جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

أطروحة
لـنيـل شهادة دكتوراه علوم
فـــــي الفلســـــفة

# إشكـــالية التوحـــيد فـــــي الفـــكر الإســلامـــــي
# أبـــو عبـــد الله السنـــوسي أنمـــوذجا

**- إعداد الطالبة:**
مقـــدم مخـــتارية

**إشراف:**
أ.د. بوعرفة عبد القادر

**أعضاء لجنة المناقشة :**

| اسم و لقب الاستاذ | الرتبة | الصفة | مؤسسة الانتماء |
|---|---|---|---|
| دراس شهرزاد | أستاذ | رئيسا | جامعة وهران 2 |
| بوعرفة عبد القادر | أستاذ | مشرفا | جامعة وهران 2 |
| يموتن علجية | أستاذ محاضر أ | مناقشا | جامعة وهران 2 |
| إبراهيم احمد | أستاذ محاضر أ | مناقشا | جامعة مستغانم |
| بوبكر الجيلالي | أستاذ محاضر أ | مناقشا | جامعة الشلف |
| قسول ثابت | أستاذ محاضر أ | مناقشا | جامعة بلعباس |

السنة الجامعية
2016/2015

جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

أطروحة
لـنيـل شهادة دكتوراه علوم
فـــــي الفلســـــفة

# إشكـــالية التوحـــيد فـــــي الفـــكر الإســلامـــــي
# أبـــو عبـــد الله السنـــوسي أنمـــوذجا

**- إعداد الطالبة:**
مقـــدم مخـــتارية

**إشراف:**
أ.د. بوعرفة عبد القادر

**أعضاء لجنة المناقشة :**

| اسم و لقب الاستاذ | الرتبة | الصفة | مؤسسة الانتماء |
|---|---|---|---|
| دراس شهرزاد | أستاذ | رئيسا | جامعة وهران 2 |
| بوعرفة عبد القادر | أستاذ | مشرفا | جامعة وهران 2 |
| يموتن علجية | أستاذ محاضر أ | مناقشا | جامعة وهران 2 |
| إبراهيم احمد | أستاذ محاضر أ | مناقشا | جامعة مستغانم |
| بوبكر الجيلالي | أستاذ محاضر أ | مناقشا | جامعة الشلف |
| قسول ثابت | أستاذ محاضر أ | مناقشا | جامعة بلعباس |

السنة الجامعية
2016/2015

# شكـــــــــر

الشكر لله الواسع الجود والعطاء الذي عمت نعمه العوالم كلها، فلا وصول إلى شيء من فضله إلا بمحض فضله.

أقدم شكري لأستاذي الفاضل.أ. الدكتور عبد القادر بوعرفة المشرف على البحث؛ إذ كلفته الكثير من العناء فكان صبورا وأمينا في توجيهي إلى سبل الرشاد؛ فأفدت منه الكثير من ملاحظات العلمية وقيمه الإنسانية.

الشكر لزوجي الأستاذ جبالة محمد على صبره، دعمه وإصراره الدائم على إتمام هذا العمل.

والشكر موصول للدكتور قسول ثابت عرفانا وتقديرا.

**إهـــــــــــــــــــداء**

إلى من غرس في الروح روح المبادئ والقيم، والدي العزيزين

إلى التي جاهدت ولا تزال في سبيل هنائنا "أمي"

إلى "أناي" محمد فاتح

إلى قرة عيني سلسبيل ياسمين

إلى روح الغائب الحاضر أستاذي "قاري محمد" رحمه الله

أهدي ثمرة هذا العمل.

**مقدمة:**

تعتبر جدلية العلاقة التفاعلية بين التوحيد الإسلامي وتطورات الواقع الراهن من الاستفهامات المطروحة بقوة على العقل الإسلامي للبحث في مكامن الالتباس، التجاوز، التكامل أو النقص بين أطراف هذه العلاقة التي انتصر فيها العقل الغربي بتعدد أشكاله وميزاته –الفكرية والثقافية والعقائدية– في مقابل تراجع العقل الإسلامي. ما دفعنا إلى إعادة النظر في صميم وعمق البناء العقيدي الإسلامي وإمكانات إحيائه معرفيا وعمليا.

يدرج موضوع دراستنا في مجال علم الكلام الإسلامي الرامي إلى رد الشبه والاعتراضات على الدين الإسلامي وفق منهج المناظرة الجدلي. لكن يوجد تمييز جزئي يتباين به موضوع التوحيد عند السنوسي عن غيره من المتكلمين السابقين على عصره. يتمثل هذا الأخير في أن معالجة موضوع التوحيد ترتقي إلى الخطاب النظري العقلي المخاطب للعقول سواء كانوا أتباعا أو خصوما؛ بهدف إفحام الخصم وإبداء الوجاهة العقلية في المسائل العقيدية. أما دراسة وتحليل قضايا عقيدة التوحيد الإسلامي بالنسبة للسنوسي فلم تبق في برجها المتعالي نظرا وتصورا، بل أحلها منزلتها في مخاطبة النفوس عقلا وربطها بالمكلفين فعلا، أي من جهة الأفعال الواجبة على المكلف، وعقلها بمعقولية النظر معرفة وتصديقا؛ جاعلا من النظر العقلي بوابة الفكر الديني خاصة الفكر التوحيدي. انطلاقا مما عرضناه نطرح الإشكالية الآتية: إذا كان أصل العقيدة الإسلامية توحيد الله وإفراده بالعبادة، فإن السبيل الوحيد لتحصيل الإيمان الصحيح لا يكون إلا بالنظر العقلي. تتبع الإشكالية بجملة من الاستفهامات الدالة عليها، هي: كيف نظر السنوسي للأطر العلمية في مسألة التوحيد؟ على أي صعيد يلتقي النظري بالعملي في الطرح التوحيدي للفكر السنوسي؟ ما وظيفة الحكم العقلي في موضوع التوحيد؟ ما النتائج التي حققها السنوسي في مشروعه التوحيدي؟

سنحاول في هذه الدراسة تحليل إشكالية التوحيد ومنطلقاتها العقلية وفق فكر أبو عبد الله السنوسي الذي شخص الأزمة العقيدية التي حلت بالذات المسلمة على أنها سبب انتكاس العقل معرفيا، وفساد الأخلاق اجتماعيا. واقع الحال استدعى ضرورة استجلاء حقيقة الأزمة واستقصاء أسبابها.

أما المناهج المعتمدة في دراستنا فتتمثل في الاستعانة بالمنهج التحليلي والنقدي والمقارن. المنهج المقارن كلما استدعت الضرورة نلجأ إليه خاصة عند المقارنة بين موقف السنوسي ومواقف المتكلمين الآخرين في بعض المسائل الكلامية.

- **الفرضيات:**

1. المعرفة الصحيحة بالله ورسله تؤسس على النظر العقلي لا التقليد.
2. أخلاق المكلف تمثل ميدان امتزاج النظري بالعملي في عقيدة التوحيد.
3. وظيفة الحكم العقلي تكمن في التأطير النظري لمسائل علم الكلام.
4. معرفة الله لا تتأتى إلا بالنظر العقلي المؤطر في الأقسام الثلاثة للحكم العقلي.
5. النظر العقلي في العقائد السنوسية لا يتم إلا بالمنهج الكلامي.

- **خطة البحث:** التزمنا في بحثنا هذا خطة اشتمل من خلالها الموضوع على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. الفصل الأول في الأساس المفاهيمي والابستيمي للتوحيد. احتوى ثلاثة مباحث: الأول بعنوان التوحيد، المعنى والدلالة. المبحث الثاني وسم بـ: التوحيد في الفكر اليهودي . في المقابل احتوى المبحث الثالث على التوحيد في الفكر المسيحي.

أما الفصل الثاني عنون بـ: علم التوحيد؛ المبادئ والأسس، متضمنا ثلاثة مباحث. المبحث الأول حول تعريف علم الكلام، وتحديد موضوعه وتعريفه وأسباب ظهوره دون إغفال التعرض

لمنهجه. أما المبحث الثاني فدار في فلك مبادئ علم الكلام عند محمد بن يوسف السنوسي. مع الإلماع إلى نظرية الحكم ومنزلتها في التوحيد السنوسي باعتبارها المقدمة المحصلة لهذا العلم دون منازع. ونخص بالذكر تحديدا الحكم العقلي. لذلك عمدنا إلى تحديد معنى الحكم عند السنوسي وأقسام الحكم المتمثلة في: أولا؛ الحكم الشرعي وموضوعه، ثانيا؛ الحكم العادي وموضوعه، ثالثا؛ الحكم العقلي وأقسامه الثلاثة المنحصرة في الواجب، والمستحيل والجائز. في الوقت الذي تمحور المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل حول جدلية النظر والتقليد في الإيمان. إشكالية الذات والصفات وتحديد ما يجب في حقه تعالى؛ موضوع الفصل الثالث، الذي انطوى بدوره على ثلاثة مباحث، كان الأول منها بعنوان: الصفات النفسية، صفة الوجود. كما ضمّنا هذا المبحث أدلة وجود الله خاصة منها الأدلة العقلية. أما المبحث الثاني، فخصصناه للصفات السلبية، ثاني أنواع الصفات الواجبة في حق الذات الإلهية في الفكر العقدي عند السنوسي، ومجموع الصفات السلبية خمسة تمثلت في: القدم، البقاء، مخالفته للحوادث، قيامه بنفسه، والوحدانية التي احتوى موضوعها على ثلاثة مسائل لا تتقوّم إلا بها وببراهينها، والمسائل هي: توحيد الالوهية وتوحيد الربوبية.

في حين كان المبحث الثالث من الفصل الثالث بعنوان: صفات المعاني المعنوية. صفات المعاني السبعة مفصول في أمرها عند السنوسي، تمثلت في القدرة، الإرادة، العلم، السمع والبصر، الكلام والحياة. أما الصفة الثامنة وهي الإدراك إنما عرضناها لا لان السنوسي يقر بها، إنما لعدم الفصل في موقفه منها، إذ نجده يتراوح بين موقفين اثنين تمثلا في: الإثبات والوقف، من هذا المنطلق خصصنا لها حيزا في صفات المعاني من باب الإجمال لا الجزم.

وسطرنا الفصل الرابع بعنوان: فاعلية التوحيد بين الإلهية والنبوة، متضمنا ثلاثة مباحث، وسم المبحث الأول بالمستحيل والجائز في حق الذات الإلهية. ولما كانت النبوة مما يجوز على الله خصصنا المبحث الثاني لجوهر الحركة النبوية والسمعيات عند السنوسي، متطرقين إلى العناصر الآتية: معنى النبوة والنبي، حكم الرسالة. أما العنصر الأخير والذي يضطلع بتحديد

ما يجب على المكلف الإحاطة به في حق الرسل، فتمثل في الحكم العقلي بأقسامه الثلاثة. حيث ارتبط بالعقائد في حق الرسل من واجب ومستحيل وجائز. فاتصل الواجب بالكمالات الثلاثة الواجبة في حقهم عليهم السلام وهي: الصدق والأمانة والتبليغ مع ذكر مجموع براهينها . ونفى المستحيل أضداد الصفات الواجبة في حقهم، وهي: الكذب، الخيانة، وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق. أما الجائز في حق الرسل فهو الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالجوع والفقر والمرض...الخ. لنختم الفصل الرابع بمبحثه الثالث والأخير المعنون بـ: البيان العقدي عند السنوسي من خلال كلمة التوحيد وتجلياته. و في الأخير ذيلنا موضوع الدراسة بخاتمة فيها جملة استنتاجات استخلصناها من قراءتنا لموضوع التوحيد.

– **الدراسات السابقة؛** لما كانت الدراسات السابقة هي جميع البحوث العلمية التي تناولت إحدى جوانب الموضوع المراد بحثه. فان عملية استعراضها تقوم على مراعاة الأسس المنهجية التالية: عنوان الدراسة، الجهة المشرفة، تاريخ إجرائها، أهدافها، فرضياتها، نتائجها، وفيما تفيد البحث[1].

قبل البدء في عرض الدراسات السابقة نشير إلى ملحوظة هامة تتقاطع مع صعوبات البحث، وهي ندرة البحوث حول فكر السنوسي عامة والتوحيد خاصة. أما الذي حصّلناه من الدراسات منشورة كانت أو غير منشورة فتمثل في الآتي ذكره:

1. علمي حمدان أحمد، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة (غير منشور)، إشراف علي سامي النشار، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1979/1978.

دراسة مقارنة للفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، باحثة في المرجعيات المعرفية التي تؤسس لكليهما. سلطت الضوء على استخلاص الجوانب الفلسفية والتركيز على المجاري

[1]– غربي علي، أبجديات البحث العلمي، دار الطباعة والنشر والتوزيع الفائز، قسنطينة، الجزائر، د (ط)، 2009، ص 57.

والأنظار وطبيعة المناهج في فكر كل من السنوسي والمغيلي وربطها بالمرجعية الاشعرية. إن التطرق لموضوع التوحيد في هذه الدراسة إنما كان لاستخلاص المجاري والأنظار عند السنوسي، حيث أنها في نظر الباحث غير مصرح بها بل موجودة في طي كتبه.

ساعدتنا الدراسة نوعا ما في بسط الموضوع. كيف ذلك؟ إن عرض السنوسي لموضوع التوحيد بمسائله- الالوهية، والرسل- في كتبه تم بدءا بعرض موضوع الحكم بأقسامه الثلاثة الواجب، المستحيل، والجائز باعتبارها تمثل موضوع التوحيد عقليا لا نقليا. ويختم عقائده بذكر كلمتي الشهادة مبينا دخول جميع عقائد الإيمان فيها. في حين قام الباحث علمي حمدان في دراسته ببسط معاني الشهادة، وهي: "استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما سواه إليه"، وتضمين مجموع العقائد التي عرضها السنوسي تفصيلا ثم إجمالا في الشهادة، أما الباحث فانتقل من الإجمال إلى التفصيل.

2. جمال الدين بوقلي حسن، الإمام بن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د (ط)، 1985.

تناولت الدراسة عصر الشيخ السنوسي، حياته وأثاره، منهجه في العقيدة، رأيه في التقليد، مرجعيته الاشعرية، وآراؤه الكلامية مشيرا فيها إلى جميع العقائد في الإلهيات والرسل أيضا ليربط مسائل التوحيد المتطور عقلا عند السنوسي، ويجعلها مقدمة للتصوف (الذوق) الذي يرتقي إليه المكلف ببلوغه وأخذه بكلمتي الشهادة. أما النقطة التي اختلفنا فيها مع دراسة الأستاذ جمال الدين بوقلي حسن، فتتمثل في موقف السنوسي من صفة الإدراك، إذ يرى الأستاذ أن السنوسي يتبنى القول بالوقف. ونراه نحن متراوحا بين الإثبات والوقف.

3. عبد العزيز أسعد، جهود المتكلمين المغاربة في الفكر التربوي، محمد بن يوسف السنوسي (832 هـ/ 895 هـ) أنموذجا، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، إشراف: قاسم الحسيني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2007/2006.

ركزت الدراسة على التربية والتعليم في فكر السنوسي مستخلصة أن مبادئ التربية والتعليم لا تخرج عن فلك الدين الإسلامي القائم على العقيدة الصحيحة في التوحيد. لم يكن اهتمام الدراسة بموضوع التوحيد في إطاره النظري- بناء الأدلة واستخلاصها نقليا وعقليا في بناء الموضوع معرفيا- إنما ارتبط بالإطار العملي أو ما يسمى بالجانب التطبيقي-أحيانا- للفكر التوحيدي. بإيجاز، المنهج التربوي للسنوسي ذا طابع عقيدي خالص.

أفادتنا الدراسة في الوقوف على الجوانب العملية للأخلاق المنبثقة عن التوحيد والمقومة به في الوقت ذاته. علما أننا أولينا الاهتمام الكبير للجانب النظري للموضوع وان كان التآلف بين النظري والعملي في التوحيد القائم على النظر مستحيل الانفكاك، لأنهما يرتبطان بأفعال المكلف شرعا.

- **أسباب اختيار الموضوع:** لا أخفي سرا إذا ما صرحت أن اختياري لموضوع التوحيد إنما كان أولا بداعي عقيدي شخصي تمثل في البحث ليس عن الله، وإنما عن حقيقته، كما يقول السنوسي (كنهه المحجوب عنا) بنظرة فلسفية دينية[1].

أما السبب الثاني فتبلور بعد انطلاقي في فعل القراءة والبحث المعرفي في ثنايا الموضوع. تمثل في بعث التوحيد في الذوات الإنسانية بنظرة فلسفية نقدية لا بنظرة أحادية المبدأ متحجرة الرأي دوغمائية التوجه.

- **صعوبات البحث:**

1. أصعب عقبة واجهتنا من بداية البحث إلى نهايته تمثلت في ندرة الدراسات المتخصصة في فكر السنوسي. نظرا لأن هذا الأخير لم يحظ بالعناية الكافية من طرف الباحثين في مجال الفلسفة. الأمر الذي يعود سلبا على التراث الكلامي جزائري الأصل.هذا الأخير الذي حكم عليه

[1]- مقصودي بالنظرة الفلسفية تحديدا، النظرة العقلية الناقدة، المتعطشة للبحث والمعرفة.

أن يبقى مطمورا في ثنايا المخطوطات غير المطبوعة إلى يومنا هذا. والتي يتعذر علينا قراءتها – إن وجدت– بسبب عدم وضوح الخط.

2. صعوبة فك معاني اللغة عند السنوسي، الأمر الذي ساهم في عسر إدراك معاني النصوص. وفي كثير من الأحيان نعمد إلى "حاشية الدسوقي على أم البراهين" لان شرحها ذا طابع لغوي لا فلسفي ليتيسر لنا فهم المعنى المكنون في ألفاظه الصعبة وتآليفه المنطقية بين القضايا.

3. تكرار المعلومات، وتكرار النصوص في معظم المصادر التي اعتمدنا عليها في البناء المعرفي للدراسة.

4. عدم التحديد بدقة أسماء العلماء في نصوص السنوسي، والأمر ذاته بالنسبة لعمل المحققين باستثناء تحقيق الأستاذ مصطفى محمد الغماري لنص شرح أم البراهين في علم الكلام، حيث افرد كشافا بالأعلام المذكورة في النص مع التحديد الزمني لها.

– **آفاق الدراسة:** إن عنايتنا بموضوع التوحيد واختيارنا البحث فيه راجع لاعتبارات عدة رسختها رغبة معرفية في استكناه جميع جوانب الموضوع، صغيرها وكبيرها، عسيرها وبسيطها. تحولت هذه الرغبة لاحقا إلى هدف منشود تمثل في محاولة بعث التوحيد نظرا وعملا، تصورا ومنهجا في الوجود الإنساني لأفراد المجتمع الإسلامي.

أما الهدف الثاني المرجو من الدراسة فتعلق بتسليط الضوء على تراثنا الفكري الجزائري الذي امتزجت فيه وشائج الكلام بالفلسفة والدين، التفسير والحديث والتصوف، ما تمخض عنه خيرة من العلماء أمثال أبو عبد الله السنوسي الذي لا يزال فكره إلى حد الساعة سجين كتبه. حبذا لو ينشر ويعلم ويلقن للأجيال تربويا.

# الفصـــــــــــــــــــــــل الأول

## الأسس المفهمية والإبستيمية للتوحيد

المبحث الأول: التوحيد؛ المعنى والدلالة

المبحث الثاني: التوحيد في الفكر اليهودي

المبحث الثالث: التوحيد في الفكر المسيحي

## المبحث الأول :

## التوحيد الدلالة والمعنى

ارتأينا أن نفتتح موضوع البحث بالتأثيل اللغوي والاصطلاحي –العربي والأجنبي– لمفهوم التوحيد نظرا لأهميته المعرفية بالنسبة لموضوع البحث إجمالا، و لإجرائية المفهوم تفصيلا.

### 1.الدلالة اللغوية :

نجد مادة (وحد) في لسان العرب من : الوحد والأحد؛ كالواحد همزته أيضا بدل من واو. والأحد أصله الواو. ليس للأحد جمع وليس للواحد تثنية[1]. ومعنى وحده توحيدا جعله واحدا[2].

يدل معنى أحد في أسماء الله تعالى على الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر. وهو اسم بني لنفي ما يذكر معه من العدد، نقول ما جاءني أحد، والهمزة بدل الواو، وأصله وحد لأنه من الوحدة[3].

ومعنى قولنا "الله واحد" أن ذاته منفردة عن المثل والشبه، لأن الواحد يفيد الإنفراد في الذات أو الصفة. والواحد ما لا ينقسم في نفسه أو معنى في صفته دون جملته، كإنسان واحد ودينار واحد، وما لا ينقسم في معنى جنسه كنحو هذا الذهب كله واحد، وهذا الماء كله واحد. والواحد في نفسه ومعنى صفته بما لا يكون لغيره أصلا هو الله[4]. يعني أن الواحد بني على انقطاع النظير، فالله تعالى لا نظير له، ولا شبه ولا شريك. يقال "الواحد منفرد بالذات في عدم المثل والنظير. والأحد منفرد بالمعنى. وقيل الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى ولا يقبل الانقسام (...)

---

[1]– ابن منظور، لسان العرب، ج3، دار صادر، بيروت، د(ط.س)، ص448.

[2]– الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط2، 1998، ص324.

[3]– المصدر الأسبق، ص70.

[4]– العسكري أبو هلال، الفروق في اللغة، تح: لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1980 ص132.

ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل"[1]. وتجتمع معاني الواحد في مفهوم الوحدانية خامس الصفات السالبة.

على هذا النحو، التوحيد في اللغة يعني: العلم بأن الشيء واحد[2]. وينجم عن العلم الحكم بأنه واحد. ووحدته أي وصفته بالوحدانية "ومعنى الوحدانية أن للحق سبحانه وتعالى كمالا لا يشاركه فيه غيره، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير بلا واسطة ولا معالجة، وأنه لا مؤثر سواه"[3]. فتكون حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الإلهية وخواصها[4]، والربوبية وشؤونها من خلق ورزق وتدبير وملك، وتصريف. واعتقاد عدم الشريك في الإلهية يستلزم إفراد الله تعالى بالعبادة وإخلاص الدين له وحده.

التوحيد في اللغات الأجنبية: في الفرنسية Monothéisme ،في الإنجليزية Monotheism

مشتق من لفظين يونانيين (مونو) Mono ومعناه الواحد و (تيوس) Theos ومعناه الإله[5]. يطلق هذا الاصطلاح على دين الذين يعتقدون بوجود إله واحد لا شريك له.

استعمل الاسم التوحيد والصفة الموحّد لأول مرة في اللغة الفرنسية سنة 1828.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص450.

[2]- محمد الهاشمي، العقائد الدرية في شرح متن السنوسية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط3، د(س)، ص03.

[3]- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د(ط،س)، ص 361 .

[4]- أ.جي.بريل، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج8، تر:زكي خورشيد وآخرون، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1998، ص2389.

[5]- المرجع الأسبق، ص360.

والمونوتيزم مركبة من الاغريقية μονός مونو الذي يقصد به الواحد وتيوس θεός الإله[1]. إن كلمة monothéismus[2] مستحدثة في اللاتينية لأن أصلها مركب بالفرنسية، وجذر الكلمة إغريقي وليس لاتيني. لهذا السبب لم نعثر عليها في قواميس اللاتينية.

يحدد قاموس أكسفورد معنى الاسم Monotheism انه التصديق بوجود إله واحد[3].

ومعنى الموحد Monotheist في الانجليزية: المؤمن بإله واحد[4].

يقابل Monotheism بالتضاد polytheism : الدال على الإيمان بتعدد الإلهة[5]. ويصاحب الايمان بهذه الآلهة عبادتها.

أما ضد الألوهية theism في الفرنسية يكون الإلحاد Atheisme، وفي الإنجليزية Athéism . وهي مأخوذة في اللغات الأوربية من اليونانية، وتحتوي على مقطعين:à سلب نفي، و(theos)θεός تعني إله. فكان معناها الاشتقاقي نفي الإله[6]. والقائلين باللا إلهية ينكرون وجود الله.

يذكر لالاند في معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية (مذهب التوحيد) Monothéisme على أنه مذهب فلسفي أو ديني لا يسلم إلا بإله واحد متميز من العالم. إضافة إلى هذا التحديد يلمع لالاند إلى ملاحظة هامة يجب أخذها بعين الاعتبار؛ تتمثل في وجوب التمييز بين المذهب التوحيدي الذي لا يوجد لا يقول إلاّ بإله واحد، من الأديان التي لا تسلم إلا بعبادة آلهة واحدة دون أن تنكر بسبب ذلك وجود ألوهيات أخرى. أطلق ماكس مولر

[1]- Thierry Fabre, Dieu, Les Monothéismes et Le Désenchantement Du Monde, Editions Parenthèses Marseille,2005,p16.

[3] - Oxford Advanced Learner's Dictionary, oxford university press, 7thédition, p950.

[4] - Rani Nouaimeh, Fadi Farhat, The Major Dictionary English- English-Arabic, published by dar Al-Kotob all-illmiyah, 1st édition, 2007, p540.

[5] - Oxford Adanced Learner's Dicionary, p1124 .

[6]- بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص219.

على هذا الموقف اسم Hénotheisme التوحيد الجزئي، في مقالته التوحيد السامي سنة 1860 معتبرا أن هذه الصورة الدينية بمثابة حالة سابقة للتوحيد وللشرك بمعناها الحقيقي[1] إذ يسود فيها الاعتقاد بإله أعلى يسيطر على الآلهة الآخرين، يتصف بجميع صفاتها ويقوم مقامها، ومعتقدي هذا المذهب يقرون بوجود إله واحد متعال ولكنهم يعتقدون في الوقت نفسه بوجود آلهة أخرى تعمل بإرادة هذا الإله المتعال[2]. فالتوحيد الجزئي ضد التوحيد المطلق من جهة وضد التعدد من جهة أخرى[3].

يشير لالاند في سياق تحديده لمصطلح توحيد إلى وجود بعض الاختلافات في المعنى الذي يعزوه الفلاسفة لهذه الكلمة. في الوقت ذاته، يوجد نقاط متفق عليها عموما وتقريبا. نذكر منها حصرا: إن التوحيد هو في المقام الأول مصطلح تاريخي متعارض مع الشرك ويدل على الطابع المشترك بين المسيحية والمحمدية واليهودية، ونعني الاعتقاد بأنه لا يوجد سوى إله واحد، متميز من العالم[4]. مع ذلك تختلف وجهات نظر الأديان الثلاثة لمفهوم الوحدانية؛ مثلا: نجدها في اليهودية مشوبة بالتجسيم، وفي المسيحية قائمة على التثليث. في حين امتاز الدين الإسلامي بتنزيه الذات الإلهية تنزيها خالصا عن كل لبس.

[1]- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية،ج2، H-Q، تع: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر، بيروت د(ط)، 2008، ص835،836.

[2]- طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د(ط)، 1963، ص47.

[3]- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، ص361.

[4]- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية،ج2، ص835.

تهدف فكرة التوحيد من الناحية الميتافيزيقية إلى إثبات وحدانية الله باعتباره العلة الوحيدة التي تدخل في تكوين الظواهر وتطورها. فهو الذي يحكمها بما يتصف به من القدرة المطلقة والبقاء والإرادة والعلم ...الخ[1].

أماالتوحيد كعملية –في نظرنا– يتشاطر أطرافها النظر والعمل؛ فيخرج من المجال الميتافيزيقي ليتجلى في العالم الفيزيقي عبر اتصاف الموحّد بعلم التوحيد. حيث يلتقي ما عرف نظرا بما يجب عملا. التوحيد ليس معناه العلم النظري فقط إنما هو كذلك العلم العملي المؤسس على العلم النظري. ووقوع هذا الاتحاد بين الجانبين: النظري والعملي يحقق للعقل المسلم بعثه من جديد.

بعد الضبط اللغوي والاشتقاقي لكلمة توحيد نقف على تعريفه الاصطلاحي؛ لأن تعريف المصطلح يعد خطوة منهجية هامة ودقيقة لا غنى للباحث عنها.

**2. المعنى الاصطلاحي :**

تطلق كلمة توحيد ويراد بها المعنى المصدري الذي ذكرناه في الدلالة اللغوية. وقد تطلق ويراد بها الفن المسمى بها: علم التوحيد. علما أنه لا يوجد إجماع في تعريف علم التوحيد. فهناك من يتوسع في مدلول الكلمة حتى تشمل جميع مباحث العقيدة، سواء ما تعلق منها بالله عز وجل وصفاته أم بالرسل والأنبياء عليهم السلام؛ من حيث ما يجب لهم وما يجوز وما يستحيل عليهم، أم بالسمعيات: اليوم الآخر وتفصيل ما يقع فيه .... الخ. وهناك من يجعل التوحيد قاصرا على البحث في ذات الله وصفاته.[2]

[1]– بن نبي مالك، مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، د(ط)، 2000، ص200.

[2]– القاسمي محمد جمال الدين، دلائل التوحيد، دار النفائس، بيروت، ط1، 1991، ص49.

يتقرر المعنى الاصطلاحي للتوحيد في الموسوعة الإسلامية، على النحو الآتي: هو"معرفة الله تعالى بالربوبية والإقرار بالوحدانية ونفي الأنداد عنه جملة" وهو بهذا المعنى حقيقة بسيطة تدور على إفراد الله تعالى بالعبودية ونفيها عن كل ما سواه[1]. لأن توحيد الإلهية هو ما اختلف فيه عند الأمم لا توحيد الربوبية.

ولما كان النزاع واقع في توحيد الإلهية، خص محمد بن عبد الوهاب معنى التوحيد بإفراد العبادة لله دون سواه قائلا: "التوحيد معناه لغة: إفراد الشيء عن غيره، أما معناه شرعا: فهو إفراد الله تعالى بالعبادة، هذا هو التوحيد شرعا"[2]. ثم يواصل فيقسم التوحيد إلى ثلاثة أنواع توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وأخيرا توحيد الأسماء والصفات. مقررا أن تقسيمه للتوحيد إلى ثلاثة أنواع مأخوذ بالاستقراء من الكتاب والسنة. فالآيات التي تتحدث عن أفعال الله وأسمائه وصفاته هي في توحيد الربوبية، والآيات التي تتحدث عن عبادة الله وترك ما سواه فهي في توحيد الإلهية[3]. يذكر الجرجاني في معجم تعريفاته أن التوحيد في اصطلاح أهل الحقيقة تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان[4]. تولى التعريف الإشارة إلى إخلاص التنزيه للذات الإلهية تفكرا لأن التوحيد يستلزم التنزيه المطلق.

إن كون الله تعالى واحدا يعني نفي الانقسام والشبه في ذاته وصفاته[5]، ونفي الشريك في أفعاله، فالوحدانية تستلزم نفي الكم المتصل والكم المنفصل معا عن الذات الإلهية. ليكون التوحيد هو الإيمان بإله واحد لا شريك له.

---

[1]- تأليف جماعي، الموسوعة الإسلامية العامة، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، مطابع التجارية، مصر، د(ط)، 2003، ص432.

[2]- محمد بن عبد الوهاب، إعانة المستفيد شرح كتاب التوحيد، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2001، ص19.

[3]- المرجع نفسه، ص23.

[4]- الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د(ط)، 2004، ص62.

[5]- العجم رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999، ص228.

أما عند ابن خلدون فالمعتبر في التوحيد ليس الإيمان فقط "الذي هو تصديق حكمي لأن ذلك من حديث النفس. وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس. كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود، حتى ينقلب المريد السالك ربانيا"[1]. ويصف ابن خلدون الفرق بين الحال والعلم في العقائد كالفرق بين القول والاتصاف.

ذكرنا سابقا أنه يراد بكلمة التوحيد–أيضا– العلم المدون المسمى بها "الذي يبحث في الله وصفاته وأفعاله"[2]. وجهة النظر هذه تحصر موضوع التوحيد في دراسة الذات الإلهية فقط. في حين أنه يتناول مجمل العقائد الدينية الواجب على المسلم أن يؤمن بها عن اقتناع ويقين. من هذه العقائد ما هو مجمع عليه كتوحيد الله والإيمان بالغيب والرسل و الوحي ومنها ما هو مثار خلاف بين السنة والمعتزلة كرؤية الله وخلق القرآن والجبر والاختيار[3]. والتوحيد باعتباره علما قائما بموضوعه ومنهجه نتطرق له في الفصل الثاني.

ويعرفه أبو حامد الغزالي قائلا: "التوحيد هو البحر الخضم الذي لا ساحل له، فنقول للتوحيد أربع مراتب: وينقسم إلى لب، ولب اللب وإلى قشر، وإلى قشر القشر"[4]. وأولى المراتب في تقسيم الغزالي هي أن يقول الإنسان بلسانه "لا إله إلا الله" وقلبه غافل عنه أو منكر له. ويشبهه الغزالي بتوحيد المنافقين. وثاني المراتب: أن يصدق القلب بمعنى اللفظ وهو اعتقاد العوام.

[1]– ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر، بيروت، د(ط)، 2007، ص463.

[2]– الحفني عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999، ص407.

[3]– عبده محمد، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط6، 1986، ص21.

[4] – الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين، ج4، دار البيان العربي للنشر، ط1، 2005، ص291.

وثالثها: "أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد"[1].

إن الإقرار باللسان وحده في نطق كلمة التوحيد لا يعدو أن يكون نفاقا لما يعتري صاحبه باطنا من غفلة وإنكار لهذه الحقيقة؛ في المقابل يعتبر التصديق القلبي دون النظر العقلي اعتقاد العوام. وأهل التوحيد عند الغزالي هم أصحاب المرتبتين الثالثة والرابعة من المتصوفة الذين تمكنوا بفضل الكشف الصوفي أن يدركوا مشاهدة الواحد الحقيقي الذي تصدر عنه الكثرة، وهؤلاء هم المقربين. أما الصديقين أهل المرتبة الرابعة فلا يروا في الوجود إلا واحدا

"وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا ير إلا واحدا فلا ير نفسه أيضا. وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق"[2].

إذا كان توحيد المقربين يرجع الكثرة للواحد، فلا يوجد حينئذ إلا واحد هو من صدرت عنه الكثرة. فإن توحيد الصديقين لا يرى كثرة يعزوها في توحيده لموحده، فيكون بذلك واحدا، بل هو توحيد لواحد أحد دون توسط.

قريب من هذا الطرح ما ذكره التهانوي (حي عام 1158هـ) في كشافه؛ إذ قسم التوحيد إلى مراتب ثلاثة: "علم وعين وحق، كما لليقين عمله ما ظهر بالبرهان، وعينه ما ثبت بالوجدان وحقه ما اختص بالرحمن"[3]. ينقسم التوحيد العلمي إلى عام وخاص. العام ما كان دليله نقليا

[1]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2]- المصدر نفسه، ص292.

[3]- التهاوني محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996 ص529.

ويسمى تصديقي، أما الخاص فما كان دليله عقليا ويسمى تحقيقي. والتوحيد العيني الوجداني يكون بطريق الذوق والمشاهدة خاص بالمتصوفة.

أما النوع الثالث من أنواع التوحيد، التوحيد الرحماني وهو "أن يشهد الحق سبحانه على توحيد نفسه بإظهار الوجود. إذ كل موجود مختص بخاصية لا يشاركه فيها غيره وإلا لما تعين. وهذه الوحدة فيه دليل على وحدانية موجده"[1]. علما أن التوحيد العيني أرقى من العلمي بنوعيه بسبب تعلقه بالتشبثات الجسمانية والتعلقات النفسانية. في حين يتعالى الوجداني عن كل ما هو حسي ليرتقي إلى الروحاني.

بناء على ما تقدم، يكون الاعتقاد بوحدانية الله إما بطريق النقل أو العقل أو بهما معا، وإما بالذوق والمشاهدة.

ولتوضيح أكثر، المراد بالعقائد: ما يقصد به نفس الاعتقاد، كقولنا: الله عالم قادر سميع بصير، لا ما يقصد به العمل، مثال ذلك: وجوب الوتر[2]. هذا خاص بالعمليات مجال اختصاص الفقه.

بعد حدوث الانفصال أو القطيعة بين علم التوحيد الباحث في المسائل الاعتقادية ذات الطابع النظري وبين المسائل العملية ذات الصبغة الفقهية وقعت القطيعة بين الفكر والفعل في العقل الإسلامي. فأضحى ما نفكر فيه ليس بالضروري فعله مهما كان صائبا، وما نفعله ليس لزاما أن يكون له سند نظري يؤطره. الأمر الذي أدى الانفصام في شخصية المسلم بين ظاهره وباطنه. فلا ظاهره يعبر عن باطنه ولا العكس.

إن قوام العقيدة الإسلامية التسليم والإيمان بالله وحده لا شريك له، وبملائكته وكتبه ورسله وتستند على أركان الإسلام الخمسة، وهي تنظيم العلاقة بين الله وعباده، وتطهرهم وتزكيهم

[1] المصدر السابق، ص529.

[2]- بدوي عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايي، بيروت، د(ط)، 1997، ص09.

فيصبح العبد المؤمن حرا أمام الآخرين بقدر عبوديته له، غنيا عن الناس بقدر فقره إلى الله[1]. العقيدة في الإسلام تعني الإيمان الذي ليس مجرد قول باللسان، ولا عمل بالبدن فحسب، إنما هو عمل نفسي يبلغ أغوار النفس ويحيط بجوانبها من كل ناحية، سواء الإدراك أو الإرادة أو الوجدان، فلا بد من إدراك ذهني تتكشف به حقائق الوجود على ما هي عليه في الواقع وهذا التكشف لا يتم إلا عن طريق الوحي الإلهي المعصوم[2].

الذي لم يتجسد – عليه التبديل والتحريف– إلا في دين الإسلام الذي جاء به الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، يقول الله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ"[3] .الإيمان الصحيح الذي لا تشوبه نقيصة الشك، ويعززه العمل بالأنفس والأموال؛ تكون من نتائجه بلوغ صفة الصدق حسب ما ورد في الخطاب الإلهي. وصفة الصدق من صفات الأنبياء والرسل. والصدق يصاحب الأمانة.

[1]– الشرقاوي عبد الرحمن، شخصيات إسلامية، أئمة الفقه التسعة، دار اقرأ، بيروت، ط3، 1986، ص09.

[2]– فرج الله عبد الباري، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، دار الآفاق العربية، دون بلد، د(ط،س)، ص09.

[3]– الحجرات : 15.

## المبحـــــث الثاني:

## التوحيد في الفكر اليهودي

تعتبر اليهودية إحدى الديانات السماوية ذات المكانة الهامة في تاريخ الأديان التوحيدية. ولا تختلف العقيدة التي نادى بها أنبياء بني إسرائيل في صورتها الأصلية عمّا جاء في عقيدة الإسلام الداعية إلى وحدانية الله والإيمان باليوم الآخر والحساب.

يرجع معنى كلمة يهود: إلى "هاد الرجل: أي رجع وتاب، وإنما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام: إنا هدنا إليك، أي رجعنا وتضرعنا. وهم أمة موسى عليه السلام وكتابهم التوراة. وهو أول كتاب نزل من السماء. لأن ما كان ينزل على إبراهيم، وغيره من الأنبياء عليهم السلام ما كان يسمى كتابا، بل صحفا"[1]. ورأي آخر يرى أن سبب تسميتهم بذلك لأنهم يهودون، أي يتحركون عند قراءة التوراة. ورأي ثالث نسب تسميتهم إلى يهوذا الابن الرابع ليعقوب عليه السلام[2]. في الواقع أطلقت عدة تسميات على اليهود أشهرها العبرانيين وبني إسرائيل نسبة إلى يعقوب.

أنزل على موسى أيضا الألواح على شبه مختصر ما في التوراة. تشتمل على الأقسام العلمية والعملية، قال الله تعالى:"وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِي ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً " (الأعراف 145) إشارة إلى تمام القسم العلمي، "وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ" (الأعراف 145) إشارة إلى تمام القسم العملي[3]. تشتمل التوراة على شريعة موسى و استمرت معمولا بها يهديهم إليها أنبياؤهم الذين جاءوا من بعد موسى عليه السلام حتى أغار على بلادهم بختنصر في المرة الأولى

[1]- الشهرستاني محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت، ط2، 2002، ص171.

[2] - سعيد مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث، مصر، ط1، 2000، ص223.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والثانية وأجلاهم عن بلادهم. فلما عادوا بعد مضي قرون عدة اختلفوا لعروض التغيير والتبديل في أصولهم الدينية واستمروا في اختلافهم الشديد بعد تخريب الرومان بلادهم وانتهت أفكارهم الدينية إلى كتاب سموه التلمود أخفوا عنه كثيرا مما جاء به موسى عليه السلام، وزادوا فيه أحكاما من رأيهم[1]. بخصوص هذا الشأن يضيف "محمد أبو زهرة" معتمدا على قول المقريزي: "وصاروا منذ وضع هذا التلمود الذي كتبوه بأيديهم، وضمنوه ما هو من رأيهم، ينسبون ما فيه إلى الله تعالى. ولذلك ذمهم الله تعالى في القرآن بقوله تعالى: "فَوَيۡلٌ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ "[2] (البقرة: 79). بسبب الحوادث التاريخية المتلاحقة على اليهود عاصرو أقواما مختلفة وتعرفوا على ثقافات وثنية شتى، فما كان منهم إلا أن ضمنوا كثيرا مما عرفوا في كتبهم الدينية وحشوها بأساطير وخرافات أضحت لصيقة بالديانة اليهودية، والغريب في الأمر اعتقادهم بما قالوا وكتبوا على أنه منزل من السماء.

تدّعي اليهود أن الشريعة لا تكون إلا واحدة ابتدأت بموسى عليه السلام وتمت به فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية، وأحكام مصلحية. ولم يجيزوا النسخ أصلا، حيث قالوا: فلا يكون بعده شريعة أصلا لأن النسخ في الأوامر بداء، ولا يجوز البداء على الله تعالى[3].

[1]- محمد أبو زهرة، تارخ الجدل، دار الفكر العربي، (دون بلد)، ط1، 1934، ص18.

[2]- المرجع نفسه، ص18.

[3]- الشهرستاني ، الملل والنحل، ص171.

الدين اليهودي دين توحيد ولكن الإله ويسميه اليهود "يهوه" في عقيدتهم هو إله خاص بهم جبار بطّاش خلق الكون والبشر لخدمة بني إسرائيل[1] فقط دون غيرهم من الأمم. والحق أن فكرة الألوهية في الدين اليهودي من حيث هو دين خالصة من كل تعدد، فالله واحد أحد. وأنبياء اليهود من موسى إلى آخر نبي فيهم دعوا إلى حقيقة واحدة هي وحدانية الله. ولربما يرجع تصورهم المضطرب للعقائد في الألوهية إلى مخالطتهم الأقوام الوثنية، جراء الأحداث التاريخية التي مروا بها. لذلك كان الشرك يتجدد فيهم من حين لآخر.

وصف القرآن الكريم الأنبياء الذين أرسلهم إلى بني إسرائيل وصفا يليق بمكانة الأنبياء ومنزلتهم وكرامتهم، وما يليق بهم من أوصاف الكمال وبعدهم عن النقص. فهم رسل مصطفون وقادة مصلحون، فعلى سبيل المثال قال الله تعالى في حق موسى: "قَالَ يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَـٰلَتِى وَبِكَلَـٰمِى فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ " (الأعراف: 144) وهذا دليل على أن العقيدة التي نادى بها أنبياء بني إسرائيل متفقة تماما مع عقيدة المسلمين فهي تثبت عقيدة التوحيد وتضيف إلى الله صفات الكمال، وتثبت اليوم الآخر، وأيضا تنزه الأنبياء عن كافة صور النقص[2].

تقدم اليهود في الزمن وتقدموا في دراسة الفلسفة اليونانية، وبلغ اختلاطهم بمذاهب الفلسفة في مدينة الإسكندرية قبيل الميلاد لأنها أصبحت مركز الثقافة في العالم المتحضر. وقد كانوا "أحوج الناس إلى التوفيق بين العقيدة والفكر لفهم الدين على النحو الذي يستبقي الصلة بينهم وبين أسلافهم ولا يقطع الصلة بينهم وبين الزمن الذي يعيشون فيه. فإن استبقاء هذه الصلة بينهم وبين الزمن لازم لهم مفروض عليهم، إذ هم لا يتسلطون على العالم بقوة الحكم والغلبة

[1]- عبد القادر صالح، العقائد والأديان، موسوعة معرفة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2003، ص286.

[2]- المغربي علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1995، ص74.

ولكنهم يستفيدون منه بالتطور والمجاراة وملابسة المطالب الدنيوية. فاستبقاء الصلة بينهم وبين أسلافهم واستبقاء الصلة بينهم وبين العالم ضروريتان تتساويان وتصبحان ضرورة واحدة، هي ضرورة الحياة"[1]. فكان من أثر سيطرة الرومان على اليهود أن تأثروا بالفلسفة اليونانية لوقوعهم تحت سلطان اليونان والرومان قرونا. وكان من أحبار اليهود من تعلم الفلسفة اليونانية خدمة للدين اليهودي أمثال فيلون الاسكندري الذي كان وثيق الصلة بالفلسفة اليونانية وعمل جاهدا على دمج الفكر الديني اليهودي بالفلسفة شارحا التوراة "شرحا رمزيا على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا"[2]، ويذكر من جهة ثانية أنه دعى إلى تأويل كل ما ورد في التوراة من تشبيه في حق الذات الإلهية[3]. إذا نظرنا نظرة فاحصة لهذه المعلومات تأكد لنا الوقوع في التناقض إذا ما قلنا أن فيلون شديد التأثر بالفلسفة اليونانية من جهة، ومن جهة ثانية نعتبره يدعوا إلى رفع التشبيه الوارد في التوراة، لأن الميثولوجيا الدينية اليونانية تزخر بتشبيه الآلهة.

كان دافع المفكرين الذين استمدوا آراءهم من الفلسفة اليونانية أن يوفّقوا بين معتقداتهم الفلسفية والقضايا الدينية المحضة التي جاء بها المشارقة. ومن أي جهة نظرنا رأينا أن النتيجة كانت فلسفة دينية، لا هي فلسفة محضة ولا هي دين خالص[4]. فالإشكالية الأساسية التي شغلت فيلون وانبنت عليها فلسفته هي التوفيق بين الحكمة والشريعة، محاولا دمج بنيات الفكر الديني اليهودي في الفكر الفلسفي.

---

[1]- العقاد عباس محمود، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2006، ص134.

[2] الحفني عبد المنعم ، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، مصر، د(ط،س)،ص165.

[3]- المرجع نفسه، ص166.

[4]- محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص ص19، 20 .

وهذا ما سيؤثر تأثيرا بالغ العمق في اتصال المسلمين واحتكاكهم ثقافيا بالفكر اليهودي، وهو أيضا ما سينعكس على طبيعة القضايا المطروحة للجدل في علم الكلام الإسلامي التي سيعنى بها علماء الكلام، ويتهم بها البعض الآخر في أنهم استمدوها من الفكر اليهودي. في حين أن الهدف المنشود تجسّد في التصدي لها من وجهة نظر إسلامية. وخير مثال على ذلك: مشكلة الألوهية التي ظهرت في أواخر القرن الثاني خاصة عند النظام والعلاف. بسبب مواجهة الإسلام لليهود أصحاب التجسيم، والنصارى أصحاب التثليث والمجوس أصحاب الثنائية[1]. مثل هذه المسائل استوجبت من علماء الكلام إيجاد تفسيرات جديدة تلائم وتتماشى مع الرؤى الإسلامية.

حدث الالتقاء بين الثقافتين اليهودية والإسلامية بمجيء اليهود إلى البلاد العربية حاملين ذخائر فكرهم اليهودي اليوناني؛ فأثّروا في أفكار المسلمين بطرق شتى حيث أن "كثيرا من الفتن التي وقعت بين المسلمين لهم إصبع فيها، أو هم موقظوها ومثيروها. فعبد الله ابن سبأ كان على رأس الفتنة التي انتهت بقتل الخليفة الشهيد عثمان. وكعب الأحبار أدخل القصص والخرافات في أفكار كثير من المسلمين. وكان اليهود أحد ثلاثة: فريق بقوا على يهوديتهم، وفريق دخلوا في الإسلام ظاهرا وأبطنوا غيره، وآخرون دخلوا في الإسلام ولكنهم متأثرون بأقاصيصهم، وأخبار أحبارهم. وأولئك وهؤلاء أدخلوا في الكتب الإسلامية وخصوصا في بعض كتب التفسير شيئا كثيرا من أوهامهم"[2]. كان هؤلاء جميعا من حملة الثقافة اليونانية التي كان لها أثر كبير في الفكر الإسلامي أيام ازدهار العلوم في الدولة العباسية. من جهة أخرى، تأثر الفكر اليهودي بخطى العلم العربي الإسلامي في كثير من تفاصيله خاصة فرقة القرائين التي تأثرت بموقف المتكلمين المسلمين. وأطلق القرّاؤون على أنفسهم اسم المتكلمين تشبها وتأثرا

[1]- عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، مصر،د(ط)، 1988، ص12.

[2]- محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص20.

بالمذاهب الكلامية الإسلامية. يتبين الأمر أكثر وضوحا في كتاب "دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون[1] (1135-1204م) الذي رفض الأوصاف المادية المنسوبة لله، "وإدراك الإله عنده يكون على الطريقة السلبية لا الايجابية لأن وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح وليس فيه نقص في حق الله جملة ولا على حال أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص"[2]، فالذات الإلهية غير مركبة مما يستحيل أن يكون بينها وبين المخلوقات الموجودة شبه أو مثل، يقول إسرائيل ولفنسون(1899-1980م):"على هذا الشكل يشرح موسى بن ميمون في خمسين من الفصول الأولى ألفاظا كثيرة من أسفار الكتاب المقدس. يمرّن في أثنائها العالم الديني تمرينا منطقيا عقليا اعتمادا على تعاليم أرسطو طاليس وفحول فلاسفة العرب مع إظهار ما له من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقلية اليونانية والإسلامية واليهودية"[3]. أدرك موسى بن ميمون الغموض والالتباس الذي يكتنف عقيدة التوحيد اليهودية فاشتغل على تهيئة وتدريب رجل الدين اليهودي وتمكينه من المنطق الأرسطي وفكر فطاحل فلاسفة العرب الذين اقتبس عنهم وتأثر بهم. إن المتناقضات التي ملأت الفكر اليهودي بشأن الذات الإلهية؛ المطلقة من جهة، والحسية من جهة أخرى، تجعل من تصور التوحيد تصورا ملتبسا منافٍ للتجريد لصيق بالمادة، مفارق للعالم الميتافيزيقي كامن في الوجود الحسي.

تعتبر الوصايا العشر التي وردت في الإصحاح العشرين من سفر الخروج، وتكررت في الإصحاح الخامس من سفر التثنية على نحو يبدو منه أنها كانت عصب الشريعة الموسوية[4].

---

[1]- علي الإدريسي، الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2005، ص199.

[2]- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005، ص67.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، فلسطين، 1971، د(ط)، ص 166،165،164.

يحث مضمون الوصايا العشر على محاربة الشرك بالله ويدعو إلى الوحدانية وهي إفراد الله بالعبادة. وهو دين موسى الذي دعى إليه. إن الإله الواحد عند اليهود المعبود الأول بشكل واضح وصريح، هو إله اليهود فقط.

تقوم العقيدة الإسلامية على الإيمان بالله مقرّة بوحدانية الله وأنه رب الخلق أجمعين. بينما إله اليهود "يهوه" إله محلي. فلقد جاء في الوصايا العشر "ألا يتخذوا إلها غير" يهوه" لا يكن لك آلهة أخرى أمامي"، وما يفهم من هذه الوصية أنه لم يقل إنه الإله الوحيد الذي خلق الخلق أجمعين، بل اكتفى أن يقول إن بني إسرائيل يجب ألا يكون لهم آلهة سواه، وعلى هذا يمكن القول بأن الديانة اليهودية ديانة عنصرية، إذ أنها ترتبط بشعب معين وهي ديانة مقفلة وليست من ديانات الدعوة[1]. إن الذي يطلع على جميع الأسفار لا يجد فيها ما يدل على أن موسى أو بني إسرائيل كانوا مأمورين بدعوة غيرهم إلى دينهم. وارتبط عندهم مفهوم قصور الدين عليهم إلى إحساسهم بالتعالي والامتياز، ورفع قدرهم عن باقي البشر، وأنهم شعب الله المختار. وعلى هذا فإنهم اعتبروا "يهوه" الإله الوحيد وهم شعبه الوحيد ولا إله لغيرهم من البشر. وهذا ما يخالف قول الإسلام بإله واحد مطلق خلق الخلق أجمعين، وأن رسالة الإسلام عامة لكافة البشر، وأن البشر جميعهم سواسية[2]. يظهر جليا أن التوحيد اليهودي يكمن في عبادة إله واحد هو إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب إله شعب الوعد والعهد. هذا الإله هو بحق إله الخليقة كلها والبشرية بأسرها لكن الأمم الغربية لا تنعم بخيراته إلا بعد أن تعترف به إلها لإسرائيل وتحفظ شريعة موسى فلا يستطيع أي إنسان أن يجد الإله الحقيقي ويعبده خارجا عن هذه الشريعة الأزلية.[3]

[1]- المرجع السابق، ص12.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تبعا لهذا كان ممنوعا على غير اليهود أن يقبلوا في الجماعة اليهودية وأن يدينوا بالولاء لإله بني إسرائيل.

يرى ابن حزم الظاهري (ت456هـ): "أن أهل هذه الملة موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد ثم بالنبوة وبآيات الأنبياء عليهم السلام، وبنزول الكتب من عند الله عز وجل.إلا أنهم فارقونا في بعض الأنبياء عليهم السلام دون بعض"[1]. غير أن مفهوم التوحيد متباين في العقيدتين بسببين:الأول؛ أنه ارتبط في اليهودية بما ورد في التوراة مثل:"خلق الله آدم على صورته" و"فرغ الله في اليوم السادس من عمله الذي عمل فاستراح في اليوم السابع"، ما جعل تصورهم لله على نحو بشري إذ خلعوا على الله صفات الإنسان الجسمية والانفعالية [2].أما السبب الثاني فارتبط بفهمهم للألوهية المتعلقة بعقيدة شعب الله المختار، فهو إله خاص ببني إسرائيل لا بمعنى أنه ميزهم على سائر البشر فحسب وإنما ليس من حق الأمميّين أو غير اليهود أن يتهودوا فيدينوا بعبادة "يهوا" ويكتسبوا بذلك الحقوق الدينية المكفولة لبني إسرائيل[3]. جلي عن البيان أن تصور مفهوم الإله في الإسلام يختلف عن تصوره في اليهودية والأمر راجع إلى أن اليهود وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة، والتكليم جهرا، والنزول على طور سناء انتقالا والاستواء على العرش استقرارا وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك. وهو ما ذهب إليه الشهرستاني[4]، وابن حزم الظاهري الذي رأى أن ما ورد في التوراة في حق الله تجسيم لا شك فيه وتشبيه لا خفاء به.

---

[1]- ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل،ج1، تح: محمد إبراهيم نصر،عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، د(ط،س)، ص177.

[2]- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المعتزلة، ج1، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، د(ط)، ص39.

[3]- المرجع نفسه، ص41، 42.

[4]- الشهرستاني ، الملل والنحل، ص172.

إن الأوصاف الحسية للإله كما وردت في التلمود لم تكتفي في تشبيه الإله بالإنسان بل تجاوزته إلى الحيوان مثال: يمضي ثلاثة أرباع الليل يزأر كالأسد ناديا على خراب بيته وإصراف الهيكل[1]. كما أنه لا شغل لله في الليل غير تعلم التلمود مع الملائكة. وفي النهار يطالع الشريعة، ويحكم ويطعم العالم. ويندم على تركه اليهود شعبه المختار في حالة التعاسة عندما كتب الذلة والمسكنة عليهم وصرح بهدم أورشليم...إلى غير ذلك من الحالات البشرية الانفعالية من حزن وفرح وحب وكراهية. وهي تغاير تماما ما قدمه الإسلام من صورة تليق بجلال الله وكماله، وانه ليس كمثله شيء. وهذه المخالفة في تنزيه الذات الإلهية هي التي دفعت المتكلمين إلى مقاومة نزعات التشبيه والتجسيم.[2]

إن ما دار بين اليهود في التشبيه انتقل إلى المسلمين فوضعت للبحث الآيات القرآنية التي تشعر بذلك مثل:" يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ" (الفتح:10)، "ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ" (طه:05)، "وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ" (الرحمن:27) وغيرها كثير، وما ورد في الحديث الشريف: " قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن". انقسم المسلمون فيها أقساما فقال قوم من السلف نؤمن بذلك ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله لا يشبه شيئا من المخلوقات.وذهب جماعة من غلاة الشيعة وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية إلى التشبيه. وقالوا إنه يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار الخ، فحذوا في ذلك حذو اليهود في اختلافهم[3]. يتضح مما سبق أن كثيرا من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها الفكر اليهودي وأنها قيلت على مثال ما قالوا. ضف إلى ذلك، أن بعض المتكلمين في العقائد كانوا من أصل يهودي كبشر المريسي، الذي كان له آراء كثيرة انفرد بها، وكان من أشهر القائلين

[1]- أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام،ج1، ص41.

[2]- المغربي علي عبد الفتاح ، الفرق الكلامية الإسلامية، ص77.

[3]- أمين أحمد ، ضحى الإسلام، ج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط07، 1933، ص ص336،337.

بخلق القرآن. ويخلص الأستاذ أحمد أمين في تحليله لموضوع تسرب الثقافة اليهودية إلى المسلمين أنه: "قد كانت هناك ثقافة يهودية بعضها صحيح علميا وبعضها غير صحيح. بعضها أخذ عن أهل العلم بالكتاب، وبعضها أخذ عن عوام اليهود وهذا وذاك نفذ منه إلى المسلمين شيء غير قليل: وتجادل اليهود والمسلمون كل يدعوا إلى دينه ويقيم الحجة على صحته (...) وهذه المناقشات كانت تضطر كل جانب أن يكون على علم بدين مناظره. يستمد منه حجته ويدفع به حجة خصمه، فكان ذلك من أسباب انتشار الثقافتين"[1]. يمكننا أن نفيد من نص أحمد أمين القيمة المعرفية التي امتاز بها العقل الإسلامي، والرغبة الجامحة – التي لا تعوقها الحواجز مهما صعبت– في البحث العلمي والروح الإسلامية المنفتحة على الآخر فكرا ودينا.

نستخلص مما تقدم عرضه، أن إله اليهود بدأ مجردا من أشكال المادة منزها عن المثل والشريك – على الأقل زمن دعوة موسى وغيره من أنبياء بني إسرائيل الكثيرين – وانتهى به الأمر إلى أن صورته خيالات اليهود بصور عدة. الدين اليهودي أنزل التصور الإلهي من مرتبته الحقيقية إلى المرتبة البشرية فأضفى على الذات الإلهية الصفات الجسمية والانفعالية وجردها من كل ما يمكن أن يجعلها ذاتا متعالية لامتناهية مفارقة للوجود الحسي بل حالة فيه على نحو مباشر كالإنسان.

عرض علم الكلام للديانة اليهودية والمسيحية بمختلف مشارب فرقهما ومذاهبهما العديدة؛ نتيجة للجدل المستمر بين المسلمين وأصحاب هذه الأديان التي رؤاها العقيدية تناهض عقيدة التوحيد الإسلامية، وترفض نبوة محمد(ص) . وفي هذا رفض للدين الإسلامي دين الإنسانية جمعاء. من جراء الالتقاء بين الثقافات حدث تأثير الإسرائيليات في بعض الفرق الإسلامية كالمشبهة والغلاة.

[1]- المرجع السابق، ص 339،338،337.

## المبحث الثالث:

## التوحيد في الفكر المسيحي

تعتبر النصرانية دين توحيد، نزل على عيسى عليه السلام المبشر به في التوراة. وكانت له آيات ظاهرة مثل إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص. ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه. وذلك حصوله من غير نطفة سابقة، ونطقه البيّن من غير تعليم سالف. وجميع الأنبياء بلاغ وحيهم أربعين سنة. إلا هو أوحى الله تعالى إليه إنطاقا في المهد، وأوحى إليه إبلاغا عند الثلاثين[1].

حث عيسى بني إسرائيل وغيرهم على التسامح والعفو، والدعوة بالبركة على المعتدين وغيرهم. وفي الجملة جاء في الإنجيل موعظة وهدى للمتقين. لكن بعد انتقال المسيح إلى الرفيق الأعلى أخذت عقيدة التوحيد تلبس لبوسا يبعدها عن لبه. إلا أن هذا التغيير لم يتم دفعة واحدة. فالتاريخ يحدثنا أن من النصارى فرقة هي أصحاب بولس الشمشاطي –كان بطريركا بأنطاكية– كانوا يأخذون بالتوحيد المجرد ويقولون إن عيسى عبد الله ورسوله ككل الأنبياء. كان بولس إذا سئل عن الكلمة وروح القدس قال: لا أدري. ومنهم فرقة آريوس، كان قسيسا بالإسكندرية اعتقد التوحيد وقال أن عيسى عبد الله ومخلوقه. لكنه زاد على ذلك أنه كلمة الله التي خلق بها السموات والأرض[2]. ويظهر أن هذه الفكرة كانت الخطوة الأولى إلى التعدد والتثليث الذي طبعت به أصول الديانة المسيحية عقديا.

بظهور فكرة التثليث، أجمع القائلون به على أن معبودهم ثلاثة أقانيم، وهذه الأقانيم الثلاثة شيء واحد. وهو جوهر قديم ومعناه: أب وابن وروح القدس، والجميع إله واحد[3]. يعنون بالجوهر

[1] – الشهرستاني ، الملل والنحل، ص178

[2] – محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص21

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القائم بالنفس، لا التحيز والحجمية. فالله واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية. ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم. وإنما تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم[1].

كانت الفرق النصرانية زمن الفتوحات الإسلامية مختلفة. وكانت تتجادل في العقائد جدالا شديدا. والقرآن نفسه حكى شيئا عن بعض أقوال هذه الفرق وردّ عليها، قال تعالى:"لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ وَإِن لَّمۡ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ "[2] (المائدة:73). تقضي الآية بنفي التركيب في الله وتؤكد الوحدانية والألوهية له وحده دون غيره وتتوعّد منكري عقيدة التوحيد من النصارى بالعذاب الأليم.

وقع الاختلاف بين النصارى في طبيعة المسيح من حيث اجتماع الألوهية والإنسانية فيه. فالملكانية ترى أن المسيح إله تام كله، وإنسان تام كله وليس أحدهما غير الآخر. ومريم ولدت الإله والإنسان وأنهما ابن الله، و الذي صلب وقتل الإنسان منه والإله لم ينله شيء. والنسطوريون يرون مثل ذلك ولكنهم يقولون أن مريم ولدت الإنسان ولم تلد الإله منه، والإله لم ينله شيء. واليعقوبيون قالوا إن الله والإنسان اتحدا في طبيعة واحدة هي المسيح[3]. سواء أقالوا بالطبيعة الواحدة بين الله والمسيح أو بالطبيعتين المتمايزتين اللاهوتية والناسوتية فإن دلالة المقالة تؤدي إلى معنى المشاركة والاتحاد .

تعود اختلافات النصارى في طبيعة المسيح إلى أمرين حسب رأي الشهرستاني: "أحدهما: كيفية نزوله واتصاله بأمه وتجسد الكلمة، والثاني: كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد

[1]- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص178.

[2]- أمين أحمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969، ص126.

[3]- محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص22.

الكلمة. أما الأول: فإنهم قضوا بتجسيد الكلمة. ولهم في كيفية الاتحاد والتجسد كلام: فمنهم من قال: أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم المشف، ومنهم من قال: انطبع فيه انطباع النقش في الشمع. ومنهم من قال: ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني. ومنهم من قال: تدرع اللاهوت بالناسوت، ومنهم من قال: مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن الماء، والماء اللبن"[1]. إن تصور النصارى لمفهوم الإله وبناء عقيدتهم على التثليث يعتبر من أبرز نقاط الاختلاف بين العقيدتين المسيحية والإسلامية. وهو ما كان أيضا سببا في قيام المتكلمين بالرد على مثل هذه الطروحات، وأحد عوامل نشأة علم الكلام.

يورد الإمام محمد أبو زهرة في كتابه محاضرات في النصرانية نصا من "كتاب سوسنة سليمان" لنوفل بن نعمة الله بن جرجس النصراني فيه وصف دقيق لعقيدة النصارى "التي لا تختلف بالنسبة لها الكنائس، وهي أصل الدستور الذي بيّنه المجمع النيقاوي، هي الإيمان بإله واحد، أب واحد، ضابط الكل، خالق السماء، كل ما يرى وما لا يرى، وبرب واحد ويسوع الابن الوحيد المولود من الأب قبل الدهور من نور الله، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر، الذي به كان كل شيء والذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خطايانا نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس"[2]. يتضح لنا أن أساس العقيدة المسيحية يقوم على ثلاثة مبادئ هي: الإيمان بثلاثة أقانيم، وصلب المسيح فداء عن الخليقة ، وأنه يدين الأحياء والأموات.

تتألف طبيعة الله في الديانة المسيحية من " ثلاثة أقانيم متساوية: الله الأب، الله الابن والله الروح القدس. فإلى الأب ينتمي الخلق بواسطة الابن، وإلى الابن الفداء وإلى الروح القدس

[1] – الشهرستاني ، الملل والنحل، ص178

[2] – محمد أبوزهرة ، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي،القاهرة، ط3، 1961، ص93.

التطهير"[1]. يتجلى جوهر العقيدة المسيحية في الأقانيم الثلاثة عناصر متلازمة لذات الخالق،أي الإيمان بالتثليث. فالله جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم وألوهية المسيح وألوهية الروح القدس. ويضيفون في زعمهم بألوهية المسيح: أن المسيح هو الإله أو ابن إله. وهو مكوّن من جسد يسمى الناسوت ومن روح تسمى اللاهوت، فأكله وشربه ونومه وآلامه وسروره وما أشبه ذلك كان بالناسوت، ولم يتأثر اللاهوت بشيء من ذلك كله وما شابهه من لوازم الجسد.[2]

عموما، يوجد في اللاهوت ثلاثة أقانيم متساوية في الكمالات الإلهية، متمايزة في الاسم والعمل. الكلمة والروح القدس اثنان منهم. الأب مصدر كل الأشياء ومرجعها. ونسبته للكلمة ليست صورية بل شخصية حقيقية. يمثل للأفهام محبته الفائقة، وحكمته الرائعة. ويدعى الأقنوم الثاني الكلمة لأنه يعلن مشيئته بعبارة وافية، وأنه وسيط المخابرة بين الله والناس ويدعى أيضا الابن لأنه يمثل للعقل نسبة المحبة بينه وبين أبيه، وطاعته الكاملة لمشيئته والتمييز بين نسبته هو إلى أبيه ونسبة كل الأشياء إليه. ويدعى الأقنوم الثالث الروح القدس دلالة على النسبة بينه وبين الأب والابن، وعلى عمله في تنوير أرواح البشر وحثهم على طاعته[3]. إن تعدد الأقانيم في الجوهر لا يناقض وحدته في نظر المسيحية لأن التوحيد بالنسبة لها توحيد ثلاثة في واحد لا توحيد الواحد الأحد لوحدانيته.

أطلق الإسرائيليون أيضا لقب الأب على الله، وأبناء الله كما يقول النصارى، لأن الأب والابن أمر مشترك في العقيدة بين التوراة والإنجيل. لما حرف بني إسرائيل التوراة كتبوا فيها أن الله أب لكل إسرائيلي، وأن كل إسرائيلي ابن الله ليس على معنى الولادة الطبيعية بل على

[1]- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2]- السقا أحمد حجازي، الله وصفاته في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة النافذة، القاهرة، ط2، 2006، ص65.

[3]- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص94.

المعنى المجازي[1]. ودليل ذلك معاني الأسفار، آتية الذكر: في الإصحاح الرابع من سفر الخروج: "قال الرب لموسى تقول لفرعون هكذا يقول الرب: إسرائيل ابني البكر، فقلت لك أطلق ابني ليعبدني فأبيت أن تطلقه، ها أنا أقتل ابنك البكر"(الخروج4: 21-22) أي أن بني إسرائيل جميعا هم أولاد الله، وأن جميع المصريين هم أولاد فرعون مجازا. وفي الإصحاح الثالث والستين من سفر إشعيا يخاطب اليهود ربهم قائلين: "فإنك أنت أبونا وإن لم يعرفنا إبراهيم، وإن لم يدرنا إسرائيل أنت يا رب أبونا" (أشعيا63: 16)[2]. يقول موسى لليهود: "أنتم أولاد الرب إلهكم" (التثنية 01:14). والمسيح عليه السلام بصفته نبيا إسرائيليا يفهم لسان قومه ويعرف لغتهم وطريقة إقناعهم، فخاطب الإسرائيليين بما تعوّدوا عليه في اللغة والفكر فقال لتلاميذه "فصلوا أنتم هكذا أبانا الذي في السموات...الخ" (متى 09:06)[3]. كان المقصود من مخاطبة المسيح لبني إسرائيل بالمعنى المجازي لا المعنى الحقيقي المراد بلفظ أب الدال على الامتداد الحسي والاتصال المباشر بين الخالق والمخلوق.

