرا من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز، وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية)⁽⁵⁾ ويقرر الرازي أن هنالك نوعان من الجن الأول صالح مؤمن والجن والآخر كافر وهم الشياطين (واعلم أنه على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة

(1) لسان العرب، ج 13، ص 95.

(2) سورة المجادلة، الآية 16 وسورة المنافقون، الآية 2.

(3) التفسير الكبير، ج 1، ص 82.

(4) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(5) التفسير الكبير، ج 1، ص 79.

إلهية خيرة سعيدة، وهي المسماة بالصالحين من الجن، وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية، وهي المسماة بالشياطين⁽¹⁾.

والجن مخلوق من نار كما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَالْجِنَّ مَخْلُوقٌ مِنْ نَارٍ﴾⁽²⁾ وهذا ما قرره الرازي قائلاً (المسألة الثالثة: في بيان أن الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَالْجِنَّ مَخْلُوقٌ مِنْ نَارٍ﴾⁽³⁾

وقال تعالى حاكياً عن إبليس لعنه الله أنه قال: ﴿إِنِّي خُلِقْتُ مِنْ نَارٍ سَمِيمٍ﴾⁽⁴⁾ وقد ذكر

الرازي أن هنالك من أثبت للجن قدرة على الإحياء والإماتة وذكر أقوال الأشاعرة والمعتزلة في ذلك (من الناس من أثبت لهذه الشياطين قدرة على الإحياء، وعلى الإماتة وعلى خلق الأجسام، وعلى تغيير الأشخاص عن صورتها الأصلية وخلقتها الأولية، ومنهم من أنكر هذه الأحوال، وقال أنه لا قدرة لها على شيء من هذه الأحوال).

أما أصحابنا فقد أقاموا الدلالة على أن القدرة على الإيجاد والتكوين والإحداث ليست إلا لله، فبطلت هذه المذاهب بالكلية.

وأما المعتزلة فقد سلموا أن الإنسان قادر على إيجاد بعض الحوادث، فلا جرم صاروا محتاجين إلى بيان أن هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الأجسام والحياة، ودليلهم أن قالوا الشيطان جسم، وكل جسم فإنه قادر بالقدرة، والقدرة لا تصلح لإيجاد الأجسام، فهذه المقدمات ثلاث: المقدمة الأولى: أن الشيطان جسم، وقد بنو هذه

(1) المرجع السابق، ص 80.

(2) سورة الرحمن، الآية 15.

(3) سورة الحجر، الآية 27.

(4) سورة الأعراف، الآية 12.

يعلمها إلا الله، واعلم أن فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يفيد إلا الظنون والحسابات والعالم بحقائقها هو الله تعالى).⁽¹⁾

(1) التفسير الكبير، ج 1، ص 90.

المبحث الرابع اليوم الآخر

المطلب الأول: التعريف باليوم الآخر لغة واصطلاحاً:

اليوم الآخر من الغيبات التي خلقها الله تعالى ثم غيبها عنا وعلي المؤمن أن يؤمن أن للحياة الدنيا ساعة أخيرة تنتهي فيها، وان هنالك يوم آخر ليس بعده يوم تبدأ فيه حياة ثانية هو يوم القيامة، يعيد الله فيه العباد ويبعثهم ويحاسبهم على ما فعلوه وقدموه من أعمال هذا هو اليوم الآخر أوله من وقت البعث ويستمر إلى ما لا نهاية.

اليوم الآخر (يوم القيامة) لغة:

القيامة: أصلها ما يكون من الإنسان من القيام دفعة واحدة، أدخل فيها الهاء تنبيهاً على وقوعها دفعة. وقيل: أصله مصدر، قام الخلق من قبورهم قيامة⁽¹⁾.

اليوم الآخر في الاصطلاح:

هو التصديق الجازم بأن الله تعالى سيعيد العباد مرة أخرى إلى الحياة بعد موتهم؛ وذلك لمحاسبتهم، وإقامة العدل في شأنهم، وهذا يستلزم الإيمان بكل تفاصيل الإعادة والجزاء، التي أخبر بها المولى تعالى في كتابه، والتي دلت عليها السنة المطهرة، كالبعث والحساب والصحف والميزان والصراف والجنة والنار وغير ذلك.

وقد سُمي اليوم الآخر بكثير من الأسماء في الآيات القرآنية⁽²⁾ وعلل القرطبي⁽³⁾ لكثرة أسمائه بقوله (كل ما عظم شأنه وتعددت صفاته، كثرت أسمائه وهذا منهج كلام العرب إلا ترى أن السيف لما عظم عندهم موضعه وتأكد نفعه

(1) لسان العرب لابن منظور، ج 11، ص 362، مادة: (ق وم).

(2) ذكرها الإمام القرطبي في التذكرة في أحوال ألموتي وأمور الآخرة: طبعة المكتبة السلفية المدينة المنورة.

(3) القرطبي هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي ، كان عالماً عارفاً بالله زاهداً في الدنيا مشغولاً بأموال الآخرة من مؤلفاته التفسير المسمي (الجامع لأحكام القرآن) وكتاب التذكرة في أحوال ألموتي وغيرها توفي في مينة الخصيب ودفن بها عام 671هـ، الأعلام للزركلي، ج 5، ص 322.

لديهم وموقعه جمعوا له خمسمائة اسم وله نظائر. فالقيامة لما عظم أمرها وكثرت أهوالها سماها الله تعالى في كتابه بأسماء عديدة ووصفها بأوصاف كثيرة⁽¹⁾.

يقول الله تعالى: ﴿...﴾⁽²⁾ يقول تعالى: ﴿...﴾⁽³⁾ ويقول تعالى: ﴿...﴾⁽⁴⁾ ويرى

الإمام الرازي أن الإيمان باليوم الآخر يستلزم الإيمان بما يدخل تحته من البعث

(1) التذكرة في أحوال الموتى: القرطبي ، ص214.
 (2) سورة البقرة، الآية 177.
 (3) سورة الحج، الآية 69.
 (4) سورة الحجر، الآية 58.

والحشر والميزان وغيرها (ودخل تحت اليوم الآخر: المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد، إلى سائر ما يتصل بذلك)⁽¹⁾.

ويرى الرازي أن اليوم الآخر هو دليل على رحمة الله وعدله (وأما قوله: مالك يوم الدين فيدل على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء، ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين، ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيمًا)⁽²⁾.

ويرى الرازي أن من أنكر اليوم الآخر فهو كافر (أن الإيمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الإيمان بالملائكة واليوم الآخر لا محالة، إذ ربما ادعى الإنسان أنه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب، ثم أنه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر، وبزعم أنه يجعل الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التأويل، فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص أن منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله)⁽³⁾.

وأول درجات اليوم الآخر البعث وآخر درجاته أما إلى الجنة وإما إلى النار وهناك يكون المستقر إلى ما شاء الله.

المطلب الثاني: الموت:

ذهب بعض العلماء أن اليوم الآخر يبدأ بالموت بالنسبة للإنسان⁽⁴⁾ والموت حقيقة واقعة يراها البشر جميعا أمامهم مع اختلاف أسبابه إلا أنه حقيقة واحدة وهي انقطاع الإنسان عن الحياة الدنيا وانتقاله إلى عالم آخر وهو يشمل جميع الكائنات

الحية يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ ۖ مَا كَانَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْ يُعْطُوا عِوَابَ عَمَلِهِمْ ۚ هُمْ سَوَاءٌ مَن ذُكِّرُوا بِهِ ۚ لَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۗ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ الْمَمْنُونِ ۗ﴾ (سورة الأعراف: 31-33)

(1) التفسير الكبير، ج 5، ص 215.

(2) التفسير الكبير، ج 1، ص 228.

(3) المرجع السابق، ج 11، ص 243.

(4) التفسير إحياء علوم الدين: الغزالي، ج 1، ص 16.

المطلب الثالث: البرزخ:

ويأتي في الترتيب التالي بعد الموت ويستمر حتى نفخة الصور التي تبعث الخلق من قبورهم ولهذا يسمى عالم البرزخ بعالم الصور كما سمي بعالم القبر البرزخ لغة:

الحاجز بين الشيتين، والمانع من اختلاطهما وامتزاجهما⁽¹⁾.

وقد سمي القرآن الكريم الفترة بعد الموت وحتى البعث بالبرزخ قال تعالى

﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهِمْ وَنَسَبِهِمْ حَائِذُونَ مَا يُبْحَثُونَ فِيهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾⁽²⁾

وفي السنة (أن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَعَوَّذُ مِنْهُنَّ دُبُرِ الصَّلَاةِ، (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجَبَنِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ أُرْزَلَ الْعَمْرُ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ)⁽³⁾.

يقول ابن تيمية (مذهب سائر المسلمين، بل وسائر أهل الملل، إثبات القيامة الكبرى، وقيام الناس من قبورهم، والثواب والعقاب هناك، وإثبات الثواب والعقاب في البرزخ، ما بين الموت إلى يوم القيامة، هذا قول السلف قاطبة، وأهل السنة والجماعة، وإنما أنكر ذلك في البرزخ، قليل من أهل البدع، لكن من أهل الكلام من يقول هذا، إنما يكون على البدن فقط، وأن مذهب سلف الأمة، وأئمتها أن الميت إذا مات، يكون في نعيم، أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه، ولبدنه وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن، منعمة أو معذبة، وأنها تتصل بالبدن أحياناً، فيحصل له معها النعيم والعذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى أجسادها، وقاموا من قبورهم لربهم)⁽⁴⁾.

(1) المعجم الوسيط، ج 1 ص 49.

(2) سورة المؤمنون، الآيتان 99-100.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب ما يتعوذ من الجبن، ج 3 ص 103 حديث رقم 2667.

(4) مجموع الفتاوى، ج 4، ص 284.