لا تشير عبارة الابن كما فهم بعضهم خطأ إلى ولادة بشرية، ولكنها تصف محبة سرية فائقة بين أقنوم وآخر في اللاهوت الواحد. وإذا أراد الله لم تكن عبارة أنسب من الابن للدلالة على المحبة والوحدة في الذات، والأمانة للمشورة الإلهية، وأما من حيث الولادة البشرية فالله منزه عنها[4].

ناقش الفكر الإسلامي القول بأن الله ثلاثة أقانيم من خلال ردود المسلمين فلاسفة ومتكلمين على طروحات النصارى هذه: إذا كان قول النصارى إن الله جوهر لم يحظ باعتناء كبير لدى

[1]- السقا أحمد حجازي، الله وصفاته في اليهودية والمسيحية والإسلام، ص78.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - المرجع نفسه، ص 79.

[4]- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 95 ،96.

المفكرين المسلمين الذين ردوا عليهم، فلم يكد يخلوا أي رد على العكس من دحض قولهم بثلاثة أقانيم؛ فأبو القاسم البلخي لا يزيد على وصف التثليث بـ"أنهم يقولون إنه ثلاثة أشياء، وهذا يوجب التجزؤ"، وأبو علي الجبائي يلزمهم بالقول: "إنه متبعّض ذو أبعاض ثلاثة بأنه جسم متغاير وبأنه محدث". ويحتوي "شرح الأصول الخمسة" على رد موجز كذلك: "إن قولكم إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة لأن قولنا في الشيء إنه واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحدا لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزيء. وإذا قلتم أنه واحد ثلاثة أقانيم كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء إنه موجود معدوم أو قديم محدث"[1] . هذه الردود وجهت للمسيحيين الذين على اختلافهم يعتقدون أن في اللاهوت ثلاثة يعبدون وعباراتهم تفيد بمقتضاها أنهم متغايرون وإن اتحدوا في الجوهر والقدم والصفات، والتشابه بينهم كامل، ولكن كتابهم يحاولون أن يجعلوهم جميعا أقانيم لشيء واحد، وبعبارة صريحة يحاولون الجمع بين التثليث والوحدانية ولكن عند هذه المحاولة تستغلق فكرة التثليث، وتصير بعيدة عن التصور، كما هي في ذاتها مستحيلة التصديق، وأن كتابهم أنفسهم يعتقدون أنها بعيدة التصور عند هذه المحاولة[2]. لأنه من غير الممكن عقلا الجمع بين الوحدانية والتثليت. وفي هذا يعاني العقل مشقة إرغامه إدراك التناقض الذي تحتويه فكرة التثليث، فما وسعهم إلا أن يقولوا سينجلي معناها يوم القيامة يوم تتكشف الحجب.

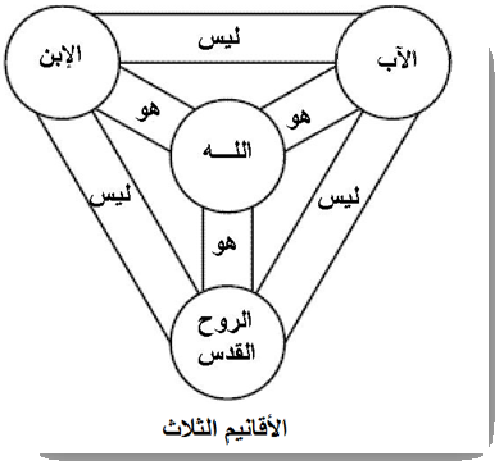
مرّت العقيدة المسيحية بعدة أدوار تشكلت من خلالها بالصورة النهائية التي هي عليها اليوم، فإنه من المقرر في تاريخ المسيحية بالبداهة أن التثليث بالشكل الذي يعتقده جماهير المسيحيين، أو الكثرة الغالبة فيهم، لم يعلن للناس دفعة واحدة بل في أزمان متفاوتة مختلفة وكان بإعلان المجامع التي كانت تعقد من الأساقفة وفيها يقرر المجمع رأيا معينا.[3] لأن أصول

[1]- عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع عشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د(ط)، 1986.ص 207.

[2]- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص ص96 ،97.

[3]- المرجع نفسه، ص112.

العقيدة المسيحية لم تكتمل في حياة المسيح بخلاف الأمر في الإسلام حيث أن معظم أصول العقيدة المسيحية صيغت وتشكلت بعد رفع المسيح.




**التوحيد المسيحي** : إن أساس التوحيد لدى المسيحيين هو الإيمان بالثالوث، أي الأقانيم الثلاثة : أقنوم الأب، أقنوم الابن وأقنوم الكلمة المنبثقة من الأب إلى الابن أو ما يدعى الروح القدس[1]، ومع أن الله هو الإله الوحيد إلا أنه يكمن في ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد(أنظر الشكل الخاص بالأقانيم الثلاث)؛ والحديث عن الإله المثلث لا يعني بالضرورة ثلاث مراكز للإيمان وإنما هناك مركزية دينية متوافقة وتكاملية تجمع الثلاثة[2] وتجعلهم يتشاركون في "الأبدية الخالدة"[3]، وهم يعللون هذا بما ورد في نصوص العهد الجديد حين تبشير مريم العذراء بميلاد المسيح : "إن الروح القدس سينزل عليك و قدرة العلي تظللك، لذلك يكون المولود قدوسا و ابن الله" [4]. و كذا حين عماد يسوع في نهر الأردن : " وبينما هو خارج من الماء رأى السموات تتشق ، والروح ينزل عليه كأنه حمامة. وانطلق

[1] – يبين لنا ابن كثير في قصص الأنبياء، أن القول بالثالوث و الاختلاف عليه ما بين مختلف الطوائف المسيحية من الملكانية و اليعقوبية والنسطورية كان بعد المسيح بثلاثمائة سنة ، في حين يشير المسيحيين في الموسوعة المسيحية (www.christusrex.organis) إلى أن الحديث عن الثالوث كان حوالي 180م. غير أننا نجد أن تارتوليانوس(150؟ – 220م) و هو واحد من آباء الكنيسة في القرن الثاني أيضا يشير إلى الرب، الابن و الروح القدس في كتابه الذي يدافع فيه عن المسيحية.

Tertullien, Apologétique in Œuvres de Tertullien, traduites en français par MDe Genoude , 2ème édition , Paris éd, Louis Vivès,1852.

[2] - K.Rahner,H.Vorgrimler, « Trinité »,in Petit dictionnaire de théologie catholique ,Paris,Seuil, 1970,p 490

[3] - A.Réville, Etudes sur Tertullien , Revue de théologie et de philosophie chrétienne, Université de Harvard,1857, p 133

[4]- لوقا ،الاصحاح الأول ، الآية 35.

صوت من السموات يقول:أنت ابني الحبيب، عنك رضيت "[1]. وقد ورد في سورة يونس الرد على مثل هذا البهتان، قال تعالى:"قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبۡحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ۖ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ إِنۡ عِندَكُم مِّن سُلۡطَٰنِۭ بِهَٰذَآۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ قُلۡ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ مَتَٰعٞ فِي ٱلدُّنۡيَا ثُمَّ إِلَيۡنَا مَرۡجِعُهُمۡ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ ٱلۡعَذَابَ ٱلشَّدِيدَ بِمَا كَانُواْ يَكۡفُرُونَ "[2].

يعتبر المسيحيون الله الشخصية الأخلاقية ذات السلطة العليا التي تحكم الكون، والروح المتحركة، الكائن المتعالي ، العادل بشدة، وهو الخير المطلق و لهذا فهو مقدس[3] ؛ وهو أيضا الأب المتجسد في خلقه والمشترك في ذلك مع الابن والروح القدس، وبهذا المنطق يصبح الخلق ليس من شأن الواحد وإنما هي عملية يتشارك فيها الثلاثة ولهذا يمكن فهم العلاقة بين الخالق والمخلوق وأن هذا الأخير يجسد الآخر[4]. وعلى البشر أن يثقوا به وألاّ يساورهم الشك وأن ينشدوا السلام الروحي بالصلاة في الغرفة أو بالحقول و التلال . ويتفق الباحثين على أن يسوع كان يؤمن بتوافق الجسد والروح ولم يوح أبدا بأن الجسد مفسد ونجس أو أن الروح حبيسة في الجسد طالما كما كان يرى أن "البلية تكمن في أن البشر يبحثون عن الغذاء والكساء أولا. ولكنهم لو بحثوا عن الملكوت أولا لجاء الغذاء والكساء"، بعكس بولس أحد أتباعه الذي أشار

---

[1]- مرقس ، الاصحاح الأول ، السفر 10 – 11 .

[2]- يونس، الآية 68، 69، 70.

[3]- جون .ب ، نوس ، المسيحية ، تر: محمود منقذ الهاشمي من موسوعة تاريخ الأديان ، الكتاب الخامس ، تحرير فراس السواح ،ط2، دمشق ، 2010 ص232؛ كما نجد ان هذه الصفات لله في المسيحية مثل "عال جدا ، صالح جدا ، قوي جدا ، مقتدر جدا " وغيرها كثير ذكرها القديس أوغسطينوس في اعترافاته ن حول هذا يمكن الرجوع الى :

- Saint Augustin , Les Confessions , trad., M.Péronne , éd., Louis Vivès , Paris , 1870 , I,1-4

[4] -S.Thomas , Somme théologique,I,q .45,a.6 ; B- L. Denis ,Convergences et divergences entre Saint Thomas et le Père de Finance in Dieu, fondement fondamental de la philosophie de J. De Finance,Volume 29 de Tesi Gregoriana: Filosofia,éd., Gregorian Biblical, 2010 , p 164 -165

إلى أن الجسد قد يكون هيكل "الروح القدس" لأنه كان متأثرا بالفكر اليوناني ويعتقد أن الروح والجسد متعارضان " ولذلك لا يمكنكم القيام بأي شيء تريدونه"[1] .

يلاحظ على وحدانية الإله لدى المسيحيين الكثير من التناقضات، فهو واحد وثلاثة في آن واحد، وأكثر شيء دفع من خلف يسوع و تكفل بنشر المسيحية من بعده لتأليه عيسى عليه السلام هو قيامته و رجوعه من بين الأموات على حد زعمهم واعتبروه رب الحياة الذي لا يموت و الذي يؤكد خلوده و الوعد بوحدتهم الروحية التي لا تنفصم بالله الأب[2]، غير أنه لا يمكننا فهم الأمر و اللبس الذي وقعت فيه هذه الديانة التي كانت في الأصل ديانة توحيدية لأنها سماوية[3] إلا بالرجوع لنشأة المسيحية والكنيسة؛ إن في نشأة المسيحية وانتشارها ونشأة الكنيسة آثار بقايا العقائد التي سبقتها أو عاصرتها والتي تغلغلت في أذهان شعوب الشرق، وهو ما دفع المسيحيين لإدراجها في سياق المسيحية وأشبعت لاحقا بتوجيه اللاهوت بخصائص معينة كالتجسيد، المُخلِّص، الأم العذراء وغيرها وسرعان ما أصبحت تبدو أصلية مع مرور

---

[1]- جون .ب ، نوس ، المسيحية ، ص 233 .

[2]- المرجع نفسه، ص 345 .

[3]- يتساءل الكثير من المفكرين الغربيين أمثال جون.ب.نوس "John .B.Noss" وبيار جيزال "Pierre Gisel" وجيل إمري "Gilles Emery" وغيرهم عن ماهية التوحيد في المسيحية وكيف للإله أن يكون واحدا و هو ثلاثة في آن واحد ؟ثم هل حقا كان تصور يسوع عن نفسه أنه ابن الله وابن الإنسان؟و غيرها من الأسئلة الكثيرة و اللامتناهية التي جعلت التوحيد في المسيحية محل شك ونقد؛ بينما لدينا معشر المسلمين الأمر محسوم بما لا يدع للشك مجالا بما أورده سبحانه و تعالى من أخبار في القرآن الكريم عن عيسى عليه السلام و أمه مريم في عدة سور، من ذلك قوله تعالى في سورة النساء ، الآية 171- 172 : " يا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إلا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلا، نْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا" ، و قوله في سورة التوبة الآية 30: "وقالت اليهود عزير ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم، يضاهئون قول الذين كفروا من قبل، قاتلهم الله، أنى يؤفكون " و تكرر تكفير الذين قالوا بأن الله هو المسيح ابن مريم مرة أخرى و أولئك الذين قالوا ثالث ثلاثة رغم أن المسيح قال لهم اعبدوا الله ربي و ربكم في سورة المائدة الآية 72- 75 ؛ و يبدو من خلال ما ورد في القرآن الكريم أن طوائفهم ظلت واختلفت فمنهم من قال المسيح هو ابن الله ومنهم من قال هو الله و آخرين قالوا ثالث ثلاثة ، ويلاحظ أنه في حين يذكر الباحثين الغربيين الروح القدس على أنه ثالث الثالوث لديهم نجد أن القرآن يذكر أنه يوم القيامة يسأل عيسى ليكذب زعمهم في عيسى وأمه أنهما الإلهان مع الله ومن خلال الآية 116-118 من سورة المائدة يتضح أن مريم هي التي زعموا أنها ثالث الثلاثة حسبما يبدو من قوله تعالى : " وَإِذْ قالَ اللَّهُ يا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قالَ سُبْحانَكَ ما يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ ما لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ ما فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ، ما قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ ما أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ما دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ، إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ " ، حول ما يقال في أن الله تعالى منزه عن الولد في الدين الإسلامي أنظر: ابن كثير ، قصص الأنبياء ،وزارة الشؤون الدينية ، الجزائر ، 1981 ، ص ص 581 – 588

الزمن وتم طمس امتداداتها وأصلها الحقيقي؛ ولهذا تعد الوحدانية المسيحية أقل صفاء من الوحدانية اليهودية[1]، فالمسيحية بفعل عدم انصهار مكونات التوحيد المقتبسة من العقائد التي سبقتها، ظهر التباس في وحدانيتها وخاصة إشكالية ظهور عناصر رئيسية إلى جانب الإله. واليهودية رغم أنها تجسد يهوه بملامح الإنسان أحيانا إلا أنها حافظت على فرديته ووحدته بعكس المسيحية التي تضافرت عدة عناصر أضعفت خاصية التوحيد بها، الأمر الذي أثار الجدل في أوساط اللاهوتيين والمجامع الدينية لمدة طويلة وهي لم تحافظ على أتباعها إلا من خلال ربطهم بهيكل تنظيمي يراعي شؤونهم الدينية والدنيوية خاصة بعد انهيار وحدة الإمبراطورية الرومانية واندرجت تركتها بكل هياكلها ونظمها الإدارية تحت سلطة بطريركيات الكهنوتية المسيحية، إذ أن هذا الأخير حافظ على وحدة المسيحيين، وأضعف قوة أصحاب العقائد الأخرى التي افتقرت للأطر المنظمة لعقائدها.

نجحت المسيحية حسب القديس بولس[2] في التغلب على الديانات المنافسة لها بأن امتصتها رغم أن ثمن ذلك كان التخفيف قليلا من الوحدانية، فالمسيحية رفعت صفات الله الحق الوحيد إلى درجة التساوي في المظهر مع الإله، فأصبح يسوع الإله المتجسد بالمعنى ذاته كما كان الفرعون والقيصر وغيرهما في باقي الديانات الوثنية كالزرادشتية والفارسية. يشير توينبي إلى أن المسيحية أفادت بأن هذا من فعالية تنظيمها وقد أخذت المسيحية عن الإمبراطورية الرومانية تنظيمها إلى حد أخضعت الخلايا إلى تدرج كهنوتي على مستوى إمبراطوري وعادت الإمبراطورية التي انقرضت في شكل بطريركيات كهنوتية مسيحية و يضيف "لم يكن باستطاعة المسيحية أن تعيش و تسمح لغيرها بالعيش، كان عليها إما أن تقضي على

[1]–عبد الله إبراهيم ، المركزية الغربية إشكالية التكون و التمركز حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،الأردن، ط2 ،د(س)،ص ص347، 348

[2]–نقلا عن عبد الله إبراهيم ، المركزية الغربية إشكالية التكون و التمركز حول الذات ، ص 347.

منافساتها، أو تمتصها، وكان مثل هذا الامتصاص يجب أن يتم بشكل خفي ومع ذلك فقد امتصت المسيحية أكثر مما دمرت "[1].

في صيف 325 م التقى نحو ثلاثمائة أسقف مفوض في نيقيا، أغلبهم من الشرق واتفقوا على صياغة شهادة الإيمان للمسيحية مع ضرورة التركيز والتأكيد على العبارات الجوهرية الموجودة في النص المكررة مرتين: جوهر الأب: « نؤمن بالله الواحد، الأب كلي القدرة، خالق كل الأشياء ، المنظورة وغير المنظورة. وبرب واحد هو يسوع المسيح، ابن الله، المولود من الأب، بوصفه ابنه الوحيد، أي من جوهر الأب، إله من إله، و نور من نور، إله حقيقي من إله حقيقي، مولود و ليس مخلوقاً و من نفس جوهر الأب، الرب الذي من خلاله خُلقت كل الأشياء في السماء و الأرض؛ ومن أجلنا خلاصنا نَزَل وجُعِل جسداً، وصار إنساناً، وتألم، وقام في اليوم الثالث، وصعد إلى السماء، وهو قادم ليحكم الأحياء و الأموات. ونحن نؤمن بالروح القدس »[2] ؛ و يرتبط بشهادة الإيمان هذه اللعنات لكل من يشير إلى أن الابن لم يكن موجوداً أو يجزم بأن ابن الله ذو جوهر مختلف أو أنه مخلوق. وهكذا جعلت شهادة نيقيا الإيمانية مرتبة الله الأب مساوية لمرتبة اللوغوس أو المسيح ولكنها لم تشر لنمط اتحاد اللوغوس الإلهي مع يسوع البشري، مما خلق إشكالية حول التجسد وأصبح محور الجدال اللاهوتي، بمجرد تبيان الفارق بين الطبيعتين الإلهية والبشرية للمسيح. الأمر الذي خلق الانقسام في وجهة النظر بين الغرب والشرق بقيادة الإسكندرية وأنطاكية، ففي حين لم يكن لدى الغرب صعوبة في تقبل الفكرة آخذين ومقتنعين بقول تارتوليانوس[3] الذي قال: "نرى في حالة المسيح حالة مزدوجة، ليست

[1] – أرنولد توينبي، تاريخ البشرية ، ترجمة نقولا زيادة،بيروت ، الدار الأهلية للنشر ، 1981 ، ص ص 280،294.

[2] – جون .ب ، نوس ، المسيحية، ص 274 ؛ يجدر الإشارة إلى أن شهادة المسيحية النيقية التي تتلى في الكنائس اليوم ليست الأصلية التي ذكرت أعلاه بل هي "شهادة الإيمان القسطنطينية " التي بدئ في استخدامها سنة 381 م، وهذه الصياغة تجزم بألوهية الأب،الابن والروح القدس لأنها واحدة في الجوهر، حتى و إن وجدت في ثلاثة أقانيم، إلا أن هذه حين ترجمت للاتينية أصبحت كلمة الجوهر ملموسة بقولهم "Persona" في حين في الشهادة النيقية لسنة 325 كانت الترجمة للاتينية للجوهر "Homo-ousois" أي من جوهر مشابه .

[3] -Tertullien,Contre les Valentiniens in Œuvres de Tertullien , XXVII

ممتزجة بل مجموعة في شخص واحد، شخص يسوع، في حالة الله والإنسان"؛ أما الشرق فلم يتقبلوا فكرة أن المسيح لا يمكن أن يكون إنساناً كاملاً متحداً بالله الكامل، لأنه لن يكون ابن واحد لله بل ابنان، ابن بالطبيعة وابن بالتبني. الأول بإرادة إلهية و الثاني بإرادة إنسانية، ولذلك ففي المسيح جسم بشري يقيم فيه اللوغوس بوصفه مبدأ التفكير؛ وبالاتحاد أصبح جسدُ المسيح جسدَ الله. وسرعان ما تطايرت الاتهامات و الأفكار بين الكنائس والآباء إلى أن انعقد مجمع للفصل في الأمر سنة 431 م لكن برغم ذلك لم يحسم الجدل وظل قائماً حتى انعقاد مجمع 451 م في خلقيدونيا بآسيا الصغرى وأوجد حلاً للعلاقة بين طبيعتي المسيح البشرية والإلهية*؛ غير أنه ومرة أخرى قبل بها الغرب ورفضها الشرق، و انشق[1] من اتبع الكنيسة الاسكندرانية وأطلق عليهم اليعاقبة ومنهم نشأت لاحقاً الكنيسة القبطية في مصر وأثيوبيا و اليعقوبية بسورية وأرمينيا وظلت منشقة حتى يومنا هذا.

حاول البعض أمثال أوريجنوس (185–253 م) فهم الكتاب المقدس بالفلسفة لأنها تؤدي الى كشف حقيقة يسوع المسيح اللاهوتية واتجه منحاه من بعده فرفريوس (235 – 305 م) الذي كان تلميذا لأفلوطين بالإسكندرية، وهو مؤسس الأفلاطونية المحدثة[2] التي من أهم مبادئها

---

* – ورد في تعريف علاقة طبيعة المسيح البشرية بالإلهية التي اتفقوا عليها في مجمع خلقيدونيا والتي أصبحت تشكل شهادة الإيمان للمذهب الكاثوليكي النظامي : " لذلك نعترف، ونحن نتبع الآباء المقدسين، وكلنا يعلم بالإجماع أن الابن الواحد ذاته، ربنا يسوع المسيح، هو في وقت واحد كامل في الالوهة وكامل في البشرية، إله حقيقي وإنسان حقيقي، وعلاوة، ذو روح عاقلة وجسد، وهو بالنظر إلى ألوهيته يشترك مع الأب في ماهية واحدة، فهو مثلنا في كل النواحي فيما عدا الخطيئة، وفيما يتعلق بألوهته فهو مولود الأب قبل العصور، ومع ذلك ففيما يتعلق ببشريته– بالنظر إلينا وإلى خلاصنا– هو مولود في هذه الأيام الأخيرة من مريم العذراء، أم الله؛ والمسيح الواحد ذاته، ابن ورب ومولود وحيد ومعلن في طبيعتين من دون خلط، ومن دون تبدل، ومن دون انقسام، ومن دون انفصال؛ واختلاف الطبيعتين لأنه لا يمكن القضاء عليه بسبب الاتحاد، فإن خصائص كل طبيعة تحفظ وتلتقي في شخص واحد وأقنوم واجد، لا كأنه انفصل أو انقسم إلى شخصين، بل هو الابن الواجد ذاته والله المولود الوحيد واللوغوس، ربنا يسوع المسيح، حتى كما علمنا الأنبياء من القديم وربنا يسوع المسيح فيما يتعلق به، وما أورثنا الآباء من شهادة الإيمان" نقلاً عن جون. ب، نوس، المسيحية، ص 277 .

[1] – يجدر الإشارة إلى أن هناك مسائل أخرى أثارت الخلاف و الانشقاق بين الغرب و الشرق متعلقة بالثالوث منها إشكالية الروح القدس الذي كان قبل سنة 589 م ينبعث فقط من الأب، أصبح بعد هذه السنة التي انعقد خلالها مجمع غربي في اسبانيا، الروح القدس ينبعث من الأب والابن وأضيفت" ومن الابن" لشهادة الإيمان، وفي حين اعترض اللاهوتيون الشرقيون على الإضافة بقوة أصر الغرب على الأمر و أدى ذلك للقطيعة التي أصبحت نهائية وتامة بعد استباحة الغربيين لنهب القسطنطينية حين مرورهم بها للاستيلاء على القدس سنة 1204 م.

[2] –ظهر في القرنين اللاحقين لظهور المسيحية نخبة من الموفقين و المؤولين يتبوأ قيادتهم أفلوطين الاسكندراني (204–270 م) الذي اختزل بواسطة التأويل و إعادة الإنتاج المأثور الأفلاطوني الذي تحللت عناصره واضعا بذلك ما أصبح يطلق عليه ب "الأفلاطونية المحدثة"و الدارس لها يتضح له تماثلا ضمنيا بين مقولات الأفلاطونية المحدثة و بين ما أصبح لاحقا أساسا من أسس اللاهوت المسيحي .

القول بالأقانيم الثلاثة التي طورتها المسيحية لاحقا ضمن الأفق الدلالي نفسه، إذ نجد افلوطين في المقالة الثالثة من التاسوعة الخامسة[1] يتساءل عن ماهية " الموجود الكلي الكمالي "؛ ورغم أن كلاهما يتشابه (الفكر الفلسفي المجسد في الأفلاطوني والمسيحية) في الأسس والمفاهيم والتصورات إلا أنهم لم يتفقا في الفكرة اللاهوتية القائلة بالتجسيد إذ لا يعقل أن يتجسد الخالق في مخلوقاته وحين قويت الكنيسة حظرت النشاطات الأفلاطينية عام 925 م .

يلاحظ أن المكون الرئيسي في لاهوت الكنيسة هو التراث الإغريقي والروماني وسرعان ما انتشر الفكر القائل بأن أي فلسفة لا تذعن للعقيدة الدينية هي لابد وثنية، ولم يعترف آباء الكنيسة بالتمايز بين الفلسفة واللاهوت واصطبغت الفلسفة بأفكار القديسين ولاهوتهم، كما أن التصورات العقلية لعبت دورا كبيرا في الذود عن العقيدة ؛ ويلاحظ أن الطابع اللاهوتي هيمن على التفكير الفلسفي طيلة القرون الوسطى واختص أعلام الفلسفة ببناء مذهب لاهوتي هو الكاثوليكية[2] التي شكلت مركز القوة وحملت مسؤولية الدفاع عن المسيحية مستعينة بالبراهين العقلية للوقوف ضد من رفض التسليم بصحة الوحي المسيحي كالمسلمين مثلا.

وأنتجوا سلسلة مضادات ثنائية مثل : رجل الدين ورجل الدنيا، مملكة الله ومملكة الدنيا الروح والجسد، البابا والإمبراطور، الإيمان والعقل ... وكان من بين أهم من انهمك في صياغة أطر اللاهوت ومضامينه في المرحلة الأولى القديس امبروزو (340–395م) والقديس جيروم (345–420م) والقديس اوغسطين (354–430م).

إذا كان الحديث عن الثالوث بدأ حوالي القرن الثالث الميلادي بينما الاختلاف عليه وخاصة القول بالتجسيد وجوهر الثالوث كان بدءا من القرن الثالث الميلادي واستمر على مدى

[1]– أفلوطين التاسوعة الخامسة ، نقلا عن النص الكامل من محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1990 الملحق 2 : 355 – 442

[2]– عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون و التمركز حول الذات، ص ص347 ، 348.

العصور؛ فإن الاختلاف والتشكيك في أساس التوحيد بالمسيحية لا زال لغاية يومنا هذا يطرح من قبل المفكرين والفلاسفة، ويؤكد رأينا هذا ما قاله بيار جيزال "Pierre Gisel" :« على الباحثين مناقشة عدة قضايا متعلقة بالتوحيد في المسيحية، متعلقة بالوحدانية وتعددية الآلهة وثنائية الإله والخلق والسمو والتاريخ ...هذه الإشكاليات المعاشة اليوم »[1]، أما جيل إمري "Gilles Emery"[2] فيتساءل عن التناقض الذي يحدثه القول بالتوحيد والثالوث، ويضيف كيف تكون عقيدة ثلاثية وتعتبر في نفس الوقت دين توحيدي، ثم إذا كانت عقيدة الثالوث تعتمد توحيد الرب فأي وحدانية هذه التي ندركها بثلاث وأي إله واحد يمكن الإيمان به؟

جاءت العقيدة واحدة في جميع الرسالات السماوية لأنها –بطبيعتها– غير قابلة للتغيير ولا التبديل، فالله سبحانه واحد، وكل الرسل المرسلين من عند الله جاءوا بعقيدة التوحيد –عقيدة الحق– فقالوا لأقوامهم كما يحكي القرآن الكريم عنهم: "اعبدوا الله ما لكم من إله غيره". أما الشريعة وما تحويه من تنظيمات فقد تغيرت – بحسب أحوال الأقوام الذين أرسل المرسلون إليهم– وانحرافاتهم الخاصة التي كانوا واقعين فيها– حتى اكتمل الدين في الوحي المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم نزل قوله تعالى: " ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا " (المائدة الآية 03).[3]

[1] - P.Gisel , «Qu'en est-il de dieu ?» in Le christianisme est-il un monothéisme ? : Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande,éd, Labor et Fides 2011, p11 .

[2] - G.Emery , Questions adressés au monothéisme par la théologie trinitaire , in Le christianisme est-il un monothéisme ? p 25.

[3] – قطب محمد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، بيروت، ط7، 1993، ص ص 13، 14.

# الفصـــــــل الثانـــــــــي

## علم التوحيد، المبادئ والأسس.

**المبحث الأول: علم الكلام، الموضوع والمنهج.**

**المبحث الثاني: مبادئ علم الكلام عند السنوسي.**

**المبحث الثالث: جدلية النظر والتقليد في الإيمان.**

## المبحث الأول:

## علم الكلام، الموضوع والمنهج

يمثل علم الكلام لبنة من لبنات الثقافة الإسلامية وثمرة اجتهادات العقل الإسلامي التي امتازت بها الحضارة الإسلامية في بناء صرحها المعرفي، الفكري والعقدي. تحدّد نشأته في بداية القرن الثاني للهجرة على يد المعتزلة. وإن كانت المشكلات الدينية قد ظهرت قبل ذلك بنصف قرن من الزمان، حينما وقع الجدل حول مشكلة مرتكب الكبيرة ومشكلة القدر، مما يمكن اعتباره إرهاصا مبكرا لعلم الكلام[1].

### 1-تسميته وتعريفه:

قبل أن تطلق تسمية علم الكلام على هذا العلم كانت مباحثه مندرجة في مباحث الفقه وكان البحث في الدين بأحكامه يسمى فقها، ثم خص البحث في العقائد باسم الفقه الأكبر من طرف أبي حنيفة الذي ينسب له كتاب "الفقه الأكبر"، وخُصَّ البحث في الأحكام الفقهية وهي الفروع باسم الفقه[2]. يعتبر علم الكلام علم أصلي نشأ في البيئة الإسلامية العربية، اختص بإثبات مبادئ العقيدة الإسلامية وإبطال أدلة خصومها، مما دفع البعض إلى عده قرينا للفقه ومكملا له. فالمتكلم يشتغل بالإثبات العقلي للأصول الشرعية التي يستنبط منها الفقيه أحكامه وفتاويه[3].

---

[1]- عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده)، دار المعرفة الجامعية، بيروت د(ط)، 1998، ص11.

[2]- علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2002، ص10.

[3]- عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ص141، 142.

ظهرت تسمية علم الكلام في عصر المأمون (198-218/813-833) يقول الشهرستاني نقلا عن علي الشابي: "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام؛ الجدل الفلسفي أو المنطق وأفردتها فنا من فنون العلم" وأفاد أن سبب هذه التسمية إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان[1]. ووجهة نظر أخرى أعزت التسمية إلى القدرة التي يورثها على الكلام في الشرعيات ومع الخصم[2]. أما المرجح من هذه الرؤى جميعا فيعود إلى ما اكتساه موضوع الكلام الإلهي من اهتمام إلى درجة أنه أصبح الموضوع الأول للعلم، ولكون صفة الكلام من أكثر الصفات المتنازع عليها. ويمتعض حسن حنفي من تسمية العلم باسم موضوع واحد فقط من الموضوعات المتعددة والمهمة للعلم عدا مسألة الكلام، يقول بهذا الخصوص: "والحقيقة أن اعتبار "الكلام" موضوعا للعلم تجاوز عن موضوع العلم ذاته، فالكلام أحد موضوعات العلم وليس موضوعه الأوحد. ولا يمكن أخذ أحد أجزائه واعتباره موضوع العلم كله وهو التوحيد أو العقائد أو الدين. كما أن "الكلام" ذاته موضوع جزئي من موضوع أشمل وأعم وهو موضوع الصفات"[3]. ومن التسميات العديدة لعلم الكلام: أصول الدين، وعلم النظر والاستدلال[4]؛ أصول الدين باعتبار الموضوع أما النظر والاستدلال فتأسيسا على المنهج. وتشمل أصول الدين الإيمان بالله تعالى ووحدانيته، وصفاته وأفعاله، والإيمان بالوحي وإرسال الله تعالى للرسل والإيمان بالبعث، والثواب

[1]- علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص ص 10، 11.

[2]- الأيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د(ط، س)، ص09

[3]- حنفي حسن ، التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ج1، المقدمات النظرية، دار التنوير، بيروت، ط1، 1998، ص53.

[4]- أ.جي، بريل، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج8،تر: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب الشارقة، ط1، 1998 ص2390.

والعقاب في الآخرة. ومتعلق أصول الدين الأحكام الأصولية أو الاعتقادية، في مقابل علم الفقه الذي يتعلق بالأحكام العملية.

يتقاطع علم أصول الدين وعلم الفقه في نظر حسن حنفي في عنصر مشترك بينهما هو "الأصل" بمعنى آخر؛ التأصيل وهو البحث عن الأسس النظرية التي يقوم عليها العلم. وفي الوقت ذاته يقوم عليها بناء الواقع وإلا كانت مجرد افتراضات نظرية لا أساس لها في العقل ولا في الواقع. والتأصيل هو البحث عن المبادئ الأولى للعلم وهي في نفس الوقت القوانين التي تتحكم في بناء العلم. والعلاقة بين العلمين عند القدماء، علاقة أصول النظر بأصول العمل[1]. ما نستشفه من هذا الطرح أن الإنفصال بين الحقلين المعرفيين للأصول والفروع من المفروض أن يكون تقسيما إجرائيا لا فعليا بإحداث قطيعة تامة بين العلمين وكأنه لا توجد أي علاقة بين مضامين و أهداف العلمين.

تعود تسميته بعلم التوحيد إلى أهم أجزائه "وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهى كل قصد. وهذا المطلب كان الغاية العظمى من بعثة النبي (ص) كما تشهد به آيات الكتاب العزيز".[2] وحينما يقرن باسم "التوحيد" اسم "الصفات" يكون اسم العلم "علم التوحيد والصفات" وهو من أشرف موضوعات العلم، ولأن الصفات هي لب عقيدة التوحيد. والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة[3]. إضافة إلى اهتمام العلم بنفي ما يستحيل على الذات الإلهية من صفات تضاد صفات الكمال، وعرض ما يجوز عليها من أفعال لأن الجواز لا يقع على الصفات لأنها واجبة، وما كان واجبا لا يخضع إلا للوجوب.

[1]- حنفي حسن ، التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص59.

[2]- عبده محمد ، رسالة التوحيد، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د(ط)، 2005، ص13.

[3]- المرجع الأسبق، ص63.

لعلم الكلام تعريفات عديدة منها تعريف ابن خلدون(1332-1406م) : "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر العقائد الإيمانية هو التوحيد"[1]. في التعريف إشارة واضحة إلى أن الغاية من علم الكلام الدفاع عن العقيدة بالحجج العقلية ومقصوده "حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة"[2]. ويتمثل علم الكلام أيضا في "بيان كيفية الاستدلال على تحصيل عقائد صحيحة جازمة بترتيب صحة الشرائع عليها، أو الاستدلال على عقائد وشرائع مخصوصة"[3]. يشير التحديد الموسوعي الأخير إلى النظر العقلي الذي يقوم عليه البحث الكلامي أساسا في معرفة عقائد التوحيد التي يجمع شملها الإيمان تصديقا، وما يبنى عليها من شرائع بطريق الاستدلال العقلي.

ومن بين أهم التعريفات التي صيغت للدلالة على معنى ومنهج وهدف علم الكلام تعريف الأيجي (ت756هـ): "الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه. والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، والدينية المنسوبة إلى دين محمد (ص). فإن الخصم وإن خطأناه لا نحرجه من علماء الكلام"[4]. إن في تحديد الأيجي لعلم الكلام ضبط لموضوع العلم المتمثل في أصول الدين التي يبنى عليها الإيمان الذي لا يشترط معه العمل بالنسبة للأيجي، إضافة إلى تحديد الدور الذي اضطلع به علم الكلام دفاعا عن العقيدة

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر، بيروت، د(ط)، 2007، ص467.

[2]- يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010، ص115.

[3]- سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998، ص841.

[4]- الأيجي ، المواقف في علم الكلام، ص07.

بإثبات أصولها ودحض خصومها. فمسائل الكلام تبحث في طرق إثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها.

على هذا النحو، يضطلع علم الكلام ببحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية الحقة بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها ومحاكمة أدلتها بإثبات بطلانها مع نقد الشبهات التي تثار حولها ودفعها بالحجة والبرهان[1].

يرى طه عبد الرحمن(1944- ) أنه يجوز تعريف علم الكلام بالعلم الذي يختص بدفع الاعتراضات على أصول العقيدة. إذ أن جانبه التأسيسي أو الإثباتي لم ينشأ ويتطور إلا بالاستناد إلى جانبه الإبطالي أو النقدي. ما يعني أن علم الكلام هو العلم الذي أظهر قدرة تداخلية قل نظيرها في الممارسة التراثية فقد تداخل مع العلوم المنقولة نحو الإلهيات والمنطق والأخلاق[2]. فعلم الكلام مشارك وخادم للإلهيات من حيث فتحه الطريق لها للخوض في مسائل إلهية مثل مسألة النبوة ومسألة المعاد، وأمدها بوسائل البحث فيها. كما استعانت الإلهيات بأدوات علم الكلام على توضيح مقولاتها الفلسفية وتقريب قضايا العقل[3].

**2- موضوعه:** سنعمل على ضبط موضوع علم الكلام من خلال بعض تعريفات العلماء له.

يشمل موضوع علم الكلام-مثلا- عند الأيجي :" ذات الله تعالى؛ إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسول، ونصب الإمام والثواب والعقاب"[4] إن كل ما ذكر في التعريف تفصيلا متعلق بالعقائد في الألوهية

[1]- الفضلي عبد الهادي ، خلاصة علم الكلام، دار التعارف للمطبوعات، سوريا، د(ط)، 1988، ص09.

[2]- عبد الرحمن طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص142.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- الأيجي ، المواقف في علم الكلام، ص07.

والربوبية والرسل؛ دليل ذلك التعريف الذي قدمه محمد عبده(1849-1905) : " التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به، وما يجوز أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم"[1]، ليكون بذلك تقرير العقائد وبيان ما جاء في النبوات هو مجال البحث عند علماء الكلام.

في حين يحصر عبد الرحمن بدوي(1917-2002 ) موضوع علم الكلام في :"المعلوم من حيث أن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا. وذلك لأن مسائل هذا العلم: إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة (...) وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته. والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال"[2]. يلمع التعريف إلى حاجة علم الكلام للطريقة الفلسفية المجردة واستيعارته لمصطلحاتها في صياغته مسائل العقيدة وبناء الأدلة العقلية عليها.

على هذا النحو، يصبح موضوع التوحيد لب علم الكلام، أعطاه اسمه فأصبح التوحيد هو علم التوحيد. وفي كتب الفرق يظهر التوحيد كموضوع أول تفترق فيه الفرق وتجتمع. حيث بدأت كتب العقائد المتقدمة بالتوحيد، وكانت كل الموضوعات الأخرى مرتبطة به دون تفصيل أو تقسيم لموضوعات جديدة؛ وكأن التوحيد هو المحور الذي حوله تدور كل الموضوعات الأخرى[3].

[1]- عبده محمد ، رسالة التوحيد، ص13.

[2]- بدوي عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، د (ط)، 1977، ص09.

[3]- حنفي حسن ، من العقيدة إلى الثورة، ج2، الإنسان الكامل (التوحيد)، دار التنوير، بيروت، ط1، 1988، ص05.

يعتبر علم الكلام، علم نظري وعملي معا. نظري من حيث أنه يتيح للإنسان معرفة الحجج العقلية لتأكيد عقائده الدينية، فيقدم دعائم هذه العقائد من الجهة العقلية. إلا أن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد لأنه يستخدم هذه الحجج للدفاع عن دينه ضد خصومه من أصحاب الديانات الأخرى. ويدافع عن وجهة نظره وتصوره الخاص ضد التصورات الدينية الأخرى من أهل ملته وفي هذا الجانب تتجلى فائدته العملية[1].

**3- منهجه:** يعتمد علم الكلام على منهج المناظرة الجدلي الجامع بين أصول النقل ومبادئ العقل، حيث يرى طه عبد الرحمن أنه: "لم يأخذ أي مجال علمي إسلامي بمنهج المناظرة الجدلي مثلما أخذ به علم الكلام هذا العلم الذي قام على تواجه العقائد، سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة"[2]. لهذا السبب كان علم الكلام عند طه عبد الرحمن – أحق أن يدعى "علم المناظرة العقدي" من أن يدعى باسم آخر فيكون رجل الكلام" أو المتكلم هو من توفرت به جملة من الشروط تتمثل في الآتي:

1- أن يكون معتقدا: يقوم اعتقاده في التسليم بما ورد في كتاب الله والسنة المحمدية تسليم المكلف من لدن الشرع.

2- أن يكون ناظرا: النظر هو طلب الفكر لشيء مخصوص، وعليه كان طلب المتكلم تعقل أصول العقيدة وتعقيلها بان يسلك سبل الاستدلال والإقناع.

3- أن يكون محاورا: مقتضى المحاورة أنه لا خطاب إلا بين اثنين لكل منهما مقامان: مقام المخاطب ومقام المخاطب ووظيفتان: وظيفة العارض ووظيفة المعترض[3]. إن ما نستطلعه من

[1]- منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1997، ص29.

[2]- عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، ط1، 2000، ص70.

[3]- المرجع نفسه، ص71.

جملة الشروط سابقة الذكر، أن المقدمات الكلامية الأولية مقدمات يقينية مصدرها الإيمان نصا وشرعا، فالمتكلم لا يشك تم يبرهن بل يؤمن ثم تأتي الخطوة الثانية وهي عقلنة القضايا والمسائل الدينية التي آمن بها. وفي سعيه لعقلنة المسائل الدينية يطرق باب النظر للاستدلال والإقناع.

إن الشروط التي خصها طه عبد الرحمن بالمتكلم لا يمكن أن تجتمع إلا في فئة خاصة من الناس، لا في جميعهم :"لأن نور العقل كرامة لا يخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والإهمال، فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك الشمس أبصار الخفافيش. وهؤلاء تضرّ بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل"[1].

ويشترط في المناظرة أن تتوفر على: عرض دعوى ويسمى الادعاء وعرض دليل على الدعوى ويسمى التدليل أو الإثبات، واعتراض على هذه الدعوى ويطلق عليه المنع[2]. وينتظم هذا الطرح في طرق استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة والعمق. أما حسن حنفي (1935- ) فيقرر أن المنهج الكلامي، منهج مزدوج :"الأول إيجابي وهو إثبات صحة العقائد الدينية بالأدلة اليقينية. والثاني سلبي وهو دفع حجج الخصوم، وشبه المعارضين"[3]. ويصطلح على المنهج الأول بالمنهج الإيماني وعلى الثاني بالمنهج الدفاعي.

في واقع الحال، نستغرب اعتبار أحد مهام علم الكلام منهجا له. لأن الدفاع أحد المهام الجزئية للعلم لا المهمة الوحيدة المناطة به فقط. أمر آخر لا يوجد منهج يسمى (المنهج الدفاعي) بل هناك طرق وآليات وأدوات معرفية تحصل بها المعرفة الكلامية لتحقق الغاية منها وهي "الدفاع"

[1]- الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تح:إنصاف رمضان، دار قتيبة، سوريا، ط1، 2003، ص20.

[2]- عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص75.

[3]- حنفي حسن ، من التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، ج1، المقدمات النظرية، ص34.

لا أن الآليات والأدوات هي الدفاعية بل النتيجة المفحمة للخصم دفعت بدعواه إلى التهاوي والتراجع فتتحقق للمتكلم الدفاع عن العقيدة.

**4- فائدته:** إذ تتباين قيمة علم الكلام بين مؤيد ورافض له، نرصد آراء المشيدين به وبفائدته الجليلة وفي نظرنا هذا كفاية، لا لإلغاء وجهة النظر المعاكسة، بل لأن المقام لا يتسع لذلك في هذا المقال. نذكر على سبيل المثال لا الحصر قيمته عند أبي نصر الفارابي(847-950م) في قوله :"صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"[1]. غاية علم الكلام تقوم على نصرة العقيدة الإسلامية دون ذكر للتمييز بين الفرق الإسلامية، كما هو الحال عند ابن خلدون الذي حصر الاعتقادات الصحيحة على مذهب السلف وأهل السنة.

تتجلى فائدة علم الكلام عند الأيجي في الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجج وإلزام المعاندين بإقامة الحجة؛ إضافة إلى حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين. كما يبنى عليه العلوم الشرعية لأنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها. وبفضل علم الكلام تحصل صحة النية والاعتقاد التي بها يرجى قبول العمل[2]. جمعت فوائد علم الكلام حسب وجهة نظر الأيجي بين الإيمان الصحيح الذي يقوم على النظر العقلي لا التقليد، وحفظ العقيدة وتحصينها بالأدلة العقلية. زيادة على أن العلوم الشرعية تقوم على أصول الدين، فإن هذا الأخير يؤطر للجانب العملي في حياة المؤمنين.

وجملة الفوائد هذه إنما تكون بالصنعة الكلامية التي تقوم على المناظرة العقدية لحفظ الأحكام الإيمانية الحق التي استدل لها مما يرد عليها من معارضات وممانعات[3].

---

[1]- الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996، ص86.

[2]- الأيجي ، المواقف غي علم الكلام، ص08.

[3]- يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ص115.

ترد المعارضات والممانعات من أصحاب الديانات الشرقية القديمة أو أصحاب الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية. فينبري علماء الكلام للدفاع عن العقيدة الإسلامية برد دعاوى الخصوم المنكرين لها "بتقويض أدلتهم وبيان بطلانها، وذلك عن طريق إيراد الأدلة العقلية التي تبين تفاهتها وسقوطها، وأيضا الرد على الشبه التي يوردها أصحاب تلك الديانات على العقيدة الإسلامية. وبهذا كان لعلم الكلام دورا إيجابيا في إثبات صحة العقيدة بالعقل ودورا دفاعيا يقوم بالدفاع عن العقيدة ضد الخصوم المنكرين لها. ولقد تلازم الدوران عبر مراحل نشأة علم الكلام وتطوره وليس صحيحا ما يذكر بأن مهمة علم الكلام كانت دفاعية فقط ولم يهتم بتوضيح العقيدة وشرحها"[1].فالدراسات الكلامية أثبتت العقيدة الإسلامية ودافعت عنها بصيغة عقلية ضد المخالفين لها بالدليل والحجة، وإبطال الشبهات التي تثار حول قواعد العقائد.

في هذا السياق، يمفصل طه عبد الرحمن علم الكلام إلى آلي ومقصدي، فهو علم آلي، إذ يبحث في الآلة الحجاجية، ادعاءا واعتراضا فيرتب وظائفها ويحدد شرائطها ويضع قواعدها. فينتفع بهذا البحث كل علم يخوض في القضايا التداولية كعلم اللغة وعلم الفقه وعلم الأصول وهو من جهة ثانية علم مقصدي، إذ يشتمل على مقدمات عقدية وقضايا عقلية بينت فيها بالتقرير والإثبات أو بالنقض والإبطال[2]. إن القول بآلية علم الكلام يجعل العلوم الأخرى تفيد منه كاللغة والفقه والأصول، بذلك لا تنحصر فائدته في النظر العقدي فقط بل تتعداه إلى غيره من التخصصات.

**5- أسباب ظهوره:** تعددت أسباب نشؤ علم الكلام وتباينت بين مقتضيات داخلية وأخرى خارجية. سنحاول أن نذكر أهم النقاط بالنسبة لكلا العاملين:الداخلي والخارجي.

**أ- العوامل الداخلية:**

[1]- المغربي علي عبد الفتاح ، الفرق الإسلامية الكلامية ،مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1995، ص12.

[2]- عبد الرحمن طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص146.

من الأسباب الرئيسة التي يعزى إليها ظهور علم الكلام القرآن الكريم؛ مما أدى إلى القول أن الكلام في أصول التوحيد مأخوذ من الكتاب، قال الله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" تدل الآية الكريمة :"على الحجة بأنه واحد لا شريك له، وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب، فإنما مرجعه إلى هذه الآية"[1]، ليس هذا فقط، بل إن كلام المتكلمين في توحيد الله إنما يرجع إلى الآيات القرآنية، وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن؛ ما يعني أن النص القرآني يمثل المرجع الأساسي الذي استقى منه المتكلمون المعارف الكلامية والمنهج الكلامي خاصة دليل التمانع والتغالب ودليل حدوث العالم.

يعزو ابن خلدون –نقلا عن حنا الفاخوري– أيضا نشأة علم الكلام إلى القرآن لاحتوائه على آيات محكمات يسهل فهمها وأخر متشابهات يلتبس معناها على القارئ. لذلك كانت أسباب الاختلاف، أكثر مثارها من الآي المتشابهات مما دعا إلى الاختلاف والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل[2]. إذن علم الكلام وجدا منطلقا له من القرآن منهاجا وموضوعا. شرعيا ومعرفيا لا يتعارض النظر مع الإيمان وفي القرآن آيات كثيرة تحث المسلمين على النظر في ملكوت السموات والأرض وأن يتفكروا ويتدبروا في كل ما هو موجود ليدركوا حقيقة موجود واحد مطلق لامتناه في الوجود يفتقر له كل ما هو موجود، يقول تعالى: " إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ "(النحل:" 11). وقوله أيضا: " إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ "(النحل 12)،" لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ "(البقرة 73).

[1]– الأشعري أبو الحسن، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط2، 1344هـ، ص89.

[2]– الفاخوري حنا ، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار الجيل بيروت، ط03، 1993. ص172.

يحدد طه عبد الرحمن نشأة علم الكلام بظهور أول مسألة خلافية بعد وفاة الرسول (ص) وهي الخلافة؛ تتلوها في الظهور مسألة القضاء والقدر ثم مسألة التوحيد والوحي.[1]

كانت البداية الفعلية للافتراق في الأمة بعد واقعة التحكيم بظهور الخوارج والشيعة فظهر بجانب التكفير مسألة القدر التي قال بها معبد الجهني في آخر القرن الأول، وكثر الكلام حولهما في آخر عهد علي بن أبي طالب[2]. إن مجموع الأسباب الداخلية تؤكد على أن علم الكلام علم أصيل وليد العقل الإسلامي والظروف الاجتماعية والسياسية والعقدية التي دعت إلى تشكل مسائله الجزئية أولا، ثم موضوعه فمنهجه. ونستقريء من هذا الأمر أيضا ملحوظة مهمة جدا تتمثل في أن العقل الإسلامي كان ولادا ومنتجا للعلوم والمعارف حينها، حيث أن المستجدات والمتغيرات التي واجهته بالنقد والمعارضة أبدع لمواجهتها علما قائما بذاته. فما أحوج المجتمع الإسلامي في الوقت الراهن لعلم كلام جديد تنصهر فيه كومة المشاكل التي أضحت عائقا ابستيمولوجيا يحول بينه وبين هويته، بينه وبين العلوم.

**ب- العوامل الخارجية:** تمثل المقتضى الخارجي في ظهور أنساق عقدية مختلفة دعت الضرورة إلى مواجهتها، كالنسق العقدي اليهودي والنسق العقدي النصراني والنسق العقدي الصابئي.. وانتشار الفلسفات اليونانية وغير اليونانية في المجال التداولي الإسلامي العربي"[3]. كان للتأثير الأجنبي من خلال الثقافات الوافدة والتي استطاعت أن تترسب إلى بعض فئات المجتمع الإسلامي أن تثير بعض المسائل والمواضيع التي تطعن في الدين الجديد. الأمر الذي استلزم الرد عليهم من طرف المتكلمين حفاظا ودفاعا عن الدين الإسلامي.

---

[1]- عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص144.

[2]- إبراهيم بن حمد القعيد وآخرون، الموسوعة المسيرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، دار الندوة العالمية للطباعة، الرياض،ط4،1420هـ ص ص47، 48.

[3]- يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ص115.

يعتبر التأثير الأجنبي من أسباب الاختلاف بين المسلمين؛ إذ كان بعض الذين أسلموا من أصحاب الديانات القديمة يفكرون في الحقائق الإسلامية انطلاقا من اعتقاداتهم القديمة:"فأثاروا الكلام في الجبر والاختيار، وصفات الله؛ أهي شيء غير الذات أم هي والذات وشيء واحد"[1].

انطلاقا من هذا، سيمثل الصراع الفكري والعقدي بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى العامل الحاسم في نشأة وتحديد جملة من موضوعات علم الكلام نتبين أمرها في ما يأتي ذكره:

1- الاختلاف بين الإسلام واليهودية: أثيرت مسألة التنزيه والتشبيه بفعل الصراع الفكري بين الفكر الإسلامي واليهودي لأن مفهوم التوحيد متباين في العقيدتين. فهو في الديانة اليهودية يصور الله على شكل بشري[2]. في حين أن مفهوم التوحيد في الدين الإسلامي مفهوم يقوم على تنزيه الذات الإلهية. وبهذا الصدد اتهمت فرق المشبهة والمجسمة من المسلمين بالميل إلى اليهودية أو التأثير بها[3] .

ومن المسائل مثار الجدل بين الديانتين مسألة إمكان نسخ الشرائع، وعصمة الأنبياء إذ اليهود ينكرون النسخ والإسلام يقره. وينسبون للأنبياء الكبائر والرذائل، والإسلام يوجب عصمتهم لأنهم محميون عن المعاصي من الله. فهم قدوة للناس وأفعالهم أسوة يجب الاقتداء بها لذلك لا يحق منهم فعل النقائص التي تجعل من المعاصي طاعات. وأكثر تفصيلا بهذا الشأن نقف عليه في المبحث الثاني من الفصل الرابع جوهر تحديدا العقائد في الرسل.

[1]- أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، د (ط.س)، ص13.

[2]- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص40.

[3]- المرجع نفسه، ص42.

2- الاختلاف بين الإسلام والمسيحية: نشأ صراع بين الإسلام والنصرانية حول إنسانية المسيح أو أولهيته. فالإسلام اتخذ موقفا حاسما تجاه الاعتقاد بألوهية المسيح وصلبه. وصف القرآن المسيح بأنه كلمة الله ولم يوصف بذلك نبي آخر، وقد دلل المتكلمون – المعتزلة خصوصا – على معنى مغاير تماما لما يفهمه المسيحيون من "الكلمة" فهي لا تنطوي بحال ما على الألوهية أو الأزلية ولا تتضمن وجودا المسيح سابقا على مولده[1].

كان الصراع في المسيحية على أشده بين ثلاثة فرق كبرى هي اليعاقبة، النساطرة والملكانية كل واحدة من هذه الفرق تختلف وجهة نظرها في طبيعة المسيح وعلاقته بالله عن وجهة نظر الفرقة الأخرى. فما كان على المتكلمين إلا أن يتسلحوا بحجج المنطق ومصطلحات الفلسفة لمواجهة كل مذهب وفقا لعقيدته[2]، ولمواجهة الفكر المسيحي تبنت المعتزلة القول بحدوث الكلام الإلهي، ليتفادو حدوث ما وقع في المسيحية: الاعتقاد بألوهية المسيح لأنه كلمة الله.

كانت الحاجة في التصدي للتيارات العاتية ومقاومتها، مثل: المزدكية، المانوية، الزرادشية والرد عليها. والبراهمة، والبوذية وغيرها من الديانات الوضعية من أهم العوامل التي ساعدت عل بلورة مواضيع ومناهج الفرق الكلامية الإسلامية؛ لأن المنهج الكلامي اختلف من فرقة إلى أخرى حسب التمذهب والتوجه الفكري مع المحافظة على الطابع المناظراتي لعلم الكلام.

[1]- المرجع السابق، ص53.

[2]- المرجع نفسه، ص56.

## المبحث الثاني:

## مبادئ علم الكلام عند السنوسي*

عمل السنوسي على تربية وتعليم العقل المسلم إتقان عقائد التوحيد؛ بأن يحصل معرفتها بالأدلة العقلية وإن لم يتيسر فبالدليل الإجمالي. والإتقان هو المعرفة المبنية على الدليل فيكون اعتقاده المكلف حينئذ جازما لا تقليدا. وليس يمكن لهذا أن يكون إلا بعلم الكلام. ما مفهوم علم الكلام وما موضوعه عند السنوسي؟

### 1- تعريف علم الكلام وبيان موضوعه:

يستمد أبو عبد الله السنوسي حقيقة علم الكلام من تعريفات مشايخه ابن عرفة وابن التلمساني. حيث عرفه الشيخ ابن عرفة انه "العلم بأحكام الألوهية، وإرسال الرسل وصدقها في كل أخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به. وتقرير أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك. وعرفه ابن التلمساني: أنه العلم بثبوت الألوهية، والرسالة، وما يتوقف معرفتهما عليه من جواز العالم وحدوثه، وإبطال ما يناقض ذلك"[2]. حدد علم الكلام في

---

* - محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب أبو عبد الله السنوسي (832هـ- 895هـ) الحسني، من جهة الأم، كبير علماء تلمسان وزهادها في عصره، عالم في التفسير والحديث وعلم التوحيد. نشأ بتلمسان. أخذ عن الحسن أبركان ونصر الزواوي... (عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر مؤسسة نويهض الثقافية للنشر، بيروت، ط2، 1986م، ص180). أخذ عن العالم محمد بن تومرت الصنهاجي (ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر، د(ط)، 1908، ص238) من أئمته أيضا محمد بن احمد بن عيسى المغيلي، شهر بالجلاب التلمساني فقيه وعالم .كان السنوسي يقول عنه: إنه حافظ لمسائل الفقه (أحمد بابا التبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ج2، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1985، ص552.)

- ننوّه إلى أنه قد يقع خلط عند البعض بينه وبين محمد بن علي السنوسي (1202هـ/1276هـ) صاحب الطريقة السنوسية، للتشابه في الأسماء وتنسب السنوسية لجده الرابع.ولد بمستغانم في الجزائر. وخلف صاحب الطريقة السنوسية ولده الشيخ المهدي محمد بن علي السنوسي (1261هـ/1319هـ) (1844م/1902م) (تأليف جماعي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط4، 1420هـ،ص287.)

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد، تح: عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، الكويت، ط1 1982 ص57.

التعريفيين بمسائله التي يبحث فيها وبمهمته الدفاعية عن العقيدة مع إلماع طفيف إلى المنهج الحجاجي الذي يختص به دون غيره من العلوم. من المسائل المطروحة في التعريفين: العقائد في الألوهية بأحكامها من ثبوت القدرة والإرادة لله ... الخ. والعقائد في الرسل وما تستوجبه من الصدق والأمانة والعصمة واستحالة أضدادها ...الخ. إضافة إلى السمعيات وهي كل ما دل عليه النقل كالحشر والجنة ...الخ، ولا دخل للعقل فيه. إلا أن موضوع السمعيات فيه نظر بالنسبة للتعريفين؛ إذ نستقريء معناها في تعريف ابن عرفة تحديدا في قوله (وصدقها في كل أخبارها) ومن جملة أخبار الرسل أحكام المعاد. أما معنى السمعيات في تعريف ابن التلمساني فيمكن أن ندرجه في مضمون الرسالة وما ينبئ به الرسل من أخبار عن الصراط والميزان وبعث الأجسام ...الخ.

بناءً على ما تقدم ندرك أن السنوسي ضمّن مصنفاته التقسيم عينه لمسائل علم الكلام. لم يخرج على الاطلاق عما حدّد في التعريفين السابقين، إذ يفتتح مقالاته في التوحيد بالعقائد في الإلهيات ثم العقائد في الرسل ويختتم بالسمعيات.

أما ما تعلق بدور علم الكلام ومهامه المنوطة به فجلي معناه الدفاعي في سياق الكلام (وتقرير أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات، وحل الشكوك) أيضا (وإبطال ما يناقض ذلك). من مهام علم الكلام إذن، الدفاع عن عقيدة التوحيد الاسلامية بالأدلة والحجج القوية ضد المناوئين لها بإبطال شبهاتهم وشكوكهم.

في حقيقة الأمر تتوزع مهام علم الكلام ليس في الدفاع عن عقيدة التوحيد فقط بل تتعداها إلى شرح وتفسير مسائله وتمكين العقول منها. نفس المسلك انتهجه السنوسي في مجاله التداولي للمعرفة العقيدية؛ وهو الجمع بين الوظائف والمهام. إذ نجده يدافع عن العقيدة وفي الوقت ذاته يسعى جاهدا لتيسير أسباب النظر في معرفة الله تعالى ومعرفة رسله فيتحقق الإيمان المبني على الأدلة العقلية؛ ومن ثمة تتحقق العبادة الكاملة من المؤمن المستوفي جميع

شروط العلم والعمل في حق معبوده "إذ كيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده، والذكر لمن لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف آمره وناهيه، أو طلب مباح لمن لايعرف المبيح"[1].

ينطوي موضوع علم الكلام عند السنوسي على "ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وأفعاله"[2]، إن القول بماهيات الممكنات كموضوع كلي للعلم يرجع إلى الدور الذي تؤديه كأدلة ساطعة على وجود الله. ومنها استوحى السنوسي براهين وجود الله كدليل الحدوث ودليل الإمكان وهي أدلة ذات طابع عقلي في منهجه الكلامي.

إن وجه الحاجة لعلم الكلام تكمن في محاربة التقليد، يقول السنوسي: "إن الإيمان أصل المعارف العقلية والأدلة البرهانية لا يكون عن تقليد وإنما عن نظر سديد (...) وقد قيل إن الأدلة العقلية لمّا دلّت على وحدانيته سبحانه وتنزيهه استقام العارف أن يثني عليه جل وعز ولو لم يرد شرع، ولكن لا يعلم افتراض ذلك إلا بالشرع"[3].

إن الإيمان عند السنوسي لا يكفي فيه التزام القواطع السمعية بل يجب تشييده على الأدلة العقلية لأن حجية الكتاب والسنة لا تعرف إلا بالنظر العقلي، يقول السنوسي بهذا الشأن: "معلوم قطعا أن عقائد الإيمان ليست كلها ضرورية، بل منها ما يفتقر إلى دقيق النظر"[4]. موقف السنوسي يعتبر ردا ناقدا وحجة داحضة لرأي القائلين بحصول المعرفة لجميع المؤمنين دون قيد أو شرط وكأنها في متناول الجميع لوضوحها وبداهة مسائلها. غير أن معرفة عقائد الإيمان لا يمكن أن تستوي لدى خاصة المؤمنين وعامتهم بدعوى أنه لا مقلد في المؤمنين:"وأن جميعهم حصلت له المعرفة، وإنما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم

---

[1]- المصدر السابق ، ص55.

[2]- المصدر نفسه، ص68.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، تح: السيد يوسف أحمد، درا الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص ص102،103.

[4]- المصدر الأسبق، ص57.

ذلك"[1]. فلو كان هذا الرأي صائبا لما افترقت الأمة في فهم عقائد التوحيد، وما اختلفت العقول حولها اختلافات جمة.

على العموم، بالنسبة للسنوسي، لا تتأتى معرفة الله إلا بالنظر الذي يكون على طريقة علم الكلام القائم على نظرية الحكم؛ تحديدا الحكم العقلي بأقسامه الثلاثة: الواجب، المسجل والجائز. إن الحكم العقلي نقطة البدأ للنظر في عقيدة التوحيد.

## 2- نظرية الحكم ومنزلتها في التوحيد السنوسي:

تحتل نظرية الحكم الصدارة في البحث الكلامي عند السنوسي لاشتمالها على السبل الثلاثة للمعرفة وهي: العقل، النقل والتجربة أو الحس. وانطلاقا من قراءتنا في عقائد السنوسي ندرك حقيقة معرفية تقوم على أساس جدلي يتمثل في أن هذه الأقسام الثلاثة يتباين مفهوم كل واحدة منها في نصوص السنوسي حسب السياق الذي تذكر فيه؛ حيث أنها ترد حينا باعتبارها مصدر المعرفة وحينا أدوات وآليات لتحصيل المعرفة، كما يمكنها أن تكتسي طابع الأدلة المعرفية.

قد يتساءل متسائل لماذا خصصت هذا الحيز لنظرية الحكم والتفصيل في توضيح دلالاتها وأجزائها للتمييز بينها. يرجع السبب في ذلك إلى أن الحكم هو البوابة التي تفتح المجال لإدراك الفروق بين الأحكام في موضوع التوحيد.

**1.2- معنى الحكم:** يطلق الحكم على إسناد أمر لآخر إيجابا أو سلبا وقريب منه ما ذكره السنوسي في "شرح أم البراهين في علم الكلام" قائلا :"الحكم هو إثبات أمر أو نفيه"[2]. بمعنى أن إثبات أمر لأمر آخر، أو نفيه عنه هو المراد بالحكم. أما في كتاب "شرح المقدمات في علم التوحيد" يستفيض السنوسي في تبسيط شرح معنى الحكم : "يعني؛ إن من أدرك أمرا من الأمور

[1]- المصدر السابق، ص56.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، تح:مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،د(ط)،1989، ص21.

فإما أن يتصور معناه فقط ولم يحكم بثبوته، ولا نفيه. فهذا الإدراك يسمى في الاصطلاح تصورا (...) وإما أن يتصور من ذلك ثبوت ذلك المعنى لأمر أو نفيه عنه، فهذا الإدراك يسمى في الاصطلاح تصديقا، ويسمى أيضا حكما، كإثبات الحدوث مثلا بعد تصورنا لمعناه للعوالم وهي ما سوى المولى تبارك وتعالى، فنقول:العوالم حادثة(...) فإثبات أمر لأمر أو نفيه عنه هو المسمى حكما"[1]. ندرك من الشرح، أن معنى الحكم الذي يقصده السنوسي يقع على التمييز الثاني الذي يقدمه "للإدراك" ولا يقع على الأول، من حيث أن الثاني أصبح "تصديقا" وليس "تصورا"؛ أي أن إدراكنا لأمر من الأمور مع تصور معناه يعتبر تصورا، مثال ذلك:الحدوث هو الوجود بعد عدم. أما إن أدركنا ثبوت معنى الأمر لأمر آخر أو نفيناه عنه؛ أصبح معنى التصور الأول تصديقا أو حكما، مثال ذلك: العالم حادث؛ وهو حكم مثبت أسندنا فيه الحدوث إثباتا للعالم. ومثال الحكم المنفي أ ن نسلب أمر الحدوث عن القديم: الله ليس بحادث.

**2.2- أقسام الحكم:** ينقسم الحكم الذي هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه إلى ثلاثة أقسام تتباين تعريفاتها ومضامينها حسب تباين مصادرها: الشرع أو العادة أو العقل. المصادر الثلاثة هي مكمن تمايز الأحكام إلى: شرعي، عادي وعقلي.

**1.2.2- الحكم الشرعي:** يكون مصدر الحكم فيه إثباتا أو نفيا؛ من الشرع. والحاكم هو الشارع. فيكون الحكم الشرعي عند السنوسي:"خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين"[2]. يعد الحكم شرعيا لأن الثبوت أو النفي فيه يستندان إلى الشرع ولا يمكن أن يعلما إلا منه.

ينقسم الحكم الشرعي إلى قسمين :"ضروري ونظري. فالضروري ما يدرك ثبوته أو نفيه بلا تأمل، والنظري ما لا يدرك عادة إلا بالتأمل، فمثال الحكم الشرعي الضروري، حكمنا بأن الصلاة واجبة، الزنا حرام ونحو ذلك.ومثال الحكم الشرعي النظري:حكمنا بأن اقتضاء طلب

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، تح: سليم فهد شبعانية، دار البيروتي، دمشق، ط1، 2009، ص ص33، 34.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص21.

الطعام من ثمن الطعام لا يجوز"[1]. يقابل السنوسي بين نوعين من المعارف الشرعية: الضرورية والنظرية.المعرفة الضرورية تكون بلا تأمل كمعرفة الواجبات –مثلا– في العقيدة الإسلامية فإنها لا تحتاج إلى تدقيق النظر لمعرفة وجوب الصلاة. أما المعرفة النظرية فلا تكون إلا بعد نظر واستقصاء لحيثيات موضوع المعرفة المراد إصدار حكمنا عليها إثباتا أو نفيا. وتكمن فائدة معرفة التمييز بين الضروري والنظري في الحكم الشرعي في الحاجة إلى "معرفة ما يوجب إنكاره الكفر وما لا يوجبه. فإن من أنكر ما عُلم من الدّين ضرورة فهو كافر بخلاف من أنكر الخفّي الذي لا يعلمه إلا القليل، فإنه لا يُحكم عليه بالكفر عند كثير من المحققين".[2]

يتعلق مضمون الحكم الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما. يدخل تحت الطلب:الإيجاب، الندب، التحريم والكراهة. في حين تكون الإباحة بين الفعل أو الترك. أما الوضع لهما؛ أي للطلب والإباحة؛ نجد فيه: السبب والشرط والمانع. لكل من الشرط والمانع ثلاثة أقسام: شرعي، عادي وعقلي[3]. وفي هذا توضيح موجز لمضمون الخطاب الشرعي من جهة المكلف: الطلب والإباحة والوضع لهما؛ وهي الأقسام الثلاثة للحكم الشرعي.

**2.2.2– الحكم العادي:** حقيقة الحكم العادي في فكر السنوسي: "إثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة تكرر الأمرين بينهما على الحس"[4]. ويتم الربط بين الأمرين رغم إمكانية تخلف أحد الأمرين عن الآخر،ومع إمكان عدم تأثير أحدهما في الآخر، مثال: الحكم على النار بأنها محرقة، حكم عادي "معناه أن الإحراق يقترن بمس النار في كثير من الأجسام

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد ، ص ص،35، 36.

[2]– المصدر نفسه، ص37.

[3]– أنظر: السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص21.و شرح المقدمات في علم التوحيد ص37–38. الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص44.

[4]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص22.

لمشاهدة تكرر ذلك على الحس، وليس معنى هذا الحكم أن النار هي التي أثرت في احتراق ما مسته أو في تسخينه، إذ هذا المعنى لا دلالة للعادة عليه أصلا، وإنما غاية ما دلت عليه العادة الاقتران فقط بين الأمرين (...) وقس على ذلك سائر الأحكام العادية ككون الطعام مشبعا، والماء مرويا والشمس مضيئة والسكين قاطعة ونحو ذلك"[1]. يتبين لنا أن العادة التي تؤسس لبناء الحكم العادي تنشأ جراء التكرار الذي يحدث في الأشياء والظواهر للحس. التكرار كفيل بجعل المعرفة الحسية معرفة ثابتة وقارة مبنية على أساس التجربة البسيطة. في المقابل تعجز العادة عن التدليل على ما إذا كانت الأشياء تملك القدرة على الخلق أم لا. مع القطع الجازم أن القدرة على الخلق واجبة لله وحده دون سواه بالدليل النقلي والعقلي.

ينحصر الحكم العادي في إثباته أمر لأمر أو نفيه عنه بواسطة التكرار في أربعة أقسام هي:

الأول: ربط وجود بوجود، كربط الشبع بوجود الأكل.

الثاني: ربط عدم بعدم ،كربط عدم الشبع بعدم الأكل.

الثالث: ربط وجود بعدم، كربط وجود البرد بعدم الستر.

والرابع: ربط عدم بوجود، كربط عدم الإحراق بوجود الماء[2]. يقوم الارتباط بين أمرين ما في أقسام الحكم العادي على التجربة الحسية لا غير.

يلزم انقسام الربط بين أمرين في الحكم العادي إلى أربعة أقسام من ضرب اثنين، هما: "وجود أحد الأمرين وعدمه في اثنين وهما: وجود الأمر الآخر وعدمه، فإذا كان أحد الأمرين سببا عاديا للآخر ارتبط وجوده بوجوده، وعدمه بعدمه. وإذا كان أحد الأمرين شرطا عاديا

[1]- المصدر السابق، ص22.

[2]- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، دار الرازي، الأردن،ط2، 2004، ص ص26 ،27.

للآخر ارتبط عدمه بعدمه، ولا يرتبط وجوده بوجود الآخر ولا عدمه. وإذا كان أحد الأمرين مانعا عاديا من وجود الآخر، ارتبط وجود المانع بعدم الآخر، ولا يرتبط عدمه بعدم الآخر، ولا وجوده"[1]. يكون بذلك مقتضى الأقسام أربعة:

ارتباط وجود بوجود ⟵ في السبب العادي

وارتباط عدم بعدم ⟵ في السبب + الشرط

وارتباط عدم بوجود⟵ في المانع العادي

وارتباط وجود بعدم ⟵ عدم السبب والشرط العاديان، لأن "عدم السبب يقتضي عدم المسبب وعدم الشرط يقتضي عدم المشروط، ومن لازم اقتضاء عدم السبب لعدم المسبب اقتضاء عدمه لوجود نقيض المسبب، فلزم ارتباط وجود نقيض المسبب بعدم السبب، وأفهم مثل هذا في اقتضاء عدم الشرط لوجود نقيض المشروط، فيكون وجود نقيض المشروط مرتبطا بعدم الشرط"[2]. إن مثل هذا الربط لا يكون إلا بتكرر الاقتران بين الأمرين في الحكم العادي، الذي يشرحه الدسوقي(ت122هـ) مسترسلا في حاشيته على أم البراهين، محاولا في ذلك محاكاة شرح الشيخ أبو عبد الله السنوسي، يقول في هذا المقام: " الاقتران بينهما أي بين الأمرين وإضافة واسطة لما بعدها بيانية. وهذا فصل مخرج لإدراك الربط الواقع بين أمرين شرعا أو عقلا كالربط الذي بين زوال الشمس ووجوب الظهر، وكالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما، فالأول شرعي والثاني عقلي. وليس أحدهما عاديا لعدم توقفه على تكرر؛ فلا يسمى إدراك هذا الربط حكما عاديا (...) وأقل ما يحصل به التكرار وقوع الشيء مرتين فإذا لم يقع إلا مرة واحدة لم يكن ذلك الشيء عاديا فلا يكون مستندا للحكم العادي"[3]. يوضح الدسوقي

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص52.

[2]- المصدر نفسه، ص ص52، 53.

[3]- الدسوقي ، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص51.

أمرا في غاية الأهمية يتعلق بقيام الحكم العادي؛ مفاد التوضيح أن التكرار على الحس هو الذي يبني الحكم العادي. لأن حدوث الشيء مرة واحدة للحس غير كاف على إدراجه ضمن الحكم العادي. مع العلم أنه "ليس من شرط التكرر والتجربة في الحكم العادي أن يكونا عن كل واحد بل هو المستند لثبوت الحكم العادي، وإن حصل من البعض الموثوق بتجربته"[1]. ويقصد بالحس ما يشمل الظاهري والباطني، مثال:" ربط الإحراق بالنار أي اقترانهما بتكرر على الحس الظاهري، وربط الجوع بعدم الأكل يتكرر على الحس الباطني"[2]، على اعتبار أن الحس لا يتوقف على ما هو ظاهر فقط بل يشمل الباطن أيضا، وكل ما تعلق به في بناء معرفة حسية تؤسس عليها أحكام عادية.

### 3.2.2- الحكم العقلي:

يحصر السنوسي الحكم العقلي في ثلاثة أقسام: "الوجوب والاستحالة والجواز وعلى هذه الثلاثة مدار مباحث علم الكلام كله"[3]. لأن معرفة حقائق هذه الأحكام من مبادئ علم الكلام. إذ عرض المتكلم ينحصر في حدود هذه الأقسام لا يتعداها، بأن يثبت شيئا منها، أو ينفيه أو أن يثبت ما يتفرع عن ذلك. وعلى الناظر معرفة حقائق أقسام الحكم العقلي. ليحدث له الفهم في التمييز بين ما هو مثبت وما هو منفي في علم التوحيد.

إن الأداة المعرفية الكفيلة بتحقيق إدراك الأقسام الثلاثة للحكم العقلي تتمثل في: "العقل الذي هو مبدأ النظر عند إمام الحرمين. فمن لم يدركها فليس بعاقل، ولا يتأتى منه نظر ولا استدلال صحيح أصلا"[4].

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص54.

[2]- الدسوقي ، حاشية الدسوقي على أم البراهين ، ص52.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص78.

[4]- المصدر نفسه، ص78، 79.

يصوغ السنوسي معنى الحكم العقلي أنه :"إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع"[1]. نستوضح من تعريف السنوسي إقصاء الحكم العادي والحكم الشرعي من عملية الإدراك في بناء الحكم العقلي. دليل ذلك قول السنوسي: (من غير توقف على تكرر) دعوة إلى الاحتراز من الحكم العادي الذي نعرفه من العادة القائمة على التكرر والتجربة الحسية. والتنبيه من الحكم الشرعي وارد في قوله: (ولا وضع واضع) احتراز من الحكم الشرعي الذي عرف من الشرع، فإن الإثبات فيه أو النفي إنما عرف وحكم بهما بواسطة وضع الشرع. إن ما يرام من تحديد الحكم العقلي بإخراج قيدي الحكم العادي والشرعي منه، أن يتقوم الإثبات والنفي فيه على نحو عقلي خالص لا يداخله التكرار ولا التجربة ولا الشرع. مثال الإثبات في الحكم العقلي: كل موجود إما قديم أو حادث، فالحكم بإثبات أحد الأمرين لكل موجود يعرفه العقل بلا واسطة تكرر ولا تجربة، ولا واسطة تعليم شرع ووضعه. ومثال النفي: كل موجود لا يخل عن القدم والحدوث معا. إن الحكم العقلي لم يعتمد على الحكمين العادي والشرعي في عمليتي الإثبات والنفي الحاصلين في الأمثلة السابقة؛ ما يعني أن استبعاده لهذين الحكمين يشمل جميع أقسامه. فما هي أقسام الحكم العقلي؟

يحصر أبو عبد الله السنوسي أقسام الحكم العقلي في ثلاثة أقسام هي: "الوجوب والاستحالة والجواز، فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه، والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده والجائز ما يتصور في العقل وجوده وعدمه"[2]. يقصد الشيخ بالانحصار أن كل ما يتصور في العقل أي يدركه لا يخلو من هذه الأقسام، أي لابد له من أن يتصف بواحد منها إما بالواجب أو الجواز أو الاستحالة[3]. وانحصار أقسام الحكم العقلي في ثلاثة لا رابع لها، راجع لأن

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص53.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين، ص27

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص23.

"الانحصار يفهم منه أنه انقسام محصور في ثلاثة، بخلاف ما لو قال: ينقسم، فإنه لا يفهم منه انحصار الأقسام في ثلاثة"[1]. نلمح في هذا التدقيق المفهومي للشيخ أبو عبد الله السنوسي حرصه الشديد على بلوغ المعنى المراد من علمه، في ذهن المتعلم والقارئ. ووجه الحصر في أقسام الحكم العقلي:"أن كل ما يحكم به العقل؛ إن كان يقبل الثبوت والانتفاء معا فهو الجواز وإن كان لا يقبل الأمرين معا. فإن كان يقبل الثبوت فقط دون الانتفاء فهو الوجوب، وإن كان يقبل الانتفاء فقط دون الثبوت فهو الاستحالة"[2]. أي أن الجائز هو ما يمكن وجوده أو عدمه عقلا، والواجب ما يستحيل عدمه عقلا، والمستحيل ما استحال عقلا وجوده. وينقسم كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إلى قسمين: ضروري ونظري.

أ . **الواجب:** يرى السنوسي أن الواجب هو: "ما لا يتصور في العقل عدمه أي لا يدرك في العقل عدمه ويغني بعدم إدراكه عدمه"[3]. والواجب العقلي الذي لا نحتاج فيه إلى سبق نظر أي أننا لا ندركه بطريق التأمل :"يسمى الضروري، كالتحيز مثلا للجرم، فإن العقل ابتداء لا يدرك انفكاك الجرم عن الحيز* أي أخذه قدر ذاته من الفراغ"[4]، فإن ثبوت معنى التحيز للجرم لا يتصور في العقل نفيه لأن معناه مثبت ضرورة. ويقابل الواجب الضروري عند الملالي تلميذ

[1]- الملالي محمد بن عمر بن إبراهيم، شرح أم البراهين، ص55.

[2]- سعيد عبد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص79.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص80.

*- الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده. والتقييد بالموهوم لأن الحيز مشغول بالمتحيز ممتلئ به حقيقة. وفراغه إنما هو بمجرد وهمنا وفرضنا. والتقييد بالذي يشغله الجسم مجرد كشف عن ماهيته، وإشارة إلى أن شغل الجسم إياه ونفوذ أبعاده فيه معتبر في مفهومه لا للاحتراز عن فراغ يشغله الجسم لأن فراغه ليس بموهوم.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص23.

الشيخ أبو عبد الله السنوسي الواجب البديهي الذي "يعرف على البديهة"[1]، أي أن الواجب الضروري لسنا في حاجة إلى إعمال العقل تدبرا لإدراك حقيقته والاستدلال عليه.

أما الواجب النظري فلا يكون إلا بعد نظر دقيق:" كالقدم لمولانا، فإن العقل إنما يدرك وجوبه له تعالى؛ إذا فكر العقل وعرف ما يترتب على ثبوت الحدوث له جل وعز من الدور والتسلسل الواضح الاستحالة"[2]، إن وجوب معنى القدم للذات الإلهية إنما يدركه العقل بالتأمل لا بالبداهة. يكمن الفرق بين الواجب الضروري والواجب النظري، في أن معرفة الأول يعرف بالبداهة العقلية أما الثاني، فيعرف باستخدام العقل لإدراك أدلته.

**ب . المستحيل:** يدل معنى المستحيل عقلا على: "ما لا يتصور في العقل وجوده، إما ضرورة كتعري الجرم عن الحركة والسكون، وإما نظرا كالشريك لله"[3]. إن ما لا يمكن وجوده عقلا هو موضوع المستحيل، الذي ينقسم بدوره إلى ضروري ونظري. مثال الضروري من تعريف السنوسي؛ أن تجرد الجرم عن الحركة والسكون معا يستحيل. لأن معنى الجرم لا يستقر في الذهن دون ارتباطه بحركة أو سكون. فحكم الاستحالة في هذه الحالة ضروري لا نظري. ومثال المستحيل النظري، لا تدرك حقيقة استحالته إلا بعد سبق النظر الذي يؤكد استحالة النظير والشريك لله. يضطلع مضمون المثال المقدم إلى التنبيه على أن عقيدة التوحيد عند السنوسي إنما تبنى على طريق النظر العقلي ووفق النمط الاستدلالي الذي لا يدع مجالا للشك والريبة في الاعتقادات الدينية. يشير السنوسي إشارة واضحة إلى الدور الذي يضطلع به الحكم العقلي في إدراك حقائق الأشياء. وعلى هذا النحو يحبك لنا متونه وشروحاتها في تدقيق متكامل لتكوين معرفة دقيقة لا تشوبها شائبة في العقيدة.

---

[1]- الملالي محمد بن عمر بن إبراهيم، شرح أم البراهين، ص55.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص23.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص57.

**جـ . الجائز:** هو ما أمكن في العقل وجوده وعدمه، "وهو ما لا يترتب على تقدير وجوده، ولا على تقدير عدمه محال لذاته، وهذا معنى قولنا: يصح في العقل وجوده وعدمه"[1]. وينقسم الجواز العقلي إلى ضروري ونظري. مثال الجائز الضروري: اتصاف الجرم بخصوص الحركة مثلا، فإن العقل يدرك صحة وجودها له وصحة عدمها، فالحركة ممكنة الوجود والعدم. وأما ما كان من الجائز بعد التأمل: كتمني الإنسان الموت مثلا، "الحكم على تمني الإنسان الموت بالجواز النظري فظاهر لكن في حق أهل العافية الذين لم يذوقوا المصائب التي هي أشد من الموت ويتسهل الموت ويتمنى عندها، ولا خالطو من وقع في ذلك، ولا عرفوا المحن بالفكرة والتوهم، فهؤلاء يتوهمون ابتداء أنه محال أن يتمنى العاقل الموت لنفسه، فإذا فكروا في المحن عرفوا أن هنالك ما هو أشد من الموت فحينئذ يحكمون بأن تمني العاقل الموت لنفسه ليس بواجب ولا مستحيل، بل يصح وجوده"[2]. في مثال الجائز النظري يتجلى لنا أيضا ما كان في أجزاء النظري بالنسبة للواجب والمستحيل، إذ أن (تمني الموت) هو بالنسبة لمن اتصف به (جائز ضروري) أما بالنسبة لمن جهل أسباب ودواعي (تمني الموت) فهو جائز نظري.

يدخل في الجائز ثلاثة أقسام هي: "الجائز المقطوع بوجوده، والجائز المقطوع بعدمه والمحتمل للوجود والعدم"[3]، فالجائز المقطوع بوجوده: كالبعث، والثواب والعقاب، ممكن الوجود مع القطع بوقوعه. أما الجائز المقطوع بعدمه: كإيمان أبي جهل، وأبي لهب. وآخر الأقسام الثلاثة يتبلور في المحتمل للوجود والعدم: كقبول الطاعات منا، وفوزنا بحسن الخاتمة، والسلامة من عذاب الآخرة[4]. إن جاز لنا أن نقابل بين الجائز والممكن من حيث إمكان وجود الجائز

[1]- المصدر السابق ، ص58.

[2]- سعيد عبد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص ص86، 87.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص58

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بشكل قطعي، أو إمكان عدمه –أيضا– بشكل قطعي، أو احتمال وجوده وعدمه نطرح السؤال الآتي: أي نوع من هذه الأقسام الثلاثة المراد به تمثيل الجائز في أقسام الحكم العقلي؟

يجيبنا السنوسي بأن :"الجائز الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي، إنما يريدون به المعنى الأول، وهو ما لا يترتب على تقدير وجوده ولا على تقدير عدمه بالنظر إلى ذاته محال. وليس بمعنى المحتمل المشكوك فيه، ولا بمعنى المأذون فيه شرعا، ولا بمعنى المباح. ويطلق أيضا على الجائز الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي الممكن"[1]، بهذا يكون القسم الثالث وهو المحتمل للوجود والعدم خارج الدلالة المقصودة من معنى الجائز، في حين يكون الجائز المقطوع بوجوده والذي يقابل في تعريف الجائز (على تقدير وجوده)، والجائز المقطوع بعدمه الذي يقابل هو الآخر في تعريف الجائز (على تقدير عدمه) هما القسمان المنوط بهما تأسس معنى الجائز المطلوب في موضوع الحكم العقلي.

نظرا لأهمية أقسام الحكم العقلي التي توزن بها المعارف عقلا، يورد الشيخ السنوسي في خاتمة ضبطه لهذه الأقسام تأكيدا يصر فيه على حفظها لضرورة نفعها قائلا: "واعلم أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة، وتكرير تأنيس القلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة أصلا، مما هو ضروري على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام"[2] ومعرفة هذه الأقسام ضرورية للإيمان السليم في معرفة الله حق معرفته ومعرفة الرسل عليهم الصلاة والسلام. أقسام الحكم العقلي الثلاثة مفيدة معرفيا في بناء الإيمان الصحيح المستند إلى الأدلة العقلية.

[1]– المصدر السابق، ص60.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص24.

## المبحث الثالث:

## جدلية النظر والتقليد في الإيمان

كثر الجدل حول مصدر الإيمان وطبيعة، وهل يكون بالتقليد أم بالنظر. ويرتد هذا إلى الاختلاف إلى عدم الاتفاق في حكم المؤمن بالتقليد، فما هو الإيمان عند السنوسي؟ وفيما يتمثل دور النظر في الإيمان وما قيمته؟ ما معنى التقليد وما موقف السنوسي منه؟

يصدّر السنوسي عقيدته الوسطى بقوله : "هذه جمل مختصرة يخرج المكلف بفهمها عن التقليد المختلف في إيمان صاحبه إلى النظر الصحيح المجمع على إيمان صاحبه"[1]، ولتحقيق الإيمان المجمع على صحته فإنه يجب على المكلف شرعا: "أن يعرف ما يجب في حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز، وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة و السلام"[2]. وقد علمنا سابقا أن الواجب والمستحيل والجائز أقسام الحكم العقلي التي توزن بها المعارف عقلا وتبنى عليها عقائد التوحيد تدليلا، لذلك وجب شرعا على المكلف وهو البالغ العاقل "الذي يتأكد في حقه أن يفهم ما يخلصه من التقليد لئلا يفاجئه الموت قبل حصول المعرفة"[3]، أن يعرف انحصار الحكم العقلي في أقسامه الثلاثة المذكورة أعلاه :"لأنه بمعرفة ذلك يكون مؤمنا محققا لإيمانه على بصيرة دينه[4].

نجد في قول السنوسي (أن يعرف) بدل القول (أن يجزم) إشارة قوية منه إلى أن "المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة وهي الجزم* المطابق عن دليل، ولا يكفي فيه التقليد وهو الجزم

[1]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص 23.

[2] – السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص09.

[3]– المصدر الأسبق، ص35.

[4]– أبو عبد الله السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص27.

*– الجزم: احتراز من الظن وهو الاحتمال الراجح، ومن الشك وهو الاحتمال المساوي ، ومن الوهم وهو الاحتمال المرجوح.

المطابق في عقائد الإيمان بلا دليل، وإلى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد"[1]. مما تقدم نستخلص أن تحقيق المعرفة بالله ورسله لا تكون إلا بالبرهان وهو "الدليل المركب من مقدمات قطعية ضرورية في نفسها أو منتهية في الاستلال عليها إلى علوم ضرورية"[2]. إن الغرض من البرهان ذي المقدمات اليقينية هو حصول العلم اليقيني.

بناء على ما تقدم، لن يكون للتقليد مكان في إيمان المكلف لأنه: "لا يصح في علم التوحيد على مذهب كثير من العلماء (...) فالمقلد لا معرفة عنده. وإنما عنده الجزم بقول الغير خاصة. وقد اختلف في صحة إيمان المقلد وكفره وعصيانه على أقوال، والمختار عند بعض المحققين وجوب المعرفة الحاصلة عن دليل أو برهان.وقد قال تعالى:"فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ "(محمد: 19) فأمرنا تعالى بالعلم وهو القطع بالشيء بالدليل والبرهان والمقلد لا علم عنده"[3]. هذا ما ذكره الملالي عن الاختلاف في إيمان المقلد دون أن يشير بأدنى فكرة عن حكم شيخه السنوسي في إيمان المقلد.

يذكر السنوسي في شرح عقيدته الوسطى أن الاختلاف في إيمان المقلد كان على ثلاثة أقوال: "الأول: أنه مؤمن غير عاص بترك النظر، وكأن النظر عند هذا مندوب إليه فقط. الثاني: أنه مؤمن لكنه عاص إن ترك النظر مع القدرة عليه. وكأن النظر عند هذا واجب مع القدرة ساقط مع عدمها. الثالث: أنه كافر، وكان هذا يرى أن المعرفة فرض على الأعيان وأنها نفس الإيمان –كما يقول الشيخ الأشعري– أو لازمة له. وأن الإيمان هو حديث النفس التابع للمعرفة كما يقول القاضي"[4]. يمكننا أن نبرر اختلاف العلماء في إيمان المقلد بسبب اختلافهم

[1]– المصدر السابق، ص27.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص09.

[3]– الملالي محمد بن عمر بن إبراهيم ، شرح أم البراهين، ص57.

[4]– السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص37، 38.

في النظر أصلا. أما بالنسبة لموقف السنوسي فيمكننا استقراؤه من قوله "والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح، مع التردد في كونه شرطا في صحة الإيمان أو لا"[1]. إن تردد السنوسي في اعتبار النظر شرطا أو لا في الإيمان إنما هو للتملص من إصدار حكم من الأحكام الثلاثة سابقة الذكر. ولاستجلاء الأمر أكثر نورد النص الآتي، يقول السنوسي: "فلا بد عندنا من أن يعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد(...) فلو اخترم وقد تعلق اعتقاده بالباري تعالى كما ينبغي أو عجز عن النظر، قال جماعة: يكون مؤمنا. وإن تمكن من النظر ولم ينظر، قال الأستاذ أبو إسحاق: يكون مؤمنا عاصيا بترك النظر، وبناه على أصل الشيخ أبي الحسن. فأما كونه مؤمنا مع العجز والاختزام فظاهر (...) وأما كونه مؤمنا مع القدرة على النظر فتركه ....فقوله فيه نظر عندي، لا أعلم صحته الآن"[2]. في هذا المقام يسرد مواقف العلماء حول إيمان المقلد. مع ذلك يمتنع السنوسي عن التصريح بحكمه على إيمان المقلد رغم أنه يصر على ضرورة النظر في الإيمان ولا يتوانى في ذم التقليد.

يبدو على هذا النحو أن الإيمان لا يخلو أن يكون حاصل إما بطريق الجزم أو بغير جزم. والحاصل منه عن غير جزم إما أن يكون عن ظن أو وهم أو شك. هذا النوع من الإيمان مجمع على بطلانه. والإيمان الحاصل عن الجزم لا يخرج عن أن يكون عن علم ومعرفة ويقين وهو القسم الأول للجزم المجمع على صحته، وإلا أن يكون الإيمان حاصل بالاعتقاد ثاني أقسام الجزم.وينقسم الاعتقاد إلى صحيح وفساد. الاعتقاد الصحيح هو ما كان مطابقا لما في نفس الأمر[3]، إلا أنه ليس بمعرفة[4] ويصطلح عليه السنوسي في شرح المقدمات في علم التوحيد

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص25.

[2]- المصدر نفسه، ص26.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص26.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص09.

بالتقليد الحسن. "كتقليد عامة المؤمنين لعلمائهم في الفروع. واختلف في تقليد عامة المؤمنين أهل السنة في أصول الدين: هل يكفي ذلك أم لا؟ وكثير من المحققين قالوا: إن ذلك كاف؛ إذا وقع منهم التصميم على الحق. لاسيما في حق من يعسر عليه فهم الأدلة والله أعلم"[1]. نلمع إلى أن كفاية التقليد المشار إليها من طرف المحققين إنما تقع في حق عامة المؤمنين لا خاصتهم، مما يفتح المجال للجدل من جديد، دون أدنى شك. أما السنوسي فيختم مقالته بالقول (والله أعلم) ما يعني أنه لم يفصل في أمر المقلد بعد. أما القسم الثاني، فهو الاعتقاد الفاسد والجهل المركب* كاعتقاد الكافرين[2]. ويصطلح عليه بالتقليد الرديء: " فقد نشأ عنه كفر صريح مجمع عليه. وهو تقليد الجاهلية أبائهم في الشرك، وعبادة الأصنام وتقليد عامة اليهود وعامة النصارى لأحبارهم في إنكار نبوة نبينا ومولانا محمد (ص). ونحو ذلك من كل تقليد في كفر صريح"[3]. ينشأ الاعتقاد الفاسد عن طرق شتى، منها التوريث الأسري، ومحاكاة الجماعة، اتباع أولي الأمر الضالين. وطبيعة التقليد قبول المعرفة من الآخرين كما هي دون إخضاعها للنقد العقلي أو إسنادها للدليل.نتيجة ما نخلص إليه، أن الاختلاف الواقع في الاعتقاد الصحيح الحاصل بمحض التقليد دلالة على أن التقليد لا يكفي في العقائد الدينية.

حقيقة النظر حسب ما أورد السنوسي نقلا عن البيضاوي (ت683):" ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم"، ثم يضيف السنوسي قائلا: "وأحسن منه وأسلم أن تقول: النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدا، على وجه يتوصل به إلى المطلوب وأو للتنويع. فيشمل ناقص الحد والرسم، فإن وصّلت تلك الأمور إلى معرفة مفرد سميت معرفا وقولا

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص90.

*– الجهل المركب: اعتقاد أمر على خلاف ما هو عليه .

[2]– السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص27.

[3]– السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص90.

شارحا. وإن وصّلت إلى تصديق، وهو العلم بنسبة أمر إلى أمر على جهة الثبوت أو النفي سميت حجة ودليلا"[1]. يظهر جليا أن السنوسي لم يرض بتعريف البيضاوي للنظر. ومأخذه عليه أنه حد النظر حدا يمنع ما دون القياس الأرسطي من أن يدخل في باب الأنظار. ويفهم هذا من تعقيب السنوسي في قوله "وأحسن منه وأسلم أن تقول: النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين"[2]. فهو حين يقول (وضع معلوم) يأخذ بمدرك الأوائل في النظر الثنائي الحدود، وحين يقول (ترتيب معلومين فصاعدا) يبتدئ أخذه بالقياس الأرسطي في تقديمه مقدمتين للإنتاج. في الوقت الذي يدل لفظ (فصاعدا) على القياس المركب[3].

إن المطلوب في الإيمان اليقين والمعرفة وهذا لا يكون عند السنوسي إلا بالنظر الصحيح الذي يميز بينه وبين الفساد؛ على أن النظر الصحيح هو: "التأمل الذي يطلع صاحبه على الوجه الذي بينه وبين المدلول ربط عقلي"[4]. أما النظر الفاسد فلا يطلع صاحبه على وجه الدلالة العقلية الرابطة بين الموضوع ودليله .

يرى السنوسي أن النظر الصحيح والعلم الذي يحصل عنه مخلوقان "لله تعالى بلا واسطة ولا أثر لأحدهما في الآخر، ولا لقدرة العبد في شيء منهما"[5]، وهو موقف أشعري خالص يرفض أن يكون الخلق والإيجاد لغير الله؛ بل لا وجود لشيء بالقدرة الحادثة للعبد على الإطلاق. والنظر الصحيح هو أول واجب على المكلف عند الشيخ الأشعري في حين ذهب

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص11، 12.

[2]- علمي حمدان أحمد، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، إشراف: علي سامي النشار، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1978/ 1979، ص48.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص43.

[5]- المصدر نفسه، ص44.

إمام الحرمين إلى أن أول واجب على المكلف هو:" القصد إلى النظر، أي توجيه القلب إليه بقطع العلائق المنافية له. منها: الكبر والحسد والبغضة للعلماء الداعين إلى الله سبحانه وتعالى وتطهير القلب من هذه الأخلاق هو أول هداية الله تعالى للعبد"[i]. وقال القاضي أول واجب أول جزء من النظر وقيل أول واجب المعرفة، ويعزى القول الأخير للشيخ أبو الحسن الأشعري(260- 324هـ) والرأيان كما عبر عنهما السنوسي غير متخالفان :" لأنه نظر إلى أول ما يجب مقصدا، وغيره نظر إلى أول ما يجب امتثالا وأداء"[1]. أما حكم السنوسي من جملة المواقف المذكورة فيتبين لنا من قوله: "وإنما اخترت من هذه الأقوال القول بأن أول واجب النظر لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة، حتى كأنه مقصد"[2]، يعني أن أول واجب على المكلف عند السنوسي يتمثل في النظر، هذا الأخير الذي يستدل على وجوبه بحجية الكتاب قائلا: "قد أثنى الله تعالى على من نظر في خلق السموات والأرض وجعلهم من أولي الألباب فقال: "إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ "(آل عمران: 190)"[3].

يرفض السنوسي من يذم النظر في علم التوحيد ويصوره على أنه: "شيطان إنس قاطع لطريق الله تعالى يريد أن يبقى الجاهل على تخليطات في عقائده وبدع وإلحاد في فهم أشياء من الكتاب والسنة على ظواهرها مع الإجماع على تأويلها"[4]. فالنظر وفق منطق السنوسي وسيلة إلى الإيمان: "الذي هو المعرفة أو حديث النفس التابع لها. وما لا يحصل الإيمان إلا به

[1]- المصدر السابق، ص19.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، 19.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص42.

[4]- المصدر نفسه، ص57.

فهو واجب أصلي كالإيمان"[1]. مستوحيا دليله على ضرورة وجوب النظر من القرآن الذي لا تذكر العقائد فيه إلا ملازمة لحججها.

إذا كان التقليد معرفة بلا دليل وعلى النحو الذي حدده السنوسي: "هو أخذ قول الغير بغير دليل، فيخرج منه أخذ ما أتى به الرسول (ص) بعد ما عرف الآخذ من الله تعالى، وعرف بالدليل صدق الرسول"[2]. يميز السنوسي بين المعاصرين للرسول (ص) الذين آمنوا بما جاء به لأن ما جاء به معزز بالمعجزة دليل صدق الرسول (ص). ويصطلح على معاصري الرسول من المؤمنين بأهل الفترة. هؤلاء لا يصدق عليهم القول بالتقليد. ليس هذا فحسب بل يدعو السنوسي إلى التفريق بين زمن السلف الصالح وبين زمن كثرت فيه البدع. الأول لا حاجة لهم فيه إلى النظر، أما الثاني فالحاجة فيه ماسة إلى النظر لحماية العقائد وصيانة النفوس.

إن طريق التقليد المحض وعر مظلم غير مأمون في الحال ولا في العاقبة: "لأن التقليد لا ثبات معه، بل يرجع المقلد برجوع مقلده كونه لا جزم معه ولا قطع في العقائد، بل قلبه مزلزل فيها وعقائد الإيمان لابد فيها من القطع، قال تعالى: " إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَفۡعَلُونَ " (يونس:36)[3]. يصوّر السنوسي حال المقلد في الإيمان المفتقر إلى طمأنينة النفس افتقاره للأدلة القطعية على أنه مرتاب في اعتقاده مضطرب النفس، مزلزل القلب، إيمانه معرض للشكوك في كل لحظة وحين في الدين. فإذا التقليد لم يؤمّنه في عيشته فإنه لن يفعل في آخرته فلا يسلم من النار ولا من فتنة القبر عندما يسأل عن ربه ودينه ونبيه.

---

[1]- المصدر السابق، ص49.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد،، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، تح: مصطفى مرزوقي، عين مليلة، الجزائر،د(ط، س) ص48.

[3]- المصدر نفسه، ص55.

من هذا المنطلق، يعزز السنوسي دور النظر وأهميته في تحقيق الإيمان المعقلن، أصل المعارف العقلية والأدلة البرهانية لا يكون عن تقليد، وإنما يكون عن نظر سديد.لأن التقليد غير كاف في الإيمان، بل لا محل له أصلا قي عقائد التوحيد. لذلك وجب النظر على كل مكلف شرعا. ولكن هل الناس متساوون في مراتب العقول ليتساوى عندهم إدراك حقائق الأمور؟ وهل يؤخذ بعين الاعتبار التفاوت بين عامة الناس وخاصتهم في النظر أم لا؟ في هذا السؤال نستفهم عن مدى قدرة جميع الناس على إدراك الأشياء بالأدلة والبراهين العقلية دون الاعتماد على المعارف الجاهزة.

يحل السنوسي هذه المعضلة بإجراء قياس بين الأصول والفروع، فيشير إلى أن العجز عن النظر: "هو في غاية الندور، أو هو ليس بموجود أصلا، فإن الظاهر أن كل من معه أصل عقل التكليف فهو متمكن من المعرفة والنظر. وقصارى الأمر، أن النظر الصحيح يعسر على قوم ويسهل على آخرين. والعسر واليسر ليس ممّا يسقط التكليف في كثير من الفروع فكيف بأصول الإيمان"[1]. إن المكلف العاقل بالنسبة للسنوسي قادر على النظر دون استثناء للعسر الذي يمكن أن يواجهه البعض دون البعض الآخر.إن الإقرار بالعسر في تحصيل المعارف العقلية لا يسقط التكليف، ممّا يوجب لزاما على المكلف أن يصمّم على الحق.

عطفا على ما سبق، يعتبر السنوسي من أنصار تعليم العقائد وبراهينها للعوام، و شرحها لهم حسب ما تسعه عقولهم: "لأن التكليف بمعرفة عقائد الإيمان بالنظر الصحيح لا فرق فيه عند المحققين بين العامي وغيره"[2]، وعدم وجود فرق بين العوام والخاصة يدفع السنوسي إلى الإصرار على السعي في تعليم العوام ما يمكّنهم من تحصيل المعرفة القائمة على البرهان في تحقيق الإيمان. والوسيلة إلى هذا طبعا هي النظر الذي يتيح لهم –أيضا– فهم معاني القرآن

[1]– السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص48.

[2]– المصدر نفسه، ص63.

والأحاديث النبوية فيميزون فيها بين ظاهر النص وباطنه، فلا ينساقوا وراء ظواهر النصوص فيهلكوا. يراعي السنوسي مصلحة العوام حتى في قراءة القرآن والأحاديث النبوية الشريفة فيخشى عليهم عدم إدراك معانيها هذا الدافع وغيره، مما ذكرناه آنفا، حفز السنوسي إلى الدعوة على تعليم النظر للعوام.

إن حال تعليم العوام النظر شبيه بتعليمهم ما هو من الفروع كالصلاة والزكاة. والأصول أولى من الفروع، وردا على مقالة الغزالي نقلا عن السنوسي: "لا تحرك عقائد القوم، ويتركون على ما هم عليه (...) لأن السنّة مضت بعدم البحث عن الضمائر، وإنها إنما تنكشف في الآخرة يوم تبلى السرائر. وإنما يجب بث العلم لمن سأله وكان أهلا له لا لمن أعرض عنه أو لم يكن أهلا"[1]. يطرح السنوسي وجهة نظر استثنائية في تعليم العوام العقائد، لكن دون استفاضة وتوسع في الشرح – كما عوّدنا– تتمثل رؤيته في المسألة، أن الاضطرار إلى تعليم العوام لا حاجة له: "ما لم يظهر المنكر في عقائدهم كزماننا هذا، فيجب تغيير المنكر والتلطّف في تعليمهم الحق بما تسعه عقولهم. وقد جعل الله تعالى في الألفاظ والأدلة سعة، فكل يخاطب على قدر فهمه"[2]. يعدّ ظهور المنكر أحد العوامل الداعية إلى بعث عقائد التوحيد بتأطير نظري، بذلك يضاف بعث عقائد التوحيد بتأطير نظري. ويضاف ظهور المنكر إلى ظهور البدع في إفساد العقائد وهدمها. وألفينا إشارة مهمة موصولة باللغة ألمع إليها السنوسي على المعلم الاستفادة منها تتمثل في سعة اللغة العربية وثراء ألفاظها مما يسهل عملية التخاطب الحواري في مجال التربية والتعليم.

يقترح السنوسي بهذا الصدد، أن تكون طريقة تعليم العوام العقائد الصحيحة المؤيدة بالبراهين: "بطول التكرار الذي يوجب للنفس الطمأنينة، وعدم قبولها التشكك في الحق بوجه من

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص32.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الوجوه، فلا يخْف أن هذا أعظم النصيحة لهم؟ ومن أفضل ما يتقرب به إلى الله تعالى وليس فيه تحريك لعقائدهم الصحيحة، بل هو تثبيت لها وتقوية لرسوخها؛ ونقل للمقلّد منهم فيها من درجة التقليد المختلف في إيمان صاحبه إلا درجة المعرفة المعتدّ بها إجماعا"[1]. إن تحصين الإيمان بالبراهين العقلية ضرورة لا محيد عنها بالنسبة للسنوسي وليس في هذا تكليف شاق لما لا يطاق بل هو حرص على حماية عقائد التوحيد، كما أنه حرص على سلامة ونجاة المكلف ببناء إيمان لا يهتز بعواصف الشكوك والبدع.

يمكننا أن نستوحي نوع الدليل الذي يستوجبه السنوسي في حق المؤمنين من شرح صغراه: "وأجيب بأن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجملي الذي يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الإيمان بحيث لا يقول قلبه فيها: لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته. ولا يُشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وترتيبها ودفع الشبه الواردة عليها (...). ولا شك أن النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم الأمة أو لجميعها"[2]. من منظور السنوسي، إيمان عامة المؤمنين يكفيه الدليل الجملي على شرط تحقيق العلم بعقائد الإيمان وتحقيق طمأنينة النفس؛ الأمر الذي يخرجهم من دائرة التقليد إلى المعرفة. وإن كانت على نحو إجمالي لا تفصيلي. لأن الدليل التفصيلي خاص بعلماء الكلام دون غيرهم. إن في التخفيف الخاص بالعوام من الدليل التفصيلي إلى الدليل الإجمالي ترخيص عقلي وتدرج معرفي تمتاز به طريقة السنوسي التربوية التي تراعي الفروق الفردية في عملية التحصيل المعرفي. يكفي الدليل الجملي المؤمن الموحّد أن ينطق بكلمة التوحيد عن علم ويقين لا عن مجرد تقليد. وتكمن ضرورة اليقين في معرفة كلمة التوحيد

[1]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص64.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص27.

والإقرار بها لاشتمالها على جميع عقائد الإيمان الواجب على المكلف التصديق بها ظاهرا وباطنا.

يذكر الإمام السنوسي القيمة الجوهرية للنظر مصحوبة بجملة من الوصايا التي تحمي عقيدة المؤمن، قائلا: "الاحتياط في الأمور هو أحسن ما يسلكه العاقل في أموره لاسيما في هذا الأمر الذي هو رأس المال، وعليه مبنى كل خير، فكيف يرضى ذو همة أن يرتكب منه ما يكدر مشربه من التقليد المختلف فيه، ويترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح الذي يأمن معه من كل مخوف(...)، فلا يتقاصر عن هذه الرتبة المأمونة الزكية إلا ذو نفس ساقطة، وهمة خسيسة"[1]. يشيد السنوسي بفاعلية النظر العقلي في العقيدة، كون النظر بداية المعرفة السليمة والصحيحة المبنية على الدليل القاطع الذي لا تشوبه شائبة. والأهمية العقلية والمعرفية التي يكتسيها النظر خولته مهمة تحقيق سلامة الاعتقاد في وحدانية الله؛ التي تبنى عليها جميع قضايا الدين الداعية إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل.

لا يتوان الإمام في ذم التقليد الذي يكدر مشرب المؤمن من المعارف المُختلف فيها والمُتضاربِ حولها رأياً برأي. أما الوصايا التي أردفها الإمام تباعا في تحديد قيمة النظر تمثلت في توجيه المكلف العاقل إلى الآتي ذكره:

1. الاحتياط في أمور متعلق عقيدة التوحيد هو الإيمان الصحيح. وما هو أكيد وفق الطرح الكلامي السنوسيّ أن الاحتياط لا يكون إلا بالنظر الصحيح. لأنه لربما أنجر العقل في بحثه إلى مسالك ميتافيزيقة لا يمكن البرهنة عليها عقلا إلا بالتعويل على التخمين الذي يخرج الفكر من باب اليقين إلى الشك والتخمين، فتكون النتيجة حتما عكس ما ارتضاه الإمام السنوسي وباقي أئمة الإسلام من ضرورة الدعوة إلى إعمال النظر العقلي في التفكير الديني.

[1]- المصدر السابق، ص27.

2. التحذير من التقليد.

3. التحذير من ترك المعرفة والتعلم القائم على النظر الصحيح.

يترتب على جملة المبادئ النقدية المتضمنة في الوصايا المذكورة جملة من النتائج النفعية والعملية، مثل الأمن من الخوف، والالتحاق بدرجات العلماء الداخلين في سلك قوله تعالى "شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ " (سورة آل عمران 18). يصف الإمام هذه المرتبة بالمأمونة الزكية .

وجملة ما نستوضحه من النص، عدا ما ذكرناه، الطريقة التعليمية للإمام السنوسي التي يستهلها بالشرح والتبسيط والتجزيء لكل غامض ومبهم ومركب، ثم ينتقل للاستدلال على الموضوعات التي يخوض فيها. لا يكتفي بهذا الجانب المعرفي للعلم والتعليم بل يرغبك في خوض غمار البحث العقلي في المجال العقدي لا الاكتفاء بالسمع فقط. ويربط إغرائك بالجزاء، و ترهيبك بالبلاء والعقاب. هذه خاصية ثانية من خصائص تعليمية الفكر الديني لدى السنوسي تضاف إلى منطلقه العقلي الداعي إلى أسبقية النظر على السمع في عقيدة التوحيد.

لتحقيق علم التوحيد لابدّ من معلم تحصل على يده هذه الفائدة. لذلك كان على العاقل أن يبحث عن معلم: "يختاره للصحبة من الأئمة السالكين المؤيدين من الله بنور البصيرة الزاهدين بقلوبهم في هذا العرض الحاضر، المشفقين على المساكين،الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين، فمن وجد أحدا على هذه الصفة في هذا الزمان القليل الخير جدا فليشدّ يده عليه. وليعلم أنه لا يجد له والله أعلم ثانيا في عصره، إذ من يكون على هذه الصفة أو قريبا منها لا يكون منهم في أواخر الزمان إلا الواحد أو ما يقرب منه على ما نص عليه العلماء"[1]. ولا يقف الإمام عند حدود البحث على معلم بل يصر على أنه إن وجد العاقل المعلّم الذي يتعلم على يديه علوم

[1]- المصدر السابق، ص 28.

دينه ويحصّل منا فع دنياه الصالحة أن يُحكم اتصاله به؛ وألا يفارقه وليعلم أنه لا نظير له. وكأن السنوسي استبصر حال عصرنا التي أوشك أن ينعدم فيها العلماء؛ فانعدم الصلاح والدعوة إلى الصلاح. فأضحى الإيمان بالله من باب التقليد لا العلم

إن الحذر واجب ولازم على العاقل في أخذ هذه العلوم من غير مصدرها وعن غير أهلها "وأما أن يقرأ هذا العلم على كل من يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها فمفاسد صحبة هذا دنيا وأخرى أكثر من مصالحها"[1]. تحدث المفاسد عندما تحصّل العلوم عن غير أهلها، أو أن تؤخذ من غير مصادرها الأصيلة، ينبهنا الإمام قائلا :"وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو إلا كفر صراح"[2]. يظهر لنا موقف الإمام من الفلاسفة وكتبهم جليا في رفضه لهم ولفكرهم وكتبهم. ويستنصر للمشتغلين بالتفقة في أصول الدين وفروعه و كل ما اتصل بالعقائد والممارسات الدينية التي تغني عن الفلاسفة وكتبهم. وما هذا البحث الذي بين أيدينا إلا دراسة في أهم أصل من أصول الدين، ألا وهو التوحيد.

نشير من جهتنا إلى أنه في غير الإمكان نبذ ورفض كل الفلاسفة وجميع الكتب الفلسفية. بل علينا أن نفرق فيها بين ما هو صالح وما هو عكس ذلك. فأولى بدايات التفكير الفلسفي النظر العقلي الذي يمثل خطوة أساسية في التفكير الفلسفي كما هو كذلك في الاعتقاد. فهل طبيعة وأصل النظر شرعية أم عقلية ؟ طبعا هي عقلية، لذلك ليس علينا الحكم على كل تفكير فلسفي أنه تفكير ضال أو مضلل بل تختلف المذاهب والنحل في الفلسفة كما هو حال المذاهب والفرق في الأديان. التفكير الفلسفي لا يحجب العقل أن يدرك الحقائق الدينية إنما يعزز ذلك ويوضحه من خلال شفافية التفكير العقلاني وتحرره من مختلف القيود.

[1]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2]- المصدر نفسه، ص28.

# الفصـــــــل الثالـــــث

## إشكالية الذات والصفات

**المبحث الأول: الصفات النفسية.**

**المبحث الثاني: الصفات السلبية.**

**المبحث الثالث: صفات المعاني والمعنوية.**

## المبحـــــــــث الأول :

## الصفات النفسية

تضمنت إشكالية الذات والصفات أبرز قضايا التوحيد جدلا ونقاشا في علم الكلام انطلاقا من معرفة الله وجودا بالبراهين والأدلة؛ مرورا بصفات السلوب إلى غاية صفات المعاني والمعنوية. فقد جعل السنوسي مدخل فكره التوحيدي معرفة الله بما يجب له من صفات الكمال والجلال. إلا أن إقرار الإمام بالصفات لا يعني تبنيه مقالة الانقسام في الذات الإلهية أو الدعوة للتشبيه والتجسيم؛ لأن تصوراته في تحليل إشكالية الذات والصفات لا تخرج عن النظرة الأشعرية المثبتة لوحدة الذات الإلهية مع التصريح بالصفات.

تندرج مجموع صفات الكمال والجلال لذات الله في الواجب العقلي. وبعض ما يجب لله جل وعز عشرون صفة هي:"الوجود والقدم والبقاء،ومخالفته تعالى للحوادث،وقيامه تعالى بنفسه (...)،والوحدانية. الأولى نفسية وهي الوجود والخمس بعدها سلبية، ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني،وهي القدرة والإرادة المتعلقتان بجميع الممكنات، والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات والحياة وهي لا تتعلق بشيء.والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات، والكلام(...)،ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهي ملازمة للسبع الأولى وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما"[1].لا تنحصر الصفات الواجبة في حقه تعالى في الصفات النفسية والسلبية، وصفات المعاني والصفات المعنوية المذكورة في النص، لأن السنوسي يخص عدم انحصار الكمالات في العشرين صفة بقوله: (ممّا يجب لمولانا جل وعز)، إضافة إلى أن دلالة كلمة (ممّا) تقضي بذكر جزء من كل. وفي شرحه على أم البراهين يفصّل قائلا: " أن صفات مولانا جل وعز الواجبة له لا تنحصر في هذه العشرين إذ كمالاته تعالى لا نهاية لها، لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب عليه دليل

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين، ص27.

عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى"[1]، ويضيف تلميذه الملالي أن الكمالات الواجبة لله لامتناهية عددا، ولسنا مكلفين شرعا بمعرفتها:" فلو كلفنا بها لكان من تكليف ما لا يطاق وهو منفي عنا بفضل الله تعالى، قال جل من قائل: "لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا" (البقرة: الآية 286)، معناه إلا ما في طاقتها بحسب العادة وإنما كلفنا ببعض ما يجب له تعالى، ولهذا قال المؤلف رحمه الله: فمما يجب لمولانا، أي: فمن بعض ما يجب، ولم يقل: فالذي يجب"[2]، وهذا معناه أن عشرين صفة بعض ما يجب لا كل ما يجب للذات الإلهية، و بعض الذي وجب على المكلفين معرفته هو ما انصب عليه دليل نقلي كان أو عقلي وهو متعلق جميع الصفات التي أقرتها الأشاعرة ومن تبنى نهجها في التفكير الديني. الجدير بالذكر، أن نلمع إلى دقة وحرص الإمام السنوسي في التنبيه على أهم جزئية في باب ما يجب في حقه تعالى وهي التنبيه إلى العلم بأن الصفات المحصورة في العشرين صفة المذكورة، ليست هي كل ما يجب في حقه تعالى لأن له من الكمالات ما لا حدود ولا انتفاء له، والتنبيه له عظيم الأثر، إذ عدم الوقوف عليه يخيل إلى المكلف العاقل الباحث عن دقائق حقيقة اعتقاده أن ما يجب في حق الله فقط ما ذكر من الصفات. وسبب إبدائنا للملاحظة المذكورة عدم اشتمال المراجع والدراسات في علم الكلام تحديد الصفات الواجبة في حق الذات الإلهية عند المتكلمين سواء كانوا أشاعرة أو معتزلة أو غيرهم، سواء أثبتوا الصفات أو نفوها لا تشير أبدا إلى هذه الفائدة التي خصها الإمام بالذكر في أول جملة له في باب الصفات.

يثير اهتمامنا في هذا المقام أن نحدد دلالة ومعنى الصفة في الخطاب السنوسي باعتباره أشعري المذهب، وهذا التحديد راجع أمره إلى اختلاف دلالة الصفة ومعناها في الخطاب الاعتزالي الموسوم في أدبيات الكلام الإسلامي بالخطاب ذو النزعة العقلية. وإدراج موقف هذا

[1] – السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص29.

[2] – الملالي محمد بن عمر بن إبراهيم، شرح أم البراهين، ص57.

الأخير في الدراسة – من حين لآخر– لأنه يمثل الطرح المضاد للطرح الأشعري نظرا لاختلاف المبادئ والمنطلقات، الأبعاد والغايات؛ مع العلم أننا لا نستطيع لفظ الضدية بين الطرحين – الأشعري والمعتزلي– رغم الاختلافات الصارخة بين الخطابين. نفضل إطلاق لفظ المكمّل، لا المضاد. مكمّل من حيث تعدد وجهات النظر في الفكر الإسلامي التعدد من أجل الانفتاح والتعدد في قبول موقف ورأي الآخر وإن كان ينتمي للفكر نفسه والدين نفسه للتخلص من النزعة الدوغمائية، التعدد بهدف خلق قطيعة ابستمولوجية مع الاستبداد الفكري الذي ولد الاستبداد السياسي في الحاضرة الإسلامية .

تطلق الصفة عند السنوسي على المعنى الوجودي القائم بالموصوف وعلى ما ليس بذات فيصدق على النفسية والسلبية والمعاني والمعنوية. وتقوم الصفات بالذات العلية قيام الصفة بالموصوف. وصفات الله من صنف الموجودات الموجودة في المحل مع عدم افتقارها للمخصّص، ومراد السنوسي بالمحل:" الذات التي تقوم بها الصفات، لا المكان الذي تجاور الأجسام. ومعنى افتقار الشيء إلى المحل أو وجوده في المحل: قيامه به على سبيل الاتصاف، واتصاف ذلك المحل به"[1]. يعلمنا النص استحالة قيام الصفات بأنفسها لأن حقيقة الصفة تستلزم موصوفا تقوم به وإلا فقدت معناها كصفة إذ لا معنى لكونها صفة لموصوف إلاّ قيامها به، " فلو لم تقم بموصوفها لم تكن صفة له ولا لغيره لعدم موجب الاختصاص"[2]. عدم قيام الصفة بنفسها وعدم نفي قيامها بموصوفها راجع لعدم افتقارها إلى المخصّص لوجوب الوجود لها أزلا وأبدا، فالافتقار لا يمكن تصوره في الذات ولا في صفاتها. بمعنى آخر، صفات الله موجودة في محل، هو ذات الله. والقيام بالذات إنما هو على سبيل الاتصاف لا على معنى الافتقار إلى المحل. فالصفات الإلهية لا تفتقر إلى المحل ولا المخصّص.

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص100.

[2]– المصدر نفسه، ص104.

**1. وجوب الوجود:** الصفات النفسية الواجبة لله صفة واحدة تتمثل في الوجود. سميت نفسية لأن الوصف بها "دل على نفس الذات دون معنى زائد عليها"[1]. وقدِّم الوجود لأنّ غيره من الصفات متفرع عليه. "ويمثلون النفسية في حقه تعالى بكونه واجب الوجود أزليا وأبديا (...) والتحقيق رجوع هذه الصفات إلى السلب، فإن وجوب الوجود راجع إلى سلب قبول العدم في الأزل، وكونه أبديا راجع إلى سلب قبول العدم فيما لا يزال. والمحققون يرون أن الصفات النفسية في حقه تعالى لم نعرف منها شيئا، إذ لو عرفناها لكنا قد عرفنا كنه الذات، ولا يعلم الله إلا الله"[2]. إن عدم معرفة الصفات النفسية التي وجبت لله تعالى عدا الوجود طبعا يتقاطع مع قوله السابق الذكر: بعض ما يجب لله. بكون صفاته تعالى لا تنحصر في العشرين صفة المحددة في النص.

إن من يعتبر الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعري تسامح لأنه عنده عين الذات ليس بزائد عليها، "والذات ليست بصفة لكن لما كان الوجود توصف به الذات في اللفظ مثال ذلك أن يقال: ذات مولانا جل وعز موجودة، صحّ أن يعد صفة على الجملة"[3] يدل المعنى على أن الوجود هو عين الموجود ليس بشيء زائد عليه: "وإن شئت قلت: هو نفس الموجود، فإذا قلت: وجود فلان، معناه ذاته وحقيقته وعينه ونفسه، فالذات والعين والنفس بمعنى واحد، وليس الوجود صفة زائدة على الذات، كالقدرة مثلا، بل هو صفة من حيث إن الذات توصف به"[4]. يقوم الموقف على نفي الأحوال* وهو المعتمد، لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم عند الإمام

[1]- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص33.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص215.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص29.

[4]- الملالي محمد بن عمر بن إبراهيم ، شرح أم البراهين، ص58.

* الأشياء أربعة أقسام: موجود، ومعدوم وحال وأمر اعتباري من الأول: ما تصح رؤيته وهو أعلى درجة والثاني: ما لا ثبوت له وهو أحطها درجة والثالث:ما يكون واسطة بين الموجود والمعدوم، وهو أحط درجة من الموجود وأعلى درجة من كل من الأمر الاعتباري والمعدوم، والرابع:له قسمان:اختراعي وانتزاعي، فالأول، ما ليس له تحقق في نفسه كبخل الكريم وكرم البخيل والثاني: ما له تحقق في نفسه ككرم الكريم.

الأشعري، فالوصف به أمر اعتباري* يعتبره الشخص لا ثبوت له، وعلى هذا فتسمية الوجود صفة بناء على قول بعض المحققين ليس المراد بالصفة المعنى القائم بالشيء، بل ما يحكم به عليه[1]. فالوجود للذات إخبار عنها لا وصف لها، ولا يقوم بها كما أنه ليس بزائد عليها. مع ذلك فإن المقصود به في النص أنه صفة في اللفظ لا في المعنى لأن الوجود عين الذات.

يرى السنوسي أن معنى الوجود ظاهر لا حاجة لبيانه. فالوجود صفة نفسية بالنسبة للقائلين أنه زائد على الذات، وليس بصفة عند من يجعله والذات شيئا واحدا. ما يستفاد مما تقدّم، أن معنى الوجود راجع لإثبات الذات خارج التصور الذهني فليس معنى أن الذات موجودة فعلا – أعني تصديقا– لا تصورا، إلا أن تكون موجودة. ودلالة وجوب الوجود: "عبارة عن عدم قبول العدم أزلا وأبدا. مما يعني أنه يجمع بين القدم والبقاء؛ من حيث أن القدم سلب للعدم في الأزل، وباعتبار البقاء سلب للعدم فيما لا يزال"[2]. لمّا أشار معنى وجوب الوجود إلى سلب العدم أزلا وأبدا عن الذات، أرجع بعض المحققين الوجود إلى الصفات السلبية.

يدلل الإمام على وجوب الوجود لله تعالى بحدوث الأجرام، يقول:" فاعلم أنه يجب لمولانا جل وعز الوجود لتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى. ودليل حدوثها لزومها لما يفتقر إلى المخصّص"[3*]. يدخل الوجود في ما يجب عقلا لله ضمن القسم الثاني من قسمي الواجب العقلي، أي الواجب النظري الذي تتوقف "معرفته بحسب ما أجرى الله تعالى العادة على النظر العقلي. وذلك أن تنظر في كلما سواه تبارك وتعالى فتجده أجراما أي مقادير"[4] معرفة واجب

---

[1]– سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص33.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص.108

[3]– السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص14.

* المخصّص هو الفاعل المختار الذي يخصّص الممكن الحادث بجائز إرادة دون جائز لم يرده. أما معنى افتقار الشيء إلى المخصص أن يكون حادثا محتاجا إلى فاعل يخصصه بالوجود بدلا عن العدم الذي كان عليه.

[4]– المصدر نفسه، ص15.

الوجود تتمّ إدراكا بالتدبر والتأمل المنوط بالواجب العقلي النظري الذي يدرك أن حدوث الأجرام دليل قاطع على وجود موجود أوجدها فلا يكون الموجد لها غير واجب الوجود. فوجود الحوادث يتوقف على وجوب الوجود لله تعالى: "لاستحالة ترجيح وجودها الجائز على عدمها المساوي له في القبول والجواز بلا مرجح، وكذلك يستحيل ترجيح وجود زمانها المخصوص ومكانها المخصوص وجهتها المخصوصة على ما يقابلها بلا مرجح. وكذلك يستحيل ترجيح مقاديرها المخصوصة وصفاتها المخصوصة إن كانت أجراما على ما يقابلها من غير مرجح موجود"[1]. قصر الإمام الوجود في النص على الوجوب دون مطلق وجوده الذي يجعل الوجود له جائزا، فيستلزم الأمر استحالة الوجود له. إن دلالة حدوث الأجرام على وجوب الوجود لله تدخل في براهين وجوده.

إن وجوده تعالى غني عن المخصّص وهو الفاعل الموجد:" واجب الوجود لا يتصور في العقل عدمه في الأزل لوجوب قدمه ولا فيما لا يزال لوجوب بقائه، إذ لو قبل جل وعلا العدم أزلا أو أبدا لزم أن يكون جائز الوجود، وكل جائز الوجود فهو مفتقر إلى فاعل موجد يخصّصه بالوجود بدلا عن العدم. وإذا لزم على هذا التقدير افتقار موجد العوالم إلى فاعل لزم افتقار فاعله أيضا إلى فاعل لتماثلهما في الألوهية، ثم كذلك أبدا. فإن انحصر عدد الفاعلين لزم الدور وإن لم ينحصر العدد لزم التسلسل وكلاهما مستحيل"[2]. جواز الوجود للإله لا يطرح إشكالية افتقاره إلى الفاعل فقط بل يطرح إشكالية ثانية تتمحور في الحدوث الذي يلزم عنها: "حدوثه وعجزه كسائر الحوادث، وذلك يبطل ألوهيته. ويلزم أيضا على هذا التقدير التمانع بينه وبين فاعله، إذ كل واحد منهما يجب له من عموم القدرة والإرادة ما وجب لصاحبه"[3]، ليس هذا فحسب بل يلزم على هذا التقدير أيضا :"التحكم والترجيح بلا مرجح إذ ليس تقدير أحد الإلهين

[1]- المصدر السابق ، ص16.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص102.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مفعولا لصاحبه بأولى من تقديره فاعلا له"[1]، والدليل على استغنائه عن المخصّص أن الاحتياج إلى المخصص يستلزم الحدوث، لأن أثر المخصّص لا يكون إلا حادثا، لكن حدوثه محال بوجوب القدم والبقاء فاحتياجه إلى مخصص محال[2]،لأن الله غني عن كل ما سواه وكل ما سواه مفتقر إليه.

## 2. أدلة وجود الله:

لنعرض لنوع وطبيعة الأدلة التي قدمها الإمام السنوسي علينا أن نمتثل لأمره في معرفة أضرب الاستدلال الأربعة، المصرّح بها في النص:"الأول: الاستدلال بالسبب على المسبّب* كالاستدلال بمس النار مثلا على الممسوس، الثاني؛ عكسه وهو الاستدلال بالمسبّب على السبب، كالاستدلال باحتراق الشيء مثلا على مس النار له، ومنه الاستدلال بوجود الأثر على وجود المؤثر،الثالث:الاستدلال بأحد مسببي سبب واحد على المسبب الآخر كالاستدلال بغليان الماء على حرارته. فإن غليانه وحرارته مسببان على سبب واحد، وهو مجاورة النار،الرابع:الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر، كالاستدلال بوجوب كونه جل وعلا عالما على وجوب قيام العلم به"[3]. أما ما يصلح من هذه الأضرب الأربعة لمعرفة الله فهو الضرب الثاني والرابع؛" أما الأول:وهو الاستدلال بالسبب على المسبب، فمحال في حقه تعالى لوجوب وجوده، فيستحيل أن يكون له سبب، وبعين هذا يبطل في حقه القسم الثالث"[4]. بالنسبة للنوع

---

[1]- المصدر السابق ،الصفحة نفسها.

[2]-أبو إسحاق إبراهيم الأندلسي، المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأخيرة، 1953 ص39.

* يسمى عند المنطقيين البرهان اللّمي وبرهان لم، وعند الأصوليين قياس العلة، وعكسه هو الاستدلال بالمسبب على السبب، يسمى عند المنطقيين البرهان الآني وبرهان آن، وعند الأصوليين قياس الدلالة، فاللّمي هو الذي يفيد العلم بسبب وجود الحكم.والبرهان الآني ما يفيد العلم بوجود الحكم فقط لا بسببه.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص69.

[4]- المصدر نفسه، ص70.

الثاني والرابع من أنواع الاستدلال، يشرحهما اليوسي(ت1102هـ) على أن المراد من القسم الثاني: أنه متى وجد العالم كان وجوده دليلا على وجود الباري، كما أن المسبب إذا وجد كان وجوده دليلا على وجود سببه، لا أن الله تعالى يطلق عليه أنه سبب كيف وهو تبارك وتعالى فاعل مختار لا يكون سببا ولا علة[1] .هذا بالنسبة للقسم الثاني من أضرب الاستدلال التي تصلح لمعرفة وجود الله. أما المعنى الحاصل من النوع الرابع: "وإن كان اللزوم بين الله تعالى وبين العالم ليس من الجانبين فإن الله تعالى لازم وجوده لوجود العالم دون العكس. لكن لمّا كان أحد المتلازمين يستلزم الآخر، ووجود العالم يستلزم وجود الباري، كاستلزام أحد المتلازمين للآخر، حصل الغرض المقصود"[2]. بعد ذكر أنوع الاستدلال المؤدية إلى البرهنة على وجود الله، نشرع في التعرف على براهينه التي يبتدؤها ببرهان حدوث العالم.

**1- برهان حدوث العالم:**

لتحليل مضمون البرهان نستعين بالأسئلة التالية: ما طبيعة العالم؟ أهو حادث أم قديم؟ ما دليل وجود العالم؟ وما دليل حدوث الأعراض؟ وهل يمكن أن يتساوى العدم والوجود؟ يقول السنوسي: "وأما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم بأسره، لأنه لو لم يكن له محدث، بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال. ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما. وملازم الحادث حادث. ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم"[3]. بنظرة استقرائية فاحصة مبنية على جملة الشروحات التي بين أيدينا تقرر أن الإمام في النص لم يقدّم

[1]- اليوسي أبو المواهب الحسن بن مسعود ، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، ج1، ص343.

[2]- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين، ص28.

برهان حدوث العالم فقط، بل أردفه ببرهان إمكانه لكون البرهان تاما ومتكاملا لاستيفاء حق البرهنة على وجود الله تعالى.

يجدر بنا الإشارة إلى ملاحظة هامة وقفنا عليها في حاشية الدسوقي على أم البراهين تتعلق بنوع الاستدلال الذي نهجه الإمام السنوسي في البرهنة على وجوده تعالى بطريقي الترقي والتدلي على النحو التالي: "في المتن بدأ بدليل وجود الصانع، ثم استدل على حدوث العالم أجرام وأعراض، وفي التدرج بدأ بالاستدلال على حدوث العالم ثم استدل على وجود الصانع، فما في الشرح من باب الترقي، وما في المتن من باب التدلي، والأول هو المناسب للاستدلال"[1] وطريق الترقي أنسب من حيث يستدل به على وجوده الله بوجود العالم المادي الحسي، وهو ما يسمى أيضا بالدليل الكوسمولوجي أو الكوني فقد اعتمد عليه توما الإكويني(1225-1274م) في أدلته الأربعة على وجود الله: دليل الحركة، دليل العلة الفاعلة، دليل الواجب ودليل التفاوت في مراتب الوجود[2]. وقد اعتمد هذا النوع من البراهين علماء الكلام إذ يقول الشهرستاني في نهاية الإقدام نقلا عن فرج الله عبد البارئ من كتابه (العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية): "وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع تعالى وهو الاستدلال بالحوادث، بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان ويدعي كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهية"[3].

صاغ الإمام السنوسي دليل حدوث العالم على النحو الآتي:" فأول ما يبتدئ به من النظر، النظر في حدوث العالم وهو كل ما سوى الله، فإذا نظرت فيه تجد جميعه أجراما تقوم بها

[1]- الدسوقي ، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ص200، 201.

[2]- أمل مبروك، فلسفة الدين، الدار المصرية السعودية، القاهرة، د(ط)، 2009، ص ص 108،109.

[3]- فرج الله عبد الباري، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، موسوعة العقيدة والأديان، دار الآفاق العربية، د(ط،س)، ص51.

أعراض من حركة وسكون وغيرها"[1]، كان حدوث العالم دليلا على وجود الله تعالى لأنه لا يصح أن يكون حادثا بنفسه من غير موجد له يوجده من عدم. إن حاصل دليل حدوث العالم أنه مركب من أجرام وأعراض حادثة أي موجودة بعد عدم، وكل حادث لابد له من محدث، فينتج أن العالم لابد له من محدث. و يستفاد هذا الدليل بالنظر العقلي.

يبرهن السنوسي على حدوث الأجرام من خلال إثبات حدوث الحركة والسكون:" لاشك في وجوب الحدوث لكل واحد من السكون والحركة، إذ لو كان واحد منهما قديما لما قبل أن ينعدم أبدا، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه. ولا خفاء أن كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم، لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده في كثير من الأجرام فلزم استواء الأجرام كلها في ذلك. وإذا ثبت حدوثهما واستحالة وجودهما في الأزل لزم حدوث الأجرام واستحالة وجودها في الأزل قطعا لاستحالة انفكاكها عن الحركة والسكون"[2]. برهن على حدوث الأعراض من حركة وسكون بإعدام أحدها للآخر. وحدوثها يستلزم حدوث الأجرام لعدم انفكاكها عنها، وما كان ملازما لحادث فهو حادث مثله. ومن حجج حدوث الحوادث- الأجرام والأعراض التي تتصف بها الأجرام- إفتقارها إلى المخصّص والمحل.إن حاجتها إلى المخصّص ترجع إلى عدم مفارقتها للتغيير بمعنى أنها دائمة التغير:" والتغيير يستلزم الحدوث والافتقار إلى الفاعل وينافي القدم. إذ القديم لا يكون إلا واجبا فلا يقبل التغيير. وأما الأجرام فلازمة للصفات المتغيرة المفتقرة إلى الفاعل، وملازمة للمقادير والأمكنة المخصوصة المفتقرة إلى المخصّص. فإذاً جميع العوالم لا تنفك عمّا يحوجها إلى الفاعل فتكون كلها حادثة"[3]. وافتقار الأعراض إلى المحل والمخصّص يعود لكونها صفات ويستحيل على الصفات أن تقوم بأنفسها، فلا يمكن أن

[1]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص84.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص ص49،50.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص ص 16،17.

تكون موجودة إلا في محل، أي ذات تقوم بها وتتصف بصفاتها. فأما "إبطال قيام العرض بنفسه، وإبطال انتقاله فدليلهما أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل لزم قلب حقيقة العرض، فإن الحركة مثلا حقيقتها انتقال من حين إلى حين من حيز إلى حيز، فلو قامت بنفسها أو انتقلت هي قلب هذه الحقيقة، وأيضا لو انتقلت لزم قيام انتقاله بها، وذلك الانتقال ينتقل أيضا فيقوم به انتقال آخر ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى"[1]. الأعراض لا يمكن أن توجد إلا في محل تقوم به لتتحقق معناها من كون الجرم موصوفا بها.