أما الرازي فقد ذهب إلى ما ذهب إليه جمهور المسلمين من أن البرزخ هو الحياة بين الموت والبعث يقول (الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت. والثاني: ما بين الموت والبعث وهو البرزخ)⁽¹⁾ وقال ويدخل في هذه الجملة أحوال الإنسان من يكون نطفة إلى أن يصير شخصا ثم يموت فيكون في البرزخ، ثم يحشر ثم ينقل، إما إلى جنة وإما إلى نار)⁽²⁾.

المطلب الرابع: البعث:

بعث: يبعثه بعثا أرسله وحده والبعث في كلام العرب على وجهين، أحدهما

الإرسال كقوله تعالى (﴿ ③ ① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ﴾) 

والبعث: الإحياء من الله للموتى ومنه قوله تعالى (﴿ ① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ﴾)  أحييناكم. وبعث ألموتي حشرهم يوم البعث⁽⁵⁾.

عرف العلماء البعث بأنه توجه الشيء إلى ما كان عليه والمراد هنا رجوع الوجود بعد الفناء ورجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة⁽⁶⁾.

(1) التفسير الكبير، ج 12، ص 280.

(2) المرجع السابق، ج 31، ص 102.

(3) سورة الأعراف، الآية 103.

(4) سورة البقرة، الآية 56.

(5) لسان العرب: ابن منظور مجلد 2.

(6) شرح المقاصد: للسعد، ج 2، ص 153.

خلقك لا من شيء، وقال تعالى (1) ولم يقل
دابة لا من شيء، وقال تعالى: (2) ولم يقل خلق كل
العقول، وهو أن يقلب حقائق الموجودات، فيحيل الأول ويفنيه ويلاشيه، ويحدث شيئاً
آخر، كما قال تعالى: (3) وهذا هو القدرة التي تبهر
قدر على خلق هذه الأشياء ابتداء قدر على خلقها إعادة وبالله التوفيق(4). ويرى الرازي أن (أن من
قدرة على خلق هذه الأشياء ابتداء قدر على خلقها إعادة وبالله التوفيق(5).

ويصور القرآن الكريم البعث وخروج الناس من قبورهم ابلغ تصوير في قوله
تعالى (ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون قالوا يا ويلتنا من
بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون. إن كانت إلا صيحة واحدة
فإذا جميع لدينا محضرون فالיום لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون إلا ما كنتم
تعملون(6).

منكرو البعث:

وهما نوعان، النوع الأول: كفار قريش الذين أنكروا البعث بعد موت الإنسان
وتتخلل عظامه وتتخلل بتراب الأرض قال تعالى: (7) وتتخلل عظامه وتتخلل بتراب الأرض قال تعالى: (7)

- (1) سورة مريم، الآية 9.
- (2) سورة النور، الآية 45.
- (3) سورة الأنبياء، الآية 30.
- (4) النبوات: ابن تيمية، ص 108-109.
- (5) التفسير الكبير، ج 3، ص 29.
- (6) سورة يس الآيات 51-54.

وقال تعالى (1)

..

قال تعالى: (2)

قال تعالى لهم أن الذي خلق الإنسان أول مرة من عدم هو قادر على إعادة خلقه من

جديد.

أما النوع الثاني امنوا بالبعث والمعاد ولكن بغير ما جاء به القرآن الكريم

فالقرآن يذكر أن الإنسان يبعث يوم القيامة بروحه وبدنه معاً، أما هذا النوع فقد امن

بنعيم أو عذاب الروح فقط ولم يقر هؤلاء بظواهر النصوص القرآنية بل أولوها لتوافق

مذهبهم وهم بعض الفلاسفة مثل ابن سينا ومن اقر برأيه وقد رد عليهم الإمام الغزالي

في كتابه تهافت الفلاسفة(4). (والبعث أنكره طوائف عدة منهم فرعون وكفار قريش

الذين استبعدوا إعادة الأبدان مرة أخرى يقول تعالى: (3)

(1) سورة النمل الآيات 67-68.

(2) سورة الجاثية، الآية 34.

(3) سورة يس، الآيات 78 - 79.

(4) تهافت الفلاسفة: الغزالي، ص 283، وما بعدها.

والمعاد والبعث وكثير من الفلاسفة لأن عقولهم لم تقبل نصوص المعاد والله المستعان⁽²⁾.
أما الرازي فيرى أن النصارى هم الذين ينكرون البعث (والنصارى أنكروا
المعاد الجسماني)⁽³⁾ أما بقية طوائف المسلمين فهم مجمعون على البعث ولا خلاف
في ذلك.

(1) سورة الرعد، الآية 5.

(2) العقيدة: عبد الله الفالح، ص 75 معجم ألفاظ.

(3) التفسير الكبير، ج 5، ص 213.

المطلب الخامس: الحشر:

من أعظم أهوال يوم القيامة التي يجب على المؤمن الإيمان بها والاستعداد

لها موقف الحشر. قال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1) وقال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1) وقال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1) وقال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

سواء من كان منهم في قبره، أو أكلته السباع، أو احترق، أو غرق في البحار، أو

مات بأي مية كانت، قال الله تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1) وقال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1) وقال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

والبهائم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله (وأما البهائم فجميعها يحشرها الله

سبحانه كما دل عليه الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1) وقال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1) وقال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1) وقال تعالى: ﴿لَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَلَمْ يُدْخِلْهَا وَمَنْ يُرِيدْ فَارْتَحِبْ﴾ (1)

ويحشر العباد يوم القيامة حفاة عراة غرلاً أي غير مختونين كما ولدتهم

أمهاتهم. روى البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث عائشة رضي الله عنها

قالت: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول (يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة

(1) سورة الواقعة، الآية 49-50.
(2) سورة الحجر، الآية 25.
(3) سورة يس، الآية 82.
(4) مجموعة الفتاوى، ج 4، ص 248.

غزلاً قلت يا رسول الله الرجال والنساء جميعاً ينظر بعضهم إلى بعض؟ قال صلى
الله عليه وسلم يا عائشة الأمر أشد من أن ينظر بعضهم إلى بعض⁽¹⁾.

(1) صحيح البخاري برقم 6527 وصحيح مسلم برقم 2859.

ظاهر، وأنه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه⁽¹⁾ ويقول الرازي أن من أنكر الحشر فهو كافر (إنه تعالى نص في القرآن على أن منكر الحشر والنشر كافر، والدليل

عليه قوله: ﴿...﴾⁽²⁾ يحدد وقت الحشر بأنه يبدأ من (وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الأجداث إلى انتهاء الموقف)⁽³⁾.

ويرى أن الحكمة الإلهية تقتضي وجود الحشر حتى ينتصف للمظلومين من الظالمين (الفرق والله أعلم أن هذه الآية في مقام الهيبة، يعني أن الإلهية تقتضي الحشر والنشر لينتصف المظلومين من الظالمين)⁽⁴⁾.

وهذا حتى لا يكون مصير المؤمن العابد لله الصالح الطائع لله كمصير الكافر العاصي فكان لابد من يوم يجازي كل واحد على عمله.

المطلب السادس: الحساب والميزان:

أما المراد بالحساب في الشرع فإنه يراد به: (توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم، خيراً كانت أو شراً، تفصيلاً لا بالوزن، إلا من استثنى منهم)⁽⁵⁾ وقال أيضاً (الحساب تعريف الله تعالى الخلائق مقادير الجزاء على أعمالهم، وتذكيره إياهم ما قد نسوه من ذلك، يدل على هذا قوله تعالى:

﴿...﴾

(1) التفسير الكبير، ص136.
 (2) سورة الكهف، الآية 35-37.
 (3) التفسير الكبير، ج 5، ص212.
 (4) المرجع السابق، ج 7، ص151.
 (5) طوابع الأنوار البهية: الإسفاريني، ج 2، ص165.

صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا إلى أنه تعالى يخلق شيئا، ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات، ولا يتوقف تخليقه وإحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم كان قادرا على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لمحة البصر وهذا كلام ظاهر.

المعنى الثاني: تفسير سريع الحساب أنه سريع القبول لدعاء عباده والإجابة لهم، وذلك لأنه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد مطلوبة من غير أن يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب، فأعلم الله تعالى أنه سريع الحساب أي هو عالم بجملة (سؤالات) -أسئلة- السائلين، لأنه تعالى لا يحتاج إلى عقد يد، ولا إلى فكرة وروية⁽¹⁾.

أما الرازي فيرى أن معنى الحساب هو (أن الله تعالى سيعلمه-أي عبده- بأعماله ومعاصيه وأنواع كفره بإحصاء سريع مع كثرة الأعمال)⁽²⁾.

أما الميزان لوزن أعمال العباد قال القرطبي: (فإذا انقضى الحساب كان بعده وزن الأعمال، لأن الوزن للجزاء، فينبغي أن يكون بعد المحاسبة، فإن المحاسبة لتقدير الأعمال، والوزن لإظهار مقاديرها ليكون الجزاء بحسبها)⁽³⁾. يقول تعالى

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽⁴⁾ وذكر الرازي أن

(1) التفسير الكبير، ص 139.

(2) المرجع السابق، ج 7، ص 171.

(3) التذكرة: القرطبي، ص 715.

(4) سورة الأنبياء، الآية رقم 47.

هناك تفسيران للميزان الأول: أنه تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيامة يوزن به أعمال العباد خيرها وشرها.

الثاني: أن المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة والدليل عليه فوجب المصير إليه⁽¹⁾.