تفتقر الأجرام إلى المخصص دون المحل:" لأنها لما كانت حادثة بدليل لزومها للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، لزم افتقارها إلى مخصص موجد لها ابتداء ممد مبق لها، بموالاة خلق أعراضها دواما. فافتقارها إذن إلى مولانا جل وعلا لا يمكن أن تعرى عنه ابتداء، ولا دواما. وأما وجوب غناها عن المحل، فلأنها ليست صفات بل هي ذوات موصوفة بالصفات"[2]، ولما استحال خُلوُّ الأجرام عن الأعراض، لزم حدوث الأجرام لحدوث الأعراض لأن ملازم الحادث حادث.

إن حاصل دليل حدوث العالم حدوث الأجرام والأعراض بعد عدم، وهو ما يدل على وجود الله :" لأن كل حادث لابد له من محدث للعالم إلا الله تعالى وحده لا شريك له(...) وهذا هو الدليل الإجمالي الذي يجب على المكلّف من ذكر أو أنثى معرفته كما يقول ابن العربي والسنوسي"[3]. نذكّر أن الدليل الإجمالي عند السنوسي إنما يكون في حق العوام الذين يعسر

[1]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص93.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص103.

[3]- الباجوري إبراهيم بن محمد بن أحمد، حاشية الباجوري المسماة تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 2007 ،ص74.

عليهم الدليل التفصيلي في معرفة عقيدة التوحيد التي ينبني عليها الإيمان الإسلامي، إيمان الدليل والبرهان الذي يدركه المكلّف فيتعقّله بنفسه وعقله.

بداية، يجب إعمال النظر –وفي هذا المقام انتقل الإمام السنوسي إلى المعنى التطبيقي للنظر والاستفادة ممّا عرضه سابقا في تعريف النظر وضرورته– والتدبر في العالم من حولنا وما يوجد فيه من حركة وسكون (أعراض) يجعلنا نقف على إدراك التغيير الطارئ على الحركة والسكون في التأرجح بين الوجود والعدم، والعدم والوجود، والدليل على حدوثها واستحالة أزليتها دليل حسي. في الوقت ذاته الدليل حجة على حدوث الأجرام لملازمتها الأعراض وعدم انفكاكها عنها. ولما كان هذا حال الأعراض من التغيير استلزم افتقارها في المحل والفاعل، لأن القديم لا يطرأ عليه التغيير لقدمه. لذلك احتاجت الأعراض إلى محل لتقوم به لأن المفتقر إلى المحل لا يتقوّم بذاته بل بغيره، وافتقارها يؤدي إلى احتياج المخصّص حتما. إن حدوث الأعراض دليل على حدوث الأجرام لعدم انفكاكها عنها، وما كان حادثا كان بحاجة إلى موجد يفتقر إليه ليوجده بعد عدم. وهذا معنى افتقار الأجرام إلى المخصّص دون المحل. إن الافتقار و الاحتياج أمارات للحادث لا القديم. وحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر ضرورة. ومنه يستبين لنا حدوث العالم ولزوم افتقاره إلى محدث لعجزه واستحالة إيجاد نفسه بنفسه، لذلك :" وجب أن يكون المحدث للعالم غيره وذلك الغير هو الله سبحانه فظهر لك استحالة العالم بنفسه، بل هو مفتقر إلى غيره في تخصيصه بالوجود دون العدم المساوي له، وفي تخصيصه بالمكان المخصوص دون سائر الأمكنة وفي تخصيصه بالزمان المخصوص دون سائر الأزمنة، وفي تخصيصه بالمقدار المخصوص دون سائر المقادير، وفي تخصيصه بالصفات المخصوصة دون سائر الصفات"[1]. يتخذ السنوسي من وجود العالم بدل عدمه ومكانه وزمانه ومقداره وصفاته التي هو عليها؛ دليلا على حدوث العالم، لأن المتقابلات الستة تستدعي من رجّحها على نظرائها ممّا لم يحزه العالم من أن يكون معدوما أو في مكان غير المكان الذي عليه، أو

[2]– الملاّلي محمد بن عمر إبراهيم ، شرح أم البراهين، ص72.

في زمان غير الزمان، أو بسائر المقادير غير مقداره، أو متصفا بغير صفاته التي هو عليها؛ إن ما تقدم يقودنا إلى نتيجة حتمية مفادها أن الله أوجد العالم وخصّه بما هو عليه من الوجود.

إن الطابع العقلي للدليل الذي سلكه الإمام السنوسي "في أصل العقيدة دليل قطعي قريب للإفهام، وحاصله الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر"[1]. وهو الضرب الرابع من أضرب الاستدلال التي خصّها الإمام بصلاحية معرفة الله. ينبني هذا البرهان على إثبات أربعة أركان؛ الأول: إثبات زائد تتصف به الأجرام، الثاني: إثبات حدوث ذلك الزائد، الثالث: كون الأجرام لا تنفك عن كل زائد. الرابع: إثبات استحالة حوادث لا أول لها. ووجه حدوث العالم على هذه الأصول الأربعة، هو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر[2].

وجه الحاجة إلى إثبات الزائد على الأجرام للحكم عليه بالملازمة. إذ الشيء لا يلزم نفسه. وأما إثبات حدوث الزائد فسيصبح دليلا على حدوث العالم، وهذا غير كاف، لأنه يجب إثبات التلازم بين العالم والزائد حتى يلزم من حدوث ذلك الزائد حدوث العالم. فوجب إذن التدليل على أن الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد. كما وجب التدليل على استحالة حوادث لا أو لها[3]. لكي لا نقع في التسلسل إلى ما لا نهاية بالنسبة لأفراد ذلك الزائد فتتعذر البرهنة على حدوثها. واستحالة البرهنة على حدوثها، يؤدي إلى استحالة البرهنة على حدوث العالم انطلاقا من دليل التلازم.

ومع هذا كله، يلزم أيضا أربعة أصول أخرى ليكتمل دليل الأصل الثاني وهو حدوث الزائد: الأول: إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه، الثاني: إبطال انتقاله، الثالث: إبطال كمونه وظهوره الرابع: استحالة عدم القديم؛ للتدليل على حدوث الأعراض. فتبين بذلك أن مجموع الأصول التي ينبني عليها برهان حدوث العالم سبعة.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص87.

[2]- المصدر نفسه، ص88.

[3]- المصدر نفسه، ص ص88،89.

إن مصدر استلهام الدليل على حدوث العالم استوحله السنوسي من النص القرآني، يذكر أنه اقتبسه من "البرهان الذي أشار إليه القرآن الكريم حكاية*عن خليل الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام، أعني الذي أستدل به على حدوث الكوكب والقمر والشمس، وهو ظهورها تارة وأفولها أخرى، فالظهور والأفول نظير الحركة والسكون، فيقال في الاستدلال على حدوث تلك الأجرام بالظهور والأفول، لو كان شيء منها موجودا في الأزل لم يخل إما أن يكون ظاهرا أو آفلا والملازمة ظاهرة إذ لا واسطة بين الظهور والأفول"[1]. وهي طريقة الاستدلال بالآثار على المؤثر أو بحدوث العالم على صانعه، لإثبات الألوهية لله تعالى. لا خفاء أن النظر في ملكوت السموات والأرض يمكّننا من الاستدلال على وجود الله والإيمان به إيقانا بعد معرفة قدمه وحدوث كل ما سواه تعالى.

إذ يحيلنا الإمام إلى مصدر برهان حدوث العالم المستقى من القرآن الكريم تحديدا قصة سيدنا إبراهيم وإيمانه بالله ربا لهذا العالم وخالقا له، إنما نستوحي إفادتين: الأولى؛ يمثل القرآن الكريم المرجعية الدينية والمعرفية نقلا وعقلا في البحث عند الإمام. أما الإفادة الثانية تتمحور حول ضرورة النظر للاستدلال على وجود الخالق انطلاقا من التغيّرات الطارئة على الأجرام. كما لا يمكننا أن نمر على هذه الإحالة من طرف الإمام مرور الكرام دون أن ندرك معناها الكامن في طبيعة الاستدلال ذي الأصل القرآني؛ فلا يلام الإمام على أن نظره مبني على المنطق الأرسطي فقط.

**2) النظر في النفس يدل على وجود الله:**

* يقول الله تعالى: "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين، فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلمّا رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكونن من القوم الضالين، فلمّا رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنّي بريء مما تشركون، إنّي وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما انا من المشركين" (الأنعام 75-79)

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص 109.

ثاني دليل من الأدلة التي يثبت عن طريقها السنوسي وجود الله تعالى، حيث يسوق لنا بناء دليل وجود الله انطلاقا من النظر في النفس نصا يفتتحه بقوله: "إذا عرفت هذا أيها المقلد النّاظر لنفسه بعين الرحمة، فأقرب شيء يخرجك من التقليد بعون الله تعالى أن تنظر إلى أقرب الأشياء إليك وذلك نفسك"[1]، ما يقصده بـ(إذا عرفت) هو معرفة أضرب الاستدلال التي تحصل بها معرفة أدلة وجود الله، وقد عرفناها آنفا. أما مقصوده من افتتاح النص بذكر (المقلد) والتخلص من (التقليد) فلأن ضرورة وجوب النظر تكمن في التخلص من التقليد لذلك نجد الإمام لا يتوان في تجديد الدعوة إلى إعمال النظر للقضاء على التقليد، وفي كون النظر هو المدخل السليم لبناء الاعتقاد الصحيح المطابق لما في نفس الأمر، هذا من جهة. من جهة ثانية، إن بداية النظر يجب أن تبدأ من أقرب ما هو قريب للإنسان وهو نفسه، إذ ليس النظر في العالم والتدبر في أحواله بكاف لإدراك حدوثه والوقوف على صانعه، بل أقرب من ذلك لا أبعد، نفس الإنسان ذاته إذ هي أقرب إليه من أي شيء آخر في هذا العالم والانطلاق من الذات يحيل إلى البحث عن الخالق، خالق هذه الذات، يقول الأستاذ محمد علّيش في شرحه المسمّى القول الوافي: والمخاطب الروح المتفكرة فلا يقال الأقرب إلى شيء غيره. واستدل على أن النظر في النفس يخرج من التقليد إلى المعرفة، فقال: قال الله تعالى: "وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ" (الذاريات 21). وفي الأنفس آيات من تراكيب الخلق. ولا شك أن ما في الجسد من المحاسن الجسمانية كالوجه والعينين والأنف والفم واللسان والأسنان واللطائف الربانية من الروح والعقل والسمع والبصر والشم والذوق واللمس آيات شاهدة بوجود صانعها وكمال علمه وإرادته وقدرته لمن يتفكر ويعرف وهي بحر لا ساحل له[2]، وبناء على هذا "تعلم على الضرورة أنك لم

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص70.

[2]- محمد عليش، القول الوافي السديد بخدمة شرح عقيدة أهل التوحيد، مطبعة محمد أفندي مصطفى، دون بلد، د(ط،س)، ص25.

تكن ثم كنت، فتعلم أن لك موجدا أو جدك لاستحالة أن توجد نفسك، وإلا لأمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك، وهو ذات غيرك لمساواته لك في الإمكان"[1].

ينظم الإمام السنوسي الاستدلال بالنفس على الشكل الآتي: أنا لم أكن ثم كنت، أو أنا موجود بعد عدم، أو أنا حادث، وكلها بمعنى واحد، وكل من لم يكن ثم كان، أو كل موجود بعد عدم أو كل حادث فله موجد أوجده، فينتج البرهان: أنا لي موجد أوجدني[2]. حينما نطرح على أنفسنا سؤال:من أوجدنا وركبنا على ما نحن عليه؟ الإجابة حتما ودون تفكير تكون: الله. لكن ما يحيّر العقل ويقلق النفس هو سؤال: من يكون الله؟ التصور المطروح في السؤال لا يرتبط بفكرة تجسيم الذات ولا تشبيهها بمثل، بل بفكرة تُطمئِنُ القلب المؤمن به. ولا غرابة في الطرح _ على الأقل بالنسبة لي_ لأن السؤال وارد في طلب الطمأنينة القلبية وقد طلبها سيدنا إبراهيم عندما أراد أن يعلم كيفية إحياء الله للموتى، قال تعالى:" وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيۡفَ تُحۡىِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِى " (البقرة:62).

نرى أن دليل النظر في النفس قد استقاه الإمام السنوسي من شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري الذي نظم دليله على وجود الله في شكل مسائل في كتابه اللّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع؛ نورد منه الدليل على من يطرح سؤال: ما الدليل على أن للخلق صانعا صنعه ومدبرا دبره؟ يجيب الأشعري :"الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم لحما ودما وعظما، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأنّا نراه في حال كمال قوّته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة. يدلّ ذلك على أنّه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز لأن ما قدر

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص71.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عليه في حال النقصان فهو في الكمال عليه أقدر وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز"[1]. إنّ تمام وكمال خلقة الإنسان التي هو عليها يعجز أن يوجد جزء منها مهما كدّ وجدّ، مهما صال وجال. وهذا أكبر دليل على أن له موجدا أوجده. فالذي امتنع عليه إيجاد جزء منه يستحيل عليه إيجاد كله. إضافة إلى المراحل التي يمرّ فيها من حال إلى حال؛ يقول الشيخ أبو الحسن الأشعري مواصلا بناء دليله: "ورأيناه طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك، فدلّ ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال ودبّره على ما هو عليه؛ لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبّر".[2] زد على عجز الإنسان خلق عضو أو جارحة من جوارحه عجزه عن إرجاع مرحلة الشباب من حياته والتي تمثل أقصى مراحل الحياة عنفوانا وجمالا وقوة ممّا يدل على أنه تحت سلطة أكبر منه وقدرة أقوى من قدرته تتحكم في خلقه وتدبيره هي الله.

يختم أبو الحسن الأشعري دليله بأنه "إذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة، ثم لحما ودما وعظما، أعظم في الأعجوبة، كان أولى أن يدلّ على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال، وقد قال الله تعالى: "أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ،ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ"(الواقعة: 58-59)، فما استطاعوا أن يقولوا بحجة إنهم يخلقون مما يمنون مع تمنيهم الولد فلا يكون، ومع كراهتهم فيكون وقد قال الله تعالى منبها لخلقه على وحدانيته:"وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ "(الذاريات:21) بيّن لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعهم ومدبّر دبّرهم"[3]. إن الظّاهر من

[1]- الأشعري أبو الحسن ،كتاب اللّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصر، القاهرة، د(ط)، 1955، ص ص 17،18.

[2]- المصدر نفسه، ص18.

[3]- المصدر نفسه، ص ص18،19.

كلام الشيخ الأشعري أنه استوحى دليله على أن النظر في نفس حجة من الحجج التي يثبت بها الوجود لله، من القرآن الكريم.

يقارن الأستاذ علمي حمدان أحمد في دراسته المعنونة بـ (فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي) بين دليلي وجود الله عند كل من الشيخ أبو الحسن الأشعري والسنوسي يرى أن: "صياغة الأشعري تولي دقة الصنع أهمية في مضمون الدليل في حين أن صياغة السنوسي تسْنُدُ فحوى الدليل لمجرد الحدوث ويستفيد أيضا من الإمكان لتكاملهما في مجال تأسيس البرهان على وجود الله"[1]، ويسترسل مستدلا ببعض أقوال الإمام السنوسي: "إن قول السنوسي (أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم)، يقتضي الجري على طريقة الحدوث في إثبات صفة الوجود لله، وقوله بعد ذلك:(لو لم يكن له محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين)، كالصريح في الإمكان، إذ لا معنى للإمكان إلاّ تساوي الوجود والعدم. وهكذا فالسنوسي يجري على طريقة الجمع بين الحدوث والإمكان في استدلاله لوجود الله، دون أن يظهر له هنا كذلك أثر للإفادة من ظاهرة الإحكام ودقّة الصّنع"[2]. يحكمك الأستاذ علمي حمدان أحمد على أن أدلة الإمام السنوسي على وجود الله اقتصرت على الجمع بين الحدوث والإمكان دون الإشارة إلى الإحكام ودقة الصنع، فلا أدري ما دلالة نص الإمام السنوسي الذي سنورده الآن، إن لم يكن دلالة واضحة على دقة الإحكام وعلى النظام المحكم في الخلق، يقول السنوسي: "وأما باعتبار أجزائها فقد اختص بعضها مع استوائها بأن كان عينا وبعضها بأن كان أذنا، وبعضها بأن كان يدا؛ إلى غير ذلك من الاختلافات. وكل في محل مخصوص وله عرض مخصوص، ومقدار مخصوص مع جواز غير ذلك في الجميع"[3]، وإن دخل المعنى في باب الجواز إلا أنه يشترك

[1]- علمي حمدان أحمد، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة،كلية الآداب، الرباط 1978-1979 ص183.

[2]- المرجع نفسه، ص184.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص83.

مع دقة الإحكام في دلالة على النّظام المحكم. نلفي نصا آخر للإمام السنوسي يقول فيه: "لأن النمو الذي في اليد مثلا مخالف في انتهائه لنمو الأذن، وكذا نمو الأنف والرجل وغيرهما مختلف بل أصابع اليد المتحدة المحل وأصابع الرجل، وأسنان الفم، مختلفة في نموها، وترى بعض الأعضاء نموها في الطول أكثر من العرض، وبعضها بالعكس؛ إلى غير ذلك من صفات اختلاف النمو. وكل على أبلغ ما يكون من المناسبة لمصلحته الخاصة به"[1]. أَو لا يكفي هذا النص ليدل على حسن الخلق وكمال الصنعة للصانع بل أو لا تكفي جملة "وكل على أبلغ ما يكون من المناسبة لمصلحته الخاصة به"، لتنبه العقل على أنها إشارة على كمال وتمام الإحكام في المخلوقات كما تدل على حسن التدبير. ليس نقصا أو عجزا من الإمام السنوسي أن يدرك أمرا كهذا، بل لأنه على دراية أن الصانع صانع قدير حكيم لا يمكن أن يشوب خلقه للعالم ولا للإنسان أية شائبة –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا– فدقّة الصّنع متضمّنة حتما في إحداث الموجودات حتى وإن لم يتم الإشارة إلى ذلك.علما أن الإشارة كانت من السنوسي في النّصين المذكورين آنفاً.

[1]– المصدر السابق، ص ص85،86.

## المبحـــــث الثـــــــــاني:

## الصفـــات السلبية

تعدّ الصفات السلبية ثاني الصفات التي تجب لله تعالى بعد النفسية التي اشتملت الوجود فقط. الصفات السلبية على حسب السنوسي، هي: القدم والبقاء، مخالفته تعالى للحوادث قيامه تعالى بنفسه والوحدانية.

يقضي مدلول كل صفة من الصفات السلبية بـ "عدم أمر لا يليق بمولانا جل وعز. وليس مدلولها صفة موجودة في نفسها كما في العلم والقدرة ونحوهما من سائر صفات المعاني"[1]. بمعنى أن مدلولها يسلب النقائص عن الذات. فيكون وصف الله بطريق السلب وصف صحيح أيضا لا يلحقه نقص بل يعدم النقائص. ولمزيد توضيح فرق الدسوقي في حاشيته على أم البراهين بين لفظتي السلبية والسالبة قائلا: "ليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن المولى ومنفية عنه وإلا لثبت له نقائضها وهي الحدوث وطروء العدم والمماثلة للحوادث الخ. والتحقيق أن الصفة السلبية مباينة للسالبة لأن السلبية ما دلّ لفظها على سلب نقص مطابقة كالخمسة المذكورة، والسالبة ما دلّ لفظها على نفي نقص التزاما، وذلك كالقدرة وما معها من صفات المعاني، فلفظ القدرة يدلّ على صفة يتأتّى بها إيجاد الممكن ويدلّ التزاما على سلب العجز وهكذا"[2]. لا يعني لفظ: سلبية أنها مسلوبة أي منفية عن الذات؛ وإلا كان مدلول نقيضها هو المراد بإطلاقها. وبين السلبية والسالبة تباين في الدلالة. يراد بالسلبية معنى: سلب وعدم النقص عن الذات. في حين يراد بالسالبة معنى النفي. تعمل الصفات السلبية على نفي جميع النقائص أو كل مقتضيات عدم كماله تعالى.وسمّوها بالسلبية في مقابل قسيمتها الثبوتية، ولأنها أيضا عدمية. والسلب يعني العدم وتعرف أيضا بالصفات الجلالية وصفات الجلال، لأنها تُجِلُّ الله

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص33.

[2]– الدسوقي ، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص125.

تعالى وتنزّهه عن النقص[1]. أي سلب الاتصاف بما يستحيل على الذات الإلهية مثال إنه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا وليس بمركب ولا شريك له. إن أول صفة سلبية تجب لله تعالى ضمن العشرين صفة المقرّرة في باب الواجب حسب السنوسي هي: القدم.

**1. وجوب القدم:**

لمّا فرغ الإمام من بيان برهان وجود الله، شرع في بيان الصفات وبراهينها مبتدئا بالقدم "يجب أن يكون هذا الصانع لذاتك ولسائر العالم قديما، أي غير مسبوق بعدم وإلاّ افتقر إلى محدث. وذلك يؤدي إلى التسلسل إن كان محدثه ليس أثرا له أو إلى الدور. والتسلسل والدور محالان، لما في الأوّل من فراغ ما لا نهاية له بالعدد، وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها"[2].

**1.1- معنى القدم:** يطلق القدم في مقتضى اللسان بإزاء معنيين: يطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة، وكرّ عليه الجديدان، الليل والنهار ومنه قوله تعالى: "وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ "(يس: 39). بهذا الاعتبار يقال: أساس قديم، وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا، إذ وجوده ليس وجودا زمانيا، ولا نسبة للزمان إلى وجوده البتة، إذ هو من صفات المحدَث فيكون حادثا ضرورة[3]. يطلق القدم بهذا المعنى على الحادث، ويراد به بدأ وجوده زمانيا وطول مدة وجوده التي تُلحق به التغيّر والتقادم.أما معنى القدم الذي

[1]- الفضلي عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار التعارف للمطبوعات، سوريا، د(ط)، 1988، ص74.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص112. انظر أيضا: أبو المعالي الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تح: فوقية حسين محمود عالم الكتب، بيروت، ط2، 1987، ص93.

[3]- المصدر نفسه، ص112. انظر محمد عليش،القول الوافي، ص46.

يطلق في حقه تعالى باعتبار ذاته العلية، فما دلّ على سلب العدم السابق للوجود، ودلّ على عدم الأولية للوجود، أو دلّ على عدم افتتاح الوجود[1].

فالقدم كصفة للذات معناه سلب ونفي سبق العدم على وجودها، أي نفي الأولية لوجودها، لأن الأولية تقتضي الزمان، والزمان يستحيل في حق الله، لأنه أزلي بينما الزمان حادث؛ ومنه "يطلق القدم على ما لا أوّل لوجوده، أي وجوده أزلي لم يسبقه عدم"[2]. وندرك المعنى ذاته في الإرشاد للجويني[3]. والقديم باعتبار المعنى الثاني هو الثابت للذات الالهية كما ذكرنا.

إن إدراك معنى ما لا أوّل لوجوده، يستدعي فهم الأوّلية لتعقل نفيها. والأوّلية إشارة إلى انتهاء الوجود بحيث لم يكن موجودا قبل وجوده، وهو معنى الحدوث ويعبّر عنه بسبق العدم. وسبق العدم أمر إضافي، فنفي هذه الإضافة يعبر عنه بالقدم، وهذا هو المراد من حقيقة القدم[4].

ينوّه الإمام السنوسي إلى الاختلافات الواردة في صفة القدم وما إذا كانت نفسية أو سلبية أو صفة معنى فتفسيره للقديم على أنه غير مسبوق بعدم تنبيه منه على أن المختار عنده في القدم أنه صفة سلبية. والمحقّق عندنا انطلاقا من النص أنّ القدم صفة سلب عند الإمام السنوسي فلا هي صفة نفسية ولا صفة معنى، فالقدم ليس صفة موجودة في نفسها كالقدرة أو العلم :"وليس قدمه تعالى مسبوقا بزمان لأنّ الزمان حادث، وقد "كان الله ولا شيء معه"،وقال

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص30.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص114.

[3]- الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح:محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر،د(ط) 1950 ص32.

[4]- فتحي أحمد عبد الرزاق، شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح (ت 612هـ)، جامعة الأزهر كلية أصول الدين، القاهرة،د(ط) 1989، ص99.

الله تعالى:"هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ"(الحديد 03) فأوليّته تعالى لم يسبقها عدم"[1]، وبما أنّ العدم لم يسبق أوّليته فلن يلحقها أيضا،أي نفي العدم اللاحق للوجود.

اختلف أهل العلم، هل القديم والأزلي بمعنى واحد أو مختلفان؟ فمن قال بترادف معنييهما عرفهما بـ: ما لا أول له ويفسّر(ما) بشيء، أي: القديم والأزلي الشيء الذي لا أول له فيشمل ذات الله وجميع صفاته. ومن قال باختلاف معنيي اللفظين عرّف القديم بـ: موجود لا أوّل له وعرّف الأزلي بما لا أوّل له، أعم من أن يكون موجودا أو غير موجود. فيصبح الأزلي أعمّ من القديم فيجتمعان في ذاته تعالى وصفاته الوجودية، فيقال لذاته تعالى أزلية ولقدرته أزلية. وينفرد الأزلي في الأحوال ككون الله تعالى قادرا. إنّ كون الله قادرا يقال له أزلي بناء على التعريف، ولا يقال له قديم[2]، لأن كونه قادرا تعتبر حال لا وجود، ومعنى القديم تستلزم معنى الوجود لا الحال.

توصف صفات السلوب بالقدم إذا رادفنا بين معاني القديم والأزلي فيكون معناهما واحد الأمر الذي لا أوّل له، سواء كان وجوديا كالذات والصفات الوجودية أو ثبوتيا أو عدميا كصفات السلوب. في حين أن الصفات السلبية لن تتّصف بالقدم إذا اعتبرنا الأزلي أعمّ من القديم. فتتصف بالأزلية دون القدم لأنها غير موجودة والقدم بناء على ما تقدّم سلفا في التعريف الثاني، يستلزم الوجود لا اللاموجود. في المقابل لو أخذنا بالتعريف الأول، يمكن حينها للصفات السلبية أن تكون أزلية قديمة لا أزلية فقط. ومن أجل هذا، يشترط الدسوقي بشأن تعريف القدم:"عدم الاقتصار على الوجود بأن يعمّم فيقول مثلا القدم عدم افتتاح الذات والصفات ليدخل فيه قدم صفات السلوب"[3].

---

[1]- الملالي محمد بن عمر بن إبراهيم ، شرح أم البراهين، ص58.

[2]- الباجوري إبراهيم بن محمد بن أحمد، حاشية الباجوري ، ص ص77،78.

[3]- الدسوقي ، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص101.

يتضح لنا أن المرادفة بين معنيي القديم والأزلي إنما تستلزمها صفات السلوب لتتصف بالقدم، ولتتمّ المرادفة الأنسب بتعاريف القدم أن لا تنحصر في الوجود فقط وتتعداه لغيره ليتسنى لصفات السلب أن توصف به فتكون بذلك قديمة إضافة إلى كونها أزلية.

- **معاني الزمان ووجه استحالتها على الذات:** يطلق الزمان باعتبارين هما:

1) مقارنة متجدّد لمتجدّد: أي حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس، فثبوته فرع وجود حادثين مقترني الوجود لأنه نسبة بينهما[1]. ومعروف أن النسبة لا تتأخّر عن المنتسبين ولا حادث في الأزل، فلا زمان في الأزل. والزمان من صفات المحدث فيكون حادثا ضرورة. وبناء على هذا، فإن وجود الله ليس زمانيا ولا نسبة بين وجوده والزمان البتة. كما أن التجدّد في ذاته تعالى وفي صفاته مستحيل فنسبة الزمان إلى ذاته تعالى أو إلى صفاته مستحيل على الإطلاق في الأزل وفيما لا يزال[2].

2) وإما عبارة عن حركات الأفلاك والتعاقب الواقع بين الظواهر كتعاقب الليل والنهار حسب رأي الفلاسفة. فالزمان بهذا المعنى ينعدم في الأزل إذ لا فلك فيه ولا حركة لكونهما حادثين. إن مدلول الزمان على الاعتبار الثاني:"أوقات متوالية مختلفة أو غير مختلفة فالوقت واحد هو المقدّر بالحركة الواحدة من حركات الفلك، وهو يجري من الزمان مجرى الجزء من الجسم"[3]. مهما اختلفت معاني الزمان باعتبار ما يصطلح عليه عند أهل التخصصات المختلفة سواء كانوا فلاسفة أو علماء الفلك، فإنه يستحيل أن يقع معنى الزمان بالاعتبارين المطروحين على الله جل وعز. يتضح لنا أن الزمان من صفات الحوادث، ولا يتقيّد به إلاّ ما كان حادثا. فمن تنزّه عن أن تحيط به الأمكنة، أو يتجدّد أو يطرأ عليه التغيّر في ذاته وصفاته، كيف يتصور

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص ص 112، 113.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص118.

[3]- العسكري أبو هلال ، الفروق في اللغة، ص264.

أن يكون له مع شيء من العالم اتصال أو انفصال زماني. لا يعقل طبعا، فكل ما سوى الله يحتاج ويفتقر إلى الله بدليل براهين وجوده التي تقدّم عرضها عند السنوسي، وافتقار الكائنات كلها إليه يستدعي وجوب القدم له.

**2.1- دليل وجوب القدم:** وجوب القدم لله تعالى ثابت لأمور هي أنه :

أ- لو لم يكن قديما لكان حادثا، إذ لا واسطة بين القدم والحدوث في حق كل موجود. فكونه حادثا محال، لأنه يوجب افتقاره إلى محدث، ومحدثه يكون بحاجة إلى محدث فيكون حادثا مثله ونتسلسل في البحث عن محدث والتسلسل محال لاستحالة حوادث لا أول لها[1].

تعود بعض أوجه الاستحالة إلى "لزوم الجمع بين الفراغ وعدم النهاية، وذلك تناقض لا يعقل، إذ فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه، وعدم النهاية نقيض الفراغ فلا يجتمعان"[2]. أما استحالة الدور وفق رأي السنوسي فظاهرة أيضا لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر، وتأخيره عنه، وذلك جمع بين متنافيين لا يقبله العقل. وإذا فرضنا أنه حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين: الرجحان والمساواة.بالتالي يكون ادّعاء افتقار الله إلى محدث باطل. إذن فاستحالة الحدوث على الله توجب له القدم.

ب- لو لم يكن قديما لما كان واجب الوجود.ف الله غير قابل للعدم في الأزل، ولا فيما لا يزال وهو معنى البقاء إذ لو كان قابلا للعدم لما كان واجب الوجود بل يكون جائز الوجود، وكل جائز يفتقر إلى الفاعل كسائر الجائزات فيكون حادثا مثلها لأن الجواز يرادف معنى الإمكان بمعنى أنه ممكن أن يوجد أو لا يوجد "وذلك مستحيل لوجهين: أحدهما أنه يلزم أن يكون عاجزا كسائر الحوادث لمساواته لها في الحدوث والجواز، فلا يصحّ إسناد شيء من الحوادث إليه

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص ص114، 115.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص120.

لعموم العجز عن الإيجاد لكل حادث (...)، الثاني أنه يلزم أن يكون وجوده حينئذ مستحيلا لا يتصور في العقل ثبوته لأنه إذا قدّر قبول ذاته العدم صار جائزا مفتقرا إلى الفاعل"[1]. إنّ الدليل المستوحى من صغرى الصغرى للإمام السنوسي إنّما هو الأصل في وجوب القدم لله قبل الدليل الوارد في كبراه، ويرجع هذا إلى أن وجوب الوجود يستلزم وجوب القدم وانعدام القدم يحيل إلى جواز الوجود لا وجوبه، مما يدخله في خانة الحوادث إذ الحوادث تندرج في خانة الجائزات المفتقرة إلى المحدث (الفاعل)، المتّصفة بالعجز وبسائر صفات النقص. تدخل البرهنة على استحالة حدوثه أي على قدمه في باب وجوب القدم المستلزَم من وجوب الوجود أولا :"وقدم الله أي كونه أزليا ليس مسبوقا بعدم،هذا المعنى هو الواجب عقلا لوجود الله سبحانه وصفاته"[2] وجوب الوجود لله ولصفاته يسلتزم القدم. ويسمى الدليل في حاشية الباجوري بـ: "الدليل الإجمالي لقدمه تعالى وبه يخرج المكلّف من ربقة التقليد الذي يخلّد صاحبه في النّار على رأي ابن العربي والسنوسي"[3].

يضاف إلى ما سبق في الدليل على وجوب قدمه، أنّ ماهيته تعالى بالتعريف تستدعي وجوب قدمه، فهي الاستغناء عن كل ما سواه، وكل من كان كذلك وجب له القدم، إذ لو لم يجب له لما كان مستغنيا، ولو كان كذلك لما كان إلها[4].

بثبوت وجوب القدم لله، هل يجوز أن يتلفّظ بلفظ القديم في حقه تعالى فيقال: هو جل وعزّ قديم لأن معناه واجب له عقلا ونقلا ؛ فمن ثبت له شيء صحّ أن يشتق له منه اسم. أو لا يتلفّظ بذلك، فلا يطلق في اللفظ اسم القديم، لأن أسماء الله توقيفية؟

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص17.

[2]- محمد عليش، القول الوافي، ص47.

[3]- الباجوري إبراهيم بن محمد بن أحمد ، حاشية الباجوري، ص80.

[4]- علمي حمدان أحمد، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، ص187.

لا يوجد اتفاق حول مسألة أسماء الله،إنما تردّد وتباين في المواقف –حسب ما أورده الإمام في شرح أم البراهين– أنّ منشأ الاختلاف يرجع لعدم ورود القديم في الكتاب.

إنّ معنى أسماء الله عز وجل توقيفية أي يتوقف إطلاقها على نص من الشارع فما ورد عن الشارع إطلاقه عليه، جاز إطلاقه وما لم يرد، فلا. والتردّد في إطلاق لفظ القديم على الله قائم بين إمام الحرمين والقاضي أبو بكر ومن تبعهما. التردد قولان في الواقع: فالشق الأول منه قول المعتزلة ومال إليه القاضي، والشق الثاني منه قول أهل السنة وإمام الحرمين ومن تبعه.

إنّ محل التردّد والخلاف في كل اسم يقتضي مدحا خالصا ليس موهما نقصا في حق الذات العليّة، ولم يرد نص بإطلاقه. ولا يخف أنّ لفظ القديم على فرض أنه لم يرد به نص موهم لأنه يوهم معنى لا يصح في حقه تعالى وهو من طالت مدّة وجوده، أما مع ورود النص فيه فلا وجه لجريان التردّد في إطلاقه إذ لاشك في جواز إطلاق القديم على الله وإن أوهم القدم بطول الزمان. علما أن لفظ القديم لم يرد في الكتاب نصا صريحا وإنّما ورد فيه ضمنا، فإنه ورد فيه الأوّل، ومعناه القديم[1].

نقرأ في المنهج السديد في شرح كفاية المريد نظم شعري للشيخ أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي( 800–884هـ)، في مسألة أسماء الله تعالى، وهل هي توقيفية؟

أسماؤه وصفات الذات نطلقها  بالإذن مثل الذي نحتاج في العمل

وقيل نطلق لفظا ليس يوهمنا  والأوّل الحقّ فاسلك طُرُقَه تصـــل

ثم الأئمة هذا كلُّه سَبَطُـــوا  ونحن تتبيهنا يكفي فلم نُطـــــــل[2]

[1]– الدسوقي ، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص103.

[2]– السنوسي أبو عبد الله ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص282.

يدلّ معنى النّص على أن إطلاق اسم من الأسماء على الله لا يكون إلاّ بإذن شرعي فتكون أسماء الله امتثالا لرأي أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري توقيفية سواء دلّت الأسماء على ذاته كصفات المعاني والمعنوية، أو على فعل من أفعاله كالخالق والرزاق. فالصفات تدلّ على معنى يقوم بالذات فقط من غير أن تدلّ بلفظها على الذات العليّة.

إنّ ما يطلقه المتكلمين من أسماء على الله نظير: الصانع وواجب الوجود والمؤثر،لا تحمل على أنها أسماء لله، بل على أنها أحكام عقلية دلّت عليها الأدلّة القطعية في حقه تعالى[1].

يوجد تفريق واضح بين ما يطلق من الصفات على اعتباره أسماء لله وما يطلق منها على اعتبار أنه أحكام عقلية، وما يطلق عليه باعتباره معاني تقوم بذاته. فليس كل ما يثبت للذات العلية في باب الأحكام العقلية يمكن حمله على الأسماء، لأنه من قبيل الاستحالة إذ لم يرد فيه نص شرعي.

يميل السنوسي في مسألة جواز إطلاق لفظ القديم أم لا على الله –نقلا عن دراسة علمي حمدان أحمد– إلى الوقف، حيث يصرّح علمي حمدان ما نصّه:"فقراءة في شرحه لأسماء الله الحسنى تؤكد عدم تجويزه لذلك، حيث أنه لم يورد اسم القديم من بينها.(...) وعلى ذلك يكون السنوسي قد ارتضى مذهب الجويني والجمهور في التوقف وعدم الجزم بشيء، ورفض ما خالفه من رأي أهل السنة كالقاضي أبي بكر الباقلاني، حيث جوّز إطلاق لفظ القديم في حقه تعالى وأدخله في ضرب الأسماء التي (هي هو تعالى) إذ كان اسما عائدا لذاته"[2].

يتجلى مذهب الجويني في مسألة أسماء الله تعالى في الأخذ بالنص، فما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله وصفاته يجوز إطلاقه، وما منع الشرع من إطلاقه، يمنع إطلاقه: "وما لم يرد

[1]– المصدر السابق، ص283.

[2]– علمي حمدان أحمد، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، ص188.

فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم. فإنّ الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع، لكنّا مثبتين حكما دون السمع"[1]. مع العلم أن الجويني لم يذكر اسم (القديم) في (الإرشاد) عندما عرض لتفسير الأسماء المأثورة. وقسّمها إلى أربعة أقسام قائلا: "جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدلّ على الذات، أو يدل على الصفات القديمة، وإلى ما يدل على الأفعال، أو يدل على النفي فيما يتقدّس الباري سبحانه عنه"[2]

صرّح الباقلاني بلفظ القديم في (التمهيد) حيث ورد ما نصه: "وقد دلّت الدلالة على أنّه شيء موجود قديم وذات وواحد وغيرٌ لما غايره وخلاف لما خالفه لنفسه لا لمعنى، فوجب أن تكون هذه الأسماء هي الله تعالى"[3]، والأسماء هي هو، من الضرب الأول الذي تنقسم إليه أسماء الله عند الباقلاني، إذ تنقسم الأسماء عنده على ضربين لا ثالث لهما: "فضرب منها هو تعالى، إذا كان اسما عائدا إلى نفسه، ككونه موجودا وشيئا وقديما وذاتا وواحدا وغيراً لما غاير هو خلافاً لما خالف، وأمثال ذلك من الأسماء الراجعة إلى ذاته تعالى لأن ذاته ليست بمعنى سواه أو معنى لا يقال هو هو"[4]. أما الضرب الثاني فيتمثل في كونه: "اسم هو لله تعالى وهو الصفة الحاصلة له، وهي على ضربين: إما أن تكون صفة ذات أو صفة فعل."[5] على رأي الباقلاني مجموع الصفات الذاتية والفعلية أسماء لله من حيث أنّ ذاته تدل عليه دلالة مطابقة لا دلالة مفارقة أو مغايرة.

---

[1]- الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص143.

[2]- المصدر نفسه، ص144.

[3]- الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب، التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت،1957، ص230.

[4]- المصدر نفسه، ، الصفحة نفسها.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

إن ثاني ما يجب لله من صفات السلوب في توحيد السنوسي، صفة البقاء:

**2. وجوب البقاء:** من أحكام الواجب على الذات الالهية، أن لا يطرأ عليها العدم، يقول السنوسي: "يجب أن يكون باقيا، أي لا يلحق وجوده عدم، وإلا لكانت ذاته تقبلهما، فيحتاج في ترجيح وجوده إلى مخصّص، فيكون حادثا. كيف وقد مرّ بالبرهان آنفا على وجوب قدمه، ومن هنا تعلم أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه"[1]. البقاء من حيث أنه صفة سلبية يفسر معناها بالسلب والنفي، أي نفي ما لا يليق بالله وهو العدم اللاحق على وجوده. فواجب البقاء هو ما لا آخرية لوجوده إذا لو لحقه العدم لكان وجوده جائزا لا واجبا؛ إذ حقيقة الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه. وإذا فرضنا أنه يقبل العدم، لكان جائزا،إذ الجائز ما يصحّ فيه الوجود والعدم، ويقع الجائز على الممكنات الحادثة لا على ما ثبت وجوب قدمه والقول بفرض عدم وجوب البقاء تناقض لا يعقل.

**1.2- معنى البقاء:** يطلق البقاء ويراد به:" مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهو مستحيل في حقه تعالى، لما عرفت من استحالة تقييد وجوده تعالى بالزمان، وإنما يتصف بالبقاء بهذا المعنى الحوادث. ومعناه سلب الآخرية للوجود أي يمتنع أن يلحق وجوده العدم، والبقاء بهذا المعنى هو الثابت له جل وعز ويستحيل أن يتصف به سواه"[2]. إن الزمان المحدود المؤقت الذي تدركه عقولنا قياسا على العالم الحسي المتغير من هيئة إلى هيئة عبر تعاقب زمني محدّد لا يخصّ إلا الحوادث التي يلحقها الفناء؛ في حين يستحيل العدم على الذات الإلهية لعدم تقيّدها به. لذا تحمل دلالات معنى البقاء حسب النص على معنيين متباينين، أحدهما: مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا، والثاني: سلب الآخرية للوجود، أما الأول فمستحيل في حقه تعالى لاستحالة وقوع معنيي الزمان على الله، إنما توصف بها الحوادث الحادثة كالزمان أيضا، أما

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص119.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص121.

المعنى الثاني المراد به سلب الآخرية فبلى، إذ هو المقصود من صفة البقاء في حقه تعالى وهو نفي لحوق العدم لوجوده. لأن لحوق العدم يفيد انتفاء وجوب الوجود؛ لذللك يجب لله تعالى :"أن يكون غير قابل للعدم في الأزل وهو معنى القدم، ولا فيما لا يزال وهو معنى البقاء، إذ لو كان قابلا للعدم لما كان واجب الوجود"[1].

تفيد دلالة عدم الآخرية لله بقاء لا آخر لوجوده أي ليس لوجوده انقضاء وانتهاء فهو سبحانه موجود لا يلحقه العدم، قال تعالى: "هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ "(الحديد 03)، أي إن الله الأول قبل كل شيء بلا بداية والآخر بعد كل شيء بلا نهاية، فالأول في الآية يدل على القدم، والآخر يدل على البقاء وكلاهما يستلزم وجوب وجوده تعالى. إن بقاء الحادث زماني وبقاء القديم ليس زمانيا[2].

علما أنه لا يوجد إجماع على حقيقة صفتي القدم والبقاء فيما إذا كانتا سلبيتان أم لا؟ وقفنا على فحوى المسألة في متن شرح السنوسي على أم البراهين؛ حيث أنه لا يتردّد أبدا في ذكر جميع آراء المذاهب المختلفة لتتضح الرؤية المعرفية في المسائل الدينية، وهو ما يشير أيضا إلى موضوعية الإمام في تعليميته للمتعلم من فكره والقارئ له. الأمر الذي يؤكد على موسوعية معرفته وعدم تعصّبه في الاطلاع على فكر الآخر المعارض له. يذكر لنا اختلافات الأئمة في طبيعة صفتي القدم والبقاء مع انتقاده لها وتبيين الصواب الذي ارتآه مناسبا في ما نصه أن بعض الأئمة يقول:" القدم والبقاء صفتان نفسيتان (...)، وشذّ قوم فقالوا: إن القدم والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات كالعلم والقدرة، ولا يخفى ضعفه(...).وأضعف من هذا القول قول من فرّق وقال: القدم سلبي، والبقاء وجودي، والحق الذي عليه المحققون أنهما صفتان

[1]– سعيد عبد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص95 .

[4]– سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص37.

سلبيتان أي كل منهما عبارة عن نفي معنى لا يليق به تعالى، وليس لهما معنى موجود في الخارج عن الذهن"[1].

مجموع الآراء الواردة في القدم والبقاء أربعة على نحو ما ذكر: صفتان نفسيتان باعتبارهما الوجود المستمر في الماضي والمستقبل. والوجود صفة نفسية لا تتقوّم الذات بدونه. من أعلام الموقف النفسي الجويني مصرحا:"الذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد، ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية كونها باقية ثم نثبت لها البقاء، ويجر سياق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى، ثم لو قدّرنا بقاء قديما للزمنا أن نصفه ببقاء، ثم يتسلسل القول"[2]. إن إرجاع البقاء لنفس الوجود يؤدي إلى أن الذات لا يعقل وجودها إلا ببقائها في حين يرى السنوسي أن وجود الذات سابق على طلب الدليل على وجوب البقاء والقدم لها.

الرأي الثاني قرّر أن القدم والبقاء صفتان وجوديتان كالصفات الثبوتية القائمة بالذات، على غرار الباقلاني الذي يعدها في "التمهيد" من صفات الذات[3]. ورأي آخر؛ فرّق بين القدم والبقاء،واصفا الأول بالسلبي والثاني بالوجودي. والأصح عند السنوسي أنهما صفتان سلبيتان تسلبان النقص عن الذات.

لكن على ما يقع عدم سلب العدم في حال عدم سلبه عن الذات العليّة؟ إن كلا من الذات وصفاتها الوجودية والمعنوية يتصف بالقدم والبقاء، فلا يسبقها ولا يلحقها عدم:" وثبوت صفاته المعنوية لم يسبقه ولا يلحقه عدم، ولا يقال إنه يلزم على اتصاف صفاته تعالى بالقدم والبقاء قيام المعنى بالمعنى، وهو ممنوع، لأنا نقول قيام المعنى بالمعنى إنما هو في اتّصاف وصف

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص ص30،31.

[2]- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص139.

[3]- الباقلاني، التمهيد، ص263.

وجودي بوجودي (...) وأمّا اتصاف وصف وجودي بأمر سلبي فليس فيه قيام المعنى بالمعنى بل سلب نقص عن ذلك الوجودي"[1]، فالمقصود بحقيقة القدم والبقاء، انتفاء العدم السابق واللاحق للذات وصفاتها الوجودية والمعنوية.

تنفي المعتزلة وجود صفات قديمة لله تعالى، لأن إثبات الصفات القديمة له، إيجاد قدماء مع الله، فالعلاّف يرى أن علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته وكذلك القول في سائر صفاته. وألزمه الأشعري القول بأن الله علم وقدرة وحياة. وحاول أن يربط بين قول العلاف وبين أرسطو طاليس وأنه أخذ عنه، لأن أرسطو قال في بعض كتبه: أن الباري علم كله، قدرة كله، سمع كله، بصر كله، محسن اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو، وقدرته هي هو[2].

**2.2- دليل وجوب البقاء:** الدليل على البقاء من القرآن الكريم، قوله تعالى: "وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ" (الرحمن 27) أي ذاته، فإن الوجه في الآية بمعنى الذات، ومن السنة قول الرسول (ص): "اللهم أنت الآخر فليس بعدك شيء"* وقد أجمعت الأمة على أن الله تعالى متصف بالبقاء[3].

يستظهر السنوسي الدليل العقلي على وجوب البقاء لله في نصوص عقائده؛ ورد في العقيدة الكبرى أن: "الدليل على وجوب هذه الصفة له جل وعلا أنه لو قدّر لحوق العدم له تعالى عن

---

[1]- الدسوقي ، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص104.

[2]- المغربي علي عبد الفتاح ، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة القاهرة، ط2، 1995، ص212.

*أخرجه البخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة قال: "كان رسول الله (ص) يقول: إذا أوى إلى فراشه اللهم رب السموات والأرض ورب كل شيء فالق الحب والنوى منزل التوراة والإنجيل والقرآن، أعوذ بك من ذي شر أنت آخذ بناصيته، أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء،وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء اقض عني الدين وأغنني من الفقر" .

[3]- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص37.

ذلك علوا كبيرا، لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما، ولا تتصف ذاته بصفه حتى تقبلها. لكن قبوله جل وعلا للعدم محال، إذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سيان، إذ القبول للذات نفسي لا يختلف فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يرجّحه على العدم الجائز، فيكون حادثا، كيف وقد ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه"[1]. لو جاز أن يلحقه تعالى العدم لزم، افتقاره إلى مخصّص فاعل يرجّح وجوده على عدمه الجائز. ولو افتقر إلى مرجح لكان حادثا، لكن كونه حادثا محال لقيام البرهان على وجوب قدمه تعالى، فافتقاره محال، فجواز عدمه محال، فثبت وجوب بقائه، وهو المطلوب ويظهر من هذا البرهان، أن وجوب قدمه يستلزم وجوب بقائه[2].

إنّ ما وجب عقلا قدمه وجب بقاؤه، ووجوب البقاء يقتضي نفي العدم اللاحق مما يؤدي إلى القول بأن "لحوق العدم لذاته العلية مستحيل، فبان لك بهذا البرهان أن وجوب القدم يستلزم نفي العدم اللاحق، فخرج بهذا البرهان قاعدة كلية، وهي أن كل من ثبت قدمه استحال عدمه، وأن الجمع بين وجوب القدم وعدم وجوب البقاء تناقض"[3]. نوع الدليل إجمالي لا تفصيلي؛ يجب على كل شخص أن يعلمه، وهكذا كل عقيدة يجب أن يعلمها ويعلم دليلها الإجمالي فإذا عرف بعض العقائد بدليله ولم يعرف الباقي بدليله لم يكف في الإيمان على رأي من لم يكتف بالتقليد[4]،أمثال السنوسي. علمنا في مبحث جدلية النظر والتقليد أن الإمام السنوسي لا يرض بالتقليد في الإيمان بعقيدة التوحيد، بل يحذّر منه ويدعو إلى الاحتياط من مثالب التقليد، والأخذ بالنظر تحصنا من الشكوك.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص119.

[2]- محمد عليش، القول الوافي، ص48.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص .121

[4]- الباجوري، حاشية الباجوري، ص86.

إن طرح فرض إمكان لحوق العدم* بالذات الإلهية يلزم عنه: جواز وجودها لا وجوبه وجواز الوجود يستلزم الحدوث، مما يعني انتفاء القدم، وهذا محال لأنه "يجب بقاؤه تبارك وتعالى، كما وجب قدمه، جل وعلا"[1]، ولما كان القدم يستلزم البقاء، كان البرهان على القدم هو عينه دليله البقاء، "لأن الدليل ما يستلزم المطلوب أي ما يلزم من وجوده وجوب المطلوب، ولما كان العلم بالمدلول متوقفا على العلم بالدليل، وقد قام عندك البرهان الذي سمعته في القدم ثبت عندك بقاؤه"[2]. خلاصة هذا الدليل عند السنوسي تتمثل في أن ما ثبت قدمه استحال عدمه، مما يعني أن وجوب القدم يستلزم أبدا وجوب البقاء، وأن تجويز العدم اللاحق، يوجب ثبوت العدم السابق. يصف السنوسي هذا الدليل بالقطعي، الذي لا شبهة في شيء من مقدماته.

يعدّ تنزه الله من براهين وجوب بقائه، إذ أنه ليس بجرم ولا قائم به ولا محاذي له أو في جهة من جهاته؛ لأنها صفات الحوادث التي تقدح في وجوب القدم والبقاء :"وفي كل وصف من أوصاف ألوهيته"[3]. لمّا ثبت عقلا وجوب الوجود لله، ووجوب قدمه، ووجوب بقائه استحال أن تقوم مماثلة بينه وبين الحوادث من جواهر وأعراض.

تتألف براهين السنوسي على وجوب صفة البقاء لله تعالى من ثلاثة أقيسة استثنائية على نحو ما ذكر محمد عليش في القول الوافي؛ تقريرها: "لو لم يجب بقاؤه سبحانه وتعالى لكان قابلا للوجود وللعدم، لكن التالي باطل،إذ لو قبلت ذاته العدم والوجود لاحتاجت في ترجيح وجودها إلى مخصّص لكن التالي باطل، إذ لو احتاج إلى مخصّص لكان حادثا، لكن التالي

*الموجودات بالنسبة إلى العدم ثلاثة: موجود يستحيل في حقه العدم السابق واللاحق، وهو ذات مولانا جل وعز وصفاته، وموجود يجب في حقه العدم السابق واللاحق، وهي الأعراض، وموجود يجب في حقه العدم السابق ويجوز في حقه العدم اللاحق وهي الأجرام.

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح ام البراهين في علم الكلام، ص51.

[2]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص207.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص123.

باطل لبرهان وجوب قدمه. وإذا بطل بطل ما استلزمه وهو عدم وجوب بقائه، فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه سبحانه وتعالى وهو المطلوب فهو من دليل الخلف"[1]. والخلاصة أن واجب الوجود لا يقبل العدم لا أزلا ولا أبدا، بجمع وجوب القدم له والبقاء. إذ لو كان قابلا للعدم لما كان واجب الوجود بل يكون جائز الوجود، وكل جائز مفتقر إلى الفاعل كسائر الجائزات فيكون حادثا مثلها، وذلك مستحيل لوجهين: أحدهما أنه يلزم أن يكون عاجزا كسائر الحوادث لمساواته لها في الحدوث والجواز. الثاني: أنه يلزم أن يكون وجوده حينئذ مستحيلا لا يتصور في العقل ثبوته لأنه إذا قدّر قبول ذاته العدم صار جائزا مفتقرا إلى الفاعل ويلزم أن يكون فاعله جائزا مفتقرا إلى الفاعل لأنه مثله في الألوهية، ثم إلى فاعل الفاعل إلى نهاية أو إلى غير نهاية في البحث عن الفاعل الأول؛ فيكون إما الدور أو التسلسل، وهو على حد تعبير السنوسي أمر لا يعقل. يجملها الباقلاني في أنه "لمّا لم يجز تعلق القديم بمُحْدِث لم يجز عليه العدم بعد وجوده"[2].

يذكر السنوسي الدليل المشهور بين المتكلمين في استحالة طروء العدم اللاحق على الذات الإلهية .إن فرض طروء العدم اللاحق على القديم يوجب مقتض له، لأنه يستحيل طروؤه له من ذاته بغير مقتضٍ. وحال المقتضي إما أن تكون بالاختيار أو لا بمعنى غير مختار. فالمقتضي المختار لا يمكنه فعل العدم الذي ليس بفعل، أما الثاني وهو غير المختار فيكون: إما عدم شرط، أو طريان ضد وكلاهما باطل، إذن يستحيل طروء العدم على القديم[3].

نشير إلى أن الحدوث عند المتكلمين يقوم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ أي جواهر فردة، والجزء الذي لا يتجزأ يعد محدثا، والأجسام محدثة بإحداثه إذ أنها تتركب من

[1]- محمد عليش، القول الوافي، ص49.

[2]- الباقلاني ، التمهيد، ص30.

[3]- أنظر، السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص ص120،121.

أجزاء لا تتجزأ. يعني أنه يوجد صلة بين توصل الأشاعرة إلى وجود الله تعالى وبين قولهم بحدوث العالم، إذ إن الله موجود لأن العالم محدث، وموجودات العالم تعد متغيرة ومن هنا لا تكون قديمة ولا باقية، والقديم لا يتغير. وإذا كان كل شيء في العالم يعد متغيرا فهو حادث ومخلوق لله، فتغير الموجودات دليل على وجود خالق قديم لا يتغير[1]. نشير إلى ملحوظة تتعلق بالجزء الذي لا يتجزأ أو ما يصطلح عليه فلسفيا بالجوهر الفرد، أنه آخر جزء في التقسيم بالنسبة للقائلين بالكثرة المتناهية في تقسيم المجودات، والقول بالتناهي في أجسام الموجودات تقسيما يؤدي حتما إلى القول بحدوث العالم.

**3. وجوب مخالفته للحوادث:** معنى مخالفته تعالى للحوادث عدم مماثلتها له مطلقا "لا في الذات ولا في الصفات، ولا في الأفعال، قال تعالى: "لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ" (الشورى 11)، فأول هذه الآية تنزيه وآخرها إثبات، فصدرها يردّ على المجسمة وأضرابهم، وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات"[2]. ربّما ترجع معرفتي القارة في ذهني مذ تبلورت فكرة تنزه الله عن كل ما هو حسي مشابه ومثيل للحوادث إلى مضمون الآية النافي لمشابهة ومماثلة أي شيء له، مع نسبة صفتي السمع والبصر لله. ندرك أن له صفات لا تماثل ولا تشابه ما نعرفه عنها عالمنا الحسي؛ إذ وصف الله نفسه باللامماثل له ثم ألحقها بصفتي السمع والبصر.

يشرح السنوسي تقديم التنزيه على أنه من باب السلب على الإثبات؛ ويستفاد بالتنزيه نفي التشبيه لله حتى في الصفات المذكورة وهي السمع والبصر:"سمعه تعالى وبصره ليسا كسمع الخلق وبصرهم، لأن سمعه تعالى وبصره صفتان قائمتان بذاته العلية التي يستحيل عليها

[1]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص121.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص31

الجرمية والجارحة ولوازمها، واجبتا القدم والبقاء متعلقتان بكل موجود قديما كان أو حادثا ذاتا كان أو صفة، ظاهرا كان أو باطنا"[1]. ما تقدم عرضه ينفي المثل له تعالى في الذات والصفات والأفعال. وانتفاء المماثلة تنزهه عمّا لا يليق به تعالى.

يوضّح الدسوقي أنّ ما ذكره الإمام السنوسي من نفي مماثلة ذاته تعالى للحوادث هو الذي عليه المحققون خلافا لجمع من الأصوليين الذين زعموا تساوي الذوات وأن بعضها يمتاز عن بعض بصفات مخصوصة، فذات الله من حيث إنها ذات مساوية لسائر الذوات وتمتاز عن غيرها بصفات مخصوصة لأجلها تصحّ الألوهية. والصفات المخصوصة هي وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام. ورد بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل منهما ما يصح على الأخرى، وإذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا عليه[2]. إن فرض المساواة بين الذات الإلهية وسائر الذوات مفارقة لا تعقل على المستوى النظري والقائلين بها، ربما كان دافعهم تقريب المعنى بين الذوات ليحدث الفهم، لا يقصدون المساواة لأنها مستحيلة الوقوع تصورا وتصديقا؛إذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء مخالفته للحوادث، والمراد بالمخالفة الواجبة له تعالى المخالفة المطلقة في الذات والصفات والأفعال.

كل ما ثبت لله من أسماء وصفات لا يماثل شيئا من خلقه ولا يماثله شيء. بل كل ما ثبت له من صفات الكمال التي وردت بها النصوص الصريحة من الكتاب والسنة مختص به لا يشركه فيه أحد من خلقه، ليس معنى هذا أن ما يطلق على الرب أو على صفاته من أسماء لا يسمى به غيره، فقد يكون الاسم مشتركا بينه وبين غيره أو بين صفته وصفة غيره لكن هذا

[1]- المصدر السابق، ص31.

[2]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص126.

الاشتراك في الاسم لا يوجب مماثلة المخلوقين له فيما دلت عليه بعض الأسماء[1]. عدم المماثلة بين الخالق والمخلوقين تؤدي إلى توحيد الله تعالى في أسمائه وصفاته عطفا على أن صفاته سبحانه صفات كمال كلها. فهو موصوف بصفات الكمال التي لا غاية وراءها، بريء من صفات النقص والاحتياج والحدوث. والواجب أن يثبت له سبحانه أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون هناك كمال عار عن النقص إلا وهو ثابت له يستحقه بكمال ذاته، ويتنزه عن الاتصاف بضده[2].

**دليل وجوب مخالفته تعالى للحوادث :**

إن العلم بوجوب وجوده تعالى وعدم قبوله للعدم السابق واللاحق لوجوب قدمه وبقائه يؤدي بنا إلى العلم بوجوب تنزّهه تعالى أن يكون جرما أو قائما به، أو محاذيا له، أو في جهة له، أو مرتسما في خياله لاستحالة هذه الأمور كلها في حقه تعالى، لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان على وجوب حدوثه في أدلة وجود الله من جواهر وأعراض. ولإثبات مطلب وجوب مخالفته للحوادث يجب الرد على الحشوية القائلين بالجسمية والجهة والمكان لله. يورد السنوسي أدلته في إثبات وجوب المخالفة للحوادث على المنوال الآتي:

**1.3- تنزهه أن يكون جرما:** الجرم هو المقدار الذي يشغل فراغا، فيتناول الجوهر الفرد، والمركب منه الجسم :"الجرم ملازم للحركة أو السكون، لأن التحيز صفة نفسية له. فإن بقي في حيزه فهو ساكن، وإن انتقل عنه فهو متحرك. والحركة والسكون حادثان"[3]. فالحركة لا تكون أزلية لعدم إمكان بقائها متحركة دون توقف، إذ أنها ملزومة لسبق السكون في الحيز المنتقل عنه. كما لا يمكن للسكون أن يكون أزليا، وإلا لا ستحال عدمه. فيستحيل أن يتحرك الجرم دائما أو يسكن دائما لأن العقل والمشاهدة الحسية يكذبانه. وعليه يبنى الدليل على حدوث

[1]- القاسمي محمد جمال الدين ، دلائل التوحيد، تر: خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط1، 1991: ص54.

[2]- المرجع نفسه، ص56.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص123.

الأجرام فلو:"وجد جرم في الأزل لم يخل: إما أن يكون متحركا أو ساكنا، لكن التالي باطل بقسميه، فالمقدم مثله. وبالجملة، فالحركة والسكون لا يكونان إلا حادثين ضرورة، فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه، ويتعالى من وجب له القدم والبقاء أن يكون حادثا[1]".وهو الدليل الأول الذي ساقه الإمام السنوسي على وجوب مخالفته تعالى للحوادث انطلاقا من البرهنة على حدوث الحوادث، وتقدّم البرهنة على قدمه تعالى؛ فلا مماثلة تكون بين القديم والحادث أبدا. كما أنه "لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال[2]"، وترجع الاستحالة إلى وجوب وجوده بينما الحادث ممكن الوجود،ووجوب قدمه تعالى ووجوب بقائه أيضا.

إن فرض مماثلته للحوادث يستلزم أن يكون من جنس الأجرام أو الأعراض أو كان متصفا بلوازمها كالحلول في جهة للجرم وكالتقيد بمكان أو زمان واتّصاف ذاته بالصغر أو الكبر:" لأن كل مثلين لابد وأن يجب لأحدهما ما وجب للآخر، ويستحيل عليه ما استحال عليه، ويجوز له ما جاز عليه. وقد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ما سوى مولانا جل وعز يجب له الحدوث، فلو ماثل تعالى شيئا ممّا سواه لوجب له من الحدوث ما وجب لذلك الشيء، وذلك باطل لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى وبقائه[3]". إن وجوب القدم هو المبطل للحدوث، وأما وجوب البقاء بمجرده لا يدل عليه، وإنما يدل عليه بواسطة استلزامه لوجوب القدم والبقاء. لذلك جمع الإمام السنوسي بينهما وإلا اقتصر على وجوب القدم[4] دون الإشارة إلى وجوب البقاء، فالبقاء مستلزم بالقدم لأن ما استحال عدمه استحال فنائه.

الدليل الثاني على تنزهه أن يكون جرما ورد في شرح السنوسية الكبرى، مفاده أنه:"لو كان جرما لجاز أن يكون أكبر ممّا هو عليه، أو أصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية له فيحتاج إلى

---

[1]- المصدر السابق، ص124.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص51.

[3]- المصدر نفسه، ص52.

[4]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص208.

مخصّص يخصّصه بما هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة فيكون حادثا، وهو محال[1]". ووجه الاستحالة أن الله جل وعلا غني عن المخصّص، لأنه الفاعل الموجد ولأنه واجب الوجود لا يتصور في العقل عدمه في الأزل لوجوب قدمه، ولا فيما لا يزال لوجوب بقائه. الغنى عن المخصّص يفيد أنّه ليس من جنس الأجرام الحادثة بفعل فاعل.

إن ما تقدم من البراهين القطعية على وجوب القدم والبقاء لله، يستلزم ألاّ تكون ذاته العلية وصفاته المرفعة من جنس الحوادث:"فيستحيل على ذاته وصفاته، الجرمية والعرضية وكل لازم من لوازمها المقتضية للحدوث"[2]. إن استحالة كونه تعالى جرم، تستلزم استحالة وصفه بالصغر والكبر اللذين هما من أوصاف الأجرام، لأن اتصاف الذات العلية أو صفاتها بمماثلة الحوادث يلزم عنه الحدوث.

تبين لنا استحالة مماثلة الذات للحوادث،لكن بقي إثبات استحالة مماثلة صفات الذات للحوادث:"وأما لزوم حدوثه في مماثلة صفاته للحوادث، فإنه لما لزم حينئذ أن تكون صفاته حادثة، والذات يستحيل عروها عن الصفات لزم أن تكون الذات حادثة مثل صفاتها، لأن ملازم الحادث حادث ضرورة"[3]. ليتضح الأمر أكثر نضرب المثال الآتي: إن القول بأن صفة معينة يستحيل أن تكون قديمة، وهي موجودة معناه أنها حادثة، وفرضنا أن ذاتا معينة لا يمكن وجودها إلا بكونها متصفة بهذه الصفة، فهل يمكن أن تكون هذه الذات قديمة ؟

من الواضح في هذه الحالة أن الذات ليست قديمة، بل يجب كونها حادثة وهو معنى أن ملازم الحوادث حادث، لأننا لو فرضنا موجودا فقط حال اتصافه بالحوادث، لكان حادثا بالبداهة، ولو فرضناه قبل الحوادث، لم يكن ملازما للحوادث فمع الفرض المطروح يستحيل أن

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى ، ص125.

[2]- سعيد عيد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص100.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يكون ملازم الحوادث إلا حادثا. وهو معنى قوله: "حادث ضرورة" أي إن الحكم على ملازم الحوادث بالحدوث يكون حكما ضروريا.

اجتهد الإمام السنوسي في إبطال مماثلة الحوادث بإبطال حدوثه، ولم يتعرض فيما مر للتناقض بين القدم والحدوث كما جسده في قوله: "وبالجملة لو ماثل تعالى شيئا من الحوادث لوجب له القدم لألوهيته والحدوث لغرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين المتنافيين ضرورة"[1]. وهذا دليل ثالث يطرح التناقض الناجم على الفرض السابق:"لو ماثل الله شيئا من الحوادث لزم حدوثه لأجل مماثلته ولزم قدمه لأجل ألوهيته، وكون الشيء الواحد قديما حادثا محال للجمع بين النقيضين"[2]. لما ثبت بالدليل الدامغ وجوب الوجود الذي يستلزم وجوب القدم، فإن فرض المماثلة للحوادث المستلزم للحدوث يستحيل أن وقوعه، لاستحالة اجتماع النقيضين. وحاصل ما تقدم من الأدلة لإثبات تنزهه أن يكون جرما أو صفة له، اشتملت إبطال الحدوث، ونفي المخصّص لوجوب الوجود والقدم والبقاء، كما ألمعت لاستحالة الجمع بين المتنافيين.

**3. 2- تنزهه أن يكون جسما:** بعد أن تمّ الاستدلال على استحالة كونه جرما مطلقا بقي الاستدلال على استحالة كونه جسما مركبا؛ يقول السنوسي: "لو كان جسما مركبا من جزئين فأكثر، للزم أن يقوم بكل جزء منه صفة العلم والقدرة والحياة، وسائر صفات الإله لاستحالة وجود قديم غير إله. ولئلا يلزم الافتقار إلى المخصّص في ترجيح بعض الأجزاء بقيام الصفات بها دون بعض، لكن قيام الصفات بكل جزء محال، لأنه يوجب تعدد الآلهة"[3]. ينفي السنوسي انقسام الذات لأنها ممّا لا يصحّ انقسامه لعدم تركبها من أجزاء. وهو عين ما ذهب إليه الرازي

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام ، ص 52.

[2]- سعيد عبد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص 90.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص125.

في كتابه معالم أصول الدين[1]. أما ادّعاء أن الصفة الواحدة تقوم بالمجموع فباطل،لما يلزم عليه من انقسام في الذات.

بناء على ما تقرّر في نفي الانقسام لدى السنوسي، استحالت التجزئة التي أثبتها النصارى لإلههم، "فإنهم اعتقدوا أن معبودهم جوهر، أي أصل الأقانيم. وذلك أن له عندهم ثلاثة أقانيم (...) ثم قالوا: إن مجموع الثلاثة إله واحد، فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة. وجعلوا الذات تتركب من مجرد أحوال لا وجود لها، أو وجوه واعتبارات لا توجد إلا في الأذهان، وذلك غير معقول لعاقل"[2]. وحكموا على الأقانيم بالألوهية، مع أنها صفات، ثم قالوا مع ذلك إن مجموع الثلاثة إله واحد، فوقعوا في تناقض. والنصارى كالباطنية، من القائلين بجواز اتحاده تعالى بغيره. كيف يعقل ذلك، ومحدث العالم ليس بجرم ولا صفة له ولا بجسم، ولا متحدا بغيره. حيث أن معنى الاتحاد صيرورة شيئين شيئا واحدا؛ وهو مستحيل مطلقا في القديم والحادث.

الاحتمالات عند اجتماع شيئين أربعة: إما أن يبقيا على حالهما متميزين، مختلطين وإما أن ينعدما معا، وإما أن ينعدم أحدهما ويبقى الآخر، وهذه الاحتمالات الثلاثة لا اتحاد فيها. أما الاحتمال الرابع فهو الاتحاد وهو أن يصير الشيئان شيئا واحدا، وقد تعرض المؤلف لإبطال الثلاثة الأولى على زعم أنه يبطل الاتحاد بالمعنى الرابع، وهو في الواقع يبطل اعتبار هذه الثلاثة اتحادا، أما الحالة الرابعة وهي الاتحاد المقصود إبطاله، فلم يتعرض لها بالإبطال ولعله في ذلك ارتأى أنها بطلانها بديهي، لأنها غير متصورة[3]. في حين يمكننا تفنيد الاتحاد لما يؤدي إليه من تناقض باجتماع الوحدة والكثرة.

من أحكام الواجب ألاّ يكون مركبا، إذا لو تركب لتقدم وجود كل جزء من أجزائه على وجود جملته التي هي ذاته، وكل جزء من أجزائه غير ذاته بالضرورة، فيكون وجود جملته محتاجا إلى

---

[1]- فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د(ط)، 2004، ص42.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص125.

[3]- المصدر نفسه، ص127.

وجود غيره، في حين أن الواجب ما كان وجوده لذاته، ولأنه لو تركب لكان الحكم له بالوجود موقوفا على الحكم بوجود أجزائه.نفي التركيب في الواجب شامل لما يسمونه حقيقة عقلية أو خارجية، فلا يمكن للعقل أن يحاكي ذات الواجب بمركب، فإن الأجزاء العقلية لابد لها من منشأ انتزاع في الخارج، فلو تركبت الحقيقة العقلية لكانت الحقيقة مركبة في الخارج[1]. والذي لا يتركب لا يكون قابلا للقسمة، أي لا يكون له امتداد لأنه لو قبل القسمة لعاد بها إلى غير وجوده الأول، وصار إلى وجودات متعددة وهي وجودات الأجزاء الحاصلة من القسمة، فيكون ذلك قبولا للعدم أو تركبا، وكلاهما محال[2].

إن المدّعي أن الله جسم لا يخلو قصده من أمرين اثنين:

الأول: أن يكون طويلا عريضا مجتمعا. والثاني: أنه أراد تسميته جسما وإن لم يكن طويلا عريضا مجتمعا عميقا. أما الأول فلا يجوز في حقه تعالى، لأن المجتمع لا يكون شيئا واحدا، والله واحد. أما تسميته جسما، فلا يجوز أن نسمي الله تعالى باسم لم يسم به نفسه ولا سمّاه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه[3]، واستحالة كون الله جسما فلأنه غير مؤلف أو مركب من أجزاء، ولا متصف بالأعراض لتقدسه عن قبول الحوادث فيستحيل إذن كون الله جوهرا لعدم اتصافه بخصائص الجواهر. وفي سياق نفي الجسمية والجوهر عن الله يرى الجويني –نقلا عن محمد جلال شرف في دراسته المعنونة بالله والعالم والإنسان– في مسألة العرشية التي يشير ظاهرها إلى اختصاص الله بمكان وجهة استخدام التأويل العقلي، فيفسر استواء الرحمن على العرش بمعنى القهر والغلبة والعلو ودليل ذلك لغويا قول العرب: استولى

[1]– عبده محمد ، رسالة التوحيد، ص30.

[2]– المرجع نفسه، ص31.

[3]– الأشعري أبو الحسن ،كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع،ص ص 23 ،24.

فلان على المملكة، أي استعلى عليها واطردت له، ومنه قول الشاعر: قد استوى بشر على العراق* من غير سيف ودم مهراق[1].

**3.3- تنزهه أن يقوم بالجرم:** إن فرض قيامه تعالى بالجرم يوجب أن يكون عرضا مفتقرا إلى محل يقوم به، وقد تعرفنا على برهان حدوث الأعراض بتغيرها من وجود إلى عدم ومن عدم إلى وجود. والله جل وعلا يستحيل عليه التغير مطلقا، ويجب له القيام بنفسه أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصّص، وقد عرضا لهذا بالتفصيل عند الإمام السنوسي في دليل وجوب الوجود له تعالى.

إن عدم افتقاره إلى مخصّص يرجع لوجوب القدم والبقاء لذاته ولصفاته، أما عدم افتقاره إلى محل فلوجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية[2]، وهي صفات المعاني ولوازمها الصفات المعنوية. ولو كان مفتقرا إلى محل لكان صفة معنى من المعاني، والصفة لا تتصف بشيء مما سبق؛ هذا من جهة. ومن جهة ثانية، لم يكن بالألوهية أولى من المحل الذي افتقر إليه. فلو فرضنا أنهما إلهان لزم تعدد الآلهة. وإذا استحال افتقاره إلى محل استحال اتحاده به[3]، وقد ثبت بالبرهان القاطع-آنفا-استحالة صيرورة الشيئين شيئا واحدا.

إن العلم باستحالة افتقاره تعالى إلى محل واتحاده به، يفضي إلى العلم باستحالة قيام صفاته بذات غيره واتحادها به[4]. وهو تفنيد قطعي للذين جعلوا الإله ليس ذاتا يقوم بنفسه، بل صفة تقوم بالغير وكادعاء بعض النصارى ذلك في عيسى عليه السلام أنه قام به الإله قيام الصفة بالموصوف. ودليل القرآن الكريم في بطلان ذلك، قول تعالى: "لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ

[1]- محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، د (ط،س)، ص399.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص127.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- المصدر نفسه ،ص128.

قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ " (المائدة 72). يذكر ابن كثير في تفسيره: يقول تعالى حاكما بتكفير فرق النصارى من الملكية واليعقوبية والنسطورية ممن قال منهم بأن المسيح هو الله، وقد تقدم لهم أن المسيح عبد الله ورسوله، وكانت أول كلمة نطق بها وهو في المهد: إني عبد الله ولم يقل إني أنا الله ولا ابن الله، بل قال: "إِنِّيَ عَبۡدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيّٗا" (مريم 30) إلى أن قال: " وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ "(مريم 36)، وكذلك قال لهم في حال كهولته ونبوته آمرا لهم بعبادة الله ربه وربهم وحده لا شريك له[1]. النص القرآني أكّد صدق عيسى وعدم ادّعائه الألوهية، مبينا تحوير وتغيير حقيقة نبوة عيسى إلى الألوهية ممن زاغت قلوبهم عن الحق.

### 3. 4- تنزهه عن المكان والجهة:

إن الإيمان بالتوحيد يبطل القول بالإله المقيّد، لأن الإله الواحد لا يحده شيء ولا تحيط به القيود والنهايات، وكل ما قبلته العقول الفلسفية في حقه أن قدرته جل وعلا لا تتعلق بالمستحيل، ولم يقبل بعض المتكلمين حتى هذا القول لأنهم رأوا أن الاستحالة نوع من التقييد الذي تتنزه عنه قدرة الله[2]. المكان والجهة من القيود التي لها نهايات، والتي تستلزم الجسمية وهذا من قبيل التصريح بالجسمية، لذلك وجب تنزهه تعالى عنهما. فالذي يعتقد أن الله جسم كالأجسام مجسّم.

المكان والجهة عند الجويني من الصفات التي تدل على الحوادث وعلى سمة النقص، فالله تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتّصاف بالمحاذاة، لا تحيط به الأقطار. والدليل العقلي على ذلك: أن كل مختص بجهة شاغل لها أي متحيز، وكل متحيز لملاقاة الجواهر ومفارقتها، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها، وما لا يخلو عنها حادث كالجواهر.

[1]- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2،دار الكتب العلمية ،بيروت،ط1، 1998، ص82.

[2]- العقاد عباس محمود، الله كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، المكتبة العصرية، بيروت ط2، 2006، ص200.

فيترتب على ذلك تقدس الله عن الاختصاص بمكان، وملاقاة أجرام، وأجسام وعن قبول حوادث[1]. فيلزم أن يكون محدث العالم ليس في جهة من الجهات، التي تعمرها الأجرام؛ فالجهات من "عوارض الجسم، ففوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل، ويمين من عوارض عضو الأيمن، وشمال من عوارض العضو الأيسر، وأمام من عوارض البطن، وخلف من عوارض الظهر، ومن استحال عليه أن يكون جرما استحال أن يتصف بهذه الأعضاء ولوازمها على الضرورة "[2]. إن مذهب أهل الحق أن الله سبحانه لا يشبه شيء من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة، فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا في مكان، ولا في زمان، ولا قابل للأعراض ولا محل للحوادث[3].

المكان والجهة من خواص الحوادث ،والجهة تستلزم أمرين اثنين:

1- أولا: التحيز، كل متحيز جرم، والله جل وعلا ليس بجرم وقد سبق الدليل على هذا في عنصر تنزهه أن يكون جرما، وعلى فرض أنه كان في جهة لكان إما أكبر منها وإما أصغر، ويحتاج إلى المخصص. وأيضا، لو كان في جهة لم يخل إما أن يتحرك فيها او يسكن، وكل من الحركة والسكون حادثان متعلقان بالحادث لا بالقديم[4].

2- ثانيا: الذي يكون في جهة يحتاج إلى من يخصّصه بجهة دون جهة، وذلك يستلزم الحدوث[5]، وبناء على استلزام الجهة للتحيز، ولا متحيز إلا الجرم، ومن أن الذي يشغل الجهة يحتاج إلى المخصص، كانت الجهة حينئذ، من ميزات وخصائص الحادث.

---

[1]- محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص398.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص124.

[3]- الشهرستاني عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009، ص97.

[4]- المصدر الأسبق، ص125.

[5]- المصدر نفسه، ص125.

القائلين بالجهة هم: "طائفتان من المبتدعة: الكرّامية والحشوية وعيّنوا من الجهات جهة فوق"[1]. ولم يقل بالجهة أحد من أهل السنة[2]. واختلف الكرّامية بعد ذلك، فمنهم من قال: انه مماس للعرش، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. ومنهم من زعم انه مباين له. ثم اختلف هؤلاء،فمنهم زعم انه مباين بمسافة متناهية، ومنهم من زعم أنه مباين بمسافة غير متناهية. أما الحشوية فحملت الاستواء في الآية على ظاهره، وامتنعت من التأويل[3].

ولا يفوت الإمام السنوسي في هذا المقام أن يدافع على الإمام أحمد بن حنبل فيما نسب إليه عدوانا وظلما من الحشوية التي لطخت بمذهبها الفاسد مذهب إمام أهل السنة: "فربما نسبوه لأحمد بن حنبل رحمه الله إذ هم مقلدون له في الفروع، فأوهموا أنهم كما اتبعوه في الفروع، اتبعوه في العقائد وحاشاه أن تكون عقائده رحمه الله مثل عقائدهم، إذ إمامته في علم التوحيد على طريق أهل السنة مجمع عليها، ومناظرته لأهل البدع وامتحانه منهم في ذات الله تعالى مشهور مستفيض رحمه الله "[4]. ويزيد السنوسي على هذه الإشادة في حق الإمام أحمد بن حنبل، تفصيلا عقليا يفنّد به إدّعاء الحشوية، قائلا: "ولو قدّر أن ذلك وقع منه رحمه الله على سبيل الفرض والتسليم الجدلي، كما يقدر وقوع المحال، ولا حول ولا قوة إلا بالله، لم يكن لهم عذر ولا حجة بإتباعه، إذ التقليد في عقائد الدين المجمع على صحتها لا يفيد عند كثير من المحققين. فكيف بالتقليد فيما قام البرهان القطعي وحصل الإجماع على فساده"[5] السنوسي بجدله العقلي يقيم عليهم مذهبه في الإيمان الصحيح الرافض للتقليد مهما كانت الدواعي والأسباب.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله السنوسي، شرح السنوسية الكبرى ، ص131.

[2]- المصدر نفسه، ص132.

[3]- المصدر نفسه ، ص 132.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها ، ص126.

[5]- المصدر نفسه، ص126.

إن طبيعة الفرض الذي قدمه السنوسي من جانب الإمام بن حنبل، فرض محال الوقوع. ومع افتراضه، فإن حجتهم مردودة عليهم لأنهم انتهجوا التقليد، وعزفوا عن النظر الذي يضمن سلامة الاعتقاد في أصول الدين المجمع على صحتها، علما أنهم قلدوا فيما قام البرهان القطعي عليه وحصل الإجماع على عدم صحته.

كما أن بعض السلف لم ينج من هذه التهمة. لا لشيء إلا لأنه توقف عن تأويل الظواهر المستحيلة نحو "على العرش استوى" وما أشبه ذلك. فتوهموا أن التوقف عن التأويل دليل على الاعتقاد الظاهري[1]. في حين أن هؤلاء السلف " إنما وقفوا عن تعيين تأويل لها لتعدد التأويلات الصحيحة من علم بالمراد منها بعد قطعهم بأن الظواهر المستحيلة غير مرادة البتة وما أقبح أن يظن السوء بمن لا يليق به"[2] ومما لا يليق بالله إلحاق الظواهر الحسية بذاته العلية ما يؤذن بتشبه الموجودات بها.

نفي الجهة عن الذات العليّة لا يعني نفي وجودها، لأن هذا توهم من حصر الموجودات فيما تخيل من الأجرام، والقائم بها، والذات العلية ليست جرما ولا قائمة بالجرم ولا تتصف بصغر ولا كبر، مع العلم أنه :"لا يلزم من عدم الشعور بشيء عدم وجوده(...) لكن مع ذلك لا طريق إلى معرفة حقيقتها بما فتح لنا تعالى في إدراكه من حقائق الكائنات الحادثة، إذ لا مثل له تعالى منها جل وعز، ولم يخلف لنا علما بحقيقة ذاته الواجبة الوجود (...) لأن لا شيء من الكائنات يعلم إلا بما علمه له مولاه جل وعز، وفتح له فيه بفضله، وقد فتح سبحانه بفضله في معرفتنا بوجوده وصفاته على وجه تميز به في عقولنا عن كل ما سواه"[3].

إن حقيقة الذات الإلهية ومعرفة كنهها محجوبة عن العقول البشرية مما حدا بالسنوسي اللجوء إلى الاستشهاد بالمعرفة الصوفية التي برزت جلية في عبارة (بلسان الحال) ومعروف إن

[1] – جمال الدين بوقلي حسين، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، ص 204.

[2] – السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها ، ص ص 126، 127.

[3] – المصدر نفسه، ص129.

الأحوال للعارفين من المتصوفة، لا للناظرين من الفلاسفة. وما بلغته العقول بالنظر والتأمل في معرفة وجوده سبحانه وتعالى وصفاته، ومعرفة البراهين على صدق رسله المبلغة أحكامه للبشر، إنما هو فتح من الله عز وجل، ودليل ذلك قوله تعالى: "وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا " (النحل 78).

في هذا المقام الدال على عجز العقل إدراك حقيقة الذات الإلهية أنشد أبو الفتح قائلا:[1]

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسرحت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن، أو قارعا سن نـادم

يشبه السنوسي معرفتنا بـ الله بلا معرفتنا به: "الحمد لله الذي لم يجعل سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته"[2]، ولا أرى في ذلك تناقضا، بل وصفا احتوته رؤية فلسفية جمعت بين مفارقتين، يلتقي فيهما المتناهي بمعرفة اللاّمتناهي لا بالمتناهي بحد ذاته؛ ليدرك المتناهي أنه لا يعرف شيئا عن الله إلا أنه عاجز عن معرفته. حقيقة تعطش العبد لمعرفة ربه وحقيقة حجب الرب لحقيقة كنهه. أرى أن ما نعرفه عن الله ما هو إلا ما صوّرته العقول في محاولة فهمها له ومعرفتها به.

تقرر الإيمان بالله عند العقول، ولكن تعذّر الاتفاق على حقيقة عجز العقل عن إدراك كنهه جل وعز، النفس الإنسانية تجشمت عناء البحث في حقيقة الذات الإلهية، وتعطش العقل قدما في تأملاته مدا وجزرا فافترقت الطرق، وتباينت السبل، فكان نتيجة ذلك: المشبّه والمعطّل والمنزّه، الذي هو على طريق الحق، في التزام الحقيقة الإلهية المودعة في العقل الإنساني، وهذه الحقيقة تتمثل في أن معرفة الله لا تكون إلا بإدراك عجزنا عن إدراك الحقيقة. فالسبيل الوحيد والأوحد لمعرفته هو إدراك عدم قدرة العقل على إدراك كنه الذات الإلهية.

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص132.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها ، ص ص130، 131.

ختاما، قامت البراهين القطعية على وجود الذات العليّة موصوفة بصفات الكمال واستحالت مماثلته تعالى لما يخطر بالبال، واستحالة اتّصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث والعجز عن الإدراك واجب. ولا يعرف الله إلا الله وفق الطرح السنوسي.

تمّ الاستدلال على مطلب استحالة المماثلة بالقياس الاقتراني الذي ينتظم من الشكل الثاني، نقول: الله جل وعلا ليس بحادث، وكل متّصف بواحد من تلك الأمور المذكورة حادث، ينتج: الله جل وعلا ليس بمتصف بواحد من تلك الأمور المذكورة[1]. والدليل على هذا النحو مجمل لأنه جمع كل الصفات التي تستحيل في حقه تعالى نفيا. أما الدليل التفصيلي فيكون على نحو ذكر الصفات التي نبغي تفنيدها صفة صفة.

يوجد موقف مغاير لما سبق ذكره إرتضى عدم التوسع في صفات السلوب. ورأى أنه من الواجب أن نقتصر من صفات السلب على ما ورد في الكتاب والسنة ولا نتوسع فيها بحجة المبالغة في التنزيه كما فعل الجهمية من الفلاسفة والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة، فإن هذا التوسع في صفات النفي قد يفضي إلى نفي الواجب نفسه جلا وعلا، حيث لا يعقل وجود ذات تتصف بكل هذه السلوب، من أنه تعالى ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا كم له ولا كيف ولا أين، ولا مقدار ولا صورة ولا يشار إليه، ولا يجوز عليه الاتصال والانفصال والقرب والبعد، ولا هو في جهة ولا مكان، وليس بذي حد ولا نهاية ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل من عنده شيء، ولا يقبل الحركة والسكون والمجيء والإتيان، والصعود والنزول، إلى غير ذلك مما سموه تنزيهات وهو في واقع الأمر ليس إلا تعطيلا للذات[2].

**4. وجوب قيامه بنفسه:** يطلق القيام بالنفس في حق الباري سبحانه بأن يكون مستغنيا عن المحل والحيز[3]. وهو الاعتقاد بأن الله متحيز أي في مكان. ويستحيل أن يكون صفة[1]،لأن

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص133.

[2]- القاسمي محمد جمال الدين ، دلائل التوحيد، ص57.

[3]- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ص104، 105.

الصفة تحتاج إلى محل تقوم به ليتصف بها. بل يجب له تعالى أن يكون قائما بنفسه أي ذاتا موصوفا بالصفات[2].

**1.4- معنى قيامه بنفسه:** مردُّ تفسير القائلين أن معنى قيامه بنفسه، استغناؤه عن المحل والمخصّص راجع إلى إخراج مشاركة الجوهر له في هذه الصفة[3]. مع العلم أن القيام بالنفس يطلق على الجوهر بمعنى أنه مستغن عن المحل فقط، والمستغني على الإطلاق في مقابلة المحتاج على الإطلاق والمستغني عن المحل والحيز في مقابلة المحتاج إلى المحل والمحتاج إلى الحيز[4].

يجب له تعالى أن يقوم بنفسه لسلب افتقاره إلى شيء من الأشياء، فلا يفتقر إلى محل أي ذات سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة في الموصوف لأن ذلك لا يكون إلا للصفات وهو تعالى ذات موصوف بالصفات[5]. إن ما يقصده السنوسي بالنفس هو الذات.وليس المراد بها الروح لأنها محالة على الله تعالى، وفي كلامه إشارة إلى جواز إطلاق النفس عليه تعالى من غير مشاكلة وهو الحق بدليل قوله تعالى: "وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ " (آل عمران 30) خلافا لمن قال لا يجوز إطلاقها عليه إلا على سبيل المشاكلة كما في قوله تعالى: " تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ " ( المائدة 116)[6].

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص132.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص18.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها ، ص132.

[4]- الشهرستاني ، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص105.

[5]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص31.

[6]- الدسوقي ، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص112.

أطلق السنوسي النفس على الله من غير مشاكلة لورود معناها في كل من الكتاب والسنّة، فمن الكتاب قوله تعالى، " كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ" (الأنعام 54)، وقوله أيضا: "وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي " (طه 41)، ومن السنّة قوله صلى الله عليه وسلم: "أنت كما أثنيت على نفسك" "[1].

ليس تعالى بصفة كما ادّعت النصارى والباطنية :"وقد أجمع على أن من يعتقد أن الله تعالى في شيء فهو كافر، وأيضا مثل الحلول والاتّحاد"[2]، إذ عزى أصحاب المقالات إلى بعض الصوفية القول بالاتحاد، وربما أخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم، كقولهم: ما في الجبة إلا الله، وأنا الحق. في حين يتأوّل لهم بعض أصحاب الطريق، وينزههم عن القول بالاتحاد، مبررين ذلك بطروء حالة عليهم لا يشاهدون فيها غير الله تعالى فتغيب أنفسهم فيجري على لسانهم مثل هذه الألفاظ، وهي حالة سكر وغلبة. وإذا رجع الصوفي إلى صحوه وإحساس نفسه لم يصدر منه شيء من ذلك، ويعذر بذلك[3]، إلا أن بعض الصوفية أوخذوا على القول بذلك، وحوكموا بالقتل كفتوى الجنيد والحلاّج. يعني الاتحاد عند الصوفية وصول العارف إلى مرحلة الفناء التي يريدون بها فناء العارف في الله وفناءه عمّا سوى الله وهذه المرحلة أعلى مقامات النفس عندهم.[4]

ممّا يعنيه قيامه تعالى بنفسه أيضا، ألاّ يفتقر إلى مخصّص أي فاعل يخصّصه بالوجود لا في ذاته ولا في صفة من صفاته لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته، وإنما يحتاج

[1]- الباجوري ، حاشية الباجوري ، ص91.

[2]- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص39.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص131.

[4]- الفضلي عبد الهادي ، خلاصة علم الكلام، ص214.

إلى الفاعل من يقبل العدم، أي الحادث. فإذن يستحيل على الله الافتقار عموما[1]. والمراد بالمحل في العقيدة الذات، وبعدم افتقاره إلى محل أي ذات أخرى لزم أنه ذات لا صفة. أمّا عدم افتقاره تعالى إلى مخصّص، لزم أنّ ذاته ليست كسائر الذوات التي لا تفتقر إلى محل كالأجرام مثلا: لأنها وإن كانت مستغنية عن المحل أي عن ذوات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف، فهي مفتقرة ابتداء ودواما افتقارا ضروريا لازما إلى الفاعل، وهو الله عز وجل[2]. فالقيام بالنفس هو الغنى المطلق، ولا يمكن أن يكون إلا لله، قال تعالى: " يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ" (فاطر 15)[3]، ويقابل الغنى الاحتياج والافتقار الكامن في الحوادث.

نجد في القرآن دليل استغناء الله عن كل ما سواه في قوله تعالى:"ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ " (الإخلاص 2 ،3 ،4)، فأثبت تعالى افتقار كل ما سواه إليه، إذ الصمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج، يقصد فيها وأن كل ما سواه صامد له أي مفتقر إليه ابتداء ودواما، إما بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معا. فأثبت تعالى وجوب الغنى له عن المؤثر والأثر فلا حاجة له تعالى عن شيء، أي لا سبب لوجوده تعالى،لوجوب قدمه وبقائه. كما لا حاجة له تعالى إلى الأثر، وهو ما أوجد تعالى من الحوادث[4]. ليس شيء يولد إلا سيموت ولا شيء يموت إلا سيورث، وإن الله عز وجل لا يموت ولا يورث[5]. والإشارة بقوله تعالى " لم يلد " أي لم يتوّلد وجود شيء عن ذاته العلية بأن يكون بعضا منها أو ناشئا عنه من

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام ، ص32.

[2]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[3]- عبد العليم ابن الشيخ محمد أبي حجاب الشافعي، الخلاصة السنية في شرح متن السنوسية، مطبعة الشرق، مصر، ط4، د(س)، ص07.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص32.

[5]- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص38.

غير قصد، أو ناشئا عنه تعالى باستعانة ممن يزاوجه على ذلك، أو تم غرض يحمل على ذلك كما هو شأن الزوجين ونحوهما بالنسبة إلى الولد ونحوه[1]، يستحيل جميع ما ذكر في حق الله لما فيه من المماثلة بينه وبين الحوادث.

ذكر السنوسي صفة قيامه تعالى بنفسه بعد المخالفة للحوادث من ذكر الخاص بعد العام لاجتماعهما في ذاته، وانفراد المخالفة في صفاته فكل ما ثبت له القيام بالنفس ثبت له المخالفة للحوادث ولا عكس بدليل صفاته[2]. يرى الدسوقي أن طريق تفسير السنوسي لصفة قيامه بنفسه هو عين منحى أبي إسحاق الاسفرايني[3]، في حمله على معنى الاستغناء. و"في هذه الصفة اصطلاحين للمتكلمين: الأول : أن معناه الاستغناء عن المحل، والثاني : أن معناه الاستغناء عن كل من المحل والمخصص وعليه جرى السنوسي في كتبه وتبعه الشيخ[4] في ذلك لأنه أولى فيما يظهر، وإن جعل بعضهم الأول أولى،معلّلاً بأن الاستغناء عن المخصّص عُلِمَ من القدم، وخرج على كلا الاصطلاحين الصفات سواء كانت حادثة أو قديمة. أما الأولى؛ فلأنها محتاجة إلى المحل والمخصّص، وأما الثانية: فلأنها وإن كانت لا تحتاج إلى مخصّص قائمة بمحل ولا يجوز أن يقال مفتقرة لما فيه من إساءة الأدب"[5].

**2.4- دليل وجوب قيامه بنفسه:** يسوق السنوسي استدلاله العقلي على قيامه تعالى بنفسه على نحو تفنيد الحاجة إلى الفاعل والمحل.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص32.

[2]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص111.

[3]- المرجع نفسه، ص112.

[4] - يقصد؛ الشيخ محمد الفضالي (ت1236هـ) صاحب " تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام ".

[5]- الباجوري ، حاشية الباجوري ، ص92.

1- استغنائه عن المخصّص: لو كان محتاجا إلى الفاعل لكان حادثا وهذا محال. والدليل على استغنائه عن المخصّص "ما سبق من وجوب قدمه وبقائه"[1]. وقد عرضنا لهذا الدليل في عنصري وجوب القدم، ووجوب البقاء، مع ذلك نذكّر به من خلال ما أورده الإمام السنوسي ذاته في شرحه على أم البراهين في علم الكلام. إن برهان استغنائه عن الفاعل متعلّق بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى، وبقائه، فتبين بهذين البرهانين وجوب الغنى المطلق لله عن كل ما سواه، وهو معنى قيامه بنفسه[2]. إذ يستحيل في حقه تعالى الاحتياج إلى المخصّص، لاستلزام ذلك للحدوث: " لأن أثر المخصص لا يكون إلا حادثا. لأن القديم الوجود واجب، وتحصيل الحاصل محال والحدوث على ذات مولانا جل وعلا وصفاته مستحيل لوجوب القدم والبقاء للذات العلية وصفاتها، فاحتياجه إلى المخصص مستحيل"[3] واجب الوجود لذاته لا يحتاج إلى فاعل .

2-استغنائه عن المحل: إن برهان وجوب استغنائه عن المحل أو ذات يقوم بها، يرجع إلى أنه :"لو احتاج إلى ذات أخرى يقوم بها لزم أن يكون صفة لتلك الذات، إذ لا يقوم بالذوات إلا صفاتها، ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة حتى يحتاج إلى محل يقوم به"[4]. كما أنه لو كان صفة لاستلزم ذلك عدم اتّصافه بالصفات الوجودية ولوازمها:" إذ لو قبلت الصفة صفة وجودية لزم أن لا تعرى عنها صفة الذات، وذلك يستلزم التسلسل ودخول مالا نهاية له في الوجود "[5]. بمعنى أنه لو كان صفة لاستحال إمكان اتصافه بصفات المعاني كالقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام، ولا الصفات المعنوية الملازمة للسبع الأولى، وهي كونه تعالى:

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص133.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص53.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها ، ص133.

[4]- المصدر الأسبق، ص52.

[5]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص18.

قادرا، مريدا، عالما، حيا، سميعا، بصيرا، ومتكلما. ولأنه أيضا "لو كان صفة لافتقر إلى محل يقوم به، ثم إن كان المحل إلها مع الصفة لزم جواز قيام صفة بمحل، ولا يتصف بحكمها وهو محال، وأيضا فليس كون الصفة إلها بأولى من كون محلها إلها"[1]. يستحيل أن يكون الله صفة أي معنى من المعاني لاتصافه بالصفات وقيامها بذاته؛ هذا من جهة.ومن جهة أخرى، لو كان تعالى صفة لم يكن بالألوهية أولى من محله، بل محله أولى بها منه. وعليه يستحيل احتياجه إلى المحل.

يستظهر الدسوقي في حاشيته أنّ الأولى في بيان استحالة اتّصاف الصفة بالصفة أي قيام المعنى بالمعنى :"أن يقال: لو قام المعنى بالمعنى فإما أن يكون ضدا أو مثلا أو خلافا. والأقسام الثلاثة باطلة"[2]، لأن الضدين منافيان لأنفسهما، إذ أن قيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه، فيكون العلم جهلا، والقدرة عجزا، والإرادة كراهية. وما كان مثلا يلزم عنه أن يكون العلم عالما، والقدرة قادرة، والحياة حيا، والبياض أبيض، لأن المثل الثاني يوجب للأول حكمة.أما نسبة المخالفة، فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض، فيلزم عموم الجواز في كل مخالف[3]. بانتفاء قيام المعنى بالمعنى ينتفي حكمه وهو المعنوية لاستلزام المعنوية للمعنى.

استنادا إلى الدليلين الذين استدلّ بهما السنوسي في العقيدة على وجوب استغنائه تعالى عن المحل، تفنّد مقالة النصارى في الأقانيم الثلاثة لوجود العالم وحدوثه عنها، وأنها أصل لوجود الإله لتركبه منها.

من منظور السنوسي أن الاعتقاد في عدم قيامه تعالى بنفسه مبني على مقدمتين باطلتين يعتقدهما العقل الناقص تبعا للوهم الفاسد. الأولى؛ أن كل ما ليس بجرم قديما كان أو حادثا هو صفة. ومستند الوهم في اعتقاد هذه المقدمة استقراء الحوادث. فإن كلما ليس بجرم فيها لا يكون

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص133.

[2]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص212.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إلا صفة، فعمّم الوهم الفاسد في حقه تعالى[1]، انطلاقا من كونه ليس جرما. ويحصل الوهم عندما نحصر الموجودات في الأجسام وصفاتها،فلا يكون حكمنا الذي أصدرناه عقليا لعدم وجود دليل عقلي يؤكد استحالة موجود ليس بجسم ولا عرض ولا صفة.

حيث يشيد الأستاذ سعيد عبد اللطيف فودة بالإمام السنوسي، على أنه قد أحسن غاية الإحسان بالتنبيه على هذه المقدمة الفاسدة وبتنبيهه أيضا على أنها مستند لكثير من الفرق الضالة والمبتدعة. ويضيف على ما أورده السنوسي؛ بأنه ينبغي الاهتمام بها والاعتناء بفهمها[2].

تتمثل المقدمة الثانية المؤدية إلى الاعتقاد بعدم قيامه بنفسه؛ في اعتبار كل ذات موصوفة بالصفات جرما. وهذه القضية لازمة للقضية الأولى من حيث أنها في معنى عكس نقيضها المتمثل في أن كل ما ليس بصفة يعتبر جرما[3]. ومستند الوهم في القضية الثانية ينتج من قياس الغائب على ما تقرر في الحوادث. فتكون الذات الإلهية جسما لاتصافها بالصفات، ولو كانت جسما لكانت مفتقرة لا مستغنية كما مرّ علينا في براهين السنوسي. ومن القائلين بهذا الوهم – على ما ذكره السنوسي– هم المجسمة كالحشوية واليهود ومن تبعهم على ذلك.

إن الدليل العقلي على وجوب قيامه تعالى بنفسه يدحض المقدمتين السابقتين، لأن معناه احتوى على جزأين: أحدهما؛ كونه تعالى غنيا عن محل يقوم به. والثاني؛ كونه جل وعلا غنيا عن الفاعل لأنه واجب الوجود لا جائزة. فالجزء الأول أبطل المقدمة الأولى القائلة أن كل ما ليس بجرم يكون صفة لغيره. فإن الله ليس بجرم وهو مع ذلك موصوف بالصفات. أما الجزء الثاني والمقصود به أنه تعالى غني عن الفاعل، فأبطل المقدمة الثانية القائلة: أن كل ذات

[1]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص18.

[2]– سعيد عبد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص103.

[3]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص18

موصوفة بالصفات هي جرم، فالله عز وجل ذات موصوف بالصفات ومع ذلك يستحيل أن يكون جرما أو مماثلا لشيء من الحوادث على الإطلاق.

**5. وجوب الوحدانية:**

أفرد أبو عبد الله السنوسي لمسألة الوحدانية مقدمة في معنى الوحدة وأقسامها، قبل الشروع في شرح مسائلها. ولما أفردنا مبحثا خاصا بمفهوم التوحيد ومدلولاته، قد تعرضنا لهذا الأمر تفصيلا، لذلك ارتأينا تحاشي التكرار. وسوف نقتصر على تحديد التعريفين اللذين اعتمدهما الإمام في التدليل على دلالة الوحدانية، التعريف الأول يأخذه من ناصر الدين البيضاوي في طوالعه: "هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية"، والتعريف في نظر السنوسي "شامل للواحد الحقيقي، وهو مالا ينقسم أصلا، وللواحد الإضافي وهو ما ينقسم، لكن لا إلى أمور مستوية في الحقيقة، كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوها، فإنها غير مستوية في الماهية. ويخرج من التعريفات ما انقسم إلى أمور متساويات في الماهية، كجماعة نقط من عسل أو ماء أو نحوهما"[1].

أما التعريف الثاني للجويني من كتابه الإرشاد: "الباري سبحانه وتعالى واحد والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم (...) والرب سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدس عن قبول التبعيض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحدا أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية، إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف"[2]. تحديده للواحد في اصطلاح الأصوليين للاحتراز من اصطلاح الفلاسفة[3]. إذ يطلق الواحد على واحد بالجنس وواحد بالنوع،" فيقال: هذا وهذا جنس واحد، وهذا نوع واحد، وهذا الإطلاق يمتنع في حق الباري تعالى، إذ لا جنس له ولا نوع. فلم يبق أن يطلق إلا بمعنى أنه لا ينقسم. كما يطلق الواحد على مالا نظير

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص252.

[2]- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص52.

[3]- المصدر الأسبق، ص252

له، وهذا صحيح في حقه تعالى، فإنه لا نظير له ولا مثل"[1]. تحديد الجويني الواحد بـ (الشيء) احتراز من المعدوم لأنه ليس بشيء عند أهل السنة. أما قوله (الذي لا ينقسم) احتراز من المنقسم كالجسم، فإنه يقبل القسمة[2]، فإن المنقسم وإن كان مؤلفا من أجزاء كثيرة فهو أشياء حقيقة، إلا أنه في الإطلاق قد يقال له شيء واحد[3]، في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة. ولو قال: الواحد هو الشيء لكان سديدا. فإن كل منقسم عندنا شيئان لا شيء. ومع هذا الذي لا ينقسم فيه تحقيق للحقيقة، ورفع للتجوز[4]. وتصريح بالغرض ونفي الإيهام[5].

يطلق الواحد ويراد به لا ملجأ ولا ملاذ بسواه، وهذه المعاني تتحقق في صفة الإله فهو المتّحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزيء، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضر والبلوى ولا ملجأ سواه، ولا ملاذ في انتقاء النفع وروم دفع الضر إلا إياه، ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركنا من هذه الأركان الثلاثة[6]. والمقصود بالأركان الثلاثة : نفي الانقسام، نفي النظير والمثل، وأنه لا ملجأ ولا ملاذ سواه، وكلها من معاني الواحد التي تتحقق في الذات الإلهية عند الجويني.

اختلف في الوحدة، هل هي صفة سلبية أم نفسية ؟ رأي اعتبرها صفة سلبية لأنها عبارة عن سلب الكثرة، ورأي آخر وصفها بالنفسية[7]. يقول الجويني في "الشامل"، "فإن كل صفة من

---

[1]- فتحي أحمد عبد الرزاق، شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح (ت 612هـ) تحقيق ودراسة، ص122.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص253.

[3]- فتحي أحمد عبد الرزاق، شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح (ت 612هـ) تحقيق ودراسة ، ص122.

[4]- أبو عبد الله السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، ص253.

[5]- المرجع الأسبق، الصفحة نفسها.

[6]- الجويني، الشامل في أصول الدين، تح: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية د(ط)، 1969 ص347.

[7]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص253.

صفات الإثبات ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها، فهي صفة نفس عندنا "[1]. يتضح أن الوحدانية صفة نفسية عند الجويني، أما السنوسي فيردها إلى الصفات السلبية[2].

إن المعنى المراد من كونه جل وعلا واحدا، عند الإمام السنوسي، هو نفي قبوله الانقسام ونفي نظير له تعالى في الألوهية، وحاصله نفي الكم المتصل، والكم المنفصل. وفي معنى نفي نظير له في الألوهية، نفي شريك معه في جميع الممكنات، فلا مؤثر في جميعها سواه[3]. فيكون معنى الوحدانية هو:"عدم الاثنينية في الذات العليّة والصفات والأفعال"[4]. أي أنه لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. تشتمل الوحدانية في حقه تعالى على ثلاثة أوجه:

1- نفي الكثرة في ذاته تعالى، وتسمى الكم المتصل.

2- نفي النظير له تعالى في ذاته أو صفة من صفاته، ويسمى الكم المنفصل.

3- انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة، فلا مؤثر سوى الله.

تجتمع كل البراهين العقلية والقواطع السمعية على التدليل بأن الله ذات قائم بنفسه، أي مستغن عن المحل والمؤثر لوجوب وجوده موصوفا بما لا يحاط به من صفات الجلال والجمال. ليس بصفة من الصفات، ولا جرما تجري عليه الحوادث والتغيرات، ولا تمر عليه الأزمنة، ولا يتخصص بالجهات. لا يقبل اجتماعا ولا افتراقا ولا صغرا ولا كبرا. لا مثيل له ولا نظير ولا ضد، ولا وزير. كل الممكنات مفتقرة إليه، وهو الغني عن جميعها في الأزل وفيما لا يزال[5]. هذه المسائل المتعلقة بالوحدانية يوردها السنوسي شاهدا بأن العقل طابق السمع في

---

[1]- المصدر الأسبق، ص349.

[2]- المصدر الأسبق، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر السابق، ص ص255، 256.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام ،ص34.

[5]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص256.

الاستدلال على أحقيتها في حقه تعالى قبل البرهنة عليها من طرفه، طبعا. مع العلم أنه سيعرض للبرهنة العقلية لمطالب الوحدانية دون السمعية. فهل يصحّ الاستدلال على الوحدانية بالسمع وحده ؟

تباينت الآراء في معرفة الوحدانية وهل يصحّ الاستناد فيها إلى العقل والسمع معا. أم أنه لا خلاف في صحة الاستدلال عليها بالعقل وحده، باعتبارها من القسم الأول الذي لا يصح الاستدلال عليه إلا بالعقل في حين اختلف في صحة الاستناد فيها إلى السمع وحده. والذي اختاره الإمام السنوسي في الوحدانية التي يتوقف ثبوت الصانع عليها هو أنه لا أثر للدليل السمعي فيها بل يتم البرهان عليها بالدليل العقلي لتوقف ثبوت المعجزة على ثبوت الصانع المتوقف على الوحدانية، فلو استدل على الوحدانية بالدليل السمعي لوقع الدور.

يلوح في الأفق، أن جميع الأدلة التي تحقق وجوب الوحدانية، لا تتأتى إلا بالعقل، فيكون العقل دون النقل، مناط الاستدلال على مطالب الوحدانية. لنستوضح أمر الأدلة التي ساقها الإمام السنوسي في إقامة البرهان على انفراده تعالى بذاته وصفاته وأفعاله، ولا يستبين الأمر إلا بالوقوف على المطالب الثلاثة الآتية:

– المطلب الأول: إقامة البرهان على وحدة الذات، بنفي تركيبها وعدم انقسامها[1]. وليس معنى نفي التركيب في الذات العلية أنها جزء لا يتجزأ لمعرفتنا استحالة الجرمية عليه مطلقا وإنما المقصود أن الذات العلية لا تقبل صغرا ولا كبرا، لأنهما من عوارض الأجرام، بينما يستحيل ذلك في حقه تعالى[2]. لا يقصد السنوسي بالوحدة الثابتة لذاته تعالى، تناهيه في الدّقة والصغر إلى حد لا ينقسم، وإلا لزم أن يكون جوهرا فردا، ولا يقصد به معنى من المعاني لا تقبل الانقسام، وإلاّ لزم أن يكون صفة غير قائم بنفسه، بل محتاجا إلى محل يقوم به. وقد سبق الاستدلال على استحالة ذلك في حقه تعالى في وجوب مخالفته تعالى للحوادث.

[1]– المصدر السابق، ص 258.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص 214.

يؤكد السنوسي في كل مرة، على انه لا يعرف كنه الله إلا الله فيقول: "والعجز بعد هذا عن الإدراك إدراك، ولا يعرف الله تعالى على الكمال إلا الله تعالى"[1]. وهذا نقد صريح للعقل وقدراته التي لا يمكنها أن تخترق حدود عالم واجب الوجود إلا في نطاق ما أتيح لها من منّة بفضل الله؛ لندرك أن المعرفة عند السنوسي معطى إلهي لا دخل للإنسان وقدراته فيه.

– المطلب الثاني: يضطلع المطلب الثاني بالبرهنة على وحدانية الصفات الإلهية. وحدانية الصفات هي وجوب انفراده تعالى بصفاته، وعدم إمكان أن تتصف ذات أخرى بصفاته جل وعز[2]. مما يعني نفي نظير أو قسيم في الألوهية: "وإلاّ لزم الحدوث لاحتياج كل من المثلين إلى من يخصّصه بالعارض الذي يمتاز عنه مثله. وأيضا لو كان معه ثان في الألوهية للزم أن يكون ذلك الثاني عام القدرة والإرادة مثله، وذلك يؤدي إلى اتصاف أحدهما بالعجز ضرورة، سواء اختلفا على التضاد، وهو ظاهر أو اتفقا. لأن الفعل الواحد يستحيل انقسامه فلا يمكن أن يقع إلا من أحدهما. فيلزم عجز الآخر الذي لم يقع منه. وإذا عجز أحدهما وجب عجز الآخر لتماثلهما فيؤدي إلى أنه لا يوجد شيء في العالم والعيان يكذبه"[3]. إن فرض وجود إلهين يستلزم أمرين اثنين:

أولا: الحدوث لاحتياج كل واحد منهما إلى مخصّص يخصصه بما هو عليه. ثانيا: اشتراكهما في عموم القدرة والإرادة مما يؤدي إلى عدم الوجود للزوم عجز كلا الإلهين والحس يكذب النتيجة لوجود العالم بما فيه من مخلوقات محدثات تدل على أن لها خالقا خصها بالوجود بدل العدم.

---

[1]– المصدر نفسه، ص215.

[2]– المصدر السابق، ص214.

[3]– المصدر نفسه، ص ص215، 216.

يسوق السنوسي أدلته على نفي الشريك في الألوهية بدليلين:أحدهما؛ أنه لو كان له مثل للزم أن يكون وجوب الوجود مشتركا بينهما[1]. وهذا يستلزم أن يكون كل واحد من المثلين حادثا جائزا ويمتنع أن يكون كل واحد منهما قديما واجبا. وبرهانه أن المثلين لما استحال أن يكون أحدهما عين الآخر لزم أن يمتاز أحدهما عن الأخر[2]، بصفة تميزه لامتناع الاثنينية بدون التمايز[3] "والتمييز لا يمكن أن يكون بالذاتيات الواجبات لوجوب اشتراك المثلين في جميعها فتعين أن يكون بعرض جائز اختص به أحدهما عن الآخر مع جواز أن يكون لصاحبه، إذ كل ما اتصف به أحد المثلين من الجائزات فإنه يجوز أن يتصف به مماثله"[4]. ووجود الجائز حادث فالعرضي المميز حادث. وما اتصف بالحادث حادث، والحدوث ينافي الألوهية لوجوب قدمها وبقائها. الذات الإلهية لا تتصف إلا بما هو واجب فلماذا اقترح الجائز للتمايز بين الإلهين؛ لأن النتيجة ستكون تحصيل حاصل مما يؤدي إلى عقم الدليل.

يضيف الأستاذ سعيد عبد اللطيف فودة فرضا يقوم على أن ذلك العرضي إما أن يكون كمالا فقد فات الآخر، وفوت الكمال نقص، فيلزم أن يكون كل واحد منهما ناقصا، وهو محال. أما إن كان العرضي نقصا لزم أيضا اتصاف الإله بالنقص من أول مرة، وهو ظاهر الاستحالة[5]. استحالة إضافة سعيد عبد اللطيف فودة على ما ذكره السنوسي ليست بزيادة معنى بل زيادة استحالة على استحالة الجائز في حق الذات الإلهية.

إن فرض تعدد الآلهة إما أن يكون بعدد خاص متناه فيلزم افتقاره إلى المخصص فيكون حادثا، وإما أن يكون بعدد لانهاية له، فيلزم دخول مالا نهاية له في الوجود، وهو محال. كما

---

[1]- المصدر نفسه، ص216.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص20.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها ، ص216.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد ،ص20.

[5]- سعيد عبد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص109.

يلزم أيضا عجز كل منهما عن كل ممكن لمساواتهما في الإمكان والحدوث لسائر الحوادث[1].فمن وجود العالم وثبوت عجزهما معا، يتأكد وجود إله واحد فاعل بالاختيار.

يثبت ثاني دليل على نفي الشريك؛ على أنه لو كان معه تعالى ثان له في الألوهية للزم عجزهما معا، وينفي ألوهية كل واحد منهما ويستلزم ألاّ يكون وجد شيء من العالم[2]، لكن عدم وجود شيء من العالم باطل بالمشاهدة، فبطل ما أدى إليه، وهو عدم كونه واحدا، فثبت كونه واحدا وهو المطلوب[3].

يرجع لزوم العجز إلى أن القدرة والإرادة يجب أن تكونا عامتين في جميع الممكنات. وفرض وجود إلهين يستدعي أنه ما من ممكن يوجد إلا ويتعلق به قدرة وإرادة كل واحد من الالهين، حينئذ، لا تكون قدرة الإله تامة مستقلة، فيلزم التمانع على الفعل بالاتفاق أو الاختلاف[4]. يجب التدليل على بطلان الاتفاق والاختلاف بين الإلهين لنفي الشريك.

أ/ فرض إلهين يتفقان باطل: يفترض السنوسي أنهما قصدا إلى إيجاد جوهر فرد مثلا، وقس عليه كل ما لا يقبل الانقسام، فتنشأ ثلاثة احتمالات هي:

1- إيجاد الجوهر الفرد بهما معا محال، لأنه يلزم عليه انقسام ما لا يقبل القسمة إن قدر الذي أوجده كل واحد منهما غير ما أوجده الآخر، وهذا لا يعقل. إذ الكلام إنما هو في وجود الجوهر الفرد وليس له إلا وجودا واحدا لا يمكن انقسامه[5]، فيستحيل أن تنفذ فيه إرادتان وقدرتان، وإلا

---

[1]- المصدر الأسبق، ص ص20 ،21.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص217.

[3]- عبد العليم ابن الشيخ أبي حجاب الشافعي، الخلاصة السنية في شرح متن السنوسية، ص19.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص217.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لزم انقسام ما لا ينقسم أو تحصيل الحاصل[1]. أما إن قدر أن الذي أوجده كل واحد منهما عين ما أوجده الآخر فيلزم عنه أن يرجع الأثران اللذان قدّر وقوعهما منهما أثرا واحدا وهو لا يعقل[2]. إذن لابد من عجز أحد المؤثرين لما يلزم عليه، وذلك مستلزم لعجز الآخر المماثل له في القدرة على الإيجاد، وإذا لزم عجزهما معا في هذا الممكن لزم عجزهما كذلك في سائر الممكنات، لعدم الفرق بينهما، وذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها والمشاهدة الحسية تقضي ببطلان ذلك.

2- إيجاد الجوهر الفرد بأحدهما دون الآخر محال لما يلزم عليه من ترجيح أحد المتساويين بلا مرجّح لفرض تماثلهما. فبالوجه الذي عجز أحدهما يجب عجز الآخر[3]. لأنّ الفرض يقوم على التماثل.

3- أما الاحتمال الثالث يقوم على تعاونهما على رفع شيء دون أن يستقل أحدهما بالفعل وحده، إنما تم الفعل منهما مجتمعين. واستحالة هذا الفرض واضحة لأن الضعف منسوب لكلا الإلهين بدليل اجتماعهما على الإيجاد، مما يدعو إلى التساؤل فيما إذا كان لهما شيء من التأثير أو لا؟ "فإن كان لهما شيء من التأثير لم يخل إما أن يكون أثر أحدهما هو عين أثر الآخر، فيلزم عليه تحصيل الحاصل كما سبق في الإلهين، أو يكون أثر أحدهما ليس عين أثر الآخر، فيلزم عليه كون الأثر الواحد الذي هو وجود الجوهر الفرد يرجع أثرين اثنين، وهو معنى ما ألزمنا قبل من انقسام ما لا ينقسم"[4] ، هذا إن كان للقدرتين تأثير ما عند الاجتماع. أما إن لم يكن لهما أثر في حال الاجتماع فيكون مجموعها لا أثر له لأن الصفة غير المؤثرة إذا

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص21.

[2]- المصدر الأسبق، ص217.

[3]- المصدر السابق، ص218.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

اجتمعت إلى صفة أخرى غير مؤثرة لم يكن لمجموعها أثر، وفي هذا إثبات لعجز الإلهين والعجز ينافي الألوهية ؛هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن زعم أن مجموعهما هو الإله لا كل واحد منهما، كان ذلك تركيبا للإله من ذاتين منفصلتين، وهذا أمر لا يعقل لأنه يؤدي إلى أن يقوم بكل واحد منهما بعض القدرة وبعض الإرادة وفي هذا تجزئة للمعنى[1]. يحصر الإمام السنوسي الاتفاق المفروض بين الإلهين في الوجوب والجواز وكليهما باطل، ومن جملة ما ينجم عن الاتفاق الواجب ما يلي:

1- أن يكون كل واحد منهما مقهورا غير مختار، إن كان كل واحد منهما لا يقدر على مخالفة الآخر، وأما إن قدر عليها أحدهما دون الآخر، لزم قهر الذي لا يقدر عليها، ونفي كونه مختارا، ما يلزم عليه قهر الآخر لأنه مماثل له.

2- يلزم الافتقار إلى المرجّح في تخصيص أحد المثلين بما لم يثبت لمثله.

3- ويلزم انقلاب الممكن مستحيلا، لأن كل واحد منهما يمكن له أن يوجد كلا من الحركة والسكون مثلا، لأنه إله لا جزء إله. وبفرض تعلق إرادة أحدهما بخصوص الحركة مثلا صار وقوع السكون الممكن من الآخر مستحيلا وهذا قلب للحقائق، وكون المانع له تعلق إرادة الآخر بضده يلزم منه إيجاب المانع حكم المنع لما لم يقم به، وهذا مستحيل[2].

يعد الاتفاق الجائز النوع الثاني من نوعي الاتفاق، وهو الآخر باطل:"لأنه كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما، وكلما جاز اختلافهما جاز قبولهما العجز، لأن الاختلاف ملزوم للعجز فالقابل للاختلاف قابل للعجز، ضرورة أن القابل لملزوم الشيء قابل للازمه، فينتج إذن: كل ما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز"[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص219.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص ص221 ، 222 .

[3]- المصدر نفسه، ص263.

ب/ فرض إلهين يختلفان باطل؛ مثلا: إذا أراد أحد المثلين تحريك جسم في زمان وأراد الآخر سكونه في ذلك الزمان[1]، يلزم عجزهما معها أو عجز أحدهما[2] لأن نفوذ إرادتهما معا في هذا الفرض لا يمكن، نظرا للجمع بين الضدين[3] أو ما في حكمهما. فيكون الجوهر –في الزمان الواحد– موجودا معدوما، أو متحركا ساكنا، وذلك لا يعقل[4] لاجتماع الضدين. فلم يبق إلا عدم نفوذ إرادتهما معها، فيلزم عروا الجرم عن الحركة والسكون. وبتعذر الفعل من كل واحد منهما لزم عجز الإلهين معا.

بقي احتمال ثالث وأخير، هو تعطل إرادة واحد منهما ونفوذ إرادة الآخر، يعتبره السنوسي طرحا باطلا لما يلزم عليه من:

1) عدم عموم تعلق إرادة الإله وقدرته وهو أمر مستحيل، وإذا استحال لم يمكن أن يكون أحد الإلهين أقدر من الآخر.

2) عجز من لم تنفذ إرادته مع كونه إلها، والعجز على الإله محال[5]، وسنقدم في هذا برهانا.

3) عجز الإله الذي فرض نفوذ إرادته لأنه مماثل للذي وجب عجزه، فيجب عجزه هو أيضاِ ضرورة.[6]

---

[1]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص220.

[2]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص259.

[3]– المصدر الأسبق، ص220.

[4]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص259.

[5]– المصدر نفسه، ص260.

[6]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص220.

4) الترجيح لأحد المثلين على مثله بصفة من غير مرجّح. أما إن فرض المرجّح لزم حدوثهما، وانتقل الكلام إلى الذي رجح إرادة واحد منهما دون الآخر، ويفترض عندئذ أنه إله مثلهما، فما الموجب الذي جعله يرجح أحد المثلين على الآخر؟ فإن كان إله رابعا لزم التسلسل[1]. ما يؤدي إلى المحال وهو التعدّد محال، فثبت نقيضه وهو الوحدانية في الذات انفصالا، لأننا بصدد نفي الكم المنفصل عن الذات الإلهية.

**ج- اتفاقهما مطلقا باطل:** يلزم من تقدير الاتفاق مطلقا سواء قدّر واجبا أو جائزا من التمانع الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف[2]، لأن الفعل الواحد يستحيل عليه الانقسام، فيقع التمانع المستلزم للعجز، والعجز إما لكليهما أو لأحدهما. والعجز يضاد القدرة. فإن كان قديما لزم استحالة عدمه، فيجب أن لا يقدر هذا الإله على شيء دائما، أما إن كان حادثا، فضده وهو القدرة قديمة، فيستحيل عدمها، فلا يوجد العجز ويستحيل اتصاف الإله بصفة حادثة[3].

**البرهان على بطلان فرض العجز على الإله قديما أو حادثا:** يستحيل العجز على الإله لأنه يضاد وجوب القدرة. فإن كان العجز قديما لزم استحالة عدمه، لأن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه، فيلزم عقلا أن لا يكون الإله قادرا مطلقا[4]. وبناء على هذا يستحيل الفعل من الإله دائما والمشاهدة تقضي بعكس هذا، فيلزم بطلان القول بعجز قديم نظرا لثبوت القدرة للإله بما هو موجود في الوجود. كما لا يمكن أيضا اتصاف الإله بالقدرة والعجز معا لاجتماع الضدين.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص261.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد ، ص175.

[3]- المصدر الأسبق، ص264.

[4]- محمد عليش، القول الوافي، ص109.

إن العجز الحادث مستحيل، لأن حدوث العجز يستلزم قدم ضده الذي هو القدرة، فيستحيل عدمها، إذن لا وجود للعجز لاستحالة اجتماع الضدين[1]، ولوجوب القدم لجميع صفات ذاته واستحالة أن يتصف بصفة حادثة.[2] وسنتعرف على دليل هذا الطرح في أحكام صفات المعاني. إن استحالة العجز القديم والحادث في حق الله تعالى،يؤدي إلى استحالة اتصافه بالعجز مطلقا. واستدّل على استحالته بأنه نقص في حق كل حي، وكل نقص محال على الإله عقلا ونقلا، فينتج عنه استحالة العجز مطلقا على الله، عقلا ونقلا[3].

لا يكتفي السنوسي بهذه الأدلة بل يعزّزها بدليل قدمه الجويني استدل به على استحالة اتصاف الإله بالعجز، مفاده: لو كان عاجزا لكان عاجزا بعجز قديم، لاستحالة اتصافه بالحوادث، والعجز القديم محال، لأنه يستدعي معجوزا عنه، والمعجوز عنه لا يكون إلا ممكنا ولا ممكن في الأزل، فلا عجز في الأزل[4].

يطرح السنوسي دليلا آخر على وحدانية الله؛ يقوم على تقدير تقسيم العالم إلى قسمين باختيار إلهين مدبرين. فلا يلزم حينها، من تقدير وجود إله ثان عجزهما أو عجز أحدهما. بل يكون أحدهما قسيما للآخر، كل ينفرد بقسم يتصرف فيه وحده، فلا تزاحم بينهما حينئذ ولا تمانع[5]. فلا وجود لاتفاق ولا اختلاف بينهما. مع ذلك فإن تعدد الآلهة دلالة على عجز كل

[1]- المرجع السابق، ص110.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص264.

[3]- محمد عليش، القول الوافي ، ص110.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص265.

[5]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص176.

واحد من الآلهة التي تفرض، والدليل على وجوب العجز لكل منهما ما تم تقريره من التمانع في الشيء الواحد.[1] إلا أن هذا الطرح مستحيل لاستحالة التناهي في مقدورات الإله ومراداته.

والقسمان إن كانا معا في الجواهر لزم تعلق القدرة ببعضها تعلقها بالجميع، للتماثل فيلزم التمانع. أما إن كان أحد القسمين الجواهر والآخر الأعراض، فلا يعقل، إذ القدرة على إيجاد الجواهر لا تعقل بدون القدرة على أعراضها وكذلك العكس، للتلازم الذي بينهما، وهذا لا يدفع التمانع أيضا عندما يريد أحدهما أن يوجد الجوهر والآخر يريد عدم عرضه.[2]

في السياق ذاته، الذي يقدر اختصاص كل إله بأحد قسمي العالم دون أن تتعلق إرادة كل واحد منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره، فلا يقع العجز ولا التمانع، ويصح فرض وجود إلهين متماثلين. يرد السنوسي على أن اختصاص أحد الإلهين المتماثلين بنوع دون نظيره يلزم فيه التخصيص من غير مخصص، إذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به، فإن فرض عليهما، فينتج حينئذ استلزام حدوثهما[3]. أما إن كان التخصيص باختيارهما، كان الأولى تركه، فيتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومراده، والتالي باطل لما يلزم عليه من التمانع، فكان المقدم وهو كون التخصيص باختيارهما باطل، فتعين إذا أن يكون التخصيص إما من الغير فيلزم حدوثهما ؛أو لا فيلزم التخصيص من غير مخصص، وكلا الأمرين محال[4]. ومعرفتنا باستحالة وجود قسيم للإله في العالم تؤذن ببطلان قول الثنوية بإلهين اثنين إله الخير وإله الشر لأنهما ضدان وتضاد الأفعال يدل على تضاد الفاعلين.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى ، ص220.

[2]- المصدر نفسه، ص266.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص111.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص276.

إن نفي الثنائية مبدأ اجتمعت على إقراره جميع فرق الإسلام وفصائل المتكلمين بمختلف اتجاهاتهم المذهبية، والعقائدية، إذ اعتبرته الحركة الاعتزالية مبدأ حتميا في مواجهة الثنائية التي أشاعت مقولتها الفكرية في صياغة فلسفية من أجل نفي التوحيد، وإثبات تفسيرها المادي بقدم العالم. وقد رصد القاضي عبد الجبار الفكر الثنائي بجملته وتفصيلاته ومحاوره وقضى بفساد استدلالاته[1]، إذ أن فرض إله ثان مع الله ليشاركه في جميع صفاته، أو في بعضها، وهو أمر لا يثبت أمام المنطق العقلي، بل يسقط من خلال مبدأ التمانع الذي يقضي باستحالته.

قدم الشهرستاني صورة أخرى لدليل التمانع هي التمانع في الاستغناء بالذات، ورأى أنها أدل على استحالة الإلهين من دليل التمانع في الفعل[2]. تقوم نظرته على فرض إلهين استغنى كل واحد منهما عن صاحبه من كل وجه خرج المستغني عنه عن كمال الاستغناء ، فلا يتصور إذا إلهان مستغنيان على الإطلاق، مما ينشأ عنه إما اختلافهما أو تماثلهما في الصفات الذاتية. والمختلفان يستحيل أن يكونا إلهين. أما إن تماثلا فليس يتميز أحدهما عن الثاني بالحقيقة والخاصية، فإن حقيقتهما واحدة بلوازم زائدة على الحقيقة، مثل: المحل والمكان والزمان، ممّا ينافي الإلهين[3]. فالاشتراك في الذات يؤدي إلى حدوث الذات، إذ ما به يتمايز الواحد عن الآخر، يقتضي صفات الحدوث من زمان أو مكان، وهذا منفي في حق الله تعالى[4]. فرض التماثل قام على ما خرج عن الواجب في حق الذات الإلهية فالمكان والزمان والجهة مما يند عن الإحاطة بها.

---

[1]- عبد الستار الراوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1980، ص269.

[2]- المغربي علي عبد الفتاح ، الفرق الكلامية الإسلامية، ص276.

[3]- الشهرستاني ، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ص87، 88.

[4]- المرجع الأسبق، ص277.

نجد الرازي في "معالم أصول الدين" يقرر استحالة الاشتراك في الأمور المعتبرة في الإلهية. فلو اشتركا في الإلهية واختلفا في أمر آخر، وما به المشاركة غير ما به الممايزة فكل واحد منهما مركب، وكل مركب ممكن، وكل ممكن محدث، فالإلهان محدثان، لأن الذي حصل به الامتياز غير معتبر في الإلهية، فيصبح زائدا عليها، وهذا صفة نقص وهو محال على الله تعالى[1]. يتأكد لنا بعد الاطلاع على جملة الأدلة المقدمة في نفي شريك أو نظير لله تعالى على أن مجموعها مبني على التمانع في الفعل و التمانع في الاستغناء بالذات.

إن دليل التمانع الذي دل على استحالة وجود ثان مع الله، هو بعينه دليل على وجوب وحدانيته تعالى في أفعاله،أي انفراده تعالى باختراع جميع الحوادث بلا واسطة ولا أثر لكل ما سواه. إن تقرير دليل التمانع على وحدانية الأفعال على طريقة السنوسي أن تقول:" لو صحّ أن يكون لشيء غير مولانا جل وعلا تأثير في أثر ما لكان ذلك الأثر يجب أن يكون مقدورا لمولانا جل وعز، ومرادا له"[2]، لوجوب عموم التعلق المطلق لكل من الإرادة والقدرة الإلهيتين.

فوحدانية الأفعال تنذر أن الله تعالى يتصرف في ملكه وحده دون أن يشاركه أحد "وليس لأحد غير الله تعالى فعل من الأفعال، فالأفعال كلها خيرها وشرها مبدعها وخالقها وفاعلها هو الله وحده لا شريك له، فهو المتفرد بالخلق والإبداع، المستقل بالإيجاد لا رب غيره ولا وجود سواه"[3]. وهي نظرة أشعرية خالصة تفرد القدرة الإلهية بالحضور المطلق في مقابل إقصاء قدرة الإنسان وتغييبها عن وجوده بسبب عموم التعلق للقدرة الربانية.

أثبت بالبراهين القاطعة على أنه تعالى لا مثل له في الذات ولا في الصفات، ولا في الأفعال وانتفى كل فرض ادّعى غير ما برهن عليه، كما انتفت دعاوى الثانوية والحشوية والمجسمة

[1]- الرازي، معالم أصول الدين، ص80-81.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص222.

[3]- الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص62.

وانبنى معنى الوحدانية القائم على "سلب الكثرة في الذات والصفات والأفعال"[1] أي عدم الاثنينية في الذات وعدم الكثرة في الصفات، وعدم المشاركة في الأفعال.

[1]- المصدر السابق، ص64.

## المبحث الثالث:

## صفات المعاني والمعنوية

يوجد عدة اتجاهات في الفكر الديني قدمت تصوراتها في معالجة مشكلة الصفات الإلهية. المعتزلة كحركة عقلية لجأت في صياغة نظريتها إلى التجريد المحض، مقابل الاستخدام التقليدي الذي اقتضاه بناؤه الفكري – السلفي الحشوي– أن يسقط في التشبيه لفشله في التمييز الارتقائي بين الخالق والمخلوق، فبدت الصفات الإلهية في تفسيره تماثل الصفات البشرية. بينما نجحت الأشعرية كاتجاه ثالث أن تتوسط بموقفها بين التجريد الاعتزالي والنقل الحشوي واكتسبت موقفا توفيقيا محافظا[1].

ذهبت المعتزلة إلى نفي الصفات الوجودية أي صفات المعاني، فقالوا أن أحكامها المعنوية من كونه تعالى قادرا، مريدا، عالما إلى آخرها، ثابتة له جل وعلا لذاته من غير صفة تقوم به، ووافقوا على التلازم العقلي بين المعنوية والمعاني في الشاهد –أي في الحوادث– فلا يوجد عالم من الحوادث لذاته بلا علم يقوم به، ولا قادر بلا قدرة، وهكذا كل صفة معنوية في الشاهد، يوافقون أنها لا توجد إلا مع صفة معنى تقوم بالذات. وإنما فرّقوا بين القديم والحادث في التلازم بين المعنوية والمعاني والسبب في ذلك، لو علّلت الصفات المعنوية في حقه تعالى مع كونها واجبة له بصفات المعاني لا نتفي وجوبها وصارت ممكنة مستفادا ثبوتها من العلل[2]، وهذا مستحيل عند الأشاعرة في حق من وجب له الغنى المطلق في الذات والصفات.

تقوم التصور الأشعري على أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث، مثبتين الصفات المعنوية لله تعالى. ولكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد

[1]– عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص251.

[2]– السنوسي أبو عبد الله ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص217.

الوقوع في تعطيل المعتزلة، بل التزموا حدود السلف في التنزيه، فقالوا إن لله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة، أي أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى، وهذه الصفات الإلهية قديمة وقد ردوها إلى سبع صفات[1] هي: القدرة والإرادة، العلم، الحياة السمع، البصر، والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت.

تقوم صفات المعاني بالذات العلية، أما صفات الأفعال فهي التعلق التنجيزي للقدرة، والإرادة بالممكنات كخلقه تعالى ورزقه، وإماتته، وإحيائه وتحريكه وتسكينه، إذ هي إذن صدور الممكنات عن القدرة والإرادة وتنقسم إلى قسمين:

1- صفة فعلية وجودية كالأمثلة المذكورة.

2- صفة فعلية سلبية، كعفوه تعالى عمّن يشاء من أهل المعاصي، فإنه عبارة عن ترك العقوبة لمن يستحقها أو سلب فعل العقوبة لمن يستحقها بناء على أنه ليس بفعل.

وزيد قسم آخر من الصفات هو الصفات الجامعة لسائر أقسام الصفات كالألوهية، والكبرياء والعظمة.[2] وعزة الله تعالى، وجلاله. والصفة الجامعة عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الأقسام الستة[3] المتمثلة في: أولا: الصفات النفسية ثانيا: الصفات السلبية ثالثا: صفات المعاني، رابعا: الصفات المعنوية، خامسا: صفات الأفعال، سادسا: الصفات الجامعة.

نلمع إلى الاختلاف الذي ذكره السنوسي في زيادة صفة الادراك: "إدراك المشمومات وإدراك المذوقات، وإدراك الملموسات، وإدراك اللذائذ والآلام، فقيل بثبوتها زيادة على الصفات السبع

[1]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية)، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973 ص198.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدامات في علم التوحيد ،ص ص108 ،109.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص174.

وتكون متعلقات بكل موجود من غير اتصال بالأجرام، ولا تكيف باللذات والآلام وقيل ترجع في حقه تعالى إلى العلم، وقيل بالوقف وهو أحسنها"[1]. وفي شرح عقيدته الكبرى يصرّح أن مجموع المواقف في هذه المسألة ثلاثة أقوال:"وأقربها الوقف"[2]، وما نستقرؤه من ورود لفظتي (أحسنها) و(أقربها) في النصين الموثقين أعلاه، يفيد عندنا العلم بميل السنوسي إلى الوقف في مسألة الإدراك.

إن القائلين بثبوت صفة الإدراك زيادة على صفات المعاني نلفيه في موقف كل من الباقلاني والجويني؛ يقول الباقلاني: "صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضا (...) وإدراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات"[3]. أما موقف الجوني ينجلي في قوله: "الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة. فما دل على وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات"[4]. يثبتون صفة الإدراك لله مع نفي الاتصال الذي نتصور حصوله عنها لتقدّس الذات الإلهية عن الشم والذوق واللمس. ودليلهم في إثباتها، أنها كمالات في نفسها، وكل حي قابل لها، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها وأضدادها نقص، لأن فيها فوت كمال، والنقص في حق الله محال، فوجب أن يتصف بها زائدة على علمه، على ما يليق به تعالى من تعلقها بكل موجود كسمعه وبصره، ونفي الاتصال بالأجسام.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدامات في علم التوحيد ، ص108.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص168.