وقد برر الرازي هذا القول الثاني قائلاً وأما بيان أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة فلأن العدل في الأخذ والإعطاء لا يظهر إلا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي ذلك أن الرجل إذا لم يكن له قدرة ولا قيمة عند غيره يقال: أن فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى

﴿وَمَا يَكْفُرُ لَكُمْ وَالَّذِينَ اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهًا إِلَّا هُزُقُوا إِلَى الْجَحِيمِ﴾⁽²⁾

ويذهب الرازي إلى أن هنالك عدة موازين (المسألة الثالثة: الأظهر إثبات

موازين في يوم القيامة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله: ﴿وَمَا يَكْفُرُ لَكُمْ وَالَّذِينَ اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهًا إِلَّا هُزُقُوا إِلَى الْجَحِيمِ﴾⁽³⁾ وقال

في هذه الآية: فمن ثقلت موازينه وعلى هذا فلا يبعد أن يكون: إنما جمع الله الموازين هاهنا فقال: فمن ثقلت موازينه ولم يقل ميزانه لوجهين: الأول: أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون: خرج فلان إلى مكة على البغال. والثاني: أن المراد من الموازين هاهنا جمع موزون لا جمع ميزان وأراد بالموازين الأعمال الموزونة ولقائل أن يقول هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ وذلك إنما يصار إليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع هاهنا منه فوجب إجراء اللفظ

(1) التفسير الكبير، ج 14، ص 212.

(2) سورة الكهف، الآية رقم 105.

(3) سورة الأنبياء، الآية 47.

على حقيقته فكما لم يمتنع إثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع إثبات موازين بهذه الصفة فما الموجب لترك الظاهر والمصير إلى التأويل⁽¹⁾.

المطلب السابع: الحوض:

والحوض لغة:

الجمع، ويطلق على المكان الذي يتجمع فيه الماء. يقن الماء في الحوض إذا اجتمع فيه⁽²⁾.

الحوض في الشرع:

يكرم الله عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم في الموقف العظيم بإعطائه حوضاً واسع الأرجاء مأوّه ابيض من اللبن واحلي من العسل، وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء يأتيه هذا الماء من نهر الكوثر الذي أعطاه لرسوله في الجنة ترد عليه أمة المصطفى صلى الله عليه وسلم من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً⁽³⁾.

الأحاديث الواردة في الحوض متواترة، لا شك في تواترها عند أهل العلم بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد رواها عن الرسول صلى الله عليه وسلم أكثر من خمسين صحابياً، وقد ذكر ابن حجر أسماء رواة أحاديثه من الصحابة⁽⁴⁾.

قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْعَثُكَ فِيهَا نُجُومًا وَيَوْمَ نُسَوِّدُهَا سُجُودًا وَيَوْمَ نَبْعَثُهَا سُبُحًا وَيَوْمَ نُجْعِلُهَا سَهَابًا مُكَرَّمًا وَرُبَّمَا نَسُوخًا رُفُوفًا﴾⁽⁵⁾ وفي السنة (أن قدر حوضي كما بين أيّله وصنعاء من اليمن، وإنّ فيه من الأباريق بعدد نجوم السماء)⁽⁶⁾ والحوض من

(1) التفسير الكبير، ج 14، ص 212

(2) التفسير الكبير، ج 2، ص 140.

(3) اليوم الآخر: أ.د. عمر سليمان أشقر، دار النفائس الأردن، طبعة 12. 2001م، ص 257.

(4) المرجع السابق، ص 258.

(5) سورة الكوثر الآيات 1- 3.

(6) صحيح البخاري حديث رقم 6585 ووافقه مسلم على هذا اللفظ في صحيحه حديث رقم 2303

الحقائق السمعية الثابتة بالكتاب والسنة وهو حوض خاص بأمة محمد صلى الله عليه وسلم.

وقد أنكر المعتزلة وجود الحوض بهذا المعنى وقالوا هو نوع من رضوان الله تعالى على المؤمنين يتفضل به الله على من يشاء من عباده وهذا تأويل بعيد لألفاظ الأحاديث الواردة فيه. يقول الأشعري (أنكرت المعتزلة الحوض وقد وردت به قواطع الأدلة من الكتاب والسنة بوجوه كثيرة وثبت عن أصحابه صلى الله عليه وسلم بلا خلاف)⁽¹⁾.

(1) الإبانة: الأشعري، ص 75.

المطلب الثامن: الصراط:

الصراط في اللغة:

أن معنى الصراط في لغة العرب التي نزل القرآن بها هو: الطريق الواسع السهل، الصراط الطريق المستسهل " وقال أيضاً (الصراط الطريق المستقيم⁽¹⁾).
الصِّراطُ - بالكسر -: الطريق، وجِسْرٌ ممدود على متن جهنم⁽²⁾ والسبيل الواضح⁽³⁾.

وفي الاصطلاح:

جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون فهو قنطرة بين الجنة والنار⁽⁴⁾ (نؤمن بالصراط وهو جسر على جهنم، إذا انتهى الناس بعد مفارقتهم الموقف إلى الظلمة التي دون الصراط)⁽⁵⁾.

قال تعالى ﴿...﴾
﴿...﴾
﴿...﴾⁽⁶⁾ جاء في السنة النبوية حديث ابن مسعود رضي الله عنه في الصراط، وهو: (خطُّ لنا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم خطأً، ثم قال: ((هذا سبيلُ الله))، ثم خط خطوطاً عن يمينه وعن شماله ثم قال هذه سبل قال يزيد متفرقة على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه ثم قرأ قوله تعالى: ﴿...﴾
﴿...﴾⁽⁷⁾ وروي عن أبي هريرة حديث طويل جاء فيه (فيدعوهم فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم سلم، وفي جهنم كالليب مثل شوك السعدان.

(1) المفردات: الإمام الراغب الأصفهاني، ص 230.

(2) القاموس المحيط، ص 675.

(3) لسان العرب، ج 7، ص 313.

(4) لوامع الأنوار البهية: الإسفاري، ج 2، ص 189.

(5) شرح الطحاوية، ص 469.

(6) سورة المؤمنون، الآية 74.

(7) سورة الأنعام، الآية 153.

(8) صحيح؛ مسند أحمد حديث رقم (4142).

قال أتدرون ما السعدان ؟ قالوا نعم. قال: فإنها مثل شوك السعدان، غير أنه لا يعلم قدر عظمها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم من يوبق بعمله، ومنهم من يخردل ثم ينجو⁽¹⁾.

والصراط عند الرازي هو (فوق النار على الصراط، وهو جسر فوق جهنم)⁽²⁾ وقد أورد الرازي معنيين للصراط وهما (هديناهم صراطا مستقيما وفيه قولان: أحدهما: أن الصراط المستقيم هو الدين الحق، ونظيره قوله تعالى: (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله)⁽³⁾. والثاني: أنه الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة، وذلك لأنه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب)⁽⁴⁾.

اجتمعت الأمة على وجود الصراط واتفق جملة من العلماء على إبقائه على ظاهره كاهل السنة والجمهور ومنهم من قال أنه دليل طاعة ودليل معصية كقول المعتزلة⁽⁵⁾.

إن الصراط ثابت بالقرآن والسنة فيجب الإيمان به ضمن الغيبات ويجب اعتقاد أن هناك صراط ممدود على متن جهنم بين الجنة والنار يتوسع لأهل الجنة ويضيق لأهل النار.

المطلب التاسع: الجنة:

الجنة هي الجزاء الأعظم والثواب الجزيل، الذي أعده الله لأوليائه وأهل طاعته، وهي نعيم كامل لا يعتريه نقص ولا يكدر صفوه كدر، وما حدثنا الله به عنها، وما خبرنا به الرسول صلى الله عليه وسلم يحير العقل ويذهله، لأن تصور عظمة ذلك النعيم يعجز العقل عن إدراكه واستيعابه.

(1) صحيح البخاري كتاب الأذان حديث رقم (806).

(2) التفسير الكبير، ج 12، ص 508.

(3) سورة الشورى الآيات 52 - 53.

(4) التفسير الكبير، ج 12، ص 508.

(5) التفسير طوابع الأنوار للإسفاريني، ص 233 وشرح المواقف للاجئي، ج 2، ص 195 شرح

الطحاوية، ص 484 وشرح الأصول الخمسة، ص 736.

تظهر عظمة النعيم بمقارنته بمتاع الدنيا، فإن متاع الدنيا بجانب نعيم الآخرة فإنه صغير لا يساوي شيء.

لذا فكان دخول الجنة والنجاة من النار فحكم الله وتقديره هو الفلاح العظيم والفوز

الكبير، والنجاة العظمى قال تعالى: ﴿

فإنه صغير لا يساوي شيء. ﴿

لذا فكان دخول الجنة والنجاة من النار فحكم الله وتقديره هو الفلاح العظيم والفوز الكبير، والنجاة العظمى قال تعالى: ﴿

الجنة لغة:

الجنة هي البستان قال الرازي (ومنه الجنة لاستتار أرضها بالأشجار)⁽³⁾.

ويعرفها الرازي عند تفسيره لقواه تعالى: ﴿

ويعرفها الرازي عند تفسيره لقواه تعالى: ﴿

(1) سورة آل عمران، الآية 185.
 (2) التفسير سورة التوبة، الآية 72.
 (3) التفسير الكبير، ج 1، ص 28.
 (4) سورة البقرة، الآية 25.

(الجنة: البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف أغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكأنها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه إذا ستره كأنها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان)⁽¹⁾.

الجنة اصطلاحاً:

هي دار أعدها الله تعالى للمتقين فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ به الأعين، جاء في السنة (عن انس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يأتي بأنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة فيصبغ في النار صبغة ثم يقال يا ابن ادم هل رأيت خيراً قط، هل مر بك نعيم قط فيقول لا والله يا رب، ويأتي بأشد الناس بؤساً في الدنيا من أهل الجنة فيصبغ صبغة في الجنة فيقال له يا ابن ادم هل رأيت بؤساً قط هل مر بك شدة قط، فيقول لا والله يا رب ما مر بي بؤس قط ولا رأيت شدة قط)⁽²⁾.

وقد جاء في الحديث الصحيح أن المؤمنين بعد مجاوزة الصراط يمرون في قنطرة إلى الجنة وهناك يقتص بعضهم من بعض إذا كان بينهم مظالم حتى لا يدخلوا الجنة وليس لأحد عند الآخر مظلمة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يخلص المؤمنون من النار فيحبسون على قنطرة بين الجنة والنار فيقتص لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم في الدنيا، حتى إذا هذبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة، فو الذي نفس محمد بيده لأحدهم أهدى بمنزله في الجنة منه بمنزله كان في الدنيا)⁽³⁾.