[3]- الباقلاني، التمهيد، ص262.

[4]- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص77.

في حين قام الإجماع على عدم إطلاق لفظ الشم والذوق واللمس على الله. لما ينجم عنه من الاتصالات وتجدد الكيفيات، لأن هذا مستحيل في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته[1]. وعلى طرف نقيض للقائلين بإثبات الإدراكات زائدة على صفات المعاني، يشير السنوسي إلى القائلين بالوقف في هذه المسألة. وهو ما اختاره المقترح، وابن التلمساني وحجتهما أن التحقيق عندهما في نفي النقائص؛ الاعتماد على دليل السمع وقد ثبت ذلك في السمع والبصر، والكلام ولم يثبت في هذه الإدراكات. فوجب الوقف على إثباتها ونفيها[2]. والمراد بالوقف في الإدراك عدم حصول الدراية بثبات صفة الإدراك لله تعالى، زائدة على علمه أم لا، فيترك الجزم بأحد الأمرين، لعدم ظهور دليله.[3]

إضافة إلى ما عدّد من الصفات يوجد صفات سمعية "هي عبارة عن معاني ورد السمع بها"[4] ولا نعلم حقيقتها ولا ثبوتها بالعقل، لأن النقل وحده دلّ عليها، لهذا سميت صفات سمعية.[5] ويجب الاعتقاد بأنه جل شأنه متصف بها إتباعا لما قرّره الشرع وتصديقا لما أخبر به[6]. وأبو الحسن الأشعري من القائلين بإثبات هذه الصفات التي ورد بها الخبر، دون تكييف لها أو تأويل لمعناها.[7] ويسرد الأشعري في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" جملة آيات قرآنية تخبر عن

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص277.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص170.

[4]- أبو إسحاق إبراهيم الأندلسي، السرقسطي ابن أبي الحسن على عرف البناني، المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأخيرة، 1953م، ص42.

[5]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص279.

[6]- عبده محمد ، رسالة التوحيد، ص41.

[7]- المغربي علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، ص280.

هذه الصفات، منها قوله تعالى: "كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ "(القصص 88) وقال تعالى:"وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ "(الرحمن 27)، فأخبر أن له سبحانه وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك، وقال تعالى:"تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا "(القمر 14)، وقال أيضا:"وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا "(هود 37)، فأخبر تعالى أن له وجها وعينا لا بكيف ولا حدود[1]. عمد الأشعري إلى موقف وسط في إثبات الصفات التي وردت في القرآن والسنة، ولم يستثن أية واحدة منها، وقرر أنها صفات تليق بذات الله، ولكنها لا تشبه الحوادث تسمى بأسمائها. إن سمع الله ليس كسمع الحوادث والناس، وبصره ليس كبصرنا، وكلامه ليس ككلام مخلوقاته[2].بمعنى أن صفاته التي تشارك لفظا صفات البشر لاتشبه شيئا مما نعرفه في الوجود الحسي.

إن إثبات أبي الحسن الأشعري للصفات الخبرية لا يعني أنه مجسم، بل لأن الصفات ثابتة لورود التنزيل بها، لكنها بلا كيف. لكن من بعد الأشعري، مال الأشاعرة إلى تأويل تلك الصفات، فالرازي على سبيل المثال يذكر صعوبة أخذ ما ورد في القرآن من ذكر الوجه والعين والأيدي والساق على ظاهره، لأن الأخذ به يؤدي إلى التشبيه والتجسيم ومنافي للتنزيه. فالآيات التي تدل على المحبة لا تعني القرب الحسي، إنما تعني القرب بالعلم والقدرة، والمراد من قوله تعالى: "وَٱسۡجُدۡ وَٱقۡتَرِب "(العلق 19)، فإن القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يحصل بالسجود[3]. فنعلم أن المتقدمين من الأشاعرة أخذوا بظاهر الآيات التي ذكرت صفات التشبيه والتجسيم كما وردت في النقل دون تأويلها، بل أثبتوها بلا

[1]– الأشعري أبو الحسن ، الإبانة عن أصول الديانة، تح: عباس صباغ، دار النفائس، بيروت، ط1، 1994، ص97.

[2]– عادل العوا، الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، ط3، 1965، ص42.

[3]– المغربي علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية ، ص280.

كيف. في حين نجد المتأخرين منهم مالوا إلى التأويل، ولكن دون توسع وتعمق كما فعلت المتعزلة.

يجدر بنا الإلماع إلى تأرجح الأشعرية بين الموقفين: السني والعقلي، وكيف أنها انتهت إلى موقف سني يحتفظ بالمنهج العقلي؛ حيث أنه من الواضح التزام الأشعري طريقين استخدمهما معا في إطار الموقف الوسط الذي انتهجه منذ انشقاقه عن المعتزلة، هما:

1- طريق السلامة: ونهج السلف الصالح الرافض لمنهج التأويل، مع الاحتراز من الوقوع في حظيرة التشبيه.

2- طريق الحكمة: وتمثل في اعتماد الأشاعرة على أسلوب التأويل مخافة الوقوع في التشبيه، وأيضا لمواجهة خصومهم المعتزلة المعطلين للصفات الإلهية، فتصدوا لهم مثبتين الصفات الإلهية في نطاق حركة الكلام السني، دون غلو أو شطط في استخدام المنهج العقلي[1].

تنقسم الصفات بحسب التعلق وعدمه إلى قسمين: قسم لا يتعلق بشيء وهو سبع صفات: الوجود، والقدم، والبقاء، ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية، والحياة. وعدم التعلق معناه أنها لا تطلب أمرا زائدا على القيام بالذات، فلا تطلب تخصيص الأشياء ولا إيجادها ولا كشفها ولا الدلالة عليها.أما ما له تعلق بالأشياء، ست صفات من صفات المعاني:القدرة،الإرادة،العلم،السمع،البصر والكلام. ومعنى التعلق؛ طلبها أمرا زائدا على قيامها بالذات، مثال ذلك: القدرة بعد قيامها بالذات تطلب التأثير في الممكن[2].

[1]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ص211، 212.

[2]- محمد الهاشمي، العقائد الدرية شرح متن السنوسية، ص12.

## 1. صفات المعاني:

إن الصفات التي يجب الاعتقاد بثبوتها لواجب الوجود هي صفات المعاني ووجوب أحكامها لله تعالى، ووجوب القدم والبقاء لجميعها وما يتعلق بذلك. وصفات المعاني صفات موجودة في نفسها. فكل صفة موجودة في نفسها تسمى في الاصطلاح صفة معنى. أما إن كانت الصفة غير موجودة في نفسها، فإن كانت واجبة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالا نفسية، أما إن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة إنما تجب للذات مادامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية ومثال ذلك: كون الذات عالمة أو قادرة مثلا[1]. وصفات المعاني صفات أزلية قائمة بذات الله غير منفصلة عنه، وكونها صفات وجودية معناه متحققة موجودة بذات الله تعالى، زائدة على الذات موجبة له حكما.[2] فكل صفة تقوم بموصوف لابد أن توجب له حكما.

ووجودها في نفسها لا يستلزم جواز قيامها بنفسها، بل إنها لا تقوم إلاّ بالذات، لازمة لها أزلا وأبدا لا يتصور انفكاكها عنها[3]. والمراد بالأحكام التي توجبها للذات؛ الصفات المعنوية فالقدرة يلازمها كونه قادرا والإرادة يلازمها كونه مريدا...الخ.

يحدد السنوسي الأحكام التي توجبها صفات المعاني على أنها الأحوال المعنوية اللازمة لها كالعلم مثلا، حكمه أن من قام به يكتسب منه حالا، وهي أن يكون عالما بما تعلق به ذلك العلم مدركا له. فما من صفة وجودية تقوم بمحل إلا ويكتسب منها ذلك المحل حالا،لا يثبت له

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص34.

[2]- الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تح: إنصاف رمضان، دار قتيبة، بيروت، ط1، 2003، ص71.

[3]- القاسمي محمد جمال الدين ، دلائل التوحيد، ص57.

عندهم عدم تلك الصفة، ومنها هذه عند من يثبت أحوالا زائدة على قيام الصفة بالمحل ويجعلها واسطة بين الوجود والعدم[1]، إذ الحال ليست بموجودة في نفسها ولا معدومة[2].

يكاد يجمع أصحاب مبحث الحال على أنه الواسطة بين الموجود والمعدوم. ووصلوا إلى هذه النتيجة من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلا في الخارج فهو معدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج فهو إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود، وإما باعتبار التبعية لغيره وهو الحال كالقادرية والعالمية، فهو إذن عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، واحترزوا بلا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية، ضف إلى هذا أن مثبتوا الحال، لا يعتبرون المعدوم نقيضا للموجود، ولكن نقيضه اللاموجود[3].

اختلف المتكلمون حول هذه المسألة نفيا وإثباتا، وأول من قال بفكرة الحال أبو هاشم الجبائي، وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلا، ونفاها أبو علي الجبائي والد أبو هاشم الجبائي وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني ولكن على نحو مغاير لما قال به أبو هاشم الجبائي، في حين نفاها أبو الحسن الأشعري وأصحابه[4]، إذ ليس عنده إلا الذات والصفات الوجودية القائمة بها، وليس ثمة ثالث يقوم بالذات ليس بموجود ولا معدوم، ولا معنى لكون الذات عالمة بالشيء عنده إلا أنه قام بها علم يتعلق بذلك الشيء أي إدراك له[5].

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص142.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص33.

[3]- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي،دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1984 ص145.

[4]- الشهرستاني، نهاية الإدام في علم الكلام، ص127.

[5]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص142.

تنقسم الأحوال إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل، ما يعلل يكون أحكاما لمعان قديمة بذوات. وما لا يعلل صفات ليست أحكاما للمعاني. وما يعلل منها هو حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم ككون الحي حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا لأن كونه حيا عالما يعلل بالحياة والعلم في الشاهد، فتقوم الحياة بمحل، وتوجب كون المحل حيا وكذلك العلم والقدرة والإدارة، وكل ما يشترط في ثبوته الحياة، وتسمى هذه الأحكام أحوالا وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها[1]. فيكون الله عالما لكونه على حال، قادرا لكونه على حال. وزعم أن له في كل معلوم حالا مخصوصا، وفي كل مقدر حالا مخصوصا[2]. كما أنه "لا يقول في الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة، ولا إنها قديمة ولا محدثة ولا معلومة، ولا مجهولة، ولا يقول إنها مذكورة مع ذكره لها بقوله: إنها غير مذكورة، وهذا متناقض"[3] وجوابه عن السؤال: هل أحوال الباري من عمل غيره أم هي هو؟ أجاب بأنها لا هي ولا غيره، فقالوا له: فلم أنكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله عز وجل في الأزل: إنها لا هي ولا غيره؟

في حين تمثل الحال عند الباقلاني كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة، أو لم يشترط ككون الحي حيا وعالما وقادرا، وكون المتحرك متحركا والساكن ساكنا، والأسود والأبيض، إلى غير ذلك[4].ويثبت أصحاب الحال مبحثهم بطريقين:

1. أن الموجود غير موجود وإلا لكان وجوده زائدا على ذاته، لأنه في اللحظة الواحدة يكون له وجودان: أولا يشارك الموجودات في وجودها، ويمتاز عنها ثانيا بخصوصية هي ذاته، أي أن

[1]- الشهرستاني، نهاية الإدام في علم الكلام ، ص128.

[2]- بدوي عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين، ص343.

[3]- البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، 196.

[4]- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص128.

وجوده يزداد على ماهيته، فيتسلسل وجود بعد وجود إلى ما لا نهاية له، وبمعنى أدق يلزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود واحد، وهذا محال.

2. أن الوجود غير معدوم وإلا اجتمع النقيضان، وهذا محال، إلا أننا نقف هنا على تناقض شديد في فكر المعتزلة، لأنه بينما يقولون إن نقيض الوجود هو اللاوجود، عادوا إلى القول بأن نقيضه هو العدم، غير أن بعض مثبتي الأحوال تداركوا الخطأ فعادوا إلى القول بأن نقيض الوجود في هذه الحجة هو اللاوجود[1].

فالحال شيء ثابت، لذلك تكلموا عنه بالنفي والإثبات، ولكنه في الآن نفسه ليس شيئا ثابتا على حياله موجودا، أي هو على حياله لا يعرف كذلك، بل مع الذات، فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض، والحال ليس جوهرا ولا عرضا، بل هو صفة معقولة لها[2]. يشير علي سامي النشار في دراسته مناهج البحث عند مفكري الإسلام أن البحث في مبحث الحال عند المتكلمين هو أول المباحث التي أنكر فيها المسلمون قانون ارتفاع النقيضين[3]. وما يهمنا من هذه المسألة في هذا المقام موقف السنوسي، فبأيها يقول، بالإثبات أم بالنفي يأخذ؟

يمكننا أن نستطلع موقف السنوسي من مسألة الأحوال في قوله: "والنفس أميل إلى المذهب الأول لأن التعلق الذي للعلم مثلا؛ لو لم يكتسب محله من مثله لما كان فرق بين المحل وغيره مما لم يقم به علم، لأن المدرك على هذا التقدير العلم لا محله، والذي يقتضيه النظر والحس أن المحل الذي يقوم به العلم مثلا يكتسب بقيام العلم به حالة زائدة على مجرد قيام العلم، وهو أن ينكشف له الشيء الذي تعلق به العلم القائم به"[4]. ومقصوده من المذهب الأول هو مذهب

[1]- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص146.

[2]- المرجع نفسه، ص147.

[3]- المرجع نفسه، ص145.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص142.

إمام الحرمين والقاضي أبو بكر الباقلاني، حيث تعتبر حقيقة الحال عندهم صفة إثبات تقوم بموجود، ليست موجودة ولا معدومة. ومنه فإن الإمام السنوسي من المثبتين للأحوال. بعد أن عرضنا لمعنى صفات المعاني وطرق ثبوتها وموقف السنوسي منها؛ نطلع على أدلة وجوبها ووجوب وأحكامها.

**1.1- وجوب القدرة:** يتجلى وجوب القدرة عند السنوسي في لزوم القدرة لصانع العالم:" وإلاّ لما أوجد شيئا من العالم بقدرته لأنه لا يعقل قادر لا قدرة له غير متحدة بذاته وإلا لزم كون الاثنين واحدا وهو محال لا يعقل قديمه، وإلاّ كان ضدها وهو العجز قديما، فلا ينعدم أبدا"[1]. لأن القديم يستحيل في حقه العدم. ويشترط السنوسي في قدرة محدث العالم أن تكون قديمة، وأن تكون متعلقة بجميع الممكنات فلا يمكن أن تكون القدرة متعلقة ببعض الممكنات دون البعض الآخر لأن تعلقها بجزء من الممكنات فقط يستدعي حدوثها، وهذا ينافي وجوب قدمها؛ "فالقدرة الأزلية عبارة عن صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة"[2]. تكون القدرة الإلهية وفق السنوسي قدرة مطلقة في الخلق والإيجاد لا يداخلها قدرة أخرى ولو كان على المستوى الإنساني، مما يشل القدرة الإنسانية لحساب القدرة الإلهية.

وفي إضافة قيد (الإرادة) إلى التعريف يعني أن القدرة من صفات الفاعل المريد أو الفاعل المختار، وتسمية الفاعل بالمريد والمختار معا لأنه لا فرق بين الإرادة والاختيار إلا في الاعتبار، وذلك أن المختار يطلق على الفاعل باعتبار أنه ينظر إلى الطرفين (الفعل والترك) ويختار أحدهما. والمريد يطلق عليه باعتبار أنه ينظر إلى الطرف الذي يريده أي يرجّحه[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص143.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص107.

[3]- الفضلي عبد الهادي ، خلاصة علم الكلام، ص97.

انطلاقا من تحديد معنى القدرة يتحدد معنى القادر عند السنوسي على أنه الذي يصحّ منه الفعل والترك بحسب إرادته مفرقا بين ناتج العلة والطبيعة؛ حيث "لا تسمى العلة قادرة على معلولها والطبيعة قادرة على مطبوعها لعدم الإرادة منهما، وعدم تأتّي تركها لأثرهما لو أثر"[1]. مشيرا بهذا المعنى، إلى أن فعله تعالى الممكنات يحدث بطريق الاختيار، لا بطريق اللزوم. والذي يكون بطريق اللزوم هو فعل العلة والطبيعة عند الفلاسفة والطبائعيين.

يجب عقلا لله أن يكون موصوفا بالقدرة التي يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه، ودليل السنوسي في البرهنة على القدرة الموجدة للممكن في كبراه أنه :"يجب لهذا الصانع أن يكون قادرا، وإلا لما أوجدك"[2]. إذ لو لم يكن قادرا لما أوجد هذا الناظر –أي الإنسان الباحث عقلا– فيما يجب لمولاه تعالى. إن في التجاذب الذي أقامه الإمام بين المبرهن –الذي هو السنوسي– والناظر –القارئ للسنوسي– وموضوع المعرفة – وهو الذات العلية وصفاتها– يقيم دمج الذات العارفة دمجا عقليا: تصورا وتصديقا في النظر في إمكانية العلم بالله نظرا لا تقليدا.

### 1.1.1– دليل وجوب القدرة:

تتمّ البرهنة على القدرة لله بتحقق عدم انعدام الناظر–بمعنى أن وجوده قائم– وهذا اللازم يثبت بالمشاهدة، إذن يتحقق لزومه، وهو كون الله تعالى قادرا. هذا حسب وجهة نظري بطريق الإثبات، أما بطريق النفي، نقول: لو لم يكن قادرا :"لزم عدم إيجاده إياك، وهذا اللازم باطل بالمشاهدة. فلزومه وهو كونه غير قادر باطل، فثبت نقيضه وهو كونه قادرا وهو المطلوب"[3]. تقرير برهان وجوب القدرة لله كونه خالق بالاختيار وكل خالق بالاختيار قادر ينتج: الله تعالى

[1]– السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص144.

[2]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص133.

[3]– محمد عليش، القول الوافي، ص51.

قادر وقُيِّد الخلق بالاختيار لأنه هو المستلزم للقدرة، وباقي الصفات[1]. فالموجد بالاختيار الذي يصحّ منه الفعل بدلا عن الترك، والترك بدلا عن الفعل، هو بعينه معنى القادر الذي حددناه عند السنوسي. هذا عن الإيجاد بالاختيار،"أما الإيجاد بالذات كإيجاد العلة والطبيعة –لو صح– فلا يستلزم أن تكون تلك العلة أو الطبيعة قادرة ولا مريدة ولا عالمة، ولا حية"[2]. في حين يكون الموجد بالاختيار قادر، مريد، عالم، حي، وهذا ما لا يتحقق إلا في الذات العلية. فليس غير الواجب "هو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته، فلا ريب يكون قادرا بالبداهة، لأن فعل العالم المريد فيما علم وأراد إنما يكون بسلطة له على الفعل، ولا معنى للقدرة إلا هذا السلطان"[3] مما يعني أن العاجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك لافتقاره للقدرة والإرادة والعلم. ولا يفوتنا أن نقف على المطالب الأربعة التي استلزمها مقام القدرة عند السنوسي وهي :

1- إثبات القدرة لله، أي وجودها.

2- القدرة زائدة على الذات، لا متحدة بها.

3- وجوب القدم والبقاء للقدرة.

4- عموم تعلقها بجميع الممكنات.

نلفي في شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد للإمام السنوسي نفسه، تدقيقا مفصلا لهاته المطالب يذكر فيه زيادة معاني على ما وجد في العقيدة الوسطى وشرحها، تتمثل الإضافة في وجوب وجود القدرة ووحدتها[4].

---

[1]- المرجع السابق، ص52.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص134.

[3]- عبده محمد ، رسالة التوحيد، ص ص34 ،35.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص22.

إن برهان وجود صفة القدرة متضمن في وجه دلالة الحادث على وجودها. إذ لو انتفت القدرة لوجد ضدها العجز، وذلك يستلزم عدم التمكن من الفعل، هذا من جهة، أما من جهة ثانية لما انتفى العجز وثبت بالمشاهدة وجود العوالم من الله عز وجل بالاختيار لا بمقتضى التعليل أو الطبع، وجب أنه تعالى قادر، فله إذن قدرة قائمة بذاته لاستحالة وجود قادر لا تقوم به قدرة[1]. فلو لم يتأت منه الترك الذي قام مقامه الفعل لكان علة أو طبيعة، يلزم عن ذلك قدم العالم، وسنجد لهذا الأمر تفصيلا في الكلام عن الإرادة، مع العلم أنه قد تم عرض الدليل على حدوث العالم، وأن حدوثه ما كان ليكون إلاّ من الله عز وجل في عرضنا لبراهين وجود الله، في فصل الصفة النفسية المتمثلة في الوجود.

إن إثبات القدرة زائدة على الذات، لا متحدة بها،هو المطلب الثاني بعد التدليل على وجودها. يستحيل أن تتحد القدرة بالذات فتكونان شيئا واحدا، وقد سبق البرهان على المسألة في فصل الصفات السلبية، تحديدا الصفة الرابعة، وهي قيامه بنفسه، ونفي الاتحاد عنه. فالسنوسي لا يقول باتحاد الصفات مع الذات أو أنها هي والذات شيء واحد، إنما يقول بالأحوال. قادرية الله عند المعتزلة إنما هي بذاته جل وعز، لا بقدرة زائدة على ذاته، وهذا المذهب بالنسبة للسنوسي فاسد، إذ لا يعقل عنده قادر لا قدرة له، "لأن القدرة إما شرط في كون القادر قادرا أو علة له أو مدلول له، أو جزء من حقيقته إذ القادر من له قدرة، وعلى جميع هذه التقادير يستحيل أن يعرى القادر عن القدرة"[2]. يعد الطرح تقديرا للقول بالأحوال أما من جهة نفي الأحوال، وهو ما عليه أبو الحسن الأشعري، فلا معنى للقادرية إلا قيام القدرة بالمحل، فيكون بذلك إثبات كونه تعالى قادرا هو بعينه إثبات القدرة لله تعالى.

[1]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص243.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص147.

يرجع وجوب القدم والبقاء للقدرة؛ في كون كل صفة تقوم بذاته تعالى تكون صفة واجبة الوجود لا تقبل العدم لا أزلا ولا أبدا، كما هو حكم ذاته جل وعلا.[1] وبناءا على هذه القاعدة الكلية المثبتة القدم والبقاء لجميع صفات الله، تكون القدرة وهي إحدى صفات المعاني قديمة أبدية. لأنها لو كانت جائزة، للزم حدوثها وافتقارها إلى فاعل، ولا فاعل إلا الله بناء على أدلة الوحدانية.

يدلل السنوسي في عقيدته الوسطى على قدم القدرة بدليل: الأول؛ لو فرضنا ان القدرة حادثة لكان ضدها وهو العجز قديما. وفرض قدم العجز يؤدي إلى استحالة عدمه واستحالة عدم العجز يستدعي استحالة وجود القدرة التي تعتبر شرطا في وجود العالم، فيلزم أن لا يوجد شيء، والعيان يكذب هذا. أما الدليل الثاني فيتمثل في الوقوع في الدور والتسلسل بفرض حدوث القدرة لأن بيان لزوم حدوثها يستلزم افتقارها إلى محدث قادر بقدرة. وبهذا ننتقل من هذه القدرة إلى القدرة الأولى الحادثة هي أيضا، لمماثلتها للأولى[2]؛ وهكذا في التتبع، فإن وقف العدد لزم الدور، وإن لم يقف لزم التسلسل، وكلاهما مستحيل ولزوم المستحيل مستحيل، فيكون إذن، وجود القدرة الحادثة مستحيلا[3]، لأن القدرة لا يتأتى بها الإحداث إلا إذا كانت واجبة الوجود الذي يستلزم لها القدم والبقاء.

**2.1.1- متعلق القدرة:** لابد للقدرة من أثر، والعدم ليس بأثر وإلا لزم قدم العالم، وأيضا بالنسبة للترك الذي هو عدم مستمر، وتأثيرها إنما يتعلق بإيجادها للمكن.

تعلق القدرة والإرادة واحد بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات. لكن جهة التعلق تختلف، فالقدرة صفة تؤثر في وجود الممكن وإعدامه، والإرادة صفة تؤثر في اختصاص أحد

[1]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص222.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص148.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص22.

طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوهما بالوقوع بدلا عن مقابله، فصار تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة فلا يوجد الله الممكنات أو يعدمها بقدرته إلا ما أراد تعالى وجوده أو إعدامه[1]، ومنه ينجلي معنى القدرة الأزلية التي يتأتى بها إيجاد الممكن أو إعدامه على وفق الإرادة.

وما إسناد التأثير للقدرة إلا مجازا عقليا، إذ المؤثر هو الله تعالى بقدرته والقرينة على هذا المجاز استحالة قيام التأثير بالقدرة، لما فيه من قيام المعنى بالمعنى، فلو كانت القدرة مؤثرة لكان تأثيرها بقدرة فيلزم قيام القدرة بالقدرة[2]. إن موقف الأشاعرة هذا، يخول لنا التفكير في أن إرجاع نسبة التأثير للقدرة دون الله معناه نسبة الخلق والايجاد للقدرة وأثرها فلا يكون لله قدرة على الفعل بدون قدرته. ومرجع هذا التأكيد على أن أثر القدرة مجاز عقلي لا على الحقيقة يعود إلى وصف الله بصفات زائدة على الذات، فلا ينسب الأثر للصفة دون المحل حتى لا تكون الصفة ذاتا قائمة بالذات الإلهية فتكون الصفة حينها هي الفاعل بالقدرة أثرا لا الإله.

يوجد للقدرة تعلقان: صلوحي قديم وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال وتعلق تنجيزي حادث، بمعنى أنه متجدد بعد عدم، وهو تأثيرها بالفعل[3]. والمراد من تأثيرها بالفعل إبرازها للمكنات التي أراد الله وجودها، فيكون تعلقها في الأزل أعم لأنها صالحة في الأزل لإيجاد كل ممكن على أي صفة كانت، بخلاف تعلقها التنجيزي، فانه تعلق بالممكن الذي أراد الله وجوده على صفة كذا[4]، نقدم مثال على ذلك: زيد المعلم مثلا، قدرة الله صالحة في الأزل لإيجاده سلطانا أو تاجرا أو معلما، ولكن تعلقت تعلقا تنجيزيا بوجوده معلما.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص34.

[2]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص130.

[3]- محمد الهاشمي، العقائد الدرية شرح متن السنوسية، ص13.

[4]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص128.

ويلزم لتعلق القدرة أن يكون تعلقا بجميع الممكنات الجائزات، دون الواجب والمستحيل "أما الواجب فكذاته تعالى وصفاته"[1]، لا تتعلق به القدرة لأن تعلقها يقع على الممكن الذي وجد بعد عدم، أما الواجب فهو الذي لا يتصور في العقل عدمه. أما المستحيل فكالجمع بين وجود الشيء وعدمه مثلا. وعدم تعلق القدرة بالمستحيل فراجع إلى استحالة وقوعه من باب إذا فرضنا تعلقها به لصحّ وجوده –أي وجود المستحيل– وهذا مناف لحقيقة المستحيل إذ هو "ما لا يتصور فقي العقل وجوده"[2]، وبناء عليه كان تعلق القدرة بالجائز فقط.

إن تعلق القدرة بالممكن الجائز تعلق عموم لا تعلق جزئي، لأنه لو اختصت ببعض الممكنات ووقع العجز عن بعضها لزم في ذلك أمور مستحيلة منها:

1– افتقارها إلى المخصّص فتكون حادثة[3]، وقد تم التدليل على قدمها.

2– انقلاب الممكن مستحيلا، لأن البعض الذي لم تتعلق به القدرة هو في صحة تعلقها به مثل البعض الذي تعلقت به، وفي هذا الشأن طرحين: فقصر الصفة في التعلق على بعض الممكن دون بعض إما أن يكون لذاتها أو لمخصّص: فإن كان لذاتها، لزم انقلاب ذلك الممكن مستحيلا لأنه صار لا يصلح لذاته لتعلق القدرة به، فيصبح بهذا مستحيلا، مما يلزم عليه الجمع بين الاستحالة والإمكان في شيء واحد، وذلك لا يعقل[4]. وأما إن كان بمخصص لزم حدوث القدرة من حيث أنه يحتاج إلى أن يكون الفاعل المخصص خلق قدرة تتعلق ببعض الممكنات وعجز على جعلها تتعلق بالبعض الآخر[5]. إن التعلق الذي يرمي إليه السنوسي

[1]– السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص149.

[2]– المصدر نفسه، ص149.

[3]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص55.

[4]– السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص243.

[5]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص150.

بالنسبة للقدرة، حسب رأي الدسوقي هو التعلق الصلوحي القديم، الصالح للتأثير في كل ممكن، وليس المراد التعلق التنجيزي، لأن ما لا يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر، فأين التأثير فيه الذي هو التعلق التنجيزي[1].

اختلف في إطلاق تعلق القدرة على ما علم الله وأراد عدم وقوعه: كإيمان أبي لهب مثلا على قولين،يرى السنوسي أن الغزالي وفق بينهما بأن من قال بالتعلق بهذا النوع، نظر إلى إمكانه في ذاته، ومن قال بنفي التعلق، فقد نظر إلى تعلق العلم والإرادة بعدم وقوعه[2].

**2.1- وجوب الإرادة:** ثاني صفة من صفات المعاني الواجبة لله.

**1.2.1- معنى الإرادة:** الإرادة والمشيئة بمعنى واحد،وفي اللغة مطلق القصد. أما في الاصطلاح، صفة وجودية أزلية قائمة بذاته تعالى تخصّص الممكن ببعض ما يجوز عليه[3]. يكون التخصيص بالجائز المخصوص بدلاً عن مقابله[4]، وهو ما عبّر عنه السنوسي بوضوح :"الإرادة صفة يتأتى بها ترجيح أحد طرفي الممكن، وإن شئت قلت هي القصد لوقوع أحد طرفي الممكن"[5]. والمريد من له صفة يرجّح بها وقوع أحد طرفي الممكن،أي القاصد للترجيح. فنخلص إلى أن القصد يسبق وقوع الترجيح لأحد طرفي الممكن، أو لربما المعنى المراد من الأمر، أن الترجيح لا يقع إلاّ مقترناً بالقصد، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يتم المعنى للإرادة.

[1]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص129.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص244.

[3]- محمد الهاشمي، العقائد الدرية شرح متن السنوسية، ص12.

[4]- سعيد عبد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص114.

[5]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص151.

تعمل الإرادة على تخصيص الممكن بالممكنات المتقابلات، فتخصص الوجود الذي هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم. وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلاً بالوقوع دون غيرها من الصفات، وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأمكنة، وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات، وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير[1]. تتمثل الممكنات المتقابلات الستة في:الوجود والعدم المقادير والصفات، الأزمنة، الأمكنة والجهات. حيث يكون حظ الشيء الموجود من الجائزات المتقابلة متساويا بين الممكن منه وضده، فيرجح له بفعل الإرادة أحد المتقابلين دون ضده.

### 2.2.1- دليل وجوب الإرادة:

إن أوضح برهان على وجوب الإرادة لله تعالى عند السنوسي وجود الحوادث. إذ لو انتفت الإرادة لما وجد شيء من الحوادث على الإطلاق؛ وهو ما نتبين أمره من قوله:" ويلزم أيضاً أن يكون محدث العالم مريداً، أي قاصداً لفعله، إذ لولا قصده لتخصيص الفعل بالوجود في زمان مخصوص على مقدار مخصوص، وصفة مخصوصة للزم بقاؤه على ما كان عليه من عدم ذلك كله أبد الآباد"[2]. بفرض انتفاء إرادته للفعل لاتصف بالكراهية، وتكون الكراهة حينها قديمة لاستحالة اتصافه بالحوادث، مما يلزم عنه حتماً انعدام القصد المستلزم انعدام وجود الحوادث. ولا يمكن لأي صفة من الصفات الأخرى أن تقوم مقام الإرادة في قصدها لوقوع أحد طرفي الممكن، وهذا ما يتجلى في نظم أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري في الإرادة وما اشتملت عليه[3]:

---

[1]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص132.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص151.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص235.

إن الإرادة للتخصيص موجبة فليس عنها ينوب العلم بالبــدل

فإن يرد نفذت فينا إرادتـــــه من شاء يهديه أو يظلل فلا تسل

الإرادة من حيث أنها تخصّص الممكن ببعض ما جاز عليه دون بعض، لا يمكن للعلم ولا لسائر الصفات أن تنوب عنها لأن الإرادة وحدها كفيلة بالترجيح والتخصيص .

بنى السنوسي دليله على أنه تعالى مريد في العقيدة الكبرى،حيث مثل الممكنات المتقابلات التي ذكرناها أوضح تمثيل إضافة إلى توضيح فعل الإرادة بها. إذ يرى أن صانع العالم يجب أن يكون:"مريداً، وإلا لما اختصصت بوجود ولا مقدار، ولا صفة، ولا زمن، بدلاً عن نقائضها الجائزة، فيلزم إما قدمك، أو استمرار عدمك"[1]. الإرادة التي اتصف بها الصانع ترجح وتخصص الممكن ببعض ما جاز عليه، هي التي خصصتنا بالوجود بدل العدم وبمقدار معين بدل سائر المقادير، وبصفة معينة بدلاً عن سائر الصفات، وبزمن خاص دون غيره من الأزمنة.

إن عدم اتصاف الممكن بالقدم أو استمرار العدم فكلاهما محال في حقه،لأن استحالة قدمه ملازمة للأعراض الحادثة، وأما استحالة عدمه مثبتة بمشاهدة وجوده:" فلزومهما محال وهو عدم تخصيصك بما تقدم، فلزومه وهو كون صانعك ليس مريداً باطل فثبت نقيضه وهو كونه مريداً وهو المطلوب"[2]. بانتفاء قدم الممكن وانتفاء استمرار عدمه، نستدل على استحالة كون الصانع طبيعة أو علة موجبة لكون الصانع فاعل مختار، والمختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك. إذ أن :"من لا يتأتى منه الترك، فإن لم يكن أن يمنعه مانع من الفعل: يسمى علة، وإن أمكن: يسمى طبيعة"[3]، إذ لو كان تأثير الصانع في العالم بطريق الطبيعة أو العلة للزم قدم

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص135.

[2]- محمد عليش، القول الوافي، ص52.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص141.

العالم لوجوب مقارنة مصنوعه له وهو قديم، واللازم باطل لبرهان وجوب حدوث العالم، فلزومه وهو كونه تعالى صانعاً بالطبع أو العلة باطل[1].

تستلزم الإرادة جملة من الشروط، هي:

1- يلزم أن تكون إرادته تعالى قديمة عامة في جميع الممكنات خيراً كانت أو شراً، طاعة كانت أو معصية[2]. لأن الممكن يشمل الخير والشر. وقد قيل: هل تتعلق إرادة الله تعالى بالخير والشر والحسن والقبيح؟ فرأى"بعض العلماء أنه يجوز نسبة الشر إلى الله تعالى في مقام التعليم والعبرة لا في غيره"[3].

2- ويلزم أن تكون إرادته لا لغرض له، لأن فيه مراعاة للنقص في الذات، وهو محال.

3- كما يلزم ألا تكون لغرض لخلقه، وإلا وجب عليه مراعاة الصلاح والأصلح، وهذا محال أيضاً، على الأقل بالنسبة للأشاعرة لأن المعتزلة تستوجب الصلاح والأصلح على الله اتجاه عبيده.

يدفع السنوسي الغرض عن الفعل الإلهي سواء بالنسبة له أو لخلقه كما يدفعه عن الأحكام الشرعية كالوجوب والتحريم وغيرها من الأحكام بأن تكون لغرض من الأغراض:"لأن الأفعال كلها مستوية في أنها خلقه واختراعه. فتعين بعضها للإيجاب وبعضها للتحريم أو غيره، واقع بمحض الاختيار لا سبب له ولا مجال للعقل فيه أصلاً وإنما يعرف بالشرع فقط"[4]. بذلك يرد على المعتزلة القائلين أن العقل قادر على التوصل إلى معرفة أحكام الله تعالى بغير واسطة

[1]- محمد عليش، القول الوافي، ص54.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص159.

[3]- الغزالي أبو حامد ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص84.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها ، ص158.

الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهو ما يسمى عندهم بالحسن والقبح العقليان.في مقابل السنوسي الذي ينكر دور للعقل في معرفة الحسن والقبح إلا عن طريق الشرع :"ليس الحسن شرعاً عند أهل السنة إلا ما قال الشرع فيه افعلوه، وليس القبيح إلا ما قال فيه لا تفعلوه وتخصيص كل واحد منهما بما اختص به من الأفعال لا علة له"[1]. من جملة ما تقدم ندرك أن أفعال الله وأحكامه لا علة لها ولا قدرة للعقل على التمييز فيها بين الصواب والخطأ في الوجود الإنساني إلا بنص شرعي مما يخلق تبعية العقل للنص ويجعله سجينه.

**3.2.1- متعلق الإرادة:** متعلق الإرادة هو عين متعلق القدرة أي الممكنات دون الواجبات والمستحيلات، ويتضح هذا من النص الجامع للقدرة والإرادة في عموم تعلقهما بجميع الممكنات:"يجب له تعالى القدرة والإرادة المتعلقتان بكل ممكن. إذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها وذلك يستلزم استحالة وجودها لتوقف كل حادث في وجوده وإعدامه على اقتدار فاعله. وفي تخصيصه على إرادته وفي كونه مراداً على علمه"[2].

إذا كان تعلق القدرة بالممكن تعلق تأثير بإيجاده أو إعدامه على وفق ما تعلقت به الإرادة في الأزل. فإن الإرادة تتعلق بالممكن تعلق تخصيص فيخصص الله بها الممكن في الأزل ببعض ما يجوز عليه. فيكون الممكن على ما خصصه الله تعالى به بإرادته. فإذا جاء الزمن مثلاً الذي تعلقت إرادة الله تعالى بإيجاد هذا الممكن فيه، أوجده الله بقدرته على الصفة التي خصّصه بها بإرادته، وفي المكان الذي خصص له وغير ذلك[3] من الوجوه الممكنة. وتعلق الإرادة تخصيص لا إيجاد[4].وبما أن تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة، بمعنى أن الله تعالى لا يخلق ويوجد

---

[1]- المصدر السابق، ص156.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص22.

[3]- محمد الهاشمي، العقائد الدرية شرح متن السنوسية، ص13.

[4]- أبو إسحاق إبراهيم الأندلسي، السرقسطي ابن أبي الحسن على عرف اللبناني، المواهب اللدينية في شرح المقدمات السنوسية، ص43.

بقدرته إلاّ ما أراده واختاره. وتأثير الإرادة لا يكون إلاّ وفق العلم:"فكل ما علم الله تعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون، فذلك مراده جل وعز"[1]. لأن الإرادة الأزلية تابعة في تعلقها للعلم، فكل ما كان أولم يكن يدخل في مراده تعالى. وفي هذا رد على المعتزلة الذين قالوا بالتلازم بين الأمر والإرادة، إذ "جعلوا تعلق الإرادة تابعاً للأمر فلا يريد عندهم، مولانا جل وعز إلاّ ما أمر به من الإيمان والطاعة سواء وقع ذلك أم لا"[2]، ويبطل السنوسي قولهم لما يلزم عليه من وقوع مالا يريده الله في ملكه:"فلا ملازمة بين الأمر والإرادة على مذهب أهل الحق، بل بينهما عموم وخصوص من وجه. فقد يأمر ويريد كإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام وسائر المؤمنين، وقد لا يأمر ولا يريد كالكفر في حقهم، وقد يأمر ولا يريد كإيمان من سبق في علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل وأضرابه. فإنه مأمور بالإيمان ولم يرده منه، وقد يريد ولا يأمر كالكفر والمحرمات والمكروهات والمباحات فإنه أرادها بدليل وقوعها ولا يأمر بها"[3]. نستوضح التمايز القائم بين الإرادة والأمر عند أهل السنة إذ أنهما متغايران منفكان لا متلازمان. الإرادة والأمر لا ترادف بينهما ولا تساوي بدليل تباينهما في المدلول. فالإرادة هي القصد إلى تخصيص الممكن ببعض ما جاز عليه سواء أكان ذلك الممكن ذاتاً أو عرضاً فعلاً مكتسباً أو غيره، أما مدلول الأمر فيتمثل في طلب الفعل المكتسب من المكلفين. وبين المدلولين عموم وخصوص من وجه. يجتمعان وينفردان[4]. والأمثلة سابقة الذكر توضح المسألة أكثر.

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام ، ص34.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– أبو إسحاق إبراهيم الأندلسي، السرقسطي ابن أبي الحسن على عرف اللبناني، المواهب اللدينية في شرح المقدمات السنوسية ، ص44.

[4]– السنوسي أبو عبد الله ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص241.

تدرج كل من القدرة والإرادة ضمن الصفات المؤثرة.وطبيعة لازم الأثر وجوده بعد عدم لذلك خرج الواجب والمستحيل من تعلقات الارادة؛ فالواجب ما لايقبل العدم، والمستحيل ما لايقبل الوجود.و حسب السنوسي لا يلزم من عدم تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل اي قصور.

إرادة الله تعالى واحدة وقديمة، أما الذي يختلف فيها اعتبار التعلق وعدمه[1]. وللإرادة تعلقان اثنان: صلوحي قديم وتنجيزي قديم[2]. المقصود بالتعلق الصلوحي القديم صلاحيتها للتخصيص أزلاً[3]، بمعنى التعلق الأزلي القائم بذات الله، الصالح المتعلق بالممكنات[4].في حين يراد بالتعلق التنجيزي القديم؛ تعلق الإرادة بمراد من المرادات[5]، أي "تخصيصها في الأزل الممكن الفلاني الذي سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه، كتعلقها في الأزل بأن الشيء الفلاني يكون عند وجوده على صفة كذا دون غيرها مما يقابلها"[6]، وللتوضيح نقدم مثال: اتصاف زيد بالعلم.إن تخصيص زيد بالعلم، قديم ويسمى تعلقاً تنجيزياً قديماً. "وصلاحيتها لتخصيصه بالعلم وغيره باعتبار ذاتها بقطع النظر عن التخصيص بالفعل يسمى تعلقاً صلوحياً قديماً"[7]. ويضيف الباجوري للإرادة تعلقاً ثالثاً هو تعلق تنجيزي حادث يعمل على تخصيص زيد بالطول مثلاً حين يوجد بالفعل؛ يقول الباجوري: " لكن التحقيق أن هذا الثالث ليس تعلقاً بل هو إظهار للتعلق التنجيزي القديم"[8]، فلا حاجة للتعلق التنجيزي الحادث في جانب الإرادة لإغناء التنجيزي القديم

[1]- الغزالي أبو حامد ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص84.

[2]- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص46.

[3]- الباجوري، حاشية الباجوري، ص119.

[4]- الغزالي أبو حامد ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص84.

[5]- المصدر نفسه، ص84.

[6]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص128.

[7]- الباجوري، حاشية الباجوري، ص119.

[8] - المرجع نفسه، ص120.

عنه لاستمراره[1]. علماً أن نسبة التخصيص للإرادة، والإبراز والإيجاد للقدرة مجاز، لأن المخصص والموجد حقيقة هو الله تعالى.

### 3.1- وجوب العلم:

**1.3.1- معنى العلم:** يعرفه السنوسي على أنه "صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو به"[2].

فيكون انكشافه "انكشافاً لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه"[3].

أما الباجوري فحدد الانكشاف على نحو لا يكون إلاّ "على وجه الإحاطة من غير سبق خفاء"[4]. وقد ثبت عند الباقلاني أن "كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له على ما هو به، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به"[5]. يربط التعريف الانكشاف ويسقطه على لفظ (المعلوم) لا على لفظ (الشيء)، فتكون: معرفة الشيء على ما هو به، راجح في أن "المعلوم يكون شيئاً وما ليس بشيء،لأن المعدوم معلوم وليس بشيء ولا موجود"[6]. إن تعريف العلم على أنه: معرفة الشيء على ما هو به. يخرج العلم بما ليس بشيء من نطاق العلم بالمعدومات على أن يكون علماً، فيكون تعريف العلم ليس مبتورا فحسب بل فاسد لعدم دلالة معناه على موضوعه. ومنه كان المعنى المراد (بالمعلوم):"كل من يصح أن يعلم"[7]، وممّا يصحّ أن يعلم الموجودات والمعدومات

---

[1] – الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص128.

[2]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص 115.

[3]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص36.

[4]– الباجوري، حاشية الباجوري، ص123.

[5]– الباقلاني، التمهيد، ص06.

[6]- المصدر نفسه، ص07.

[7]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص115.

على السواء. فيدخل في الموجودات، الواجبات والجائزات. ويدخل تحت المعدومات المستحيل. وينكشف ما يصح أن يعلم بأن يتضح :"ويتميز عن غيره اتضاحاً لاخفاء معه"[1] لمن قامت به صفة العلم. لأن من دلالات الانكشاف؛ الوضوح والتمييز.

إن تقييد السنوسي للانكشاف بعدم احتماله النقيض بوجه من الوجوه؛ راجع لإخراج :"الظن والشك والوهم والاعتقاد الجازم سواء كان مطابقاً أو غير مطابق لأن متعلقاتها تحتمل النقيض"[2]. إذ يعمل الاحتمال القائم فيها على منع انكشاف المظنون أو المشكوك أو الموهوم وحجب معانيها.

يلزم في صفة العلم ثلاثة أمور: الجزم والمطابقة والثبات:"فالعالم بالشيء جازم به وثابت عليه ومطابق معلومه للواقع، فلا يحتمل معلومه النقيض بحسب الذهن لأجل الجزم، ولا بحسب الخارج لأجل مطابقته للواقع، ولا تشكيك مشكك لأجل الثبات، ويكون هذا طبعاً، عند العالم، أما عند غيره فلا. إذ كثيراً ما يعلم الإنسان شيئاً ويتردد فيه غيره أو ينفيه"[3]. يرى الدسوقي أن تعريف السنوسي للعلم على هذا النحو فيه تقارب لتعريف العلم عند كل من ابن الحاجب وابن ذكرى. إذ يعرفه ابن الحاجب على:"أنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض"[4].

جملة ما يستلزمه علم الله ثلاثة أمور، اجتمعت في تقرير السنوسي مبينة أن دقائق الصنع وعجائب الأسرار لا تكون إلاّ "بعلم قديم (...)، متنزه عن الضرورة والنظر وإلاّ قارنه الضرر وكان حادثاً، ويتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي، وإلاّ لزم الافتقار إلى المخصص"[5]. ودليل قدم

---

[1]- المصدر السابق، ص115

[2]– الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص140.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص169.

العلم، أنه لو كان حادثاً لكان ضده من الجهل ونحوه قديماً، والقديم لا ينعدم فيلزم أن لا يتصف بالعلم. وهذا مما لا يعقل في حق الخالق. فكون العالم عالماً من غير علم يقوم به لا يعقل[1]، نسترجع من فكرة السنوسي موقف الأشاعرة المثبتين للصفات المعنوية على أنها أحوال. ويضيف موضحا في شرحه على أم البراهين – أن كل ما صح أن يعلم ينكشف متضحاً له تعالى أزلاً وأبداً.[2] فعلمه تعالى يتصف بالقدم والبقاء، فما ثبت قدمه استحال عدمه.

يكون الله عالما بلا تأمل ولا استدلال[3]، وذات الموقف صرّح به الباقلاني في كتابه التمهيد[4]، فليس علم الله نظرياً ولا استدلالياً ولا اكتسابياً والثلاثة مترادفة، لما يلزم عليها سبق الجهل[5]. وسبق الجهل حاصل في علم الانسان الحادث لا واجب الوجود.

يتعلق العلم بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات وهي أقسام الحكم العقل:" فلا نهاية لمعلوماته جل وعز"[6]،إذ علمه تعالى متعلق بالمعلومات غير المتناهية، مما أوجب لله تعالى حكم الإحاطة[7].

**2.3.1– دليل وجوب العلم:** لإثبات صفة العلم لله تعالى استدل المتكلمون بما يرى ويشاهد في مخلوقاته من إحكام في الصنع، وحكمة في الخلق، ونظام في التكوين، فقالوا: إن الأفعال

[1]– المصدر السابق، ص174.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص36.

[3]– المصدر نفسه، ص36.

[4]– الباقلاني، التمهيد، ص07.

[5]– الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص141.

[6]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص175.

[7]– الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص13.

المتقنة والمنتظمة لا تصدر إلا عن عالم وهذا من البداهة في مقام الوضوح[1]. ومثال ذلك دليل الرازي على أن صانع العالم عالم:" لأن أفعاله محكمة ومتقنة والمشاهدة تدل عليه، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً وهو معلوم بالبديهة، وأيضاً أنه فاعل بالاختيار والمختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعين، والقصد إلى إيجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية (...)، فيلزم من علمه بتلك الماهيات علمه بلوازمها وآثارها فثبت أنه تعالى عالم"[2]. واتفاقا مع الدليل القائم على أن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم، يقدم الأشعري جملة من الأمثلة الحسية على ذلك، فيقول:" لما رأينا الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التي ركبها الله فيه السمع والبصر وكمجاري الطعام والشراب وانقسامها فيه، وما هو عليه من كماله وتمامه والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريه، دل ذلك أن الذي صنع ما ذكرناه لم يكن يصنعه إلاّ وهو عالم بكيفيته وكنهه"[3]. الخلق والصنع من الله قائم على العلم بما فعل وبما سيكون فيما فعل.

يثبت الأشاعرة صفة العلم لله تعالى بدليل وجود الأفعال المحكمة منه.لأن الصنائع الحكمية لا تظهر إلاّ من ذي علم كما تظهر إلاّ من عالم، وكذلك لا تظهر إلا من ذي قوة كما لا تظهر إلاّ من قادر[4].

قدم السنوسي دليلين على وجوب اتصافه تعالى بالعلم، تمثلا في: الدلالة بالإحكام على العلم، والدلالة بالاختيار عليه.

---

[1]- الفضلي عبد الهادي ، خلاصة علم الكلام، ص100.

[2]- الرازي، معالم أصول الدين،ص ص52، 53.

[3]- الأشعري أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص24.

[4]- الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، ص111.

**1-الدلالة بالإحكام على العلم:** يسمى أيضاً بالدليل الخاص[1]؛ يقول السنوسي عنه:" ويلزم أن يكون محدث العالم عالماً لما احتوى عليه العالم من دقائق الصنع وعجائب الأسرار"[2]. ومن أحسن الأمثلة التي يمكن استجلاء دقائق الصنع وعجائب الأسرار من صنعتها الإنسان نفسه. فلو لم يكن -يقول السنوسي- صانعك عالما أيها الناظر:"لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به، وإمداده بما يحفظها عليه، ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن الإحاطة بأسرارها"[3]، يقصد أنه لما كان الله عالما اتصف خلقه بغاية الإحكام، ودقائق الانتظام. فما يشاهد في نظام الممكنات من الإحكام والإتقان، ووضع كل شيء في موضعه، وقرن كل ممكن بما يحتاج إليه في وجوده وبقائه لظاهر لجلي النظر بما يشاهد في الأعيان كبيرها وصغيرها، علويها وسفليها، كل ذلك يشهد بعلم صانعه وحكمة مدبره[4].

إذا كان الإحكام والإتقان للفعل لا ينكشف إلا بعد مشاهدة الحوادث حادثة فعلا، وهو مع ذلك دليل على اتصافه تعالى بالعلم، فإن إحداث الحوادث وإيجادها كذلك يعد دليلا على علمه تعالى عند السنوسي في برهنته على وجوب كل من القدرة والإرادة والعلم والحياة لله تعالى بدليل واحد؛ لأن مؤدّى أدلة الصفات الأربعة واحد، في قوله: "وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة فلأنه لو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث"[5]. ما يدل على أن وجود أي حادث متوقف على اتصاف محدثه بهذه الصفات في الأزل، ومنها العلم

[1]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص229.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص169.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص149.

[4]- عبده محمد، رسالة التوحيد، ص33.

[5]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص55.

وانتفاء أي صفة من هذه الصفات، ينتفي معه وجود الحوادث، فيتبين من هذا وجوب اتصافه تعالى بصفة العلم في الأزل. واصطلح السنوسي على تسمية الدليل القائم على إحداث الحوادث بالدليل العام[1].

ينكر السنوسي مقالة جواز صدور عجائب الملك على سبيل الاتفاق[2]، إشارة منه للصدفة وعدم إمكان وجود العالم لمجرد اتفاق المسمى بالمصادفة. ليس هذا فحسب، بل إن السنوسي[3] لينفي جملة من الأفعال على وجه الحقيقة منها:

1- ينفي وقوع الفعل المحكم على طريق الاتفاق من الجاهل.

2- ينفي إحكام النحل صنعته أن تكون بعلم، فهي من الحيوان غير العاقل.

3- ينفي الأفعال من العقلاء، ويعتبرها كسبا. فمجموع الأفعال المذكورة منسوبة إلى الله تعالى خلقاً واختراعاً، وإن نسب بعضها إلى من يتصف بها كسبا للعقلاء من غير تأثير أصلاً.

اقتفى السنوسي أثر القائلين بالإحكام للتدليل على وجوب العلم لله تعالى،مع التنويه إلى المعترضين على الإحكام للبرهنة على العلم كالجويني الذي ضعف في البرهان دلالة الإحكام وقال: "لا معنى للإحكام سوى أن الأكوان خصّصت الجواهر بأحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة، ولا اختصاص للأكوان بدلالة على العلم، ، وإنما الكلام مع الخصم بعد كونه تعالى صانعاً مختاراً والاختيار دليل كونه عالما"[4].

[1]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص228.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص150.

[3]- المصدر نفسه، ص ص150،151.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص230.

**2-الدلالة بالاختيار على العلم:** يقوم الاستدلال بالاختيار في الفكر السنوسي على ما قرّره شرف الدين بن التلمساني في شرح المعالم نقلا عن السنوسي؛ على أن:" الله تعالى فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار لابد وأن يكون قاصداً إلى ما يفعله والقصد إلى الشيء مع الجهل به محال، ولا يتصور القصد من الله تعالى إلاّ مع العلم بالمقصود(...) فتعين أن يكون عالماً"[1]. فوجود الممكن أو عدمه متوقف على اقتدار فاعله.وتخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من المتقابلات متوقف على إرادته، والممكنات المتقابلات مرادة لله تعالى متوقفة على علمه لترتب تعلق الإدارة على العلم. فالتعلقات عند أهل الحق كما يقول السنوسي ثلاثة مرتبة كالآتي: "تعلق القدرة وتعلق الإدارة، وتعلق العلم بالممكنات، فالأول مرتب على الثاني، والثاني مرتب على الثالث"[2]؛ لأن توقف وجود الحوادث على الإرادة يلزم قيامه على العلم أيضاً باعتبار القصد إلى جائز معين مع عدم العلم به مستحيل.

يبرز معنى الاختيار في إصدار الأثر بالقدرة على مقتضى العلم وعلى حكم الإرادة من الفاعل المختار:"فنظام الكون ومصالحه العظمى إنما تقرّرت له بحكم أنه أثر الوجود الواجب الذي هو أكمل الموجودات وأرفعها. فالكمال في الكون إنما هو تابع لكمال المكوّن.وإتقان الإبداع إنما هو مظهر لسمو مرتبة المبدع. وبهذا الوجود البالغ أعلى غايات النظام تعلق العلم الشامل والإرادة المطلقة"[3]؛ فهل يعقل بعد هذا كله أن يقال: الله لا يعلم الجزئيات؟

يجيب السنوسي على التعجب المنكر علم الله بالجزئيات: أن تخصيص الماهيات المطلقات في الوجود بالمتقابلات الممكنات من زمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار على وجه محدد دون غيره

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص152.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام ، ص35.

[3]- عبده محمد، رسالة التوحيد، ص35.

من الوجود لا يكون إلا بالقصد إليه، والعلم به من كل وجه[1]. معتبرا البرهان من أدل البراهين على علم الله بالجزئيات لا كما يقول الفلاسفة: إن علمه لا يكون إلاّ كلياً.لا بل إن علمه شامل محيط لما وجد وما لم يوجد، يعجز العقل عن إدراك جميع حقائق الموجودات، أما المعدومات فلا قدرة له عليها لقصوره وعجزه، يقول تعالى:"۞لَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ" (البقرة: 255).

**3.3.1- متعلق العلم:** يتعلق العلم بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات[2]؛"لأن الاختصاص بالبعض يستلزم الحدوث لافتقار الصفة حينئذ إلى الفاعل وحدوثها يستلزم حدوث موصوفها لاستحالة تعريه عنها وعن أضدادها"[3]. الواجبات كذاته تعالى وصفاته والجائزات كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها، والمستحيلات كالشريك والولد. ولا يكون تعلقه إلا تعلق إحاطة وانكشاف لعموم المعلوم، لا تعلق تأثير لأنه ليس من صفات التأثير كالقدرة والارادة.مع أن "تأثير القدرة الأزلية موقوف على إرادته تعالى ذلك الأثر، وإرادته تعالى لذلك الأثر موقوفة على العلم به"[4]. لذلك كان وجوب عموم التعلق للعلم، إذ لو اختص ببعض المتعلقات دون بعض لزم الافتقار إلى المخصص فتكون صفة العلم، حينئذ حادثة وحدوثها يستلزم حدوث موصوفها وهذا باطل لثبوت الوحدانية لله تعالى.

الحاصل،أن صفة العلم تتعلق بنفسها وبغيرها، إذ كل صفة تتعلق وليست من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها وبغيرها[5]، فمن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم، لأنه يجب ضرورة

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص153.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلامص36.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص23.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام،ص55.

[5]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص139.

أن يكون بذاته وصفاته لما ثبت أنه بغيره أعلم[1]. وليس للعلم إلا تعلق واحد تنجيزي قديم، يتمثل في تعلقه بجميع الأمور في الأزل على وجه الإحاطة والانكشاف[2]، حيث أن تعلقه تعلق بالشيء بالفعل في الأزل. فليس له تعلق صلوحي قديم ولا تنجيزي حادث لما يلزم عليه من اتصافه تعالى بالجهل[3].

## 4.1- وجوب السمع والبصر:

**1.4.1-معنى السمع والبصر:** صفتان أزليتان ينكشف بهما كل موجود على ما هو به انكشافا يباين سواه ضرورة[4]؛"إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم، بمعنى أنه ليس عينه لما علم في الشاهد بالضرورة"[5]. الانكشاف الحاصل بالسمع والبصر لا يرادف الانكشاف بالعلم لأن العلم :"يتعلق بما هو أعم من الموجود وهو المعلوم الشامل للمستحيل والممكن المعدوم، السمع والبصر لا يتعلقان بهما"[6]. إخراج العلم بهذا القيد بناءاً على أنهما ليسا نوعين من العلم. وقصد السنوسي من التعريف تمييز كل واحد منهما عن الآخر.فالمراد بكون الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم أنه مغايرله.كما أن الانكشاف بأحدهما مغاير للانكشاف بالآخر. فالانكشاف في الثلاثة متغاير[7]. فالسمع والبصر في حقه تعالى صفتان متحدتان في التعلق

[1]- الغزالي أبو حامد ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص82.

[2]- عبد العليم ابن الشيخ أبي حجاب الشافعي، الخلاصة السنية في شرح متن السنوسية، ص10.

[3]- محمد الهاشمي، العقائد الدرية شرح متن السنوسية، ص14.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص117.

[5]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام،ص55.

[6]- أبو إسحاق إبراهيم الأندلسي، السرقسطي ابن أبي الحسن عرف البناني، المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية، ص47.

[7]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص144.

مختلفتان في الحقيقة؛ بحيث تنكشف المبصرات بالبصر وتنكشف المسموعات بالسمع. مع الاعتقاد بحصول الانكشاف بغير آلة ولا جارحة لأنها صفات كمال في حق الذات.

إن ذاته تعالى وصفاته منكشفة له بسمعه وبصره زيادة على الانكشاف بعلمه[1]. مما يؤكد التغاير بين كل من السمع والبصر والعلم، إذ لو كان ترادف في معانيها؛لاستغنى بالعلم عن السمع والبصر، إلا أنه غير ممكن أن "يستغني بكونه عالماً عن كونه سميعاً بصيراً، لما نجده من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حال غيبته، وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل"[2]. يستحضر السنوسي قولين لأبي الحسن الأشعري في التمايز القائم بين السمع والبصر والعلم؛ باعتبارهما إدراكان يخالفان العلم بجنسهما ويتفقان معه في الانكشاف، ويتعلقان بالشيء على ما هو عليه. أما معنى القول الثاني: أنهما من جنس العلم، إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعلوم، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم، والمطلق والمقيد. وكلا هما صفتان زائدتان على علمه تعالى[3]. وبهذا بان واتضح التغاير القائم بينهما وبين العلم، وإن اتفقتا معه في الانكشاف إلا أنهما اختلفتا معه في التعلق.

**2.4.1- دليل وجوب السمع والبصر:** يجب أن يكون الصانع سميعاً بصيراً، والعقل يدل على اتصافه بها لاستحالة اتصافه بأضدادها إلا أن النقل أولى[4]؛ للدلالة عليها. وتأكيداً لهذا يؤكد السنوسي في شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد على أن ثبوت هاتين الصفتين أخذ من الشرع. وتعلقهما بجميع الموجودات أخذ من الدليل العقلي[5]. ومصدر الدليل النقلي يحدّد في:"

---

[1]- الباجوري، حاشية الباجوري، ص132.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص163.

[3]- المصدر نفسه، ص167.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص176.

[5]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص24.

الكتاب والسنة والإجماع"[1]، وهي أقوى من الدليل العقلي في البرهنة على وجوب السمع والبصر لله تعالى.

**1- الدليل النقلي:** من أدلة السمع في إثبات كونه سميعاً بصيراً، الآيات التالية:

يقول تعالى: " وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ "(الشورى:11)، وقوله جل وعلا: "أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ"(العلق:14)، وقوله جل اسمه: "ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ "(الشعراء:218). واحتجاج إبراهيم عليه الصلاة والسلام في نفي آلهة الأصنام في قوله تعالى: " لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا "(مريم: 42)، ولو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة. وقد قال الله تعالى: "وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ"(الأنعام:83)[2]. وقوله تعالى لموسى وهارون: "إنني معكما أسمع وأرى" فأخبره تعالى عن سمعه وبصره ورؤيته[3].

يصح أن يستند في معرفة وجوب اتصافه تعالى بالسمع والبصر إلى قول الرسول(ص) لعدم توقف معرفة دلالة المعجزة على صدق الرسل على هاتين الصفتين؛ نقدم الدليل من السنة، وهو قوله(ص) لما أمر أناس يستسقون ويدعون الله جهراً فقال: "يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم-أي أمهلوا عليها- فإنكم لم تدعوا أصم ولا أعمى وإنما تدعون سميعاً بصيراً" رواه البخاري في صحيحه، وأجمعت الأمة على أن الله تعالى سميع بصير[4]. لا يعتمد سمعه وبصره على وجود الجارحة أو الآلة كما هو حال الأجسام، فالله تعالى ليس

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص56.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص159.

[3]- الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، ص97.

[4]- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص53.

بجسم. والقرآن دل على أن هاتين الصفتين صفتا كمال، فما علينا إلا الاعتقاد بهما كما صرّح بهما الشرع دون اللجوء إلى التأويل. ليس هذا فحسب،فقد ذهب السنوسي إلى تعميم قاعدة عدم الأخذ بالتأويل على جميع أحكام الآخرة. وإنما الاعتماد يكون على ظاهر النص ما لم ينقض بدليل يجعل منه مستحيلاً. فظاهر النقل متى كان جائزاً عقلاً وجب الاعتقاد به. فسمع الله وبصره وكلامه وإدراكه–على القول به– منزه عن الجارحة بدليل استحالة الجرمية في حقه تعالى. وقد عرضنا للدليل في مخالفته تعالى للحوادث.

**2– الدليل العقلي:** وجوب اتصافه تعالى بالسمع والبصر عقلاً إنما يرجّح بأنه لو لم يتصف بها تعالى وهو حي،لاتصف بأضدادها: "وأضدادها آفات ونقص وهي عليه تعالى محال لاحتياجه إلى من يكمّله، كيف وهو الغني بإطلاق، المفتقر إليه كل ما سواه على العموم"[1]. برهان هذه الصفات؛ أن القابل لصفة لا يخلو عنها أو عن ضدها.وكل حي قابل للاتصاف بكونه سميعاً بصيراً أو الاتصاف بضدها وهو أصم وأعمى. ودليل اتصاف الحي بها امتناع اتّصاف غير الحي بها. فإذا لم يتصف الحي بكونه سميعاً بصيراً لزم أن يتصف بأضدادها لكن الأضداد في حقه تعالى مستحيلة لكونها آفات ونقائص والله منزّه عن كل نقص نقلاً وعقلاً :"لأن الناقص يفتقر إلى من يكمّله، وذلك يستلزم حدوثه، والحدوث والافتقار على واجب الوجود، الغني بإطلاق المفتقر إليه كل ما سواه مستحيلان على الضرورة"[2]. مما ينتج على تقدير تلك النقائص أن يكون المخلوق المتّصف بالسمع والبصر أكمل من الخالق في حال عدم اتصافه بها، وهو أمر لا يعقل. لأن البداهة بأن السمع والبصر صفتا كمال في الموجودات الممكنة؛ فتكون كذلك في الخالق بناء على قياس الغائب على الشاهد؛ في تقدير كمال الصفات، وفي أن المخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه.

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص157.

[2]– المصدر نفسه، ص158.

نخلص إلى نتيجة مفادها عدم اعتداد السنوسي بالدليل العقلي في إثبات السمع والبصر لله تعالى، إذ أولى الدليل النقلي العناية القصوى في الدلالة على وجوب صفات السمع والبصر والكلام لله تعالى، مؤكدا على أن التحقيق ينبني بـ :"الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي، لأن ذاته تعالى لم تعرف حتى يحكم في حقه بأنه يجب الاتصاف بأضدادها عند عدمها"[1]، بينما الاعتماد على الدليل العقلي ضعيف في إثبات تلك الأوصاف على أنها كمالات يجب اتصافه بها على أنها كمال ثبت في الشاهد، ولا يلزم من كون الشيء كمالا في الشاهد أن يكون في الغائب كذلك. ويحتجّ السنوسي في هذا المقام باللذة والألم اللتان تعتبران كمالاً في الشاهد، وهما ممتنعان على الله تعالى، لأنهما من عوارض الأجسام: "وإنما تعرف من صفاته جل وعلا بالعقل ما دلت عليه أفعاله فإن لم يدل الفعل لجأنا إلى السمع وإن لم يرد وجب الوقف"[2]. يقضي القول أن الدليل العقلي عند السنوسي لا ينبني على نحو عقلي محض، بل يكون عقليا مسقرءا من أفعال الله في الوجود؛ لذلك استحال عليه تقديم أدلة عقلية يصوّر فيها صفتي السمع والبصر لأن الذات الالهية غير متعيّنة حسيا، وما ورد في النص يحمل على معناه دون تصوّر كيفيته؛ هذا من جهة. من جهة أخرى، يتأكد لنا من جديد، أن المعرفة العقلية بالنسبة للسنوسي معطى إلهي بما هو متاح ومتعين للعقل أن يخوض فيه، وما كان محجوبا عنه كالذات استحال عليه تصوره وتكييفه، ولو ورد به نص وجب على المكلف اعتقاده على ظاهره.

**3.4.1- تعلقهما:** يتعلق السمع والبصر بجميع الموجودات. ومتعلقهما أخص من متعلق العلم، فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينعكس إلا جزئياً[3].

---

[1]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2]- المصدر نفسه، ص159.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص36.

المراد بتعلق السمع والبصر بجميع الموجودات انكشاف الموجودات لها قديمة كانت أو حادثة[1]. وينبه السنوسي على أن سمع الله وبصره مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق. لأن سمعنا يتعلق ببعض الموجودات وهي الأصوات على وجه مخصوص من عدم البعد والسر جداً. وبصرنا يتعلق عادة ببعض الموجودات كالأجسام وألوانها وأكوانها في جهة مخصوصة وعلى صفة مخصوصة[2]، ولا يقع الانكشاف من الشاهد إلا بتوفره على بنية مخصوصة تمكنه من تحقيق ذلك كالعين والأذن والجهة المخصوصة.

أما الله عز وجل فيسمع في أزله ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية، ويسمع ويرى فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الأموات أو من غيرها.أجساما كانت أو أكوانا أو غيرها.مما يعني أنها تتعلق بجميع الموجودات القديم منا والحادث.

اتفق أهل السنة على جواز تعلق البصر بكل موجود:"واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل موجود، فقال عبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي أن عموم الرؤية من الإدراكات لكل موجود. أما بقية الإدراكات فلا يجوز أن تعم الموجودات. وخالفهما أبو الحسن الأشعري في هذه المسألة، وقال بجواز عموم كل إدراك لكل موجود .ومذهب الشيخ أبي الحسن –إمام أهل السنة وإليه ينسبون– سلكت في هذه العقيدة"[3]. إن في هذا التصريح من أبي عبد الله السنوسي على إتباع خطى الأشعري لتعزيز لأشعريته وتوكيد لموقفه من عموم إدراكات السمع والبصر بكل الموجودات.

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص24.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام ، ص37.

[3]– السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص238.

ينسب للسمع والبصر ثلاثة تعلقات؛ انكشاف الذات العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزي قديم، وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودهما تعلق تنجيزي حادث. أما صلاحيتها في الأزل لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال صلوحي قديم[1]. يتمثل برهان عموم التعلق لصفتي السمع والبصر؛ في أنهما لو تعلقتا ببعض الموجودات دون بعض لكان مدعاة للافتقار إلى مخصص، فيكونان حادثين. وقيام الحوادث بذاته تعالى مستحيل[2]. ما يدل على أن عموم التعلق يرجع لوجوب قدم الصفتين القائمتين بالذات.

### 5.1- وجوب الكلام:

**1.5.1-معنى الكلام:** صفة الكلام في حق الله؛أنه متكلم بـ: "كلام قديم، قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت ولا يتجدد ولا يطرأ عليه السكوت، ولا يتصف بتقديم ولا تأخير، ولا ابتداء ولا انتهاء ولا كل ولا بعض"[3]، يعبّر عنه بالعبارات المختلفة، منزه عن اللحن والإعراب وسائر أنواع التغييرات[4]. و متعلق الكلام هو عين متعلق العلم. مع انتفاء المماثلة بين الكلام الالهي والكلام الانساني.

تنزه كلام الله عن الحرف والصوت راجع إلى عدم تركبه منهم، إذ لو تركب من الحروف والأصوات لكان حادثاً :"ضرورة استحالة اجتماع حرفين فأكثر في محل واحد. فلا توجد الحروف في محل واحد حتى ينعدم سابقها ويتجدد لاحقها. وكل ما سبق وجوده العدم أو طرأ على وجوده العدم،لا يكون إلا حادثا. فالحروف والأصوات لا تكون أبداً إلا حادثة. فلو تركب

[1]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص143.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص24.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص175، 176.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص122.

منها لكان حادثاً، ضرورة أن المركب من الحوادث حادث"[1]. ما يميز الكلام المركب من حرف وصوت التجدّد الطاريء بعد عدم من حين إلى حين لحدوث الكلام. وهذا النوع من الكلام يستحيل في حق الذات الالهية التي ثبت بالدليل مخالفتها للحوادث.

### 2.5.1- دليل وجوب الكلام :

الكلام من الصفات التي ذكرها الشرع فوجب الاعتقاد أنه جل شأنه متصف بها إتباعا لما قرره الشرع وتصديقاً لما أخبر به. فقد ورد أن الله تعالى كلّم بعض أنبيائه ونطق القرآن بأنه كلام الله، فمصدر الكلام المسموع عنه لابد أن يكون شأناً من شؤونه، قديماً بقدمه[2]. الدليل على وجوب صفة الكلام لله تعالى العقل، خاصة في تبيين استحالة اتصافه بضد الكلام.

يفصّل السنوسي في مسألة الاشتراك القائم بين الدليل العقلي والدليل النقلي للبرهنة على وجوب صفة الكلام في شرحه لصغرى الصغرى مبيناً أن: "ثبوت الكلام له تعالى أخذ من الشرع. وكونه منزهاً عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير (...) أخذ من الدليل العقلي"[3]. الكلام صفة من صفات المعاني الواجبة لله تعالى، والقرآن هو الصورة التي ظهر بها الكلام الإلهي، ولهذا كان القرآن بصفته كلام الله، موضع جدال طويل بين المتكلمين من حيث قدمه أو حدوثه[4]، فأدلت المعتزلة بمقالتها في خلق القرآن، وناقشت الأشعرية المسألة متبنية القول بقدم القرآن معتبرة القدم صفة تنطبق على الكلام النفسي؛ فيكون المعنى القائم بذات الله أزلاً هو كلامه حقيقة.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص218.

[2]- عبده محمد، رسالة التوحيد، ص41.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص24.

[4]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص199.

من الأدلة التي تثبت اتصاف الله تعالى بالكلام إجماع الأنبياء والرسل على كونه تعالى متكلماً. وإجماع المسلمين على أن الله متكلم وإن اختلفوا في تفسير الكلام[1]، ومن الآيات القرآنية الدالة على اتّصافه تعالى بالكلام قوله تعالى:"وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا"(النساء: 164)، ومن السنة قوله (ص):"ما منكم من أحد إلا وسيكلمه ربه يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان" رواه البخاري من عدي بن حاتم[2].

إن الدليل العقلي هو الآخر، يدل بشكل قطعي أن كل عالم بأمر يصح أن يتكلم به، والله تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها. فصح أن له كلاماً يتعلق بها. وكل ما صح أن يتصف به الله، فهو واجب له، لاستحالة اتصافه تعالى بصفة جائزة. فالكلام إذن واجب له تعالى[3]. يلزم عقلا أن يكون صانع العالم متكلماً، لأن عدم اتصافه بالكلام يلزم عنه اتصافه بضده وهو البكم. وضد الكلام مستحيل في حقه تعالى لكونه آفة ونقص، وهو جل وعز منزه عنها بإجماع العقلاء. فوجب اتّصاف الله تعالى بالكلام. الحاصل أنه لا خلاف بين المسلمين في كونه متكلما؛ لكن الاختلاف في ماهية وحقيقة كلامه تعالى:هل هو قديم أم حادث؟

قال جمهور المعتزلة أن كلام الله حادث بسبب خوفهم من القول بقدم الكلام الإلهي فيشبه قول النصارى في قدم المسيح وألوهيته وهو كلمة الله. لذا اهتم المعتزلة بهذه المسألة اهتماما خاصاً[4]، فقالوا أن الله متكلم بكلام جعلوه حروفاً وأصواتاً يخلقها الله في محل من الأجرام ويتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم، لأنه لا يكون إلا حادثاً، وقيام الحوادث بذاته تعالى محال.

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص160.

[2]- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص56.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص123.

[4]- المغربي علي عبد الفتاح ، الفرق الكلامية الإسلامية، ص219.

ومعنى كونه متكلماً عندهم أنه خالق للكلام في غيره[1].فإذا أراد الله أن يتكلم بأمر أو نهي أو غيرهما من سائر أنواع الكلام، خلق ذلك في جرم من الأجرام. وأسمع ذلك من شاء من الملائكة وأنبيائه ورسله[2].

رداً على المعتزلة ذهبت الأشاعرة إلى التفريق بين الكلام النفسي الذي يجول في النفس والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسي. والدليل غير المدلول فكلام الله النفسي قديم والقرآن كذلك قديم. أما الحروف والأصوات التي تدل على الكلام النفسي والتي هي فعل القارئ مخلوقة، فكلام الله قديم غير حادث ولا مبتدع. أما الحروف فهي مثل الأجسام والألوان والأصوات وسائر ما يتضمنه العالم من أشياء مبتدعة مخترعة، من حيث أنها أحدثت في حدود الزمان. كما لا يعني خلق اللفظ أنه من عند الرسول بل هو من عند الله[3].

انتقد السنوسي المعتزلة انتقاداً لاذعاً لقولهم بخلق الكلام في محل؛ مقرراً أن مذهبهم "واضح الفساد يستلزم امتناع ما علمت صحته من الكلام في حق الله تعالى، لأن القول بحلول الكلام في الأجرام الحادثة يلزم عليه أن الأمر والنهي، والوعد والوعيد موجود في الأجرام لا في الذات العلية. فيكون إذن المكلفين عابدين لتلك الأجرام، إذ هي الآمرة الناهية"[4]، إن ما ألزم المعتزلة القول بالمحل لصفة الكلام رفضهم قيام الكلام بذاته تعالى سعيا منهم في تنزيهه تنزيها مطلقا لا يداخله التصور تأليفا ولا تركيبا ولا احتياجا.

يحتج السنوسي على المعتزلة إذا ما ادّعوا: "أن ما خلق فيها دال على ما عند الله تعالى من الأمر والنهي، والوعد والوعيد فهي كالمبلغة عنه تبارك وتعالى. فالجواب: إن الذات العلية

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص176.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص124.

[3]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص174.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص124.

عندهم عارية عن الكلام أصلاً. فلا أمر فيها ولا نهي ولا خبر ولا وعد ولا وعيد. ومن شرط تبليغ هذه الحقائق أن يتصف بها المبلغ عنه أولاً، ثم تبلغ ثانياً"[1]، في هذا النقد نفاذ فكر وسداد رأي لعدم توفر شرط التبليغ المستلزم اتصاف الذات العلية بحقيقة الأمر والنهي والوعد؛ فتكون غير متكلمة بكلام قائم بذاتها، فماذا يبلّغ عنها إذن؟ لأنه لا كلام لمن لا يتصف بالكلام. ولمّا كان الكلام قائماً بمحل كان الكلام كلام المحل وهو الآمر الناهي...الخ من صفات الكلام.

يرى السنوسي أن الذي حمل المعتزلة على مقالتهم، إنكارهم لكلام ليس بحرف ولا صوت قائم بنفس المتكلم، يعبر عنه بالكلام اللفظي، والكتابة والرموز والإشارات. إن دليل السنوسي مستوحى مما ثبت في الشاهد "بأن الآمر والناهي يجد–حالة أمره ونهيه– من نفسه طالباً جازماً بالضرورة، ويدل عليه بالعبارات المختلفة، وما يعرض له الاختلاف مغاير لما لا يعرض له الاختلاف، ولأن العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف، وما في النفس حقيقة عقلية، لا بالجعل والتوقيف" [2].يبرز الدليل المغايرة بين ما هو نفسي وبين ما يعبر عنه–أي عن النفسي– بالعبارات الدالة عليه بالوضع والإعلام والاطلاع المقصود به التوقيف، فالكلام النفسي لا يختلف لأنه حقيقة عقلية بعيدة عن الوضع والتوقيف، بينما نظم الصيغ اللغوية يختلف باختلاف العبارات الدالة على المعنى.

يبرّر السنوسي القول بالكلام النفسي في الشاهد وقياسه على الغائب من طرف العلماء بضرورة نقض مقالة المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف والأصوات، وإغفالهم–وربما إنكارهم– للكلام النفسي الذي هو كلام حقيقة ليس بحرف ولا صوت[3]. فإذا ثبت في الشاهد كلام ليس بحرف ولا صوت بطل ما عولت عليه المعتزلة في حصرها الكلام في الحروف

[1]– المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص223.

[3]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص37.

والأصوات من أجل تبرير قولها بحدوث كلام الله تعالى. فثبوت الكلام النفسي ودلالة الكتاب والسنّة على إسناد الكلام لله تعالى يوجب اعتقاد ظاهره وأن المراد كلامه القديم القائم بذاته. إذ يرفض السنوسي تأويل ظاهر النصوص الدالة على الكلام، ويدعو إلى الاعتقاد بما ورد على ظاهره، لا تأويله تعسفاً، لأنه بدعة ومخالفة للإجماع.

يتضح مما سبق ذكره، أن الحق ما أجمع عليه أهل السنة من ثبوت الكلام لله تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات، منزّه عن النقائص التي تعتري كلامنا الحادث لسانياً كان أو نفسياً، فلا يعتريه النقص والحدوث لأنه: "صفة واجبة القدم والبقاء (...) وكنهه محجوب عن العقل، إذ لا مثيل له، لا عقلياً ولا وهمياً ولا خيالياً، ولا موجوداً ولا مقداراً وذلك كذاته العلية وسائر صفاته"[1]. إن إدراك العقل الإنساني لماهية كلام الله تعالى مستحيل كاستحالة إدراك باقي صفاته وكاستحالة إدراك ذاته العلية لأنها محجوبة عن العقل، يقول السنوسي: "وعلى تقدير التوصل إلى معرفة شيء من ذلك فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه إلا بالإشارة من أهل لأهله"[2]، و "لا يمكن التعبير عنه"[3]. نستقريء من المعنى ميل السنوسي إلى المعرفة الصوفية، من خلال تأكيده على أن إمكانية معرفة الذات الإلهية لا تتحصّل إلا لأهل الذوق والإشارة لا لأهل العبارة.

**3.5.1- متعلق الكلام:** يتعلق الكلام بما يتعلق به العلم من المتعلقات، ما يعني أن الكلام والعلم متحدان في المتعلق، وإذا اختلفا في الحقيقة[4]، فكلامه تعالى دال أزلاً وأبداً على جميع معلوماته التي لا نهاية لها[5]. ويتعلق الكلام بالواجبات والجائزات والمستحيلات، تعلق دلالة

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص126.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص179.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص226.

[4]- المصدر الاسبق، ص180.

[5]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص37.

وإخبار، مثال دلالة الكلام على الواجب قوله تعالى: "قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ"(الإخلاص 01) إلى آخر السورة، ومثال دلالته على الجائز قوله تعالى:"وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ" (القصص: 68)، ومثال دلالته على المستحيل قوله تعالى:"لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ "(الأنبياء 22)[1].

للكلام ثلاثة تعلقات تكون على النحو الآتي:

1- إذا الكلام خبراً أو استخباراً أو وعداً أو وعيداً، فله تعلق تنجيزي قديم وهو دلالته في الأزل على معنى مطابق للواقع، وعلى طلب العلم وعلى ثواب مستقبل وعلى توقع عذاب.

2- أما إذا كان أمراً أو نهياً فله تعلق تنجيزي حادث عند وجود المأمور والمنهي، وهو طلب الفعل من الأول، وطلب الترك من الثاني.

3- ثالثاً وأخيراً، له تعلق صلوحي قديم، وهو صلاحيته في الأزل للدلالة على طلب الفعل والترك ممن سيوجد[2].

**6.1- الإدراك ومعناه:** يقصد به إدراك الملموسات والمشمومات والمذوقات.

إن اتصاف الصانع بكونه سميعاً، بصيراً، متكلماً :"يثبت كونه مدركاً عند من أثبته والتحقيق فيه الوقف لما تقدم من أن التحقيق في نفي النقائص الاعتماد على السمع، وقد ورد في السمع والبصر والكلام، ولم يرد في الإدراك"[3].إن تحقّق صفات السمع والبصر للذات الإلهية يثبت تحقق الإدراك كصفة للذات العلية أيضاً، عند من سلك الطريق العقلي، باعتبار صفات السمع والبصر والإدراك صفات كمال في الحي، فهي كذلك في حق الله تعالى، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها، وأضدادها نقص، والنقص في حقه تعالى محال. فيكون الإدراك مثل

[1]- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص56.

[2]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص147.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص167.

السمع والبصر :"في وجوب تعلقه بكل موجود، وأنه لا يختص بما اختص به في الشاهد"[1]، كالاتصال بالأجسام، وحصول اللذات والآلام.

مجموع ما في الإدراك ثلاثة أقوال:

أولا- الذي أثبت الإدراكات لله تعالى أثبتها زائدة على العلم، من غير جارحة ولا اتصال ولا حدوث. أمر بها للذات العليّة من اعتمد في ثبوت السمع والبصر على الدليل العقلي، إذ الطريق إلى الجميع واحد وهو لزوم الاتصاف بالآفة على تقدير نفي تلك الكمالات وهذا القول هو مذهب إمام الحرمين[2]. إن إثبات الإدراك عند الجويني يكون على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال بالأجسام، ونفي اللذات عن ذاته تعالى والآلام، إضافة إلى عدم الاستغناء بالعلم عنها لأنها زائدة عليه، أي أنها لاتدخل في العلم بل منفصلة عليه.

ثانيا- أما الذي جزم بنفي الإدراك فراجع لما رآه ملزوماً للاتصال بالأجسام. وجعل الإحاطة بمتعلقاته داخلاً في عمله تعالى؛ يقول السنوسي بهذا الشأن: "والحق أنه لا يستلزمه" أي أن الإدراك لا يستلزم الاتصال بالأجسام لأنه في حق الله تعالى أمر وراء الاتصال، والاتصال شرط فيه بالنسبة إلينا عادة، لا عقلاً[3].

أما الموقف الثالث والأخير من الإدراك فمال إلى القول بالوقف، يقول السنوسي: "والتحقيق والمختار على ما أشار إليه المقترح وابن التلمساني رحمهما الله تعالى، الوقف في هذه الادراكات. بمعنى لا ندري أهي ثابتة له تعالى زائدة على علمه جل وعز وجهه. هذا المختار ما اشرنا إليه في أصل العقيدة من أن الأولى في إثبات ما تقرّر أنّه كمال في الشاهد كالسمع

[1]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص122.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص181.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص168، 169،170.

والبصر والكلام الاعتماد على دليل الشرع، وقد ورد في تلك الثلاثة فوجب إثباتها. ولم يرد في هذه الادراكات الأخرى فوجب الوقف عن إثباتها ونفيها"[1]. يظهر لنا أن حجة القائلين بالوقف راجعة إلى أن حجتهم في نفي النقائص هي الاعتماد على الدليل السمعي، ولم يرد في الإدراك دليل سمعي. لكن السؤال المطروح: ما هو موقف السنوسي من الإدراك؟ وما موقعه من المواقف الثلاثة المذكورة؟

في حقيقة الأمر، موقف السنوسي غير واضح في مسالة الإدراك، حيث يبدو مترددا بين الوقف والإثبات، بدليل النصوص الآتية: " والحق انه لا يستلزمه"، أي الإدراك لا يستلزم الاتصال بالأجسام لان "الإدراك المتنازع في إثباته في حقه تعالى أمر وراء الشم والذوق واللمس، وليس هذه الثلاثة نفس الادراكات، ولا لازما عقليا لها، وإنما هي في حقنا أسباب عادية، يخلق الله جل وعلا معها الإدراك غالبا"[2]. كما أن عدم استلزام الإدراك للاتصال بالأجسام يجعله زائدا على العلم لا داخلا فيه كما قال النفاة، وفي هذا الرأي إثبات للإدراك لله تعالى لكنه لا يماثل ولا يشابه بوجه من الوجوه إطلاقا إدراك البشر.

بناء على ذلك، نلمس ميل الإمام إلى الإثبات، لكنه متحرج لعدم ورود الدليل السمعي. علما أن السنوسي لم يذكر الإدراك ضمن صفات المعاني في متن أم البراهين ولا في شرحها، وإنما ذكر صفات المعاني السبع: القدرة، الإدراك، العلم، الحياة، السمع، البصر والكلام. وهذا راجع في قوله "لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة، هل هي في حقه تعالى ترجع إلى العلم أم هي زائدة على العلم. ويكون إدراكه تعالى لتلك الأمور بادراك زائد على العلم من غير اتصال بها، ولا تكيف للذات العلية، بما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند هذا الإدراك من اللذات والآلام ونحوها. ويتعلق هذا الإدراك على هذا القول في حقه تعالى بكل موجود كسمعه، جل وعز،

[1]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها ص 181.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص 169.

وبصره"[1]. نقف في النص على ما يعزّز رأينا في صفة الإدراك عند السنوسي، إذ يميل الإمام إلى الشرح والتوضيح في حق هذه الصفة زائدة على العلم فتصبح ثابتة للذات الإلهية، كما هو الحال عند من سلك الطريق العقلي.غير أن هذا الإصرار على الشرح في كل مقال يذكر فيه صفة الإدراك لا يعلن ولا يصرّح به الإمام. يقول السنوسي:"فلأجل ما وقع فيه من هذا الخلاف تركنا عدّه في صفات المعاني، واقتصرنا على المجمع عليه"[2]. تحيلنا دلالة القول إلى رغبته في عد الإدراك ضمن قائمة صفات المعاني الواجبة لله تعالى عقلا؛ إلا أنه لا يرحب بالخروج على تمّ الإجماع عليه. يتجلى لنا من موقفه رحابة صدر وتمسك بالوحدة وعدم الرغبة في شق عصا الجماعة فكريا ودينيا. وجملة الخصائص التي التمسناها في تأويلنا لقوله تدل على الوسطية في الفكر والطرح والمناظرة من جانب السنوسي. إذ أن الخلاف بين العلماء حول حقيقة صفة الإدراك هو ما حال بينه وبين ضمها لصفات المعاني. وشتان بين الترك والوقف، وشتان بين الترك والنفي.

قرأنا في دراسة الأستاذ جمال الدين بوقلي حسن المعنونة بـ: "الإمام بن يوسف السنوسي وعلم التوحيد"، يقول عن موقف الإمام من الإدراك أنه:"اطمأن إلى هذا الموقف"[3]، ومقصوده بالموقف هنا، القول "بالوقف"، ويضيف عطفا على ما سبق قائلا عن السنوسي: "ولم يَفُتْهُ التأكيد على أن الإدراك، على القول به، يستحيل أن يكون باتصال"[4]. إن عدم انتباه الأستاذ بوقلي إلى أن تأكيد السنوسي على عدم الاتصال بالأجسام في صفة الإدراك ليفضي إلى التناقض مع تبنيه موقف القائلين بالوقف. لان التأكيد على عدم الاتصال في الإدراك الإلهي

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام ، ص 38.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– جمال الدين بوقلي حسن، الإمام بن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، ص 275.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هو حجة القائلين، بإثبات هذه الصفة. إذن، دلالة هذا التباين ينم عن حيرة وتردد لا عن جزم وفصل في حقيقة الشيء.

## 7.1- وجوب الحياة:

**1.7.1- معنى الحياة:** الحياة صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى[1]: "تصحح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك"[2]، ولا تتعلق بشيء[3]. المراد من معنى الحياة صفة مصححة للإدراك أنها شرط عقلي له؛ يلزم من عدمها عدم الإدراك، ولا يلزم من وجودها وجود الإدراك ولا عدمه[4].

توجب الحياة لله تعالى أن يتصف بالإدراك أزلاً وأبداً، لأن كل ما صحّ في حقه تعالى فهو واجب.أما بالنسبة للحادث فيجوز أن يتصف بالإدراك في حالة الصحو، أما في حالة النوم ونحوه يفقد الإدراك، وإن كانت الحياة موجودة. و إضافة إلى وجوب قدمها فهي :"واجبة البقاء وإلا انتفى قدمها"[5]. أما عدم تعلقها فلأنها صفة خاصة بذات الله[6]، فلا تكون من الصفات المتعلقة، لذلك لا تطلب أمراً زائداً سوى ذات الحي بخلاف غيرها من الصفات التي تقتضي زائداً على القيام بالذات كالعلم مثلاً: فإنه بعد قيامه بالذات يطلب أمراً يعلم به. والحاصل أن

[1]- عبد العليم ابن الشيخ أبي حجاب الشافعي، الخلاصة السنية في شرح متن السنوسية، ص10.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص116.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص36.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، شرح المقدمات في علم التوحيد ، ص117.

[5]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، 194.

[6]- الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص74.

جميع صفات المعاني متعلقة سوى الحياة[1]. والتعلق لتلك الصفات نفسي، كما أن قيامها بالذات نفسي لها أيضاً[2].

**2.7.1- دليل وجوب الحياة:** اختلف في إثبات كون الصانع حياً، فصار معظمهم إلى أن الطريق في ذلك تقدير إثبات كونه عالماً قادراً، ثم يترتب على ذلك العلم بكونه حياً إذ لا يصحّ عالم قادر غير متّصف بكونه حياً[3]. مثال ذلك دليل الرازي: "لأنا قد دللنا على أنه قادر عالم ولا معنى للحي إلا الذي يصح أن يقدر ويعلم، وهذه الصحة معناها نفي الامتناع ومعلوم أن الامتناع صفة عدمية فنفيها يكون نفياً للنص فيكون ثبوتاً، فكونه تعالى حياً صفة ثابتة"[4]. وفي السياق ذاته تدليلاً على وجوب الحياة لله تعالى على تقدير ثبوت القدرة والإرادة له، يرى السنوسي في شرح أم البراهين أن :"الاتصاف بالقدرة والإرادة موقوف على الاتصاف بالحياة إذ هي شرط فيها، ووجود المشروط بدون شرطه مستحيل. فإذن وجود حادث أي حادث كان موقوف على اتصاف محدثه بهذه الصفات في الأزل؛ فلو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث، وبهذا تبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات في الأزل"[5]. يشير النص إلى دليلين في إثبات الحياة: الأول يتمثل في أن الحياة شرط للاتصاف بالقدرة والإرادة، أما الثاني فعبّر عنه السنوسي فيما معناه أنه بانتقاء الحياة ينتفي وجود شيء من الحوادث. هذا عن الدليل الذي وقفنا عليه في شرح أم البراهين، أما دليل العقيدة الوسطى فيضيف إلى مشروطات الحياة كل من العلم والسمع والبصر والكلام بدليل قول السنوسي:

[1]- أبو إسحاق إبراهيم الأندلسي، السرقسطي ابن أبي الحسن على عرف البناني، المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية، ص46.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص36.

[3]- الجويني، الشامل في أصول الدين، ص622.

[4]- الرازي، معالم أصول الدين، ص56.

[5]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص55.

"ويلزم أن يكون تعالى حياً وإلا لم يتصف بعلم ولا قدرة ولا إرادة ولا سمع ولا بصر ولا كلام"[1]، فتكون الحياة بذلك شرطا لتحقّق مجموع الصفات الست المذكورة.

ما نستوضحه من هذا كله أن السنوسي يبرهن على ثبوت الحياة لله تعالى بما تقدم البرهان عليه من وجوب صفات المعاني وهي: العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام باعتبار :"وجه الاستدلال بها أن ثبوتها مشروط عقلاً بثبوت الحياة"[2]. فيقضي أن انتفاء شرط الحياة يستلزم انتفاء المشروط المتمثل في صفات المعاني، وهذا مستحيل لقيام البراهين القاطعة على وجوبها لله، فيكون حينئذ نفي شرطها المتمثل في الحياة مستحيل، "لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه"[3]. وكل صفة من الصفات المذكورة يستحيل وجودها للميت، فمثلاً يستحيل تقدير فعل من غير حي، ويستحيل تخصيص ممكن من غير حي...الخ.

أما عن تأخير الكلام في صفة الحياة ضمن صفات المعاني فراجع على حد قوله إلى أن "ما سبق من الصفات المعنوية والمعاني كل واحد منها يصلح أن يستدل به على ثبوت الحياة، لأن ثبوته مشروط بثبوتها، وثبوت المشروط دليل على ثبوت شرطه، والعلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول"[4]. فتقديم صفات المعاني الست على الحياة من باب تقديم الدليل على المدلول، هذا من جهة، أما من جهة كون الحياة شرطاً في تلك الصفات فتكون مقدمة بالذات عليها لتوقف وجود المشروط على وجود شرطه.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص194.

[2]- المصدر نفسه، ص157.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص157.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها ، ص193.

# الفصل الرابع:

## فاعلية خطاب التوحيد بين الإلهية والنبوة.

**المبحث الأول: المستحيل والجائز في حق الذات الإلهية.**

**المبحث الثاني: جوهر الحركة النبوية عند السنوسي.**

**المبحث الثالث: البيان العقدي عند السنوسي وتجلياته في الفكر الإسلامي.**

## المبحـــــــــــــث الأول:

## المستحيل والجائز في حق الذات الإلهية

إذا كان المستحيل؛ ما لا يتصور في العقل وجوده، والجائز؛ ما يصحّ في العقل وجوده وعدمه. فإن السنوسي السنوسي يربط التكليف بوجوب معرفتهما في عملية البحث النظري لوحدانية الذات الإلهية؛ بغية تحقيق الإيمان القائم على المعرفة لا التقليد.

### 1. المستحيل:

يعدّ المستحيل ثاني أقسام الحكم العقلي بعد الواجب. وهو في حق الله تعالى مالا يتصور في العقل إتصافه به. تحديدا؛ كل ما ينافي الصفات الواجبات. ومن جملة ما يستحيل في حق الله: "عشرون صفة، وهي أضداد العشرين الأولى، وهي العدم والحدوث وطروّ العدم، والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما – أي تأخذ ذاته العليّة قدرا من الفراغ – أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون في جهة للجرم أوله جهة أو يتقيد بمكان أو زمان، أو تتّصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر، أو يتصف بالأغراض في الأفعال والأحكام"[1]. لا يجب حصر المستحيل في العشرين صفة المضادة والمناقضة للصفات الواجبة لله، لأن ما ذكر وما سيذكر من مستحيلات هي أضداد لما وجب له من كمالات :"وكمالاته تعالى لا تتناهى فكذلك أضدادها. لكن ما نصب لنا عليه دليلا عقليا أو نقليا من الكمالات هو العشرون صفة، كلفنا بمعرفتها أو بمعرفة أضدادها تفصيلا. وما لم ينصب لنا عليه دليلا عقليا ولا نقليا لم يكلفنا بمعرفته ولا بمعرفة أضداده تفصيلا بل إجمالا، فيجب أن نعتقد أن له كمالات لا تتناهى، وأنه يستحيل عليه أضدادها"[2]. فكمالاته تعالى لا حصر لها وكذلك أضدادها لا حصر لها وهي

[1]– السنوسي أبو عبد الله، أم البراهين ، ص27.

[2]– الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص157، 158.

مستحيلة في حقه تعالى لأنها تنافي الصفات التي تقرّر وجوبها له عقلا وشرعا في قسم الواجب من صفات نفسية وسلبية، وصفات المعاني والمعنوية.

يجب على المكلف شرعا الاعتقاد باستحالة بعض الصفات على الله تعالى ترتيبا على النحو الذي ذكره السنوسي: العدم نقيض الوجود، والحدوث التجدد بعد العدم وهو نقيض القدم. وطروء العدم ويسمى الفناء ومعناه الانقضاء بعد الوجود نقيض البقاء :"واستحالة العدم عليه يستلزم استحالة الصفتين الأخريين عليه جل وعز، وهي الحدوث وطروء العدم لأن العدم إذا كان مستحيلا في حقه تعالى لم يتصور لا سابقا ولا لاحقا. وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له جل وعز يستلزم وجوب القدم والبقاء له تبارك وتعالى"[1]. واجب الوجود ينتفي عنه العدم السابق واللاحق لاستلزامه وجوب القدم النافي للعدم السابق، والبقاء النافي للعدم اللاحق.

المماثلة للحوادث ضد المخالفة الواجبة لله تعالى في الصفات السلبية. والمماثلة مستحيلة على الله لأنها عبارة عن المشابهة للحوادث في الذات والصفات والأفعال، ومن جملة ما تحصل به المماثلة للحوادث ما يلي:

1- المماثلة في الذات بأن يكون جرما أو عرضا أو في جهة للجرم أوله هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو يتصف بالصغر أو الكبر.

2- المماثلة في الصفات :"أن تتّصف ذاته العلية بالحوادث كقدرة حادثة"[2].

3- المماثلة في الأفعال؛ أن يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام[3].

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص41.

[2]- عبد العليم ابن الشيخ محمد أبي حجاب الشافعي، الخلاصة السنية في شرح متن السنوسية، ص13.

[3]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص168.

جميع أنواع المماثلة المذكورة مستحيلة على الله تعالى لأنها حادثة ولا تلحق إلا بالحوادث. وكل الحوادث يقع عليها الفساد والفناء مستحيل الوقوع على الله عز وجل لأنه واجب الوجود الذي وجب له :"القدم والبقاء، فلا يقبل العدم أصلا. وبالجملة فكل ما سوى مولانا جل وعز يلزمه الحدوث، والافتقار إلى المخصّص، ومولانا يجب له الوجود، والغنى المطلق فيلزم إذن أن يكون تبارك وتعالى مباينا لكل ما سواه أيا كان ذلك الغير جرما أو عرضا أو غيرهما"[1]. في نص السنوسي تمجيد لله تعالى الموجد للعالم بما فيه من أجرام وأعراض، فكيف يكون واجب الوجود الموجد لهذا الوجود مماثلا لما أوجد؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. بل نستدل على وجود الله عن طريق الحوادث الموجودة في هذا العالم وبدليل حدوث العالم نفسه، فيكون كل ما سوى الله حادثا، والله وحده ينفرد بالقدم. من كانت هذه صفاته يستحيل عليه :"ألاّ يكون قائما بنفسه، بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج إلى مخصّص"[2]، فالافتقار إلى المحل والمخصّص ينافي القيام بالنفس. في المقابل تحتاج الحوادث إلى محل تقوم به ومخصّص يوجدها بعد عدم. فالله غني عن المحل والمخصّص لأنه الفاعل الموجد واجب الوجود واجب القدم والبقاء، لا تخضع ذاته العلية، ولا صفاته للعدم. ومن دلالات قيامه تعالى بنفسه استغنائه عن المحل والمخصص أمارات الحوادث.

من الصفات التي ينفى اتّصاف الله تعالى بها أيضا :"يستحيل أن لا يكون واحدا، بأن يكون مركبا في ذاته، أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفاته، أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال"[3]، وفي النص إلماع إلى نقيض الوحدانية من التعدد في الذات والصفات والأفعال. ومنه كانت أوجه الوحدانية ثلاثة: وحدانية الذات تنفي التعدد في حقيقتها متصلا كان

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص42.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، أم البراهين، ص28.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أو منفصلا. ووحدانية الصفات تنفي التعدد في حقيقة كل واحدة منها، متصلا كان أو منفصلا. ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون معه مؤثر في الأفعال[1]. مما يفضي إلى دلالة الوحدانية بمقتضياتها الثلاثة، نفي الشريك عن الله تعالى في الذات والصفات والأفعال، وهو الأمر الذي عرضنا له بكثير من التفصيل في الصفة الخامسة من صفات السلوب.

بعد عرض منافي الصفة النفسية وأضداد الصفات السلبية مما يستحيل في حقه تعالى بقي لنا التعرف على أضداد صفات المعاني والمعنوية على الترتيب الذي ذكره السنوسي في تمام نص الصفات المستحيلة على الله تعالى قائلا: "وكذا يستحيل عليه تعالى العجز عن ممكن ما. وإيجاد شيء من العالم مع كراهته لوجوده –أي عدم إرادته له تعالى–، أو مع الذهول أو الغفلة أو بالتعليل، أو بالطبع. وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل – وما في معناه – بمعلوم ما. والموت، والصمم، والعمى، والبكم، وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه"[2]. يحمل النص سبعة أضداد تنافي صفات المعاني السبعة، ويلزم من معنى النص أيضا استخلاص أضداد الصفات المعنوية الملازمة لصفات المعاني. فيكون ضد القدرة العامة العجز العام والخاص عن أي ممكن وهو صفة وجودية قائمة بالعجز لا يتأتى معها إيجاد ولا إعدام[3]. والعجز مستحيل على الله لوجوب إتصافه بالقدرة العامة لجميع الممكنات واجبة القدم والبقاء. كما أنه :"لو اتصف تعالى بالعجز على ممكن ما لا نتفى العموم الواجب للقدرة، بل ويلزم عليه نفي القدرة أصلا، لاستحالة اجتماع الضدين"[4]. إن فرضا كهذا مستحيل لاستحالة تحققه، فلا الله يوصف

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص43،44.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، أم البراهين، ص28.

[3]– عبد العليم ابن الشيخ محمد أبي حجاب الشافعي، الخلاصة السنية في شرح متن السنوسية، ص14.

[4]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص44.

بالعجز لأنه قادر ذا قدرة قائمة بذاته، ولا العموم الواجب للقدرة يمكن انتفاؤه لقيام البرهان القاطع على عموم تعلقها بجميع الممكنات.

ينافي الإرادة العامة الكراهة؛ إيجاد شيء مع كراهته له مما يستحيل في حقه تعالى لما تقرر أن :"إرادته تعالى عامة التعلق لجميع الممكنات فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء، وذلك بنفي إرادته تعالى لضد ذلك الواقع، وإلا لاجتمع الضدان"[1]. والضدان عموم التعلق للإدارة بجميع الممكنات، ومن جهة القول بإيجاده لشيء مع عدم إرادته له، وهو محال لأن الله لا يخلق في ملكه إلا ما يشاء ويريد. ينفي السنوسي عن الله الذهول والغفلة لأنهما منافيان للقصد مرادف الإرادة؛ فالذهول:" عبارة عن غيبة أمر سبقه علم والغفلة عبارة عن غيبة أمر سبقه علم أو لم يسبقه، والذهول أخص"[2].

ممّا يستحيل في حق الذات العليّة أيضا أن تكون علة لوجود شيء من الممكنات أو مؤثرة فيه بالطبع. وهو رد على الفلاسفة القائلين أن استناد العالم إليه إنما يكون على طريق استناد المعلول إلى العلة، الأمر الذي جرّهم إلى القول بقدم العالم، نافين جميع الصفات الواجبة لله من القدرة والإرادة وغيرهما[3]، والله تعالى فاعل بمحض الاختيار يتأتى منه الترك والفعل. أما الإيجاد بالعلة والطبع فمشتركين في عدم الاختيار متصفين بالحدوث. إن تفسير السنوسي الكراهة بعدم الإرادة احتراز من الكراهة الشرعية أحد أقسام الحكم الشرعي وهي نهيه تعالى على فعل شيء مع خلقه له. فهذه الكراهة يصح إيجاد الفعل معها[4].

---

[1]- المصدر السابق، ص44.

[2]- الملالي محمد بن عمر بن إبراهيم ، شرح أم البراهين، ص69.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام ، ص44.

[4]- المرجع الأسبق ، ص69.

يعدّ الجهل وما في معناه بمعلوم ما، والموت والصمم والعماء والبكم من الصفات المستحيلة على الله تعالى لأنها مضادة للعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وهي صفات واجبة لله تعالى بالأدلة القطعية كما مر علينا في صفات المعاني.

يدخل في معنى الجهل ضد العلم: الظن والشك والوهم والنسيان والنوم وكون العلم نظريا[1]. لأن مجموع معانيها ينافي العلم حسب منافاة الجهل له. وينافي السمع العام لجميع الموجودات الصمم وهو غيبية شيء ما من الموجودات عن سمعه. وينافي البصر العام العمى؛ خفاء شيء من الموجودات عن بصره تعالى[2]. من منطلق نفي المستحيلات أثبتت الصفات الواجبة لله نظرا لما في نفيها من نقائص يمكن أن تلحق بالذات تصورات منافية لكمالها في حال عدم وصفها.

إن وجه استحالة حقيقتي الصّمم والعمى على الله تشمل المعنيين العام والخاص. العام ما كان لآفة تمنع السمع فيقع الصّمم، وآفة تمنح البصر فيقع العمى، أما الخاص فما أدى إلى غياب حقيقة موجود من الموجودات عن سمعه تعالى أو بصره.

ينافي الكلام البكم؛ معناه عند السنوسي :"عدم الكلام أصلا بوجود آفات تمنع من وجوده. وفي معناه السكوت وفي معناه كونه بالحرف والصوت"[3]، ويضيف السنوسي في شرح صغرى الصغرى عطفا على ما ذكره في شرح أم البراهين ما مفاده يرادف معنى البكم: "وهو خروج شيء من المعلومات عن دلالة كلامه جل وعلا"[4]. ولكون البكم والسكوت كل منهما لساني ونفساني، فإن البكم المقصود في نص السنوسي هو البكم النفساني المضاد لكلام الله النفساني الذي هو صفة أزلية قديمة قائمة بذاته. وفي معنى البكم النفساني السكوت النفساني. ، والبكم

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص45.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص25.

[3]- المصدر الاسبق، ص46.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد ، ص25.

النفساني مثله مثل الكلام بحرف وصوت في الاستحالة لا في الضدية[1]. لأن الضدية للكلام تقع من طرف البكم لا من طرف الكلام بحرف وصوت. في حين تشمل الاستحالة البكم والكلام المؤلف من حروف وأصوات. ويستحيل اتصاف الله بالبكم وهو الخرس لتعلق الكلام بجميع أقسام الحكم العقلي من واجب وجائز ومستحيل.

ينافي الحياة الموت وقد ثبت بالدليل العقلي القاطع وجوب الوجود لله المستلزم لوجوب القدم والبقاء، فالموت فناء يقع على الحوادث المؤلفة من جواهر وأعراض قابلة للتغير والفساد.

إن أضداد الصفات المعنوية اللازمة لصفات المعاني المتضمنة في كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسمعيا، وبصيرا ومتكلما؛ واضحة ومستفادة من أضداد صفات المعاني. فإذا عرفت يقول السنوسي :"ضد القدرة العامة العجز على ممكن ما لزم أن يكون ضد الصفة المعنوية اللازمة للقدرة وهي كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا على ممكن ما وضد كونه تعالى مريدا كونه كارها للفعل أي غير مريد له مع إيجاده له (...) وهكذا كل صفة معنى فإن ضدها ضد للصفة المعنوية اللازمة لها"[2].

إن اتضاح أضداد الصفات المعنوية من أضداد صفات المعاني إنما يرجع إلى أن الأحوال المعنوية لا تعقل إلا بالنظر للمعاني. بالتالي فإن استحالة أضداد الصفات المعنوية يستفاد من استحالة أضداد صفات المعاني.

**2. الجائــز:** يمثل الجائز القسم الثالث والأخير من أقسام الحكم العقلي؛ مفاده كل ما حكم العقل بإمكان بوجوده وعدمه. ويدخل الجائز في ثالث مطلب فيما يجب على المكلف شرعا معرفته في حق الله تعالى.

[1]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص188.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام ، ص47، 48.

الجائز في التوحيد السنوسي هو: "فعل كل ممكن أو تركه"[1]، "صلاحا كان أو ضده لما عرفت قبل من وجوب عموم قدرته تعالى وإرادته لجميع الممكنات، ويدخل في ذلك جواز خلق الله تعالى الرؤية لذاته العلية"[2] على ما يليق به جل وعلا، لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى :" إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" ، ولسؤال موسى كليمه عليه السلام لها، إذ لو كانت مستحيلة ما جهل أمرها، ولإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع ابتهالهم إلى الله تعالى، وطلبهم النظر إلى وجهه الكريم، ولحديث الرسول الكريم (ص): "سترون ربكم". ونحو ذلك مما ورد. والظواهر إذا كثرت في مسألة ما أفادت القطع[3]. إضافة إلى ما سلف ذكره في ما يدخل تحت الجواز يدرج: "السمع لكلامه القديم والثواب في دار النعيم والبعث لرسله الأكرمين"[4]، وأن كل ما وقع بعض إرادته تعالى لا يجب عليه شيء.

ما لا شك فيه أن الجواز يقع على أفعاله من حيث أنها متعلقة لبعض صفاته، ولا يتطرق إلى ذاته العلية، ولا إلى صفة تقوم به، لأن الله واجب لا يتصف إلا بواجب. ويرجع الجواز تحديدا للتعلق التنجيزي لقدرته تعالى وإرادته، وهذا التعلق ليس بقديم لأنه يرتبط بصدور الكائنات عن قدرته تعالى وإرادته.

كل ما يصدر عن القدرة والإرادة الإلهيتين هو الممكن الجائز الذي يوجده الله إذا شاء أو يتركه بأن يبقيه في العدم علما أن :"الإيجاد والإعدام وغيرهما مما يجوز في حقه تعالى تسمى بصفات الأفعال، وهي عبارة عن التعلقات التنجيزية، أي التعلقات بالفعل للقدرة كإيجاد زيد بالفعل وإعدام عمرو بالفعل. وكلها حادثة لأنها جائزة، وكل جائز حادث فصفات الأفعال حادثة

[1]- السنوسي أبو عبد الله، أم البراهين، ص28.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص25.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص308.

[4]- المصدر الأسبق، ص26.

وليست من الصفات القائمة بذاته تعالى حتى يلزم قيام الحوادث بذاته، وهو محال"[1]، إن صفات الأفعال رغم أنها صادرة عن قدرته تعالى إلا أنها ليست ذاتها بل أثر لها وقوام الأثر هو التعلق القائم بين القدرة ومقدورها.

– **جواز الرؤية:** إن معنى كون الرؤية جائزة في حق الله تعالى :"أنه يجوز تعلق قدرته تعالى بإيجادها لخلقه، فيخلقها لهم على وفق مراده، ويجوز أن لا يخلقها تعالى لهم، لا يستحيل في حقه تعالى خلقها، ولا يجب"[2]. وجود الرؤية متوقف على إيجاد الله لها بخلقها على النحو الذي يقدسه وينزهه ما يعني أنها ليست مستحيلة؛ حيث أن السنوسي يورد في مصنفاته احتجاج أهل السنة على جواز الرؤية بالأدلة السمعية والعقلية.

أ– **الأدلة السمعية:** هي إخبار الشرع بوقوع الرؤية في حق المؤمنين في الآخرة، لذا وجب الإيمان بها وهي :"جائزة ليست بواجبة عقلا، ولا مستحيلة، ويدل على جوازها ووقوعها الكتاب والسنة والإجماع"[3].

**1– الآيات القرآنية الدالة على الرؤية:** من الآيات الكريمة التي دلت على الرؤية قوله تعالى:"وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾" (القيامة: 22 /23) النظر إذا تعدّى بحرف (إلى) كان ظاهرا في معنى الرؤية، ويؤكد أن المعنى بهذا النظر الرؤية، إسناد هذا النظر إلى الوجه الذي هو محل العين الباصرة[4]. الموقف أشعري خالص لما قرأناه من تفصيل

[1]– سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أم البراهين، ص80.

[2]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص308.

[3]– السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص260.

[4]– المصدر الأسبق ، ص309.

دقيق بهذا الخصوص في الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري، الذي يحصر دلالة النظر في أربعة أقسام ليس يخلو منها، هي:

1- إما أن يكون نظر الاعتبار، كقوله تعالى: "أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ" (الغاشية :17).

2- أو يكون نظر الانتظار، كقوله تعالى:"مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ " (يس :49 ).

3- أو يكون عنى نظر التعطّف، كقوله تعالى :"وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ " (آل عمران: 77).

4- أو يكون عنى نظر الرؤية :"وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ"، يعني مستشرقة "إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" يعني الرؤية.

والقسم الرابع الذي دل على الرؤية هو ما يؤكده الأشعري بأن يبين استحالة المعاني الثلاثة السابقة على نحو عدم جواز أن يكون المعنى المراد من الآية (نظر الانتظار) لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فيعني نظر العينين اللتين في الوجه. كما أن نظر الانتظار لا يكون في الجنة لما يحمل من دلالة التنقيص والتكدير. وليس يمكن أن يكون المعنى المراد (الانتظار الذي يكون للقلب) استحالة المعنى تعود لذكر النظر مع الوجه. أما عدم جواز معنى (نظر التعطف) :"لأن الخلق لا يجوز لهم أن يتعطّفوا على خالقهم وإذا فسدت الأقسام الثلاثة، صحّ القسم الرابع من أقسام النظر وهو معنى قوله :"إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"، أي أنها رائية، ترى ربها عز

وجل"[1]. إن موقف الأشاعرة المؤكد لجواز الرؤية يدحض الرأي المعتزلي الذي نفى الرؤية لعدة اعتبارات منها أن الله ليس بجسم فلا يمكن أن يرى، ومنها أيضا أن الإنسان مخلوق متناهي ومحدود فكيف له أن يرى ما هو لا متناه ولا محدود، وما لا يقع تحت الأبصار. ونظرا لسعيهم الدؤوب في تحقيق التنزيه العقلي المطلق للذات الإلهية، قدّموا على إثبات استحالة الرؤية الأدلة العقلية والنقلية لدعم موقفهم؛ أما رأيهم في المعنى المراد من الآية الكريمة "وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة" فإن الجبائي حمل النظر في الآية على معنى الانتظار: "وجعل إلى اسما بمعنى النعمة، مفرد الآلاء، مضافا لما بعده، لا حرف جر، والمعنى عنده، منتظرة نعم ربها ف (إلى) عنده، مفعول بناظرة"[2].

من الأدلة النقلية لجواز الرؤية سؤال موسى عليه السلام: قَالَ:" رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ" (الأعراف: 143)؛ فلو لم تكن الرؤية جائزة لما سألها كليم الله عليه السلام :"فتعين أنه ما سأل إلا جائزا إذ سؤال ما يستحيل ممنوع والأنبياء معصومون من كل زلل"[3]. وبما أن موسى لم يسأل ربه ما يستحيل في حقه فإن الرؤية جائزة على الله تعالى لأن الرسل أعلم بما يجوز وما يستحيل في حق الله تعالى. ومن الآيات القرآنية الدالة على أن الله يُرى بالأبصار، قوله تعالى لموسى عليه السلام: "فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي " (الأعراف: 143). إن قدرة الله على جعل الجبل مستقرا، معناه أنه قادر على أن يري عباده نفسه وأن رؤيته جائزة لأن قرن الرؤية باستقرار الجبل الذي هو أمر جائز الوقوع مقدور لله سبحانه[4]، فيه دلالة على أن الرؤية جائزة في حق الله تعالى، بعكس لو قرنت الرؤية بأمر مستحيل، لكان المعنى الدال في هذه الحالة

[1]- الأشعري أبو الحسن ، الإبانة عن أصول الديانة، ص45،46.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص309.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص260.

[4]- الأشعري أبو الحسن ، الإبانة عن أصول الديانة، ص49.

استحالة الرؤية. يوجد من الآيات القرآنية ما فسّر بتجويز الرؤية كقوله تعالى: " لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ "(يونس: 26)؛ فسّرت الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر إليه جل وعز، ومنها قوله تعالى:"تَعۡرِفُ فِي وُجُوهِهِمۡ نَضۡرَةَ ٱلنَّعِيمِ "(المطففين: 24) فسرها المحققون بالرؤية، وهو الحق الذي يدل عليه نظم الآية. أما في قوله تعالى :"كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ " (المطففين: 15)، اقتضى دليل الخطاب أن غيرهم، وهم المؤمنون لا يحجبون عن ربهم، وقد صرح لهم بذلك على سبيل المقابلة[1].

**2- الأحاديث النبوية الدالة على جواز الرؤية:** في السنة أحاديث كثيرة مشهورة تؤكد الرؤية منها حديث الرسول (ص):"سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون" (أخرجه البخاري)، أي لا تضارون في رؤيته ووجه التشبيه بالقمر –أشار إليه آخر الحديث – وهو عدم ازدحامهم وتضار بعضهم ببعض وقت الرؤية[2]، وتمثلت دلالة الرواية في رؤية العيان، وهو ما يؤكده أبو الحسن الأشعري بقوله: "ولم يكن معناها إلا رؤية العيان"[3]، ويستبعد السنوسي في الرؤية الجهة والجسمية ولوازمها كالاستنارة الحسية ونحوها، فليست مقصودة بالتشبيه إذ هي مستحيلة على الله عز وجل[4]، فالرؤية جائزة دون دلالة على المشابهة للمخلوقين، هي رؤية بلا كيف[5]، لأن السؤال: كيف هي؟ أو كيف تكون؟ مما يستحيل على العقل الإجابة عنه لأن

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص260-261.

[2]- المصدر نفسه، ص261.

[3]- الأشعري أبو الحسن ، الإبانة عن أصول الديانة، ص52.

[4]- المصدر الأسبق، ص261.

[5]- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج2، الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985 ص68.

الرؤية تكون في الآخرة دون الدنيا، ولأنها أيضا شأن من شؤون الله، له أن يخلقها في عبيده ليس واجبا عليه فيها شيء، كما ليس مستحيلا. ليس هذا فحسب، بل إن السؤال بكيف؟ يفتح باب التصورات الذهنية الواقعية منها والخيالية، وهذا أمر مستحيل في حق الذات الإلهية.

**3- موقف الإجماع من الرؤية:** إن دليل الرؤية من الإجماع هو أن الأمة قبل ظهور البدع مجمعة على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظاهرها، زد على هذا، أنه قد علم من حال السلف الصالح الرغبة إلى الله تعالى أن يمتعهم بالنظر إليه تعالى[1]. ليفيد الإجماع، "على أن الله راء برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات ولم يزل رائيا لنفسه"[2].

إن الإجماع على جواز الرؤية والقول به يثبتها في الآخرة للمؤمنين دون الكافرين. عموما إن مجموع الأدلة المستقاة من السمع، لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية عند السنوسي، فيحصل العلم بالرؤية من الدين بالضرورة.

**ب- الأدلة العقلية:** منها الاستدلال بالوجود على جواز وصحة الرؤية، ومسلك الوجود: "هو طريق الشيخ أبو الحسن الأشعري والباقلاني وأكثر الأشعرية"[3]، ومنهم السنوسي. دليل أبو الحسن الأشعري يتقرر في "الإبانة" بقوله: "إنه ليس موجود إلا بجائز أن يريناه الله، وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم، فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا، كان غير مستحيل أن يرينا نفسه"[4]. تُرى الأشياء من حيث أنها موجودة، لذلك صحّت رؤية الله وهو عين موقف الباقلاني القائل: "تجوز رؤية الله لأنه موجود"[5]. إن الدليل العقلي في تجويز الرؤية قائم على الاشتراك

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، ص299.

[2]- البغدادي عبد القاهر ، أصول الدين، ص97.

[3]- الأبجي، المواقف، ص32.

[4]- الأشعري أبو الحسن ، الإبانة عن أصول الديانة، ص53-54.

[5]- الباقلاني، التمهيد، ص266.

في الوجود بين الواجب والجائز. وقيمة الدليل العقلي عند السنوسي ضعيفة :"لأن الوجود عين الموجود فلا يصح أن يكون علة"[1]. وربما يرجع موقف السنوسي من الدليل العقلي إلى موقف متأخري الأشاعرة منه، حيث ضعفه كثير منهم لاسيما الإمام الفخر[2]. في حين نلفي في شرح صغرى الصغرى ذكرا للدليل العقلي على جواز الرؤية لكن دون أدنى إشارة إلى تضعيفه بل نستشعر استحسنا لدور العقل في التأكيد على الرؤية خاصة في المقابلة التي أجراها بين جواز رؤيتنا لله وبين علمنا به وبوجوده، يقول السنوسي :"من الممكنات الجائزة عند أهل الحق رؤية المخلوق لمولانا جل وعلا على ما يليق به تبارك وتعالى من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز لأنه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى (...) وكما صح أن يعلم مولانا جل وعلا ما يليق بجلاله وعظمته من غير إحاطة فكذلك يصح أن يرى تبارك وتعالى بالبصر به جل وعلا"[3]. يشير النص إشارة واضحة إلى أنه كما تحقق علمنا بالله تتحقق رؤيته بالبصر من غير مماثلة للرؤية الخاصة بالحوادث التي تشترط المسافة والجهة والحدود، فرؤية الله "لا تستدعي بنية ولا جهة ولا مقابلة وإنما تستدعي مطلق محل تقوم به فقط وليست بانبع ولا يمنع منها قرب ولا بعد مفرطان ولا حجاب كثيف، كما لا يمنع ذلك من العلم"[4]. يرد السنوسي على المعتزلة في نفيها الرؤية لاستحالتها على الله. يقوم النفي عندهم على استلزام الرؤية بانبعاث أشعة بالعين تتصل بالمرئي، وأن يكون المرئي في جهة ما إلى غيره من الموانع التي تستحيل في حق الله تعالى. والفاصل بين الموقفين خط رفيع يتيح لن اعتلى ركب سدة العقل أن يفكر دون حدود تكبح جماح نظره، كما يتيح لمن التزم القول بالتفويض القناعة بظاهر النصوص، وليس في هذا ولا ذاك حاجة إلى تكفير أو تجريح.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص319.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص263.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص26.

[4]- المصدر الأسبق، ص263.

- **الصلاح والأصلح:** من دلالات معنى الجائز في حق الله تعالى أن تكون جميع أفعال الله جائزة لا واجبة ولا مستحيلة. فلا يجب على الله "أن يوجد لخلقه ما هو صلاح لهم أو هو أصلح ومراده بالصلاح: ما ضده فساد، وبالأصلح ما ضده ضلال إلا أنه دونه"[1]، تفنيدا لأي المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح عقلا على الله اتجاه عبيده :"ما دام الله عادلا فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، ولأنه خلق العالم لغرض وغاية وحكمة، ولأن العمل دون غاية تبرره أو حكمة يتوجه إليها ويستهدفها يصبح عبثا"[2]. فأوجبوا مراعاة الأصلح للعباد كما أوجبوا اللطف بأن يخلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة.

يرفض السنوسي مقالة المعتزلة ويستنكرها لقيامها في نظره على :"أن الأمر بالشيء يستلزم إرادة الأمر له حتى يلزم أن يعين الأمر المأمور ليحصل له مرداه"[3] وهو باطل، لأن الله واجب الوجود مستغني عن كل ما سواه، المفتقر إليه كل ما عداه. ولدحض مقالتهم يقدم السنوسي الأدلة من المعقول والمنقول. أولا؛ من المعقول: أن الله تعالى فاعل بالاختيار لا بالإيجاب والطبيعة. فلو وجب عليه فعل الصلاح والأصلح لما كان مختارا فيه[4]. بل إن ما يفهم من أنه يجب عليه فعل الصلاح والأصلح أنه لا يمكن إلا أن يفعله، فلا يتصور عدم فعله، وهذا معناه إلغاء كونه مختارا في فعله له، يستلزم الله مضطرا، وهو نقص يجب تنزيه الله عنه[5]، لأن في النقص مدعاة للحدوث والله ليس بحادث ولا محلا للحوادث. فقد ثبت بالدليل أنه تعالى واجب الوجود لا يتصف إلا بواجب. من أقوى الأدلة عند السنوسي أنه :" لو وجب عليه تعالى ما فيه

---

[1]- المصدر السابق، ص254.

[2]- عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي،المؤسسة العربية، بيروت،ط1،1980، ص358.

[3]- المصدر الأسبق، ص255.

[4]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص337.

[5]- سعيد عبد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص130.

صلاح لعبده لما كلف أحدا من خلقه بأمر ولا نهي"[1]. لما فيه من تعريض للمعاصي؛ ففي القول بالصلاح والأصلح من جهة، والتكليف من جهة أخرى؛ تناقض. ليس هذا وحسب؛ بل إن الدعوة بوجوب الصلاح والأصلح عقلا:" يلزم عليه قلب حقيقة الصلاح والأصلح الجائزة بأن ترجع واجبة. وذلك يمنع وقوع ضدها وهو الفساد. كيف وهو موجود بالمشاهدة"[2]. بمعنى لو وجب على الله الصلاح والأصلح لما وجدت المحن في الدنيا ولما حدث فساد على الإطلاق. يقول السنوسي:"والأفعال كلها، خيرها وشرها، نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته جل وعز وسعة علمه، ونفوذ إرادته".[3] وفي النص يكمن بيت القصيد الذي يجب على المكلف معرفته اعتقادا أن أفعال الله خير وشرها، سواء كان فيها صلاح العباد أو لم يكن فإنه لا يجب على الله شيء منها. خلقها يتجلى بفعل إلهي ونسبتها تلحق الإنسان، عموم التعلق للعلم والقدرة والإرادة يحيط بالفعل، مقابل عجز إرادة وقدرة الإنسان مع تحمله المسؤولية. جملة من التناقضات لا تستوي في العقل مع الطرح الأشعري في توفيقه الإيديولوجي بين رؤيته العقلية التابعة لظاهر النص وفهمه للشرع.

ثانيا؛ الأدلة من المنقول[4] على فساد القول بالصلاح والأصلح. يكتفي السنوسي بإيراد آيتين قرآنيتين؛ قوله تعالى:" لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ "(الأنبياء: 23)، وقوله تعالى: "وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ "(هود 118). وقد استدل في قسم الأدلة العقلية بالمناظرة المشهورة التي وقعت بين الجبائي وأبو الحسن الأشعري في مسألة مراعاة الصلاح والأصلح والتي تمثل أحد المنعرجات الحاسمة في تدارك الأشعري لموقفه من

[1]- أبو عبد الله السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، ص257.

[2]- السنوسي أبو عبد الله، شرح صغرى الصغرى في علم التوحد، ص26.

[3]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص336.

[4]- المصدر نفسه، ص338.

الفكر الاعتزالي واعتزاله بأشعريته. خلاصة ما وصل إليه الأشعري وما اقتنع به قناعة لا رجوع عنها ما عبر عنه السنوسي بقوله: " تبين لكل مؤمن بالعيان، أن أحكام العلي ذي الجلال والإكرام لا توزن بميزان أهل الاعتزال. وعرف أن الواجب إنما هو التفويض والإذعان ظاهرا وباطنا، لا معقّب لحكمه ولا مراجع له في قضائه، ولا جولان للقول في سر قدره ولا ضد له ولا شبه ولا مثال فتبارك الله رب العالمين"[1].

إن اعتداد السنوسي بالعقل ودوره في تحقيق الاعتقاد الصحيح والإيمان السليم الخالي من التقليد؛ وقفنا عليه في جميع عقائد السنوسي الكبرى والوسطى والصغرى وصغرى الصغرى وشروحاتهم. إعمال العقل في المسائل الدينية إنما خص بالبحث في وجود الله ومعرفته من خلال ما أتيح عقلا وحسا ونقلا وهي طرق المعرفة الثلاثة عند السنوسي هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإنه من غير ممكن بل إنه من المستحيل قطعا أن يكون مقدور العقل وزن الأحكام الإلهية بميزانه. في مثل هذه الحالة يرجح السنوسي وجوب التفويض إلى الله تعالى مع القطع بالتنزيه ظاهرا وباطنا.

[1]- السنوسي أبو عبد الله، العقيدة الوسطى وشرحها، ص259.

## المبحث الثاني:

## جوهر الحركة النبوية عند السنوسي

يتم التواصل بين الله والإنسان عبر خطاب إلهي ينكشف بواسطة الأنبياء والرسل للتعريف به وجودا ووحدانية وإبداعا. في التعالق بين الباعث والمبعوث يكمن التفاعل بين الخطاب الإلهي والخطاب النبوي الحامل لمعاني الخطاب الإلهي الموجّه للبشر بدعوة الإيمان بالله ورسله وبجميع ما جاء به الرسل. فهل فاعلية خطاب الإلهية والنبوة يقصر حقيقة الوجود بما فيه للمطلق اللامتناهي عازلا الإنسان إلا كعبد مأمور، أم أن جوهر فاعلية الخطاب الإلهي مجسدا في خطاب الرسالة أولى عنايته بالإنسان كذات عاقلة فاعلة لا مقصية من الوجود مقارنة بالوجود الإلهي المنزّه والمقدّس؟ التواصل بين الله وعباده عقديا يكون بلا وسائط؛ بعد معرفته شرعا وعقلا ومعرفة أحكامه؛ أوامره ونواهيه. لكن فاعلية الإنسان في عالمه أشعريا محكومة بالإرادة والقدرة الإلهيتين؛ ما ينشأ عنه دوران الإنسان في الفلك الإلهي وفق الإرادة والقدرة الفاعلة من الله لا الإنسان. على الطرف النقيض للطرح الأشعري يكون الفكر المناهض لإقصاء الإنسان من دائرة وجوده كانسان فاعل لا عاجز؛ فتكون قضية الإنسان وفاعليته دفاعا عن حريته وقدرته، فلا عجز ولا تهميش ولا إفراغ لقيمة الإنسان في وجوده الإنساني فيغدو الإنسان سيد فعله وإرادته. فالله لم يخلق الإنسان من أجل سجنه في الوجود، أو حجزه في متاهة بدعوى الاستبداد الإلهي مقابل الخوف الإنساني طمعا في السعادة الأبدية. نظير هذا الطرح فيه إجحاف في حق الوجود الإنساني.

تكتسب حركة النبوة دلالتها من الإرادة الإلهية المطلقة. فالنبوة خطاب إلهي يتكشف للإنسان بفضل المبعوثين من الأنبياء والرسل. فالنبي وسيط معرفي، إصلاحي، داعي لا وسيط قرباني. تشكل النبوات الجزء الثاني لمؤلف الإيمان بعد الإلهيات؛ إذ أن العقائد في الإلهية والعقائد في الرسل متعلقا التصديق القلبي.

## 1. معنى النبوة والنبي:

لفظ النبوة في اللغة على وجهين/ مهموز وغير مهموز. في لغة من همز: مأخوذ من النبأ وهو الخبر. أما في لغة من لم يهمز من أصله: فهو مأخوذ من النبوة، بفتح النون: وهو ما ارتفع من الأرض، فيكون معنى النبي هو المرتفع على طور البشر باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى[1]. وبهذا تحمل النبوة معنيين: الإخبار والرفعة. يقول حسن حنفي في معنى الوحي: "الوحي يأتي من الخبر والخبر مصدر الوحي، الخبر هو الدال والوحي هو المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية لا شخص النبي وموضوعه حياة البشر وصالح الناس وليس شخص المرسل أو الرسول، تعطي النبوة إذن معارف وأخبارا، فهي من جانب المعرفة من أجل توجيه السلوك"[2].

يحمل المعنى الثاني للنبوة، الرفعة؛ معناه أن النبي رفيع المنزلة عند الله المختص دون غيره من البشر بالوحي من الله تعالى :"فالنبي له مرتبة شريفة عند مولاه، والوصفان مؤتلفان"[3]. تسمى النبوة بعدة ألفاظ مترادفة مثل البعثة والرسالة، الوحي والنبوة متقاربان، البعثة والرسالة متقاربان. فالوحي هو كل العلم، والنبوة الطريق إليه. أما البعثة فهي النبوة المعلنة، والرسالة النبوة المكلفة. ويدل تقارب المصطلحات على تدرج من النظر إلى العمل، أو من العام إلى الخاص، من الوحي إلى النبوة إلى البعثة إلى الرسالة[4]. فمعنى النبي لغة: المخبر، أما اصطلاحا: إنسان ذكر حي أُوحي إليه بشرع يعمل به وإن لم يؤمر بتبليغه. والرسول لغة: المبعوث من مكان إلى

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص349.

[2]- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، ج4، النبوة، المعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة، د(ط،س)، ص22.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص32.

[4]- المرجع الأسبق، ص25.

مكان آخر. أما اصطلاحا: معناه إنسان ذكر حي أوحي إليه بشرع يعمل به وأُمر بتبليغه[1]، فما الفرق بين النبي والرسول عند السنوسي؟

تكاد تتفق جميع المصادر الكلامية على الاحتمالين سابقي الذكر للفظ النبي؛ مثال ذلك رأي السنوسي في النبوة على أنها:"اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه، فإن أمر بتبليغه فرسالة، فالمختص بالأول والثاني رسول فقط، وبالأول نبي. فالرسول إذن أخص من النبي مطلقا فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا"[2]. ومعنى الرسول المرسل من الله تعالى للخلق ليبلغهم ما أوحي إليه. وقد يخص بمن له كتاب أو شريعة لبعض أحكام الشريعة السابقة[3].فالرسول والنبي –عند السنوسي– يشتركان في الوحي إليهما، ويفترقان في الأمر بالتبليغ الخاص بالرسول دون النبي.

لا يكتفي السنوسي بذكر موقفه من النبوة، بل يعرض المواقف المتباينة في هذا الشأن قائلا: "وقيل النبي والرسول مترادفان، وقيل: اجتمعا في النبوة بالمعنيين المتقدمين وزاد الرسول بالأمر بالإنذار، وقيل: زاد بمجيئه بشرع مبتدأ، ومن لم يأت به فنبي غير رسول، وإن أمر بالبلاغ والإنذار"[4]. جملة الآراء ثلاثة: الأول يرى أن النبي والرسول بمعنى واحد، والثاني يرى أن بينهما عموم وخصوص بوجه، وهو موقف السنوسي. فيقول بالتباين بين المعنيين، من جهة اعتبار الرسل أصحاب الكتب والشرائع، والنبيون يحكمون بالمنزل على غيرهم، مع أنهم يوحى إليهم.

[1]– عبد العليم محمد أبي حجاب الشافعي، الخلاصة السنية في شرح متن السنوسية، ص06.

[2]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص350.

[3]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص57.

[4]– السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص33.

صارت الكرامية إلى أن النبوة صفة ذاتية للنبي، وصفة مكتسبة عند الفلاسفة إذ يرون التزكية والتحلية صقالا في مرآة النفس إلى أن تتهيأ لما لا تتهيأ لإدراكه غيرها. أما السنوسي فيدحض الموقفين بإرجاع حقيقة النبوة إلى "اصطفاء الله عبدا من عباده بالوحي إليه"[1]. فالنبوة والرسالة فيض إلهي واصطفاء رباني، وأن أيا منهما لا يكون أمرا يكتسب اكتسابا بالاجتهاد والرياضة، ولا بالدراسة والبحث، وهو معنى الاصطفاء والاختيار والاجتباء[2]. يقول أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري مؤكدا ما ذهب إليه السنوسي:

إن النبوة فضل غير مكتسب  بل خصّها الله بالمخصوص في الأزل[3].

**2. حكم الرسالة:** اختلف المتكلمون في حكم النبوة أو بعث الأنبياء من الله تعالى إلى الناس على قولين اثنين هما: الوجوب عقلا، موقف المعتزلة. والجواز عقلا، موقف الأشاعرة.

أوجب المعتزلة النبوة عقلا لاتصالها باللطف الإلهي، فإرسال الرسل يعد واجبا عقلا على الله تعالى، لأن في إرسالهم إنقاذا للعالم وصلاحا للإنسان وفعل الصلاح واجب على الله إيمانا بعدالته المطلقة، فما دام الله عادلا فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده[4]. ولما كان فعل الصلاح واجبا –عند المعتزلة– كان التكليف الشرعي واجبا أيضا وهو ما لا يمكن معرفته إلا من جهة النبي، فيكون وجود النبي واجبا لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[5]. تقوم هذه المسألة أيضا على فكرة الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، فالعقل عندهم يتحمل مهمة

[1]– السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص350.