وللجنة أبواب يدخل منها المؤمنون يقول تعالى (جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابِ)⁽⁴⁾ وقد ذكر الإمام الرازي عند تفسيره لسورة الفاتحة وعند ذكره للفوائد

(1) التفسير الكبير، ج 2، ص 129.

(2) رواه مسلم في صحيحه ، صفة يوم القيامة والجنة والنار حديث رقم 7266.

(3) صحيح البخاري: كتاب الرقاق ، باب القصاص يوم القيامة ، وفتح الباري، ج 11، ص 395.

(4) سورة ص، الآية 50.

③ ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (1) وفي السنة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من يدخل الجنة ينعم لا يبلي ولا تبلي ثيابه ولا يفني شبابه(2).

إن مقتضى هذه الآيات والأحاديث يدل على خلود الجنة إلا أن بعض الفرق تقول بفنائها منهم الجهمية والمعتزلة وأبو هذيل الذاهب إلى أن حياة أهل الجنة تفنى، ويصيرون جماداً لا يتحركون، قال بذلك لأنه يقول بامتناع حوادث لا نهاية لها، فخالف الأدلة الصريحة القطيعة الثبوت بمقاييس عقلية باطلة... وقد تتابع العلماء في التأليف لبيان خطأ هذا المذهب، يقول ابن حجر العسقلاني بعد حكايته لهذا القول (وقد مال بعض المتأخرين إلى هذا القول، ونصره بعدة أوجه من جهة النظر، وهو مذهب رديء مردود على قائله، وقد أطنب السبكي الكبير في بيان وهائه فأجاد(3).

ونجد الرازي قد رد القول بفناء الجنة عند تفسيره لقوله تعالى ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (4) واعلم

أن قوله: أكلها دائم فيه مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: أنه يدل على أن أكل الجنة لا تفنى كما يحكى عن جهنم وأتباعه.

المسألة الثانية: أنه يدل على أن حركات أهل الجنة لا تنتهي إلى سكون دائم، كما يقوله أبو الهذيل وأتباعه(5).

(1) سورة الكهف، الآية 107.

(2) صحيح مسلم: كتاب الجنة، باب دوام نعيم الجنة، ج 4، رقمه 2836، ص 218.

(3) فتح الباري، ج 11، ص 422.

(4) سورة الرعد، الآية 35.

(5) التفسير الكبير، ج 19، ص 47.

المسألة الثالثة: قال القاضي عبد الجبار: هذه الآية تدل على أن الجنة لم
تخلق بعد لأنها لو كانت مخلوقة لوجب أن تفنى.

ويرى الرازي أن الحكمة من خلق النار هي ترهيب الأشرار حتى يقتدوا
بالأبرار يقول (والمقصود من خلق النار صرف الأشرار إلى أعمال الأبرار)⁽¹⁾.

الجنة والنار مخلوقتان الآن:

قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْ يَقُولُ لِلَّذِينَ لَا يَرَوْنَهُمْ إِنِّي جَاعِلٌ فِي أَرْضِ قَوْمِكُمْ آيَاتٍ ۚ وَلَئِن أَخَّرْتُمُوها إِلَىٰ آخِرِ نَارِ الْجَنَّةِ لَبَدِّلْ فِيهَا مَثَلًا لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا ۗ وَإِنَّ عَذَابَ الْآخِرِ أَكْبَرُ مِنْ عَذَابِ الْأُولَىٰ ۚ وَلَئِن سَأَلْتُمُوهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَسَخِلُهَا لِبَنِي آدَمَ مَا مَنَعَهُمْ وَأَنبَأُوا بِهِمْ وَأَنَّ الْعَذَابَ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ ۗ وَإِنَّ عَذَابَ الْآخِرِ أَكْبَرُ مِنْ عَذَابِ الْأُولَىٰ ۚ وَلَئِن سَأَلْتُمُوهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَسَخِلُهَا لِبَنِي آدَمَ مَا مَنَعَهُمْ وَأَنبَأُوا بِهِمْ وَأَنَّ الْعَذَابَ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ ۗ وَإِنَّ عَذَابَ الْآخِرِ أَكْبَرُ مِنْ عَذَابِ الْأُولَىٰ ۚ﴾

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْ يَقُولُ لِلَّذِينَ لَا يَرَوْنَهُمْ إِنِّي جَاعِلٌ فِي أَرْضِ قَوْمِكُمْ آيَاتٍ ۚ وَلَئِن أَخَّرْتُمُوها إِلَىٰ آخِرِ نَارِ الْجَنَّةِ لَبَدِّلْ فِيهَا مَثَلًا لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا ۗ وَإِنَّ عَذَابَ الْآخِرِ أَكْبَرُ مِنْ عَذَابِ الْأُولَىٰ ۚ وَلَئِن سَأَلْتُمُوهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَسَخِلُهَا لِبَنِي آدَمَ مَا مَنَعَهُمْ وَأَنبَأُوا بِهِمْ وَأَنَّ الْعَذَابَ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ ۗ وَإِنَّ عَذَابَ الْآخِرِ أَكْبَرُ مِنْ عَذَابِ الْأُولَىٰ ۚ﴾

تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْ يَقُولُ لِلَّذِينَ لَا يَرَوْنَهُمْ إِنِّي جَاعِلٌ فِي أَرْضِ قَوْمِكُمْ آيَاتٍ ۚ وَلَئِن أَخَّرْتُمُوها إِلَىٰ آخِرِ نَارِ الْجَنَّةِ لَبَدِّلْ فِيهَا مَثَلًا لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا ۗ وَإِنَّ عَذَابَ الْآخِرِ أَكْبَرُ مِنْ عَذَابِ الْأُولَىٰ ۚ وَلَئِن سَأَلْتُمُوهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَسَخِلُهَا لِبَنِي آدَمَ مَا مَنَعَهُمْ وَأَنبَأُوا بِهِمْ وَأَنَّ الْعَذَابَ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ ۗ وَإِنَّ عَذَابَ الْآخِرِ أَكْبَرُ مِنْ عَذَابِ الْأُولَىٰ ۚ﴾

وجاء في الحديث (عن أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (من
امن بالله ورسوله، وأقام الصلاة، وصام رمضان، كان حق على الله أن يدخله الجنة
هاجر، في سبيل الله، أو جلس في أرضه التي ولد فيها) قالوا يا رسول الله أفلا ننبئ

(1) التفسير الكبير، ج 1، ص202.
(2) سورة البينة، الآية 7.
(3) سورة الكهف، الآية 107.
(4) سورة ص، الآية 54.
(5) سورة النساء، الآية 168.

الناس بذلك. قال (أن الجنة مئة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله، كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض، فإذا سألتهم الله فسلوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة)⁽¹⁾.

كل هذه الآيات القرآنية وهذا الحديث وغيرهم يشيرون إلى أن الجنة والنار مخلوقتان قائمتان الآن إلا أن بعض المسلمين اختلفوا إذا كانتا مخلوقتان الآن أم ستخلقان في المستقبل.

(1) صحيح البخاري كتاب التوحيد حديث رقم 7423.

الذين قالوا مخلوقتان الآن:

ذهب جمهور المسلمين إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن قال الطحاوي⁽¹⁾:
 (الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ولا تبليان أبداً ولا تبديدان فان الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق وخلق لهما أهلاً، فمن شاء منهم إلى الجنة تفضلاً منه ومن شاء منهم إلى النار عدلاً منه وكل يعمل لما قد فرغ له وصائر إلى ما خلق له والخير والشر مقدران على العباد) قال شارح الطحاوية (أما قوله الجنة والنار مخلوقتان فاتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن وما زال أهل السنة على ذلك حتى نبغت نابغة من المعتزلة والقدرية فأنكرت ذلك وقالت بل ينشئها الله تعالى يوم القيامة)⁽²⁾ ثم ساق الأدلة من الكتاب والسنة التي تدل على أنهما مخلوقتان، فمن نصوص الكتاب: قوله تعالى عن الجنة (﴿كُلُوا وَشربُوا وَاسْكُنُوا فِي بُيُوتِكُمْ ذَٰلِكَ جَنَّاتُ جَدَّةٍ كَانَتْ تَصِفُّ أَعْيُنَ النَّاسِ وَنَجَّى الْأَسْمَانُ الْكَافِرِينَ﴾) وعن النار (﴿وَالنَّارُ كَانَتْ تَصِفُّ أَعْيُنَ النَّاسِ وَنَجَّى الْأَسْمَانُ الْكَافِرِينَ﴾)⁽³⁾.
 ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كِبَارُ الْعُمْرِ وَلَا شَأْنُ الْمَالِ﴾ (4)، وعن النار (﴿وَالنَّارُ كَانَتْ تَصِفُّ أَعْيُنَ النَّاسِ وَنَجَّى الْأَسْمَانُ الْكَافِرِينَ﴾)⁽⁵⁾.

وفي السنة: لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها ثم جاء فقال أي رب وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها، ثم حفاها بالمكاره ثم قال يا جبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها ثم جاء فقال أي رب وعزتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد.. قال: فلما خلق الله النار قال يا جبريل اذهب فانظر إليها

(1) الإمام العلامة الحافظ الكبير، محدث الديار المصرية وفتيها أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمه بن عبد الملك، الأردني الحجري المصري الطحاوي الحنفي، صاحب التصنيف من أهل قنا أعمال مصر، مولده في سنة تسع وثلاثين ومائتين صنف "اختلاف العلماء" و"الشروط"، و"أحكام القرآن"، و"معاني الآثار" ثم قال: ولد سنة ثمان وثلاثين ومائتين قال: ومات سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة الأعلام الزر كلي، ج 15، ص 28-30.

(2) شرح الطحاوية: الشيخ ناصر 476-478.

(3) سورة آل عمران، الآية 133.

(4) سورة الحديد، الآية 21.

(5) سورة آل عمران، الآية 131.

فذهب فنظر إليها ثم جاء فقال أي رب وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها، فحفها بالشهوات ثم قال يا جبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها ثم جاء فقال أي رب وعزتك لقد خشيت أن لا يبقى أحد إلا دخلها حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (1).

وقد عقد البخاري في صحيحه بابا قال فيه: ((باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة(2) وساق في هذا الباب أحاديث كثيرة تدل على أن الجنة مخلوقة، منها الحديث الذي ينص على أن الله يرى الميت عندما يوضع في قبره مقعده من الجنة والنار، وحديث اطلاع الرسول صلى الله عليه وسلم على الجنة والنار، وحديث رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم لقصر عمر بن الخطاب في الجنة، وغير ذلك من الأحاديث، وقد كان ابن حجر مصيبا عندما قال: ((و أصرح مما ذكره البخاري في ذلك ما أخرجه أحمد وأبو داود بإسناد قوي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (لما خلق الله الجنة، قال لجبريل (اذهب فانظر إليها)(3) (4)).

الذين قالوا لم تخلق بعد:

قال شارح الطحاوية (وأما شبهة من قال: إنها لم تخلق بعد، وهي: أنها لو كانت مخلوقة الآن لوجب اضطراراً أن تقنى يوم القيامة وأن يهلك كل من فيها ويموت، لقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَّصْنَاكَ مِنَ الْأَيْدِي سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (5).
 ﴿لَمَّا خَلَّصْنَاكَ مِنَ الْأَيْدِي سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (6)، وقد روى الترمذي في جامعه، من حديث ابن مسعود رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقيت إبراهيم ليلة أسري بي، فقال: يا محمد، أقرئ أمتك مني السلام، وأخبرهم

(1) رواه أحمد 8379 بسند حسن وأبو داود 4731 والترمذي 2560 والنسائي 3772.

(2) في كتاب بدء الخلق ، فتح الباري 31/6.

(3) فتح الباري 320/6.

(4) الجنة والنار: عمر سليمان أشقر، ص16.

(5) سورة القصص، الآية 88.

(6) سورة آل عمران، الآية 185.

أن الجنة طيبة التربة، عذبة الماء، وأنها قيعان، وأن غراسها سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر⁽¹⁾، قال: هذا حديث حسن غريب. وفيه أيضاً من حديث أبي الزبير، عن جابر، عن النبي صلى الله عليه أنه قال: من قال سبحان الله وبحمده، غرست له نخلة في الجنة⁽²⁾ قال: هذا حديث حسن صحيح، قالوا: فلو كانت مخلوقة مفروغاً منها لم تكن قيعاناً، ولم يكن لهذا الغراس معنى. قالوا: وكذا قوله تعالى عن امرأة فرعون أنها قالت: رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة.

فالجواب: إنكم أن أردتم بقولكم إنها الآن معدومة بمنزلة النفخ في الصور وقيام الناس من القبور، فهذا باطل، يردده ما تقدم من الأدلة وأمثالها مما لم يذكر، وإن أردتم أنها لم يكمل خلق جميع ما أعد الله فيها لأهلها، وأنها لا يزال الله يحدث فيها شيئاً بعد شيء، وإذا دخلها المؤمنون أحدث الله فيها عند دخولهم أموراً آخر - فهذا حق لا يمكن رده، وأدلتكم هذه إنما تدل على هذا القدر. وأما احتجاجكم بقوله تعالى: كل شيء هالك إلا وجهه، فأتيتم من سوء فهمكم معنى الآية، واحتجاجكم بها على عدم وجود الجنة والنار الآن - نظير احتجاج إخوانكم على فنائهما وخرابهما وموت أهلها !! فلم توفقوا أنتم لا إخوانكم لفهم معنى الآية، وإنما وفق لذلك أئمة الإسلام. فمن كلامهم: أن المراد كل شيء مما كتب الله عليه الفناء والهلاك هالك، والجنة والنار خلقتا للبقاء لا للفناء، وكذلك العرش، فإنه سقف الجنة. وقيل: المراد إلا ملكه. وقيل: إلا ما أريد به وجهه. وقيل: أن الله تعالى أنزل: كل من عليها فان، فقالت الملائكة: هلك أهل الأرض، وطمعوا في البقاء، فأخبر تعالى عن أهل السماء والأرض أنهم يموتون، فقال: كل شيء هالك إلا وجهه، لأنه حي لا يموت، فأيقنت الملائكة عند ذلك بالموت. وإنما قالوا ذلك توفيقاً بينها وبين النصوص المحكمة، الدالة على بقاء الجنة، وعلى بقاء النار أيضاً، على ما يذكر عن قريب، أن شاء الله تعالى⁽³⁾.

(1) قال الشارح في تعليقه على الهامش هو مخرج في الصحيحين، ص 106.

(2) وقال في هذا الحديث أيضاً أنه مخرج في الصحيحين.

(3) شرح الطحاوية: الشيخ ناصر، ص 680.

أما المعتزلة فهم يؤمنون بالجنة والنار ولكن يقولون: أن الله لم يخلقها بعد

ذكر ذلك الرازي ورد عليه عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (1) ذكر ذلك الرازي ورد عليه عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (1)

المسألة الثالثة: قال القاضي: هذه الآية تدل على أن الجنة لم تخلق بعد، لأنها لو

كانت مخلوقة لوجب أن تنفى وأن ينقطع أكلها لقوله تعالى: ﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (2)

لا يخلقها يومئذٍ (3) لكن لا

ينقطع أكلها لقوله تعالى: أكلها دائم فوجب أن لا تكون الجنة مخلوقة. ثم قال فلا

نتكر أن يحصل الآن في السموات جنات كثيرة يتمتع بها الملائكة ومن يعد حيا من

الأنبياء والشهداء وغيرهم على ما روي في ذلك، إلا أن الذي نذهب إليه أن جنة

الخلد خاصة إنما تخلق بعد الإعادة (4) وقد رد عليهم والجواب: أن دليلهم مركب من

آيتين: أحدهما: قوله: كل شيء هالك إلا وجهه والأخرى قوله أكلها دائم وظلها فإذا

أدخلنا التخصيص في أحد هذين العموميين سقط دليلهم فنحن نخصص أحد هذين

العموميين بالدلائل الدالة على أن الجنة مخلوقة، وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (5)

﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (5) وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (5)

﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (5) وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (5)

﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (5) وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (5)

﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (5) وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَخْلُقُهَا يَوْمَئِذٍ﴾ (5)

(1) سورة الرعد، الآية 35.

(2) سورة الرحمن، الآية 26.

(3) سورة القصص، الآية 88.

(4) التفسير الكبير، ج 19، ص 47.

(5) سورة آل عمران، الآية 133.

(6) التفسير الكبير، ج 19، ص 47.

إذا كان يوم القيامة نادى الجواب: أن قوله: كل شيء هالك عام، وقوله: أعدت للمتقين مع قوله: أكلها دائم خاص، والخاص مقدم على العام، وأما قوله ثانياً: الجنة مخلوقة في السماء السابعة قلنا: إنها مخلوقة فوق السماء السابعة على ما وأي استبعاد في أن يكون المخلوق فوق الشيء أعظم منه، أليس أن العرش أعظم المخلوقات، مع أنه مخلوق فوق السماء السابعة.

وخلاصة القول الإيمان بالجنة والنار وأنهما حق من عند الله، وأن مكان الجنة فوق السماء السابعة وتحت عرش الرحمن، وأن النار في مكان يعلمه الله، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم رآهما بعينيه، وأن الله خلق لكل منهما أهلاً، وأن لكل واحد في الدنيا منزلان أحدهما في الجنة والآخر في النار، وأنه حف الجنة بالمكاره وحف النار بالشهوات، وأنهما عظيمتان في الاتساع وكبر الحجم.. كما نطقت بذلك الأدلة الصحيحة الصريحة في القرآن والسنة.

(1) سورة الأعراف، الآية 44.

الخاتمة

وتشتمل على:

أولاً: أهم نتائج البحث

ثانياً: التوصيات

أولاً: النتائج:

1. عاش الرازي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري وأول القرن السابع، ما بين (544هـ - 606هـ) ولقد شهدت هذه الحقبة انقساماً واضطراباً وفوضى وخلل عم البلاد الإسلامية من الناحية السياسية والاجتماعية، إلا أن ذلك انعكس إيجابياً على الحركة العلمية والثقافية فازدهرت هذه الحركة ازدهاراً عظيماً ونضجت ملكة البحث والتأليف في نفوس المسلمين.
2. نبوغ الرازي ناشئ عن نشأته في ظل والده ذا الباع الواسع في الأصول والفروع، وهمته العالية في طلب العلم وذكائه، وقوة حافظته، وسعة اطلاعه.
3. مثل الرازي مرحلة مهمة في مسيرة الأشاعرة فقد استقصى في كتبه ما جاء به المتقدمون من الأشاعرة، وزاد على ذلك، كما درس علم الكلام والفلسفة، فكانت له اجتهادات وآراء مخالفة لمذهب الأشاعرة، وخرج عن قول الأشعري في بعض الأحيان.
4. مات الرازي على توبة وحسن عقيدة، فذم الطرق الكلامية والفلسفية وعول في طلب الدين على القرآن الكريم والسنة النبوية.
5. سمى الرازي تفسيره باسم التفسير الكبير وهو وإن لم يذكر اسم تفسيره في سطور تفسيره، إلا أنه سماه بذلك في بعض كتبه، وقد اتبع الرازي في تفسيره طريقة التحليل والتفصيل التام للنص القرآني، وما يتعلق به من مباحث أصولية، وكلامية، وفقهية، ولغوية، ونحوية، وبلاغية، وكونية ورياضية وغيرها، فجمع فيه بين المباحث الكلامية والفلسفية والفلكية والدينية، وضمنه محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين.
6. التفسير الكبير من أوله إلى آخره هو من تأليف الرازي، ولا يعرف متى بدأ الرازي بتأليف تفسيره، ولا متى انتهى منه، وقد اتضح من التواريخ التي وضعها الرازي في آية تفسيره لبعض السور أنه اشتغل بتأليف تفسيره الكبير

على فترات منقطعة وفي أماكن مختلفة، كما أنه لم يفسر القرآن بتسلسل السور كما هي في المصحف.

7. ذكر الرازي أن سبب تأليفه للتفسير بيان قدرته على كثرة استنباط الفوائد والمسائل، وكبت بعض الحساد وأهل العناد الذين استبعدوا قدرته على ذلك، وقد اتسم تفسيره بكثرة الاستنباطات والاستطرادات التي تبعد كثيراً عن مجال التفسير.

8. ذكر الرازي أدلة المتكلمين والفلاسفة على وجود الله وأيد الطريق القرآني لإثبات وجود الله كما تحدث عن وحدانية الله وعن توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية.

9. قسم الصفات إلى صفات ثبوتية حقيقية وثنوتية إضافية وصفات سلبية وصفات مركبة من هذه الأنواع الثلاثة وهي أربعة فأما أن تكون حقيقية مع إضافية، وإما أن تكون حقيقية مع سلبية وإما أن تكون إضافية مع سلبية وأما أن تكون مجموعة حقيقية وإضافية وسلبية ويذكر الرازي أن هنالك ألفاظ قد وردت في القرآن الكريم دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى مثل الاستهزاء والمكر والغضب وغيرها من ألفاظ الصفات التي لا يجوز إطلاقها على الله سبحانه وتعالى، إلا أن الرازي أوجد لها تفسيراً وقانوناً تسيّر عليه وهو أن لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية واثراً تصدر عنها في النهاية مثاله أن الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج، والاثر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الإعراض لا على بدايات الإعراض

10. وقد أثبت الرازي لله اسماً واحداً فقط وهو اسم الجلالة الله وذكر أنه اسم الله الأعظم وباقي أسماء الله تعالى هي صفات له.

11. الرازي يميز بين نوعين من الكلام كلام حادث وكلام نفسي.

12. أثبت لله تعالى صفة العلم وقد استخدم نفس دليل الأشعري في التدليل على علم الله وهو دليل الإتيان والإحكام.

13. أثبت الإمام الرازي صفتي السمع والبصر لله تعالى ويرى أنهما صفتان حقيقتان زائدتان على كونه تعالى عالماً لكنه لم يستدل عليهما بدليل الأشاعرة، وهو دليل الحياة بل ارتضي دليل الكمال وهو أن الله يجب أن يكون موصوفاً بكل الكمالات وصفتي السمع والبصر من صفات الكمال فيجب أن يتصف بهما الله سبحانه وتعالى وعدمهما نقص.
14. يرى الرازي أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وبين أن المراد بالتصديق بالقلب هو الكلام القائم بالنفس وهذا هو المذهب الذي ارتضاه وأيده.
15. أما رأيه في مرتكب الكبيرة أنه يعاقب على ما ارتكب من خطايا ثم بعد ذلك يدخل الجنة جزاء إيمانه بالله.
16. الوعيد عند الرازي مرتبط عنده بعدم التوبة أما إذا تاب الإنسان فان الله تعالى يغفر له ويعفو عنه لأن الله تعالى وعد بقبول التوبة من المؤمنين ولأن الله تعالى إذا وعد بشيء كان إخلاف وعده محالاً.
17. ويرى الرازي أن الله قادر على كل مقدر العبد وإن مقدر العبد مقدر لله تعالى كما ساوى بين الإرادة المحبة والرضا.
18. أثبت الرازي رؤية الله يوم القيامة.
19. يرى الرازي أن المعجزة تظهر على يد النبي والولي وإنما تتوقف على إدعاء صاحبها فان ادعي النبوة فهو نبي وان ادعي الولاية فهو ولي وإنها تظهر عند النبي على سبيل التحدي وأما ما سواه فلا تكون على سبيل التحدي ويقول أن القرآن فيه الدلالة على نبوته صلى الله عليه وسلم.
20. أثبت الرازي الشفاعة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لأُمَّته يوم القيامة.
21. أن الغيب هو العلم بذات الله وصفاته وملائكته واليوم الآخر وأحواله.
22. يرى الرازي أن الملائكة قبل النبي بالشرف والعلية وبعد النبي في عقولنا لأننا توصلنا إلى معرفتها بعد إيماننا بالنبي.
23. ويرى أن الحكمة الإلهية تقتضي وجود الحشر حتى ينتصف للمظلّمين من الظالمين.

24. أورد الرازي معنيين للصرط أحدهما: أن الصراط المستقيم هو الدين الحق، والثاني: أنه الصراط الذي هو الطريق في عرصة القيامة.

ثانياً: التوصيات:

1. أنه على الرغم من كل البحوث التي دارت موضوعاً حول الفخر الرازي إلا أنه لا يزال الرازي مجالاً للبحث والدراسة أوصي أن يفرّد للرازي مؤلف خاص به يحتوي على كل ثقافته
2. أن تكون هنالك موسوعة علمية شاملة متعلقة بكل مذهب تحتوي على كل ما يتعلق بهذا المذهب
3. أن الدراسة المقارنة هي جزء من الرد على كتب الخلاف.

			چ □ □ □ □ □ □ □
237	7-2	الغاشية	چٹٹٹٹٹٹٹٹٹ چچچچچچچچ چچچچچچچچ چچچچچچچچ
208	7	البينة	چوؤؤؤؤؤؤؤؤ
111	7	الزلزلة	چڈڈڈڈڈڈڈڈ

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
238	(أن الجنة مئة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله، كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض، ...
221	(ما بين النفختين أربعون). قال: أربعون يوماً؟ قال: أبيت، قال: أربعون شهراً؟ قال: أبيت، ...
219	إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَعَوَّذُ مِنْهُمْ بِدَبْرِ الصَّلَاةِ، (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجِبَنِ...)
230	انَّ قَدْرَ حَوْضِي كَمَا بَيْنَ أَيْلِهِ وَصَنْعَاءَ مِنَ الْيَمَنِ، وَإِنَّ فِيهِ مِنَ الْأَبَارِيقِ بَعْدَ نَجْمِ السَّمَاءِ
210	انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم في طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ....
231	خَطَّ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطًّا، ثُمَّ قَالَ: ((هَذَا سَبِيلُ اللَّهِ))، ثُمَّ خَطَّ خَطُوطًا عَنْ يَمِينِهِ...
205	خَلَقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ وَخَلَقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ....
195	فيضرب الصراط بين ظهراي جهنم، فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل...
239	لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها ثم جاء فقال أي رب وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها...
238	من امن بالله ورسوله، وأقام الصلاة، وصام رمضان، كان حق على الله أن يدخله الجنة هاجر...
236	من يدخل الجنة ينعم لا يبلي ولا تبلي ثيابه ولا يفني شبابه...
234	يأتي بأنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة فيصبغ في النار صبغة ثم يقال يا بن ادم هل رأيت خير...

224	يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلا قلت يا رسول الله الرجال والنساء جميعا ينظر بعضهم إلى بعض...
234	يخلص المؤمنون من النار فيحبسون على قنطرة بين الجنة والنار فيقتص لبعضهم من بعض مظالم...

فهرس الأعلام

الصفحة	اللقب	الاسم
98	النظام	إبراهيم بن سيّار، النظام، أبو إسحاق.
8		إبراهيم بن علي بن محمد، السلمي المغربي.
141	أبو إسحاق الأسفريني	إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الأسفريني.
125	الزجاج	أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج، البغدادي.
12	الأشعري	أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى.
201	مسلم	أبو الحسن، مسلم بن الحجاج بن ورد بن كوشا، القشيري.
7	أبو الحسين البصري	أبو الحسين، محمد بن علي بن الطيب، البصري.
179	الأصم	أبو بكر الأصم.
239	الطحاوي	أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة.
7	الغزالي	أبو حامد، محمد بن محمد بن أحمد، الطوسي، الشافعي، الغزالي.
98	واصل بن عطا	أبو حذيفة، واصل بن عطاء، الغزّال.
164	الآمدي	أبو حسن، علي بن أبي محمد سالم سيف الدين الآمدي
6	الإمام الشافعي	أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن عثمان بن شافع بن السائب، القرشي.
126	الجبائي	أبو علي، الجبائي، البصري، محمد بن عبد الوهاب بن سلام.
42	ابن سينا	أبو علي، الحسين عبد الله البلخي.
88	هشام بن الحكم	أبو محمد هشام بن الحكم.
121	الأنباري	أبو بكر، محمد بن أبو القاسم بن محمد بن بشار، الأنباري.
6	الكمال السمناني	أحمد بن زر بن كم بن عقيل أبو تصير الكمال السمنان، مجد الدين الحيلي.

2	القاضي عبد الجبار	أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي.
13	ابن تيمية	أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، الحراني الدمشقي، تقي الدين، أبو العباس.
8	أفضل الدين الخونجي	أفضل الدين، أبو عبد الله بن، محمد بن نامور بن عبد الملك الخونجي الشافعي.
1	الجويني	إمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، الجويني، الشافعي، الأشعري.
140	الباقلاني	الإمام القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن قاسم البصري، البغدادي.
205	الأزدي	سلمة بن عبد الملك،
36	الخوي	شمس الدين، قاضي القضاة أحمد بن خليل الخوي.
59	ابن حجر العسقلاني	شهاب الدين، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي، الكفاني.
149	ضرار بن عمرو الكوفي	ضرار بن عمرو، الكوفي.
8	شمس الدين الشهرخاسي	عبد الحميد عيسى بن عمرية.
165	البغدادي	عبد القاهر بن طاهر بن محمد أبو منصور البغدادي التميمي.
165	الشهرستاني	عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني.
91	ابو القاسم الكعبي	عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم.
155	ابن بري	عبد الله بن بري بن عبد الجبار المقدسي.
100	ابن كلاب	عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري أبو محمد.
158	البيضاوي	عبد الله بن عمر ناصر الدين، أبو سعيد بن أبي الحسن البيضاوي، الشيرازي.
95	علي بن أبي طالب	علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، يكنى أبا الحسن.
6	ضياء الدين	عمر بن الحسين بن الحسن، الرازي، الشافعي، ضياء الدين أبو القاسم، خطيب الري.
100	غيلان دمشقي	غيلان بن مسلم دمشقي.

8	أثير الدين الايهري	الفضل بن عمر الأبهري.
183	ابن الوزير اليماني	محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى.
126	ابن القيم الجوزية	محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقي.
8	تاج الين الاموري	محمد بن الحسين بن عبد الله الأرموي.
85	أبو هذيل العلاف	محمد بن هذيل العلاف.
165	التفتازاني	مسعود بن عمر التفتازاني.
201	الأصفهاني	مسلم محمد بن بحر الأصفهاني.
30	الغمولي	نجم الدين أحمد بن محمد الغمولى.
100	أبو حنيفة	النعمان بن ثابت الكوفي.
51	ابن رشد	الوليد بن أحمد بن محمد بن رشد.

فهارس المراجع

1. ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة؛ الدكتور عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود مكتبة الرشد الرياض 1415هـ - 1995م.
2. إحياء علوم الدين ؛ للإمام أبي حامد الغزالي وبهامشه تخريج الحافظ العراقي، ذيله كتاب الإملاء في إشكالات الأحياء للإمام الغزالي، وكتاب تعريف الإحياء بفضائل الإحياء للشيخ العيد روس، دار القلم، ط 1 1395هـ - 1975م.
3. الأربعين في أصول الدين، للإمام فخر الدين، الرازي، محمد بن عمر، تقديم وتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.
4. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: صالح بن فوزان، طبع الرئاسة العامة لطباعة البحوث العلمية وكالة الطباعة والترجمة الرياض سنة 1412هـ.
5. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ؛ إمام الحرمين عبد الملك عبد الله الجويني الشافعي، علق عليه وخرج أحاديثه الشيخ ذكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ط 1 1416 هـ - 1995م.
6. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية ط 1400هـ.
7. أصول الدين لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، طبعة 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1401هـ.
8. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء في العرب والمستعربين والمستشرقين: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين بيروت لبنان الطبعة 15، 2002م.
9. الإمام فخر الدين الرازي ومنهجه وآراؤه في المسائل الكلامية: الدكتور على محمد العماري، مطابع شركة الإعلانات الشرقية 1388هـ - 1969م.
10. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به؛ للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني البصري، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، ط2، 1421هـ - 2000م.

11. البداية والنهاية: ابن كثير، تحقيق عبد الرحمن اللادقي، ومحمد غازي بيضون، دار المعرفة بيروت لبنان ط9، 1426هـ.
12. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، مطبعة عيسى الحلبي. مصر، 1384 هـ
13. البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنانجات؛ الباقلاني، صححه الأب ريتشارد يوسف مكارثي المكتبة الشرقية بيروت سنة 1980م.
14. تاريخ الإسلام تاريخ ووفيات المشاهير والأعلام ؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، الذهبي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ط 1 2003م.
15. تاريخ الإسلام: الدكتور حسن إبراهيم حسن؛ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ط1، 1967م.
16. تاريخ بغداد؛ للخطيب البغدادي دار الرسالة بيروت 1965
17. التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة ؛ تأليف شمس الدين بن عبد الله بن محمد بن أحمد أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الجبل بيروت - لبنان 1419هـ، 1998م.
18. التفسير الكبير: للإمام فخر الدين الرازي:، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى 1981م، وطبعة أخرى إعداد مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط 4، 1422 هـ -2001م.
19. التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي ط 7 مكتبة وهبة عام 2000م.
20. التفسير ورجاله، محمد الفاضل عاشور مجمع البحوث الإسلامية الأزهر 1390هـ -1965م.
21. توحيد الأسماء والصفات وأثره في وجدان العبد وسلوكه الإيماني، الدكتور السيد العربي بن كمال، (ب.ط) (ب.ت).
22. جامع البيان عن تأويل أي القرآن: الطبري، ج2، طبعة دار المعارف القاهرة.
23. حروب صلاح الدين: الأصفهاني، دار المنار الطبعة الأولى 2004م.

24. دره تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ط1، 1411هـ.
25. دراسات في توحيد الأسماء والصفات الإلهية: سعد عبد الله عاشور وجابر زايد السميري، الطبعة: الثالثة الناشر: مكتبة ومطبعة دار المنارة - غزة، سنة النشر: 1429هـ.
26. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني ؛ تحقيق محمد عبد المعيد ضان ط6، مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد 1972م.
27. الرازي مفسراً: الدكتور محسن عبد الحميد؛ دكتور محسن عبد الحميد، طبعة 1 دار الحرية للطباعة بغداد 1394 هـ-1974م.
28. الرسل والرسالات ؛ دكتور عمر أشقر، الطبعة 3 1405 هـ، مكتبة الفلاح الكويت
29. سير أعلام النبلاء، تصنيف الإمام شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه، محمود شاكر ؛ دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان ط1، 1417هـ - 2006م.
30. شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد، حققه ؛ محمود الأرناؤوط وأخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، دار بن كثير دمشق - بيروت ط1، 1406هـ - 1986م.
31. شرح الأصول الخمسة: قاضي القضاة عبد الجبار بن محمد ؛ تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن هاشم حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة القاهرة، 1996م.
32. شرح الباري لصحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني؛ تصحيح وترقيم محمد فؤاد عبد الله ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
33. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، تخريج الألباني، المكتب الإسلامي 1404هـ.

34. شرح العقيدة الطحاوية، للبراك، إعداد عبد الرحمن بن صالح، ط أولى 1420
-2008 دار التدمرية السعودية.
35. شرح العقيدة الواسطية؛ لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن
تیمية، تألیف العلامة محمد خليل الهراس، ضبط نصه وخرج أحاديثه علوي
عبد القادر ويلييه ملحق الواسطية، دار هاجر للنشر.
36. شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل: لابن القيم، ج1، طبعة
العبيكان عام 2003م.
37. صحيح البخاري؛ للإمام أبي عبد الله بن إسماعيل البخاري، دار السلام للنشر
والتوزيع الرياض، ط 1، 1417هـ، - 1997م.
38. صحيح مسلم؛ للإمام أبي الحسن مسام بن الحجاج القشيري النيسابوري،
تحقيق محمد فؤاد عب د الباقي، نشر وتوزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية
والإفتاء والدعوة والإرشاد المملكة العربية السعودية 1400هـ، -1980م.
39. الصوفية نشأتها وتطورها: تأليف محمد العبدہ وطارق عبد الرحيم؛ دار الأرقم
الكويت ط2، 1997م.
40. طبقات الشافعية: السبكي؛ تحقيق عبد الفتاح محمد الخلو ومحمود محمد،
دار إحياء الكتب العربية.
41. طبقات المفسرين: السيوطي؛ تحقيق على محمد عمر، مكتبة وهبة الطبعة
الأولى 1396هـ، القاهرة.
42. طبقات المفسرين: محمد بن علي بن أحمد شمس الدين الداؤودي المالكي،
دار الكتب العلمية بيروت؛ راجع النسخة وضبط أعلامها نخبة من العلماء
بإشراف الناشر.
43. عصمة الأنبياء؛ الرازي، تقديم محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة
طبعة1، 1986م.
44. العقل والنقل عند ابن رشد، أبو أحمد محمد بن علي حاجي علي؛ الجامعة
الإسلامية بالمدينة المنورة، (ب.ت).

45. عيون الأنبياء: موفق الدين أبو العباس أحمد بن سديد الدين القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة، حققه محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 1998م.
46. الفتاوى الكبرى؛ للإمام العلامة تقي الدين، ابن تيمية وتحقيق وتقديم وتعليق: عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1408هـ - 1987م.
47. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير؛ تأليف محمد ابن علي بن محمد الشوكاني دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق - لبنان، ط1، 1414هـ - 1994م.
48. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دكتور محمد صالح الزركان، دار الفكر
49. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية؛ عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1977م.
50. فرق معاصرة تنتمي إلى الإسلام وموقف الإسلام منها: دكتور غالب بن علي عواجي، طبعة 4، المكتبة العصرية الذهبية جدة.
51. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تبين حزم، المطبعة الأدبية بمصر، 1317هـ.
52. القاموس المحيط: للفيروزبادي الطبعة الثانية 1371هـ - 1952م طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
53. القرآن والفلسفة: دكتور يوسف موسي، طبعة دار المعارف سنة 1966م.
54. القيامة الكبرى: عمر سليمان أشقر، دار النفائس، الأردن، طبعة 12، 2001م.
55. الكامل في التاريخ: لابن الأثير، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1427هـ.

56. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛ تأليف أبي القاسم جاد الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، شرحه وضبطه وراجعته يوسف الحمادي، مكتبة مصر.
57. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛ لمصطفى بن عبد الله الشهرير بحاجي خليفة، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف محمد شرف الدين، رفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
58. لسان العرب: للعلامة ابن منظور: اعتنى بتصحيحه أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، لبنان - بيروت، ج17، ط3، 1419هـ - 1995م.
59. اللمع في الرد على الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق الدكتور حمودة غرابية، (ب.ت.).
60. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضيئة في عقد الفرقة المرضية، للشيخ محمد بن أحمد السفاريني الآثري الحنبلي، ط 2 1402هـ - 1982م.
61. لوامع البيان شرح أسماء الله تعالى والصفات: الإمام فخر الدين الرازي، صححه السيد محمد بدر الدين أبو فراس، ط1، المطبعة الشرقية مصر، (ب.ت.).
62. المباحث المشرقية، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، (ب.ت.).
63. متشابه القرآن؛ للقاضي عبد الجبار أحمد الهمزاني، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور، مكتبة التراث القاهرة، (ب.ت.).
64. محصل آراء المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: الإمام فخر الدين الرازي وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة الطوسي، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

65. المحصول في علم أصول الفقه: الإمام الأصولي المفسر فخر الدين الرازي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط. مكتبة العصرية صيدا بيروت، ط 2 1420هـ - 1999م.
66. مختار الصحاح، تأليف محمد بن أبي بكر بن عبد القادر؛ مؤسسة علوم القرآن، 1403هـ - 1983م.
67. مدارج السالكين بين منازل (إياك نعبد وإياك نستعين)، للإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1417هـ - 1997م.
68. المستدرک علی الصحیحین؛ أبو عبد الله الحاكم بن عبد الله بن محمد بن نعيم النيسابوري المعروف بابن البيع؛ تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1411هـ.
69. المطالب العالية، الإمام فخر الدين الرازي؛ تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت.
70. المعالم في أصول الدين؛ للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، 2004م.
71. معجم البلدان: ياقوت الحموي؛ دار صادر، بيروت، 1397هـ.
72. معجم ألفاظ العقيدة: تصنيف أبو عبد الله عامر عبد الله فالح؛ تقديم فضيلة الشيخ عبد الله عبد الرحمن بن جبر، مكتبة العبيكان الطبعة الأولى، 1407هـ.
73. معجم ألفاظ العقيدة: لأبي عبد الله عامر عبد الله فالح؛ تقديم فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، مكتبة العبيكان، الرياض.
74. معجم المؤلفين: عمر بن رضا راغب بن عبد الغني كحالة، مكتبة المثنى بيروت - لبنان، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

75. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين؛ شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط1، دار النهضة المصرية، 1369 هـ - 1950م.
76. مقالات الفرق: دكتور أبو يزيد بن محمد، دار الجزائر طبعة أولى سنة 1429هـ-2008م.
77. الملل والنحل؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني مؤسسة الحلبي، (ب.ت).
78. مناهج الأدلة في عقائد الملة؛ بن ر شد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تحقيق الدكتور محمود قاسم، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964م.
79. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: لأبي الفرج عبد الرحمن الجوزي، تحقيق محمد عبد القادر ومصطفى عبد القادر، تصحيح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.
80. منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد: إبراهيم بن محمد بن عبد الله البريكاني؛ دار ابن القيم للنشر والتوزيع السعودية، ودار بن عفان للنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية؛ ط1، 1426 هـ - 2004م.
81. المواقف؛ شرح الجرجاني تحقيق الدكتور أحمد المصري.
82. موسوعة المدن العربية والإسلامية: إعداد الدكتور يحيى الشامي، دار الفكر العربي، بيروت، ط 1.
83. موسوعة علم الكلام الإسلامي؛ دكتور سميح دغيم، الناشر مكتبة لبنان ط1، 1998م.
84. ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايملز الذهبي، تحقيق علي البجاوي؛ دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان ط1، 1382 هـ - 1963م.
85. النبوات؛ ابن تيمية، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان طبعة أولى، مكتبة أضواء السلف مكة، 1420 هـ - 2000م.

86. النجاة في المنطق والإلهيات ؛ تأليف الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجبل بيروت - لبنان ط1، 1413هـ - 1992م.
87. النجوم الزاهرة: تقي الدين الأتابكي ؛ قدم له وعلق عليه محمد حسين، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1413هـ.
88. نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ العلماء والفلاسفة: شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري؛ صححه خور شيد أحمد، طبعة دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط1، 1396هـ.
89. نهاية الإقدام في علم الكلام؛ لعبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية.
90. النهاية في غريب الحديث والأثر؛ تأليف أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
91. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس البرمكي الإرلي الشافعي؛ تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، (د.ت).
92. اليوم الآخر: عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، طبعة 12، 2001م.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع	الرقم
-	البسمة	1
أ	شكر وتقدير	2
ب	مستخلص البحث باللغة العربية	3
د	مستخلص البحث باللغة الإنجليزية (Abstract)	4
و	المقدمة	5
1	تمهيد	6
الفصل الأول: التعريف بالمؤلف والمؤلف		
5	المبحث الأول: التعريف بالمؤلف	7
19	المبحث الثاني: عصره وبيئته	8
19	المطلب الأول: الحالة السياسية والاجتماعية والثقافية	9
23	المبحث الثالث: التعريف بكتاب التفسير الكبير	10
الفصل الثاني: الإلهيات عند الإمام الرازي		
37	المبحث الأول: أدلة وجود الله عند الإمام الرازي	11
37	المطلب الأول: التعريف برفض الإلهيات	12
38	المطلب الثاني: وجود الله	13
40	المطلب الثالث: وجود الله عند الرازي	14
43	المطلب الرابع: أدلة وجود الله عند الإمام الرازي	15
59	المبحث الثاني: وحدانية الله	16
59	المطلب الأول: تعريف الوحدانية	17
60	المطلب الثاني: أنواع التوحيد	18
61	المطلب الثالث: التوحيد عند المتكلمين	19
63	المطلب الرابع: توحيد الله عند الإمام الرازي	20
الفصل الثالث: الصفات عند الإمام الرازي		
67	المبحث الأول: الصفات عند المعتزلة والأشاعرة	21
68	المطلب الأول: الفرق بين الاسم والمسمى	22
75	المطلب الثاني: الأسماء والصفات عند المعتزلة	23
77	المطلب الثالث: الأسماء والصفات عند الأشاعرة	24

80	المبحث الثاني: الأسماء والصفات عند الإمام الرازي	25
82	المطلب الأول: الصفات السلبية عند الإمام الرازي	26
83	المطلب الثاني: صفة الكلام	27
85	المطلب الثالث: العلم	28
90	المطلب الرابع: السمع والبصر	29
91	المطلب الخامس: السمع والبصر عند الأشاعرة	30
92	المطلب السادس: السمع والبصر عند الرازي	31
الفصل الرابع: مباحث الإيمان عند الإمام الرازي		
95	المبحث الأول: تعريف الإيمان	32
95	المطلب الأول: أصول الإيمان	33
98	المطلب الثاني: آراء الفرق الكلامية في الإيمان من خلال أقوال الرازي في التفسير الكبير	34
101	المطلب الثالث: الإيمان عند الإمام الرازي	35
106	المبحث الثاني: الحكم على مرتكب الكبيرة	36
107	المطلب الأول: الحكم على مرتكب الكبيرة عن المعتزلة	37
111	المطلب الثاني: مرتكب الكبيرة عند أهل السنة والجماعة	38
119	المبحث الثالث: القضاء والقدر	39
119	المطلب الأول: تعريف القضاء لغة واصطلاحاً	40
121	المطلب الثاني: القضاء عند الرازي	41
123	المطلب الثالث: القدر لغة واصطلاحاً	42
124	المطلب الرابع: معنى القدر عند الرازي	43
131	المطلب الخامس: القدرة والمشيئة عند المعتزلة	44
133	المطلب السادس: أفعال الله أفعال العباد	45
145	المبحث الرابع: رؤية الله	46
145	المطلب الأول: أقوال المعتزلة في الرؤية	47
150	المطلب الثاني: قول الأشاعرة في الرؤية	48
152	المطلب الثالث: أسئلة إثبات رؤية الله عند الرازي	49
الفصل الخامس: النبوءات عند الإمام الرازي		

155	المبحث الأول: التعريف بالنبوءة	50
155	المطلب الأول: النبوءة لغة واصطلاحاً	51
157	المطلب الثاني: الفرق بين النبي والرسول	52
159	المطلب الثالث: أهم مميزات الرسل	53
161	المطلب الرابع: عصمة الأنبياء	54
162	المطلب الخامس: العصمة لغة واصطلاحاً	55
170	المبحث الثاني: المعجزة	56
170	المطلب الأول: المعجزة لغة واصطلاحاً	57
171	المطلب الثاني: المعجزة عند المعتزلة	58
175	المطلب الثالث: المعجزة عند الأشاعرة	59
182	المبحث الثالث: الشفاعة	60
182	المطلب الأول: الشفاعة لغة واصطلاحاً	61
185	المطلب الثاني: الشفاعة عند المعتزلة	62
190	المطلب الثالث: الشفاعة عند الأشاعرة	63
190	المطلب الرابع: الشفاعة عند الرازي	64
الفصل السادس: السمعيات عند الإمام الرازي		
199	المبحث الأول: التعريف بالغيب	65
199	المطلب الأول: تعريف الغيب لغة واصطلاحاً	66
200	المطلب الثاني: الغيب عند الرازي	67
204	المبحث الثاني: الملائكة	68
204	المطلب الأول: التعريف بالملائكة	69
207	المطلب الثاني: التفضيل بين الملائكة والبشر	70
210	المبحث الثالث: الجن	71
210	المطلب الأول: التعريف بالجن لغة واصطلاحاً	72
215	المبحث الرابع: اليوم الآخر	73
215	المطلب الأول: التعريف باليوم الآخر لغة واصطلاحاً	74
217	المطلب الثاني: النور	75
219	المطلب الثالث: البرزخ	76

220	المطلب الرابع: البعث	77
224	المطلب الخامس: الحشر	78
226	المطلب السادس: الحساب والميزان	79
229	المطلب السابع: الحوض	80
231	المطلب الثامن: الصراط	81
232	المطلب التاسع: الجنة	82
237	المطلب العاشر: النار لغة واصطلاحاً	83
246	الخاتمة	84
246	النتائج	85
249	التوصيات	86
250	فهرس الآيات القرآنية	87
264	فهرس الأحاديث النبوية	88
266	فهرس الأعلام	89
269	فهارس المراجع	90
278	فهرس الموضوعات	91