[2]– عبد الرحمن حسن جنبكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم بيروت، ط2، 1979، ص299.

[3]– السنوسي أبو عبد الله، المنهج السديد في شرح كفاية المريد،ص314.

[4]– عبد الستار الراوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص326.

[5]– الفضلي عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ص265.

التمييز بين ما هو قبيح وما هو حسن قبل أن يرد الخبر الشرعي به[1]. مع ذلك إن وظيفة الشرع وظيفة خبرية لا إثباتية في الحسن والقبح. أما البراهمة فمنعت النبوة عقلا[2]. لأنها لا ترى ضرورة للنبوة. وبالتالي، فإن العقل يمثل البديل باعتباره معيارا للحكم[3].

يتحدّد موقف السنوسي من حكم الرسالة في الجواز بنظرة أشعرية تجوز إرسال الرسل من الله تعالى تفضل به على خلقه بلا غرض باعث له عليه، فوجوده وعدمه سواء بالنسبة إلى الله تعالى كسائر أفعاله، وأما ما يترتب على بعثه للرسل، حِكَمٌ ومصالحٌ لعباده[4]، يقول السنوسي: "من الجائزات ويجب الإيمان به، بعث الرسل إلى العباد ليبلغوهم أمر الله سبحانه ونهيه وإباحته، وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع، لما عرفت أن العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما"[5]. إن رفض السنوسي لمبدأ الوجوب العقلي المعتزلي بين من جهة قوله (من الجائزات) والجائز ما توسط بين الواجب والمستحيل، فلا يجب على الله شيء إلا ما شاء. وهو ما يؤكده الغزالي: "إن هذا الإرسال ليس واجبا عليه ولا مستحيلا بل بمحض فضله وإحسانه الخالص"[6]. من جهة أخرى، اتّضح موقف السنوسي الداحض لمبدأ الحسن والقبح العقليين في قوله أيضا (العقل لا يدرك دون الشرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما)، إذ يبدي السنوسي رأيه في العقل الذي ليس له من القدرة ما يمكنه من معرفة الحسن والقبح وما يلزم عليهما من طاعة أو معصية، كما لا إمكانية له على إدراك ما كان بينهما. فتلك الوظائف

[1]- عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر عبد الجبار المعتزلي، ص364.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص350.

[3]- المرجع الأسبق، ص324.

[4]- محمد عليش، القول الوافي، ص169.

[5]- السنوسي أبو عبد الله، شرح السنوسية الكبرى، ص349.

[6]- الغزالي أبو حامد ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص137.

والفوائد من اختصاص الشرع، مقصورة على الرسل فقط، لا يمكن للعقل إطلاقا الوصول إليها بدون الشرع.

**3.العقائد في الرسل:** العقائد في الرسل عند السنوسي سبعة؛ لا يحصل الإيمان لنا إلا بمعرفتها متضمنة في أقسام الحكم العقلي، نستجلي أمرها من فكره قراءة ونقدا.

يوجب السنوسي على المكلفين شرعا معرفة الواجب في حق الرسل عيهم السلام، ومثل ذلك الجائز والمستحيل. فما وجب على المكلّف شرعا معرفته في حق الذات الإلهية، هو عين ما يجب عليه في حق الرسل؛ من مضامين أقسام الحكم العقلي كما حددها السنوسي، في مدخل خطابه التوحيدي.

على ما مرّ بنا، غلب على مسائل الواجب في حق الذات الالهية عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها، الدليل العقلي، والنادر من مسائلها كالسمع والبصر والكلام ولوازمها دليله الشرعي. فما طبيعة مسائل الواجب في حق الرسل؟

**1.3- الواجب في حق الرسل:** من الصفات الواجبة في حق الرسل :الصدق والأمانة، وتبليغ ما أمروا بتبليغ للخلق.

**1.1.3- الصدق:** أول الصفات في حق الرسل، معناه :"مطابقة الخبر لما في نفس الأمر خالف الاعتقاد أم لا"[1]. المراد به الصدق في دعوى الرسالة وفي الأحكام التي يبلغونها عن الله.

الصدق من الصفات التي لا تنفك عن الرسل الذين المختارين من الله الذين اصطفاهم لتبليغ رسالته إلى البشر، فالرسل صادقين قطعا في كل ما يبلغون عنه[2].

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص134.

[2]- عبد الرحمن حسن جنبكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص387.

لا يقع منهم الكذب في شيء من ذلك لا عمدا، إجماعا، ولا سهوا عند المحققين. لأنه لو وقع الكذب في شيء مما بلّغه الرسول عن الله تعالى لزم أن يسري ذلك الكذب إلى خبره تعالى الذي أشار إلى تصديق الرسل بالمعجزة. وأعجز كل من يقصد تكذيبه ومعارضته أن يأتي بمثلها[1].

حقيقة المعجزة في عرف المتكلمين، أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة. نجد السنوسي يبدي موافقته للمتكلمين لاعتبار المعجزة أمرا وليست فعلا، قائلا: "فقولنا أمر أحسن من قول بعضهم فعل، لأن الأمر يتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدم الفعل كعدم إحراق النار مثلا إبراهيم عليه الصلاة والسلام"[2].

- **برهان وجوب الصدق:** إن برهان وجوب صدق الرسل يقوم على نفي الكذب عنهم حتى لا يتوهم في الأذهان الكذب من الله :"فلأنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله جل وعز صدق عبدي في كل ما يبلغ عني"[3]. برهان صدق الرسل يكون بالمعجزات التي أيّدهم الله بها. فالمعجزات تدعو الناس إلى تصديق الرسل لما أبلغوا من أخبار مصدرها الله :"فالمعجزة التي خلق الله تعالى على أيدي الرسل هي أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة"[4]؛ تتنزّل من الله منزلة تصديقه لرسله بما بلغوا عنه. لأن دعوى النبوة ممكنة الوقوع من الصادق والكاذب، لهذا السبب أيّد الله الصادق بما يدل على صدقه.

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص27.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين، ص57.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين، ص29.

[4]- المصدر الأسبق، ص57.

يستحيل الكذب على الله لأن خبره يكون وفق علمه، والعلم لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه. فالكلام التابع له كذلك، وما يلزم عليه، أن الكذب في حق الرسل عليهم السلام مستحيل[1]. مع ما تقدم في كون المعجزة مثبتة لصدق نتسائل: ما وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل؟

يرى السنوسي في دلالة المعجزة أنها لا تصح :"أن تكون من جملة الأدلة السمعية،إذ يستحيل أن تُثبت صحة الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة"[2].اختلف الأئمة في وجه دلالة المعجزة على ثلاثة أقوال: فريق قال بأن دلالتها عقلية، وآخر رأى أن دلالتها وضعية وثالث بدت له دلالتها عادية[3]. بناء على ما أورده السنوسي يرى الجويني أنه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة[4]. لايمكن البرهنة على ماهو سمعي بما هو سمعي ولا يمكن البرهنة على النبوة إلا بالمعجزة.

**2.1.3- الأمانة:** ثاني صفة واجبة في حق الرسل عليهم السلام والمراد بها عند السنوسي: "حفظ جميع الجوارح الظاهرة والباطنة من التلبّس بمنهي عنه نهي تحريم أو كراهة،والخيانة عدم حفظها من ذلك"[5]. يقصد بالأمانة أيضا، العصمة[6]. وحاصل معناها، أن الله تعالى أقدرهم على الطاعة دون المعاصي، فصاروا بذلك معصومين عن المعاصي[7]. ومنه سمي الحافظ لجوارحه الظاهرة والباطنة من التلبس بمحرّم أو مكروه "أمينا" للأمن في جهته من المخالفة لما حُدّ له.

---

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص28.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص364.

[3]- المصدر نفسه، ص364،365،366.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، العقيدة الوسطى وشرحها، ص295.

[5]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد،ص139.

[6]- محمد الهاشمي، العقائد الدرية في شرح متن السنوسية، ص26.

[7]- البغدادي عبد القاهر ، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، ط1، 1928، ص169.

وأوصي به. فالله قد حدّ لعبيده المكلفين حدودا، وأمرهم وأوصاهم أن لا يتعدوها؛ منها الواجب والمندوب، والمباح. ونهانا أن لا نتعداها إلى فعل المحرم، أو المكروه من الأفعال وأوصانا بتقواه، وبالفرار من غضبه وعقابه إلى حرم طاعته[1].

إن الأمانة الواجبة في حق الرسل تكون بحفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في محرّم أو مكروه:" لأن أتباعهم أمروا بالاقتداء بهم في جميع أقوالهم وأفعالهم وذلك يستلزم عصمتهم فيها من كل منهي عنه"[2]. فلو جازت عليهم المعصية لكان أتباعهم مأمورين بها، ولا يأمر تعالى بمعصية. تُعلم عصمة الأنبياء –عند السنوسي– عقلا بدليل المعجزة. أما عصمتهم من المعاصي فمعلومة شرعا لكوننا مأمورين بالاقتداء بهم :" قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ " (الأعراف: 28)[3].

تعتبر الأمانة في حق الرسل عليهم السلام كمال ثان واجب لهم بعد الكمال الأول وهو الصدق. يحصرها السنوسي في المحافظة على الواجب والمندوب واجتناب المحرم والمكروه قائلا: "فالأمانة في الواجب والمندوب أن يدخلا في شريف صندوق الوجود، كما أوصى بذلك فيهما مولانا جل وعلا، ولا يخان بنقلهما إلى آفة العدم، والأمانة في المحرم والمكروه أن يدخلا في صندوق العدم، ولا ينقلا عنه إلى شريف الوجود كما أوصى بذلك فيهما تبارك وتعالى"[4]. جملة الوصايا هي أحكام الله الشرعية التي يسعى الرسل بأمانتهم للمحافظة عليها، وعدم التبديل فيها والتغيير لأنه من الخيانة أن يعملوا بعكس ما أمر الله تعالى.

---

[1]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد، ص139.

2– السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص28.

[3]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى، ص370.

[4]– المصدر الأسبق، ص28.

– **برهان وجوب الأمانة:** ينجلي دليل السنوسي على وجوب الأمانة في قوله: "أما برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو خانوا بفعل محرّم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم عليهم الصلاة والسلام، لأن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، ولا يأمر الله تعالى بفعل محرم ولا مكروه، وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث"[1].إن الرسل أكرم خلق الله وأتقاهم له وأعرفهم به وأشدهم خوفا منه، لذلك كانوا أعظم الناس أمانة وأشدّهم محافظة على أحكام الله، فكانوا قدوة لأممهم بدون تقييد، وعدم التقييد هذا، بإتباعهم في أقوالهم وأفعالهم ينتج عنه بفرض وقوع المكروه أو المحرم عنهم أن يصبحا –أي المكروه والمحرم– طاعة يؤذن ويطلب فعلهما، لأن الناس أُمروا بالاقتداء بهم، فيقع التناقض في الجمع بين الطاعة والمعصية. أي جمع بين ما لم يأمر به الله وهو المحرم والمكروه وبين فعل المحرم والمكروه من الرسل الواجب علينا طاعتهم، ومعروف عند المناطقة المسلمين أن النقيضان لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا عقلا، فما بالك شرعا.

إن إطلاق الله الأمر في الاقتداء بهم من غير تأمل ولا بحث؛ دليل قطعي على أنهم معصومون من كل مخالفة وعيب في الأقوال والأفعال والظاهر والباطن؛ فقد :" ثبت إجماع أهل الحق على أمانة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وإنهم منزّهون عن جميع العيوب والآثام"[2]. جميع الرسل مبعوثين من الله عز وجل، وجميعهم معصوم عن المخالفات والآثام. ويجب في حقهم الأمانة والصدق والتبليغ، إلا أن :"أفضلهم وسيدهم ومولاهم، بل هو أفضل الخلائق، سيدنا ونبينا ومولانا محمد (صلى الله عليه وسلم)"[3]. إن الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم بلا استثناء ولا تردد ولا تأمل إلا فيما خص به عرفت ضرورة من حال الصحابة

[1]– السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين ، ص29.

[2]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح المقدمات في علم التوحيد ، ص141.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والتابعين لهم بإحسان، كما أمرنا الله عز وجل باتباع الرسول على الإطلاق في آيات من القرآن وجعلها علما على محبته لدليل واضح على كمال العصمة للرسول صلى الله عليه وسلم[1]. من بين الآيات الدالة على تفضيل الرسول نذكر قوله تعالى: "قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ" (آل عمران: 31)، وقوله تعالى: "وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ " (الأعراف: 158). إن إتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع أقواله وأفعاله للاهتداء بها إلا ما اختص به، يعتبره السنوسي دليل قطعي إجمالي على عصمته (ص).

تمتاز أفعال الرسل عليهم السلام بعدم خروجها عن حيز الواجب والمندوب الداخلان في باب الطلب*والمباح، وانحصار أفعالهم في الأقسام الثلاثة للحكم الشرعي يرجع إلى الفعل في ذاته. أما النظر إلى الفعل بحسب عوارضه فتنحصر أفعال الرسل بين الواجب والمندوب فقط "لأن المباح لا يقع منهم عليهم الصلاة والسلام بمقتضى الشهوة ونحوها كما يقع من غيرهم،بل لا يقع إلا مصاحبا لنية يصير بها قربة. وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير وذلك من باب التعليم، وناهيك بمنزلة قربة التعليم وعظيم فضلها"[2] . فهم معصومون من جميع المعاصي صغيرها وكبيرها، وممّا ليس بمعصية كالمكروهات، ويعزو السنوسي ترفعهم عن المباحات إلا إذا كانت بنية الامتثال والاستعانة بها على طاعة الله.

إن قصد الرسل بالمباحات إنما يعود إلى الرغبة في التشريع لبناء المنظومة التعليمية التي يقتدي بها الأنام سيرا على خطى الرسل، لا تحقيقا للشهوات كما هو مباح لعامة الناس،وفي

[3] – السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص29.

* أنظر عنصر الحكم الشرعي في أقسام الحكم، الفصل الثاني.

[2] – السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام،ص ص59، 60.

هذا الشأن يؤكد السنوسي أن وقوع المباح منهم ليس كوقوعه من غيرهم إنما هو في حقهم طاعة وقربة أو التقوي به على طاعة الله. يقدّم الإمام في هذا مقاربة بين أولياء الله تعالى من الصالحين وبني الرسل قائلا: "وإذا كان أهل المراقبة من أولياء الله تعالى بلغوا في الخوف منه تعالى، ورسوخ المعرفة ما منعهم أن تصدر منهم حركة أو سكون في غير رضاه تعالى، فكيف بأنبيائه تعالى ورسله، صلوات الله وسلامه على جميعهم"[1]. اعتلى رضا الله عرش قلوب الرسل والصالحين من العباد فأضحى الفعل منهم لا يكون إلا في سبيل إرضائه تعالى.

**3.1.3- التبليغ:** الصفة الثالثة من صفات الواجب في حق الرسل بعد صفتي الصدق والأمانة. ومفاده أن يبلغوا ما أمرهم الله تعالى بتبليغه للخلق :"لا كل ما أطلعهم الله تعالى عليه ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى: وتبليغ ما أمروا بتبليغه"[2]. قصد السنوسي، ألاّ يكتموا شيئا مما أمرهم الله تعالى بتبليغه :"وأما ما أمروا بكتمانه فلا يبلغونه كما في المغيبات التي أطلع الله عليها الرسول"[3]. بالتالي، نعلم أن الرسل مأمورين بالتبليغ للخلق في حدود ما صرّح به لهم الله وفي حدود ما ينفع الأنام، أما ما لم يخول لهم تبليغه فيبقى طي الكتمان لأن معرفته خاصة بالرسل لا البشر.

ينبغي على الرسل ألاّ يتركوا شيئا من التبليغ :"لا نسيانا ولا عمدا. أما عمدا فلما سبق في الأمانة، وأما نسيانا فللإجماع"[4]. إذ يعتبر التبليغ كمال ثالث واجب للرسل، فهو كذلك وفاء منهم في تبليغ كل ما أرسلهم الله تعالى به وأمرهم أن يبلغوه للناس، لا يخفون منه شيئا وهم في

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح السنوسية الكبرى ، ص372.

[2]- الملالي محمد بن عمر بن إبراهيم ، شرح أم البراهين، ص77.

[3]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص229 .

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص29.

ذلك يؤدّون التبليغ على أحسن وجه كما أمرهم به الله تعالى، والتبليغ كما هو واضح من كلام الإمام السنوسي لا ينتفي لا نسيانا ولا عمدا.

إن دخول التبليغ في الأمانة، ينفي عنه الترك عمدا، باعتبار الأمانة :"ترك المعاصي مطلقا عمدا أو سهوا"[1]. أما ترك التبليغ عن طريق النسيان :"فالمحققون أيضا على منعه ودليله إجماع السلف، وقد صرح القرآن بكمال التبليغ في حق نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي""[2]. تدل الآية دلالة واضحة على كمال الدين الذي لا يكون إلا بالتبليغ لجميع الأحكام، كما تقرأ دليلا على تبليغ الرسول لجميع ما أمر به من الله عز وجل.

– **برهان وجوب التبليغ:** نقف على البرهان الذي قدمه السنوسي على وجوب التبليغ من خلال فهم برهان وجوب الأمانة التي ذكرها السنوسي ترتيبا بين الصدق والتبليغ ليبني مراده من المماثلة في التقرير بين برهان الأمانة وبرهان التبليغ؛ حيث قال: "وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث"[3]. حاصله: لو كتموا شيئا مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم في كتمان بعض العلم النافع، لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كتمانهم وثبت نقيضه وهو تبليغهم لكل ما أمروا بتبليغه وهو المطلوب[4]. وبفرض وقوع الكتمان منهم عليهم السلام يصبح المحرّم طاعة لأننا مأمورون بالاقتداء بهم، فيكتم البشر أيضا ما أمروا بتبليغه ككتمان العلم مثلا.

إن تصور كتمان الرسل لما أمروا بتبليغه يمتنع عقلا عند السنوسي لأنهم معصومون من المعاصي كبيرها وصغيرها. فعدم التبليغ خيانة والخيانة ضد الأمانة، وقد ثبت بالدليل القاطع

[1]– الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص229.

[2]– السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد ، ص29.

[3]– السنوسي أبو عبد الله، أم البراهين، ص29.

[4]– الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص237.

أمانتهم، فدليل التبليغ دليل يضاف في حق الأمانة. ولأن الصدق صفة واجبة في حقهم، كما أنهم مأمورون من الله عز وجل والله لا يأمر إلا بالطاعات

يجدر بنا التنويه إلى ملحوظة تمثلت في وقوفنا على صفة رابعة عند بعض شراح أم البراهين للسنوسي في حق الرسل هي الفطانة، إلا أن السنوسي لم يحصها مع الصفات الثلاثة سابقة الذكر؛ ومعنى الفطانة: التيقظ والتنبه*.

للصفات الثلاثة فيما بينها تداخل وتعالق يوضحه السنوسي في قوله: "فالواجب الأول يزيد على الأمانة بمنع الكذب سهوا، ويزيد على التبليغ بمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا، وتزيد الأمانة على الصدق بمنع وقوع المخالفة في غير كذب اللسان، وتزيد على التبليغ بمنع المخالفة في غير التبليغ ويزيد التبليغ على الصدق بمنع ترك شيء ممّا أمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا مع لزوم الصدق فيما بلّغوا من ذلك، ويزيد على الأمانة بمنع ترك شيء ممّا أمروا بتبليغه نسيانا"[1]. إن وقوف السنوسي على نقاط التشابك والتجاوز بين الصفات الواجبة في حق الرسل، يعتبر حرصا منطقيا، يمكننا من جوهر التحديد والتعريف لكل صفة عن الأخرى، كما يعتبر حرصا عقديا خالصا، لضمان وسلامة العقائد في الرسل. إن النسب القائمة بين الواجبات الثلاثة لا يجب أن يوهم الأذهان بالتكرار، أوالترادف، أو التساوي فيما بينها.

لتوضيح التعالق القائم بين الكمالات الثلاثة نفردها كل على حدى:أولا؛ الصدق يزيد على الأمانة بمنع الكذب سهوا، في حين لا يفهم من الأمانة امتناع نقيصة الكذب سهوا لأنها تمنع وقوع المعصية والمكروه. ويزيد الصدق على التبليغ، بمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمدا او نسيانا، لأن الزيادة كذب والصدق العام يضطلع بمهمة دفعها.

* أنظر: محمد أبي حجاب الشافعي، الخلاصة السنية في شرح متن السنوسية، ص25. ومحمد الهاشمي، العقائد الدرية شرح متن السنوسية، ص27.

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص29.

ثانيا: الأمانة تزيد على الصدق العام :"بمنع وقوع المعصية والمكروه في غير كذب اللسان كالغيبة مثلا والنظر العمد للأجنبية من غير ضرورة"[1]. امتناع نقيصتي المعصية والمكروه الذين ليسا بكذب يدرك بالأمانة لمنافاتها للمعاصي والمكروهات، ويتعذر امتناعها بالصدق لأنها ليست كذبا. وتزيد الأمانة على التبليغ بمنع المعاصي التي لا تتعلق بالتبليغ :"كالسرقة مثلا والخديعة"[2].

ثالثا: التبليغ العام يزيد على الصدق :"بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا مع التزامهم الصدق فيما بلّغوا"[3]. يعتبر ترك شيء عمدا أو نسيانا أمروا بتبليغه نقيصة منافية لوجوب عموم التبليغ وليست منافية للصدق. عطفا على ما سبق، يزيد التبليغ العام على الأمانة بمنع ترك شيء من التبليغ نسيانا، وهي نقيصة تتنافى مع التبليغ العام :"لأن السلب الجزئي مناف للثبوت الكلي"[4]؛ والنسيان لا يُنف عن طريق الأمانة لأنه لا يدخل في المعاصي والمكروهات.

من جملة ما يشترطه السنوسي على المكلف شرعا من جهة الكمالات الثلاثة الواجبة في حق الرسل؛ معرفة معاني الواجبات، ومعرفة ما يزيد به كل واحد منهما على الآخرين. كما يستوجب السنوسي على المكلف أيضا؛ معرفة المطالب الثلاثة المتمثلة أولا في معرفة النقيصة التي تشترك فيها الواجبات الثلاثة. ثانيا: معرفة النقيصة التي يشترك في نفيها اثنان من الواجبات الثلاثة ويزيدان به على الواجب الثالث؛ بمعنى اشتراك واجبين في نفي صفة ما دون ثالثهما. أما مضمون المطلب الثالث فارتبط بمعرفة ما يزيد به كل واحد من الواجبات الثلاثة

[1]- المصدر نفسه، ص30.

[2]- المصدر السابق، ص30.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

[4]- المصدر نفسه، ص31

على مجموع الواجبين الباقيين، ليكون مجموع المطالب في الواجبات التي تحق على الرسل الآتي ذكره:

المطلب الأول؛ معرفة النقيصة التي تشترك فيها الواجبات الثلاثة هي :"تبديل شيء مما أمر الله بتبليغه وتغيير معناه عمدا"[1]، هذه النقيصة تعتبر كذبا ومعصية وكتمانا لذلك اشترك في نفيها كل من الصدق والأمانة والتبليغ.

المطلب الثاني: معرفة النقيصة التي يشترك في نفيها واجبين دون الثالث فيشترك الصدق والأمانة في نفي :"الكذب عمدا في الزائد على المأمور بتبليغه"[2]. كما "تشترك الأمانة والتبليغ العام في منع نقص شيء من المأمور بتبليغه عمدا"[3]؛ لأنه معصية وترك للتبليغ.

أما المطلب الثالث فيتجسد في معرفة :ما يزيد به كل واحد من الواجبات الثلاثة على مجموع الواجبين الباقيين. أما مضمون المطلب الرابع فيتوضح من خلال ما عرضناه في التعالق القائم بين الكمالات الثلاثة وتفاديا للتكرار تحاشينا إعادة الإشارة إلى ما يزيد به كل واجب من الواجبات عن الآخر.

**2.3- المستحيل في حق الرسل:** كما وجب في حق الرسل صفات كمال امتازوا بها عن باقي الخلائق، استحال في حقهم صفات نقص دفعتها عنهم الواجبات الثلاثة التي امتازوا بها، يقول السنوسي عن هذا :"يستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات، وهي: الكذب، والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه نهي تحريم أو كراهة، وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق"[4] . مراد السنوسي من النص يقع على ما يعمّ الاستحالة العقلية والشرعية لأن ما وجب

[1]- المصدر السابق، ص31.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[4]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين ، ص29.

عقلا مقابله محال عقلا، وما وجب شرعا أي بالدليل الشرعي فمقابله محال شرعا.[1] مما يعني أن معرفتنا بالمستحيلات في حقهم، إنما علمت من معرفة الواجبات لهم.

### 3.3- الجائز في حق الرسل:

إن الجائز في حق الرسل عند السنوسي ما كان من الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالمرض والجوع ونحوهما وهو ما يؤكده الغزالي في قوله بجواز :"طريان الآلام والأوجاع على ظاهر جسم النبي صلى الله عليه وسلم لتتحقق بشريته ولكن لا يصل شيء من ذلك إلى قلبه صلى الله عليه وسلم لتعلقه بمشاهدة ربه عز وجل والأنس به"[2].مهما يكن من الأعراض الطارئة على الرسول(ص) فإنها لا تنافي علو رتبته (ص) ولا تنقص من شأنه، إنما تطرأ عليه لأنه من جنس البشر لذلك قال الغزالي "ليتحقق بشريته"؛ ولا يعتقد فيه أنه من جنس متعالي على البشر، وهو نفس ما أشار إليه السنوسي: "فقولنا الأعراض، احتراز من مذهب النصارى في وصفهم عيسى عليه السلام بالصفة القديمة. وقولنا البشرية، احتراز من اعتقاد الجاهلية أن البشرية تنافي الرسالة. وقولنا التي لا تنافي علّو رتبتهم احتراز من اعتقاد اليهود وكثير من جهلة المؤرخين والمفسرين اتصاف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بنقيصة المعصية والمكروه ونحوهما"[3].

حدوث الأعراض البشرية على الرسل جائز عليهم لأنهم بشر مثال ذلك :" الأكل والشرب ومباشرة النساء حلالا، والأمراض غير المنفرة، وأما الأمراض التي تخلّ بمقام الرسالة أو تنفر الخلق عنهم، فهي مستحيلة عليهم، وذلك كالجنون والجذام والبرص"[4]، لا تنقص الأعراض

[1]- الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص230.

[2]- الغزالي أبو حامد ، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ص111-112.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص32-33.

[4]- محمد الهاشمي، العقائد الدرية شرح متن السنوسية، ص27.

البشرية من شأن المبعوثين ، ولا تخل بمنصب الرسالة التي بعثوا بها إلى الأمم، أما ما كان منفرا للخلق عنهم فيستحيل في حقهم عليهم السلام، لأنه يخل بالرسالة.

**- دليل جواز الأعراض البشرية على الرسل:**

إن دليل جواز الأعراض البشرية في حق الرسل يتمثل في :"مشاهدة وقوعها بهم، إما لتعظيم أجرهم، أو للتشريع، أو للتسلي عن الدنيا والتنبه لخسة قدرها عند الله وعدم رضاه تعالى بها دار جزاء لأنبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام"[1].

إن مشاهدة الأعراض البشرية على الرسل هو ما اعتبره السنوسي دليلا على جوازها في حقهم، وباتخاذه هذا النوع من الدليل الحسي إنما يعزز طبيعة الأدلة التي يجريها في فكره، إذ أنه في ذلك يزاوج بين الدليل العقلي والنقلي كلما دعت الضرورة. ويكتفي بالدليل العقلي إن كان لا يعارض النص، أما إن عارضه قال بالوقف. ليست هذه الأدلة منفردة أو مجتمعة تغنى عن نوع آخر من مجاري التدليل وهو الدليل الحسي المستقى من التجربة الحسية، المستقى من الحوادث الواقعة فعلا الحاصلة بالمشاهدة للظواهر المرئيةن فالأعراض البشرية تنتمي لمجال التجربة الحسية، لذلك كان دليلها من جنس طبيعتها.

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين ، ص29.

## المبحـــــــــــث الثالـــــــــث:

## البيان العقدي للسنوسي وتجلياته في الفكر الإسلامي

بعد عرض جميع العقائد، ما تعلق منها بالألوهية والرسل شرحا وتفسيرا تفصيلا وتدليلا اجتهد السنوسي في جمعها وتركيبها في حقيقة "لا إله إلا الله، محمد رسول الله (ص)" كلمة التوحيد، الشهادة الجامعة لجميع العقائد التي يقوم عليها الدين الإسلامي والتي ينبغي على المكلف الإيمان بها.

تشمل كلمة التوحيد معنى الألوهية ومعنى الإيمان الواجب على المكلف معرفته في حق الله تعالى وفي حق رسله؛ يقول السنوسي: "ويجمع معاني هذه العقائد كلها قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1]. كلمة التوحيد ممال يجب على كل مؤمن أن العناية بشأنه إذ هي ثمن الجنة، والمنقذة من المهالك دنيا وأخرى[2]. وقد حضّ السنوسي على ضرورة فهم معناها للانتفاع بها.

### 1. كلمة التوحيد:

تحتوي كلمة التوحيد على نفي وإثبات :"المنفي كل فرد من أفراد حقيقة الإله غير مولانا جل وعز"[3]، فيقع النفي على الآلهة والأنداد والطواغيت والأرباب التي تعبد من دون الله فتكون كلمة التوحيد نفيا للإلهية عن كل ما سوى الله. فلا يجوز أن تصرف العبادة بجميع صورها الظاهرة والباطنة إلا لله وحده، وهي أيضا نفي للأنداد التي تعبد مع الله أو من دونه وإفراد الله وحده

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين، ص29.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص65.

[3]- المصدر نفسه، ص72.

بالعبادة الخالصة بركنيها من كمال الذل مع كمال الحب له وحده. وكلمة تنفي أيضا الطواغيت والأرباب، والبراءة من كل ذلك، والإيمان بالله وحده[1].

النفي في كلمة التوحيد نفي لكل صور الشرك. نفي قُبُوله الانقسام ونفي نظير له في الألوهية: أي نفي الكمية المتصلة؛ التركيب في الذات، ونفي الكمية المنفصلة كوجود إله آخر مماثل له في الألوهية، لهذا كانت :"صيغة النفي أبلغ في إفادة معنى الوحدانية"[2]. فالوحدانية ينعدم بوجودها الكم المتصل والكم المنفصل ما يعني، نفي الإلهية من غير الله تعالى، وإثباتها الله وحده، والدين الإسلامي وحيد زمانه –بين الأديان السماوية والوضعية– في تنزيه الذات الإلهية تنزيها منقطع النظير. إن ما يميز الدين الإسلامي :" في طرحه للذات الإلهية هو صيغة التوحيد المانعة عن توهّم الثاني له وهو الذي جعل القرآن يكشف ثغرات توحيد النصارى وتوحيد اليهود، وهذه الصيغة تكمن في إثبات الأحدية لله تعالى"[3]

أما بالنسبة لمعنى الإثبات في كلمة التوحيد؛هو إثبات الإلهية فتقع هذه الحقيقة على :"فرد واحد وهو مولانا جل وعز وأوتي بـ إلاّ لقصر حقيقة الإله عليه تعالى. بمعنى أنه لا يمكن أن توجد تلك الحقيقة لغيره تعالى عقلا ولا شرعا. وحقيقة الإله هو الواجب الوجود المستحق للعبادة"[4]. إن الإلهية المثبتة لله في كلمة التوحيد قائمة بالدليل العقلي والنقلي؛ تستوجب العبادة له وحده. بهذا الصّدد يحدّد السنوسي معنى الإله بواجب الوجود المستحق للعبادة؛ والإله من أَلِهَ

[1]– محمد حسان، حقيقة التوحيد، مكتبة فياض، مصر، د(ط)، 2007، ص 37.

[2]– السنوسي أبو عبد الله، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص73.

[3]– رزقي بن عومر، (مباحث الألوهية والوحي والنبوة، بين المسيحية والإسلام)، مجلة أبعاد، عدد خاص، جانفي 2014، إصدار مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران، ص37–38.

[4]– المصدر الأسبق، ص72.

بمعنى عبد[1] . والإله هو المألوه المعبود الذي يستحق العبادة. ولا يستحق العبادة بعد قصر الإلهية على الله وحده إلا الله.

لكون المعنى اللغوي للفظ إله لم يتبين منه المدلول الكلامي بعد يسترسل السنوسي قائلا :"وإن شئت قلت في معنى الإله، هو المستغني عن كل ما سواه والمفتقر إليه ما عداه، وهو أظهر من المعنى الأول وأقرب منه وهو أصل له. لأنه لا يستحق أن يعبد، أن يذل له كل شيء إلا من كان مستغنيا عن كل ما سواه، ومفتقرا إليه كل ما عداه"[2]. إن معنى الألوهية المقرّر من طرف السنوسي يندرج تحته جميع عقائد الإيمان، ما تعلق بالإلهية منها وما تعلق بالرسل أيضا. ويحمل معنى الإلهية على معنيين اثنين هما: الاستغناء والافتقار، فيقول: "معنى الألوهية استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه. فمعنى لا إله إلا الله، لا مستغني عن كل ما سواه، ولا مفتقرا إليه ما عداه إلا الله تعالى"[3]، فالله غني عن غيره وغيره مفتقر إليه لا مستغني عنه.

تتضوي العقائد الواجبة تحت الاستغناء في وجوب :"الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتنزّه عن النقائص، ويدخل في ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام، إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا إلى المحدث والمحل ومن يدفع عنه هذه النقائص"[4]. من جملة ما استلزمه الاستغناء من الصفات إحدى عشرة صفة بإضافة ما يلزم عن صفات المعاني المذكورة في النص من الصفات المعنوية ككونه سميعا وبصيرا ومتكلما. في اثبات الصفة النفسية وهي الوجود، والصفات السلبية الأربعة المذكورة: القدم والبقاء والمخالفة

[1]- المصدر السابق، ص69.

[2]- المصدر نفسه، ص ص72،73.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين ، ص ص29،30.

[4]- المصدر نفسه، ص30.

للحوادث وأحد جزئي معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصّص"[1]؛ نفي لاحتياجه المحدث فهو واجب الوجود المنزّه عن كل ما هو موجود. وفيه دلالة على استغنائه تعالى. أما الجزء الثاني من معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المحل[2]؛ فيبطل احتياجه إلى المحل ووجوب صفات المعاني من السمع والبصر والكلام وما يلزم عنها من المعنوية، نفيا لأضدادها ما يدفع النقائص عنه تعالى ويوجب التنزيه له. يكون استغناؤه تعالى عن المحدث والمحل والنقائص لأنه متّصف بالصفات الواجبات بالأدلة العقلية والنقلية القاطعة إضافة إلى أن الحدوث والمحل والنقص على الله مستحيل لأنها من ميزات الحوادث.

إن متعلق الجائز الذي انطوى تحت الاستغناء تجلى في :" تنزهه تعالى عن الأغراض في أفعاله وأحكامه، وإلا لزم افتقاره تعالى إلى ما يحصّل له غرضه، كيف وهو جل وعز الغني عن كل ما سواه ؟ وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الممكنات أو تركه. إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا إلى ذلك الشيء ليتكمل به غرضه، إذ لا يجب في حقه تعالى إلا ما هو كما له"[3]. الغرض المنفي عن الله عبارة عن وجود بواعث تبعثه تعالى لمراعاة المصالح ودفع المفاسد على العباد. إن جميع أفعال الله وأحكامه لا علة لها لأنها بمحض الاختيار فالله فاعل بالاختيار، ومن كان هذا حاله انتفى عنه الغرض والباعث. فلا يجب عليه شيء في أحكامه وأفعاله، وما كان منه رعاية إنما هو فضل منه على عباده لا واجب عليه لأنه لا يسأل عمَّا يفعل في ملكه .

يتمثل المعنى الثاني الذي اشتمل عليه معنى الألوهية إضافة إلى الاستغناء في الافتقار "افتقار كل ما عداه إليه". افتقار كل ما سواه إليه يوجب له :"الحياة وعموم القدرة والإرادة والعلم

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام ، ص74.

[2]- المصدر نفسه، ص74.

[3]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين ، ص30.

إذ لو انتفى شيء من هذه لما أمكن أن يوجد تعالى شيئا من الحوادث. فلا يفتقر إليه جل وعز شيء (...) ويوجب أيضا له تعالى الوحدانية، إذ لو كان معه تعالى ثان في ألوهيته لما افتقر إليه جل وعز شيء للزوم عجزهما حينئذ، كيف وهو جل وعلا الذي يفتقر إليه كل ما سواه؟"[1]. يستلزم وجوب الافتقار إلى الله كل من الحياة والقدرة والإرادة والعلم وهي من صفات المعاني الواجبة له، التي يتوقف كل منها على الآخر، إذ أن تأثير القدرة الأزلية موقوف على إرادته وإرادته موقوفة على العلم والإتّصاف بالقدرة والإرادة موقوف على الإتّصاف بالحياة، ممّا يدل على أن انتفاء هذه الصفات يستلزم انتفاء وجود الحوادث التي تفتقر إلى الله. في حين يثبت لنا بالمشاهدة وجود الموجودات الحادثة المفتقرة إلى خالقها. ومن بين ما يوجبه الافتقار لله تعالى أيضا الوحدانية. وقد اكتفى السنوسي بنفي الكم المنفصل دون الإشارة إلى الكم المتّصل لأنه يستفاد من المخالفة للحوادث في جزء الاستغناء.

نفي الكم المنفصل في الذات ضروري لأن فرض وجود إله ثان يستلزم عجزهما معا سواء اتفقا أو اختلفا أو حتى اقتسما :"والعاجز لا يوجد شيئا، فلا يفتقر إليه شيء"[2]. فنفي نظير أو قسيم لله في الألوهية يعني انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات ذواتا كانت أو أفعالا وعدم إسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات[3] مع عدم إسناد التأثير للقدرة الالهية حتى لا تنفرد بالتأثير دونه. وقد فصلنا في الأدلة العقلية التي أوردها السنوسي لتحقيق نفي الكم المتصل في الوحدانية خامس صفات السلوب.

يستفاد من افتقار كل ما عداه إليه جل وعز :"حدوث العالم بأسره، إذ لو كان شيء منه قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى (..) ويؤخذ منه أيضا أنه لا تأثير لشيء من الكائنات في

---

[1]- المصدر السابق،ص30.

[2]- السنوسي أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص76.

[3]- إسماعيل بن موسى بن عثمان الحامدي، حواش علي شرح كبرى السنوسي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1، 1936، ص309.

أثرها والإلزام أن يستغني ذلك الأثر عن مولانا جل وعز (...) هذا إن قدرت أن شيئا من الكائنات يؤثّر بطبعه. وأما إن قدّرته مؤثرا يؤثّر بقوة جعلها الله تعالى فيه (...) فذلك محال أيضا"[1]. إن حدوث العالم دلالة على أن كل ما فيه من موجودات خصّه الله بالوجود بدلا عن العدم، الأمر الذي يجعله مفتقرا إلى الله غاية الافتقار ابتداء ودواما ومنه يستحيل أن يخرج عن قدرة الله تعالى أي ممكن يمتلك القدرة على التأثير.لأن مثل هذا الطرح يصوّر الوسائط في أفعال الله تعالى ذهنيا. كيف لهذا يكون في حق من وجب استغناؤه عن كل ما سواه. نلمع إلى أن القول بنفي التاثير مطلقا عن الموجودات فيه تعدٍ على الحكمة الالهية في حد ذاتها، وتعجيز لقدرة الانسان مما يجعله بلا قدرة، وخرق لموضوعية العالم الطبيعي بنفي مبدأ السببية. وليس مبدأ السببية انتقاص من القدرة الإلهية إنما دليل على الإبداع والإحكام الذي خُلق عليه كل شيء موجود في العالم.

خلاصة القول للجزء الأول من كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" بيان لمعنى الألوهية التي انفرد بها الله؛ مشتملة على معنيين هما: استغناؤه تعالى عن كل ما سواه، وافتقار كل ما سواه إليه. ليكون بذلك الشطر الأول من كلمة التوحيد متضمنا حسب ما أورده السنوسي "للأقسام الثلاثة التي تجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز، وهي ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز"[2]. وهي أقسام الحكم العقلي التي لا تتقوّم العقائد في الإلهيات والرسل إلاّ بها.

إن ما يدخل في الشطر الثاني من كلمة التوحيد "محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم" الإيمان بسائر الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الأخر، لأنه

[1]- السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين ، ص30.

[2]- المصدر نفسه، ص31.

عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله[1]. إن الإيمان بجميع الأنبياء والشهادة للرسل بالرسالة والإيمان بوجود الملائكة وهم "أجسام نورانية أي مخلوقة من النور لا يأكلون ولا يشربون، دأبهم الطاعات ومسكنهم السماوات"[2]. إضافة إلى التصديق بالكتب السماوية واليوم الآخر متعلق بتصديق المعجزات الدالة على صدق الرسول (ص). وتصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة كالبعث، وفتنة القبر وعذابه والصراط، والميزان، والحوض والشفاعة، ونحو ذلك.

إن رسالة الرسول محمد (ص) ليست للعرب فقط بل للعجم والجن والإنس، نسخ بشريعته الشرائع إلا ما قرّره منها وفضّله الله تعالى على سائر الأنبياء وجعله سيّد البشر. ومنع كمال الإيمان بشهادة التوحيد وهو قول: لا إله إلا الله؛ ما لم تقترن بها شهادة الرسول وهو قولنا: محمد رسول الله (ص)[3]. إن الإيمان بالرسل وما تستلزمه العقائد في الرسل من واجب ومستحيل وجائز لا يقل أهمية عن الإيمان بالعقائد في الإلهيات، لأن الرسل منبئين ومبلّغين للرسائل الإلهية التي بعثت من الله إلى خلقه، إضافة إلى أن بعث الرسل يندرج تحت الجائز في حقه تعالى.

تستوجب شهادة محمد رسول الله (ص) في وجوب معرفة :"وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام واستحالة الكذب عليهم، وإلاّ لم يكونوا رسلا أمناء لمولانا العالم بالخفيات جل وعز واستحال فعل المنهيات كلها، لأنهم عليهم الصلاة والسلام أرسلوا ليعلموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم فيلزم أن لا يكون في جميعها مخالفة لأمر مولانا جل وعز الذي اختارهم

[1]- المصدر السابق، الصفحة نفسها .

[2]- الدسوقي ،حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص295.

[3]- الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين، دار البيان العربي، مصر، ط1، 2005، ص114.

للرسالة على جميع خلقه، وأمّنهم على سر وجيه"[1]. تضمّن النص العلم بما يجب وما يستحيل في حق الرسل عليهم السلام، أما الجائز فما كان من الأعراض البشرية كالمرض والجوع والأمل وغيره ممّا لا يقدح في رسالتهم وعلوّ منزلتهم عند الله تعالى.

الأعراض البشرية لا تنقص من منزلة وعلو شأن الرسل بل تزيدها رفعة عند الله لطاعتهم وصبرهم والحكمة من ذلك وفق السنوسي الرفق بضعفاء العقول لئلا يعتقدوا في الرسل الألوهية كما فعل النصارى بتأليههم لعيسى وأمه. من جملة ما تقدم عرضه، ندرك أن عَجُزَ كلمة التوحيد اشتمل على الأقسام الثلاثة للحكم العقلي الوجب على المكلف معرفتها في حق الرسل عليهم السلام، كما أثبت الرسالة للرسول محمد (ص).

إن كلمتي الشهادة مع قلّة حروفها، كما يقول السنوسي، تضمنت "جميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان في حقه تعالى، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الإسلام ولم يقبل من أحد الإيمان إلا بها"[2]. إن كانت كلمة التوحيد ترجمة على ما في القلب من الإيمان فإنها أيضا دليل على الانقياد والخضوع الظاهري والباطني من العابد اتجاه معبوده الواحد الأحد الذي عَرّفَ بنفسه وحجب حقيقة كنهه لعجز العقول عن إدراكها. إن في الطرح الإسلامي لأحدية الإله الواحد تتجلى :"العقلانية التوحيدية التي لا تسقط معها كثرة الآلهة فحسب، بل أيضا تسقط كثرة الأباطيل والشكوك والشبه"[3]؛ فيستنير القلب إيمانا ويتّسع العقل نظرا.

لا يكفي – من منظور السنوسي– الإقرار بالألوهية والربوبية لله، والإقرار برسالة محمد (ص)؛ بل على المكلف العالم بالله والرسل – نظرا– أن يحقّق العبادة والمحبة لله عملا. وهي

[1]– السنوسي أبو عبد الله ، أم البراهين ، ص31.

[2]– المصدر السابق، ص31.

[3]– عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2006، ص33.

سابقة لم نعلم بها نسبت لعالم من علماء الكلام قبله. إذ يربط السنوسي بين المجال النظري والمجال التطبيقي لأفعال الإنسان. فما حقّق واكتسب نظريا من معارف وعلوم عليه أن يجسّد فعليا في القيم الأخلاقية للمؤمن. هذا هو بحق الإتقان الحقيقي لعقائد التوحيد على الوجه السديد فما أحوجنا إلى تفعيل مبادئ الفكر التوحيدي للسنوسي في عصرنا ومجتمعنا الجزائري الذي بات يفتقر للقيم الأخلاقية ذات الروح الإسلامية القمينة بالاهتمام والافتخار. يفرد الإمام السنوسي عرضا مفصلا للمكلّف ذي النظر السّديد والذي سعى جاهدا في بناء إيمانه بناء عقليا لا يمكن أن يخالطه شك أو ريب بالنطق اللفظي والتصديق القلبي أنه "لا إله إلا الله محمد رسول الله (ص)"، عليه بعد العلم بربه أن يكون ذاكرا له عارفا به، مستفيدا من الفضائل التي تزخر بها كلمة التوحيد.

## 2. تجليات فكر السنوسي:

جمع السنوسي صفات العالم الرباني واستكمل أدوات المعرفة فكان سلوكه العملي خير دليل على عمق التربية الروحية التي كان عليها[1]. وهو من الذين قال فيهم: العلماء الذين يعلمون الله بصافته وما يستحيل عليه وما يجوز، يعظمون الله ويقدرونه حق قدره ويخشونه حق خشيته فمن ازداد به علما ازداد منه خوفا. والخوف يستدعي العمل والعمل يستلزم الطاعة، والطاعة تستوجب الامتثال لأوامره واجتناب نواهيه مع كمال الذلّة والخضوع، تلك هي حقيقة العبودية التي تتجسّد عبرها العبادة واستحقاق هذا المقام يكون بعلم التوحيد على ما ذكره ابن مريم في "البستان" نقلا عن الملالي تلميذ السنوسي، هذا الأخير حدث تلميذه قائلا: "ليس علم من علوم الظاهر يورث معرفته تعالى ومراقبته إلا علم التوحيد وبه يفتح له في فهم العلوم كلها، وعلى قدر معرفته بالله يزداد خوفه منه تعالى وقربه منه"[2]. مقام السنوسي العلمي والعملي جعل منه

[1]- عبد العزيز الصغير دخان، الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي التلمساني وجهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف، دار كردادة، الجزائر، ط1 2010، ص89.

[2]- ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر، د(ط)، 1908، ص239.

أشهر من ألّف في علم الكلام في الجزائر؛ إذ كانت مؤلفاته في العقائد :"المصدر المحلي لدراسة علم الكلام، وقد اصطبغت هذه المؤلفات بالصبغة الصوفية"[1].

ننوه من جهتنا، إلى أنه يوجد مغالاة في وصف عقائد السنوسي على أنها ذات صبغة صوفية لأن الأمر حقيقة ليس كذلك. إذ قلّما تجد إشارة إلى المتصوفة من العلماء، ونادرا ما يلمّح السنوسي إلى المعرفة الصوفية ومكنوناتها في عقائده التي اطّلعنا عليها في إعداد هذا البحث عن فكره التوحيدي – يؤسفنا أننا لم نحصي عدد إشارته للمعرفة الصوفية ونحن على خواتم هذه الدارسة – لكن عزاؤنا في ذلك؛ أن نستدل بمقولته سابقة الذكر والتي يعتبر فيها علم التوحيد وهو من علوم الظاهر هو الوحيد من بين العلوم جميعا الذي "يورّث معرفته تعالى ومراقبته" فإذا كان علم التوحيد البوابة التي تمكّن من ولوج علم الباطن فكيف بالسنوسي يحيد عن التنظير لهذه الآلة التي أضحت خادمة لعلم الباطن ويضمن عقائده بهذا الأخير الذي هو الغاية المنشودة من التقعيد لعلم التوحيد.

جمع السنوسي بين علمي الظاهر والباطن. وسيطرت مؤلفاته في التوحيد سيطرة تامة على الدارسين لهذا العلم طيلة العهد العثماني؛ ولم يقتصر هذا على الجزائر وحدها بل تجاوزها إلى معظم الأقطار العربية والإسلامية[2]. إذ كان فكر السنوسي مجال اهتمام الدراسين في دور العلم المشهورة، كما كان مجال اهتمام العلماء الدعاة أمثال الشيخ محمد المصري دار بربر الذي ذهب إلى السودان وانتشر علمه هناك. وسبقه في الأمر عينه، الشيخ محمد عدلان الشائقي حجّ وحمل معه من الحج إلى وطنه السودان كتب السنوسي[3]. هذين العالمين ساهما في اطلاع العقل الكلامي السوداني على الفكر الكلامي للسنوسي.

[1] – أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، 1500–1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، ص92.

[2] – المرجع نفسه، ص93.

[3] – من مقدمة المحقق: مصطفى محمد الغماري، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص08.

إن الذي يدل على اهتمام العلماء بإبداعه الفكري–أيضا– الشروح التي حظيت بها كتبه من طرف العلماء. فلا تكاد تجد عالما خلال هذا العهد لم يدرّس لطلابه (صغرى السنوسي) أم البراهين، أو يتناولها بالشرح والتحشية وأحيانا يشرح المشروح وتحشية المحشى. وقد كثرت هذه الشروح والحواشي على صغرى السنوسي، حتى أصبحت تشكل ظاهرة في حد ذاتها. وكأن الفكر الفلسفي والديني قد تجمّد عندها فلم يعد قادرا على الخوض في مسائل التوحيد إلاّ من خلال عمل السنوسي[1]. مردّ ذلك؛ أن أم البراهين في العقائد مختصر مفيد محتو على جميع عقائد التوحيد ختم بكلمتي الشهادة. شرحها محمد بن عمر بن إبراهيم التلمساني وشرحها أيضا شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد العنيمي الأنصاري (ت1044هـ) تحت اسم بهجة الناظرين في محاسن أم البراهين[2]. ويمكن القول دون مبالغة، إن دراسة التوحيد في الجزائر خلال العهد العثماني كانت تقوم على إنتاج السنوسي والجزائري* بالإضافة إلى (إضاءة الدجنة) لأحمد** المقري[3].

يصنف شربنو (1882/ 1813) Cherbonneau .A السنوسي في قائمة كتاب الجزائر في العصر الوسيط معتبرا إيّاه ثاني اثنين من أهم كتاب الجزائر الذين برزوا في القرن 15م. تحلى بذكاء واسع وروح عالية وتفاني عميق خوّله تمثيل الجزائر[4] في المحافل العلمية .

---

[1]– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، ص93–94.

[2]–حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د(ط،س)، ص170.

* أحمد بن عبد الله الجزائري، صاحب (المنظومة الجزائرية) كان معاصرا للسنوسي.

** أحمد المقري من المبرزين في الحديث والتوحيد بالإضافة إلى الأدب والتاريخ.

[3]– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3، ص94.

[4]-Revue Africaine,A .Cherbonneau,Les écrivains de L'Algerie Au Moyen-Age, volume 14, 1870 p72.

كانت العقيدة الصغرى الكتاب الأساسي المعتمد في تدريس الفكر الديني في مدرسة سيدي الكتاني في قسنطينة؛ حيث يصرح Cherbonneau أنه رآه في متناول الطلبة الجزائريين[1].إن شهادة كهذه تؤكد تعميم دراسة كتاب العقيدة الصغرى أم البراهين في جميع منابر العلم الديني في الجزائر. فقد حظيت العقيدة الصغرى بالسمعة الرفيعة لدى المسلمين رغم صغرها لامتيازها بخصوصية غير فلسفية تجسّدت في إثبات السنوسي أن علم الكلام بأكمله يتلخص في كلمة (شهادة) التوحيد في الإسلام "لا إله إلا الله محمد رسول الله"[2].

نهل من علوم السنوسي تلاميذ كثر تشربوا من بحر أخلاقه الحسنة ومناقبه الفاضلة. وإذ يعتبر هذا دليلا على منزلته العملية، يعتبر أيضا شاهدا على إنبثاث أفكاره وعلومه في ثنايا علوم طلبته الذين أخذوا عنه وتخرّجوا به أئمة في مختلف العلوم، أمثال:

1-محمد بن عمر بن علي أبو عبد الله الملالي (ت898) صنّف في سيرة شيخه ومناقبه كتابا سماه "المواهب القدوسية في المناقب السنوسية"، وشرح أم البراهين العقيدة الصغرى.

2- أبو القاسم عبد الله بن عبد الجبار بن أحمد بن موسى البرزوزي الفكيكي إمام محدث.

3- أحمد بن أبي جيدة، الفائق في إجادة أغلب العلوم والفنون النقلية والعقلية.

4- أبو العباس أحمد – المعروف بابن أقدار– من جبال بني راشد، كان شيخا فاضلا وإماما في علم الكلام. شرح العقيدة الصغرى للسنوسي.

5- أبو عبد الله ابن العباس، كان على سنن السنوسي علما وسلوكا[3].

---

[1]- Ibid,p75.

[2]- Revue Africaine, Luciani (J. D),A propos de la traduction de la Senoussia, Volume 42, 1898, p376.

[3]- من مقدمة المحقق سليم فهد شبعانية، شرح المقدمات في علم التوحيد ، ص11-12.

إن المنزلة العلمية التي حظي بها السنوسي، دفعت بالعلماء إلى النهل من علومه.فكان من بين هؤلاء الأعلام: ابن صعد* وأبي القاسم الزواوي** وابن أبي مدين*** والشيخ يحي بن محمد وابن الحاج البيدري****، وابن العباس الصغير، وولي الله محمد القلعي، وإبراهيم الوجديجي، وابن ملوكة* وغيرهم من الفضلاء[1]. ويعد ابن مريم صاحب البستان من أتباع مدرسة محمد بن يوسف السنوسي في التصوف[2].

في السياق ذاته، يفيدنا الدكتور سعيد عيادي أنه وجد بذور السنوسية الأولى، أي "منهج وفكر الشيخ محمد بن يوسف السنوسي في أعمال نشاطات وأفكار وتآليف الشيخ محمد بن علي السنوسي(1791- 1859م)، والشيخ بديع الزمان النورسي(1873- 1961م) الذي غرف كثيرا من بحر الشيخ عبد الرحمن البنطيوسي الأخضري الجزائري(1512- 1575م)"[3]. وتمثلت ملامح ومعالم الأخذ عن المصدر الأول، في انطلاق الشيخ محمد بن يوسف السنوسي في التشخيص الذي خص به عصره باعتباره عصر انهيار حضاري متعدّد المصادر، وتراجع تنظيمي كلي، وأنه كما وصفه عصر فتنة ونكبة وهلاك.

*- أبو القاسم الزواوي من أكابر أصحاب الإمام السنوسي (ت 922هـ).

**- ابن أبي مدين هو أبو عبد الله محمد بن أبي مدين (ت 915هـ أو بعدها).

*** - البيدري هو أحمد بن محمد البيدري الورنيدي المعروف بابن الحاج (ت 930هـ).

****- هو أحمد بن ملوكة الندرومي.

[1]- أنظر: أحمد بابا التبنكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص572. وأبو القاسم محمد الحفناوي، كتاب تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيار فونتانة الشرقية، الجزائر، د(ط)، 1906، ص186.

[2]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3، ص119.

[3]- سعيد عيادي، موقع تلمسان في المدارس الفكرية في العالمين العربي والإسلامي، مطبعة بن مرابط، الجزائر، د(ط)، 2011، ص197.

كان السنوسي سباقا إلى الإفادة من دور علم الكلام في تصحيح العقائد في نفوس الناس والدعوة إلى بنائها على أسس عقلية تضمن سلامتها وقوّتها. ليس هذا وحسب؛ بل إن الطرح الكلامي للسنوسي كان ملهما في خروجه من المجال النظري – العناية بالتصنيف جدلا ومناظرة– كما كان الحال في العصور الأولى، إلى المجال العملي؛ موليا اهتماما بالغ الأهمية بأخلاق الفرد المكلّف الذي تسنى له تحقيق معرفة صحيحة بالله ورسله فتحقق له الإيمان المسدّد بالعقل، ما ينجم عنه تجسد وتجلي الأخلاق التي دعت إليها رسالات المطلق اللامتناهي عبر رسله المبعوثين للخلق فتكون أفعال المكلفين صورة مترجمة لأفكارهم العقدية.

**- دراسة نقدية تقييمية:**

جعل السنوسي من الدين الإسلامي منطلقا معرفيا وعلميا لا يخرج عنه ولا يحيد في عملية تأسيسية لموضوع التوحيد كعقيدة وممارسة بنزعة عقلية. لكن هذا لا يعني أن المبتدأ والمنتهى سمعي بحت في بناء الإطار المعرفي والحجج المقدمة على العقائد؛ دليل ذلك انه لا يكتفي في باب الوحدانية بحجية الكتاب والسنّة بل يميل إلى الأخذ بالدليل العقلي المتمثل في حدوث العالم، والنظر في النفس.

يدعو إلى إعمال العقل والنظر في حقيقة التوحيد لتستقر في النفوس ولا تزلزلها الشبهات والشكوك المتولّدة عن التقليد أو المنبعثة من الدعوات المغرضة ضد الإسلام وعقيدته التوحيدية. أدرك السنوسي أهمية العقل ودوره الفعّال في حصول الإيمان الصحيح إلى درجة دفعته إلى الإقرار أن الإيمان لا يكون بالتقليد، ما يعني تكفير المؤمن المقلّد؛ مع ذلك أدرك حقيقة ضعف بعض العقول في تحقيق الأدلة بالنظر العقلي، الأمر الذي جعله يخفّف عن هذه الفئة وأمثالها من المؤمنين ودعوته لهم أن يأخذوا بالدليل الجملي في العقائد لا التفصيلي.

ذكرنا سابقا أن الانطلاقة المعرفية للسنوسي كانت من الدين الإسلامي؛ إن دعوة السنوسي إلى إعمال العقل في مسائل التوحيد ليس معناه الدعوة إلى فلسفة التوحيد لأنه يرفض ذلك ويدعو إلى الحيطة والحذر أثناء قراءة كتب الفلاسفة. ومع ذلك نلمح تأثره بالمصطلح الفلسفي في معالجته للمسائل الكلامية، مثال ذلك: القديم، الحادث، الواجب، الممكن، الجوهر، العرض...الخ، وليس هذا بالأمر الغريب لان علم الكلام الإسلامي امتزج بالفلسفة في العصور المتأخرة عند ممثلي الأشاعرة على عكس المعتزلة التي استعانت بالفلسفة منذ البدايات الأولى للكلام عندهم مع أبو الهديل العلاف والنظام...الخ.

جعل السنوسي من التوحيد العقلي القاعدة الأولى في حياة الموحد، وهذه القاعدة تبنى على النظر العقلي، أولا لبناء الإيمان الصحيح وثانيا لبعث العمل الصادق والسلوك الخير بين

الإنسان وربه وبين الإنسان. ففي طرح السنوسي لهذه المسالة من خلال ذكر العبد لربه، يستوحي جملة من النقاط أهمها:

– ربط الفكر العقدي بالفعل العملي.

– تمجيد الخالق الذي عرف عقلا وسمعا.

– بعث معاني عقيدة التوحيد الإسلامي في النفس من حين لآخر كي لا تتلاشى عبر الزمن، فتفتقد سيطرتها على الروح والجسد.

– أداء الشعائر على أحسن وجه باستحضار معاني كلمة التوحيد "لا اله إلا الله محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)".

إن التوحيد الإسلامي كعقيدة وعمل هو السبيل إلى بعث الروح الإسلامي التي تنشد التألق في التاريخ سيادة، وفي العلم قدما وفي الإنسانية تسامحا على حد قول الأستاذ الدكتور عبد القادر بوعرفة: " ونحن نحلم بمشروع العالمية الإسلامية الثانية، وحلم تحقيق الشاهدية والخاتمية معا محكوم علينا أن نتعامل مع الإنسان والسياسة، والاقتصاد...الخ من خلال تفعيل الرابط الديني باعتباره العنصر الخلاق والدافع نحو أفق نهاية التاريخ وفق ما نريد"[1]. الحلم مرتبط بالمنام أما الأمل فيرتبط بالواقع لتجسيد التطلعات والرؤى على ارض الواقع على أفراد المجتمع الإسلامي بعث روح التوحيد عقيدة، فكرا، وعملا، من خلال المنهج تربوي يستثمر جهود السنوسي التعليمية منهجا وتصورا.

– إعمال العقل بقصد معرفة حقيقة التوحيد.

– التوحيد وسيلة وغاية –في الوقت نفسه– في طلب اليقظة الإسلامية.

[1]– بوعرفة عبد القادر، الحضارة ومكر التاريخ، تأملات في فكر مالك بن نبي، رياض العلوم، الجزائر، ط 1، 2006، ص 141.

– الاتصاف بمكارم الأخلاق نابع من التجربة الإيمانية.

– طه عبد الرحمان يربط بين التعقل والتجربة الإيمانية لحدوث اليقظة الدينية.

**نقد المفاهيم:** يستخدم السنوسي في كتاباته المفاهيم الفلسفية ويهاجم الفكر الفلسفي، يدعو إلى النظر ويهاجم الفكر الفلسفي والفلاسفة.

– يقوم التفكير الديني للسنوسي على منهج يجمع بين الدليل العقلي والدليل النقلي حينا أو الاكتفاء بالدليل العقلي أحيانا أخرى، في إثبات قضية أو نفيها حسب طبيعة المسائل العقدية التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول: ما لا يصح أن يعلم إلا بالدليل العقلي، وهو ما تتوقف عليه دلالة المعجزة.الثاني: ما يصح أن يستدل عليه بالدليل الشرعي. ومسائله لا تتوقف على دلالة المعجزة كالسمع والبصر والبعث.الثالث: ما اختلف فيه، هل هو من القسم الأول أو من القسم الثاني، كالوحدانية التي ينسبها السنوسي إلى القسم الأول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يسلك السنوسي منحى الاشاعرة المتأخرين في عرض المسائل الكلامية بمصطلحات فلسفية مجردة من الأصول الدينية، مثال ذلك: الإجرام، الأعراض، الحادث، القديم، الجوهر، الفرد...الخ، علما انه لا يصرح بحقيقتها الفلسفية، وهذا طبعا، نستوحيه من الهجوم العنيف على الفلاسفة والكتابات الفلسفية التي يصرح بها من حين لآخر في ثنايا مؤلفاته. ليس هذا فحسب، بل يحذر من الاطلاع عليها لما فيها من المفاسد حسب وجهة نظره.

– إلحاح السنوسي على إعمال العقل في الفكر العقيدي ضرورة لا منا صمنها لعقلنة القضايا الدينية، إلا أن دعوته لا يمكن اعتبار إعمال العقل وإخضاع مسائل دينية للبحث والفحص والتدليل العقلي من قبيل خلط مسائل التوحيد بالفلسفة كما فعل الفخر الرازي ونصر الدين البيضاوي، بل هو عند السنوسي لعقلنة القضايا الدينية.

– استعانته بالمنطق الأرسطي في علم التوحيد بالنسبة إلى السنوسي لا يقوم –فقط– على دفع الاعتراضات وتحصين الإيمان بالأدلة العقلية، بل انه أيضا تحصيل المعرفة الصحيحة –

القائمة على النظر العقلي– بالله وربط المعرفة النظرية المجردة بمكارم الأخلاق التي تنبعث منها جميع القيم الحسنة، الخيرة، النبيلة، في شتى مجالات التداول الإنساني. كانت قراءته لواقعه قراءة تأملية للحالة الاجتماعية (انتشار المفاسد) والنفسية (مرض النفوس)، والاقتصادية والسياسية، ويمكن القول: التربوية أيضا. جميع النقائص التي برزت في هذه المجالات والنواحي الحياتية، ارتأى أن حلها الجذري الوحيد والأكيد يكمن في إعادة بعث التجربة الإيمانية بالبحث عن حقيقة الذات الإلهية. التي اكتفى في خاتمة بحثه إلى ربطها بالذكر والدعاء دون الدعوة إلى الاهتمام بالعلوم المختلفة والعمل.

– إن الحديث عن دراسة نقدية تقييمية لأفكار وأراء السنوسي الكلامية والفلسفية أمر يجعلنا في غاية الحرص والحذر المعرفي والموضوعي ونحن حسب رأي الدكتور عبد القادر جغلول "ورثة مصابون بالنسيان".

– معرفة الله ممكنة بالنظر العقلي فلا داعي للتقليد في مسالة الإيمان.

– سعى إلى تحصين الإيمان بالعقل إلى حد القول أن حجية الكتاب والسنة غير كافية في معرفة وحدانية الله تعالى. وإذا شئنا نقده في هذه المسالة: إنما ننقد أنفسنا أيضا النصوص القرآنية كثيرا ما دعت إلى إعمال العقل ما يعني أن العقل اسبق كآلة وأداة معرفية لا كمعرفة بحد ذاته.

– بناؤه العقيدي قائم على مبادئ أولية ابستيمولوجية لادينية، دليل ذلك جعله لمباحث علم الكلام تدور على الحكم العقلي بأقسامه الثلاثة: الواجب، المستحيل، والجائز؛ ولم يقمها على الحكم الشرعي. ما يعني أن العقيدة تبنى عنده بناءا عقليا لا سمعيا.

– يحصر موضوع التوحيد في ثلاثة مباحث فلسفية، هي كالآتي:

1. مبحث ابستيمولوجي؛ ارتبط ببداية البحث عن معرفة الله معرفة عقلية بإعمال النظر العقلي والتأمل الفلسفي المجرد.

2. مبحث انطولوجي ديني؛ الجمع بين المسائل بنوعيها العقلية والنقلية في عملية البحث عن معرفة الله وحقيقة وجوده التي تقررت بالأدلة العقلية، وحقيقة كنهه المحجوبة عن العقل الإنساني لعجزه عن إدراكها إذ كيف يكون لعقل يعقل ما أمكنه عليه خالقه أن يدرك حقيقة اكبر وأعظم من قدراته التي خصه بها الله.

3. مبحث قيمي؛ يتم من خلاله ربط المعرفة التوحيدية في علاقة مقاربة[1] بين الذات الإلهية والذات الإنسانية؛ مجسدة أخلاقيا في سلوكات وأفعال المسلم.

تقوم التجربة الإيمانية ذات الطابع التوحيدي عند السنوسي بالانطلاق من الواقع الانطولوجي للذات الباحثة عن الأصول العقلية للتوحيد الإسلامي بهدف الوصول إلى حدود اللامتناهي عقلا، ثم تعود أدراجها إلى الواقع الانطولوجي مزودة بمعرفة نظرية تجريدية عن ذات المطلق التي تسعى إلى الدخول في علاقة تواصلية شعائرية معه.

– توظيفه المنطق في خدمة العقيدة واستخدامه المصطلحات الفلسفية في نصوصه خدمة لمنهجه العقلي نستقرئ منه عدم رفضه للفلسفة عموما.

– العمل يبنى على العلم.

– ركز على فائدة النظر الصحيح في رسوخ الإيمان، لان تصديق القلب يكون بعد اقتناع العقل بالمعرفة التي حصلها.

[1] – المصطلح لطه عبد الرحمان.

– إن عملية إصلاح المجتمع وتطهيره من الآفات والمفاسد التي علقت بأخلاق أفراده تتحمل مسؤوليتها التربية والتعليم.

– إتقان علم التوحيد على يد عارف راسخ.

– القطيعة مع المعرفة العامية تقوم على نظرة نقدية تؤسس لمبدأ النظر فعليا وعقليا في المسائل الدينية في العقيدة الإسلامية.

– تبدأ عملية التربية والتعليم في الفكر السنوسي على أساس نقدي خالص يهدم المعارف السابقة ليثبت على أنقاضها العلم الصحيح بعقيدة التوحيد، أداتها العقل ووسيلتها النظر.

– **الجهود التعليمية للسنوسي:**

– إن المسلك القويم لردع المبتدعة ودفع المفاسد وإصلاح الأخلاق يكمن في عقيدة التوحيد القائمة على أساس صحيح.

– تعليم العوام العقائد الصحيحة عن طريق تبسيطها لهم.

– يدعو إلى تعليم العقيدة الصحيحة وتعليمها لأنه أول واجب على المكلف.

– المعرفة يجب أن تقوم على الأدلة، لا على التقليد.

– تسهيل وتبسيط المعرفة العقيدية على الأذهان الضعيفة ليحصل استيعاب عقائد الإسلام بسهولة.

– يربى النشا عقيديا في المراحل الأولى لعملية التربية والتعليم.

– إن فساد العقيدة يؤذن بزوال المجتمع وانهياره والسبيل لدرء المفاسد هو ضبط العقيدة وتحصينها عقليا بالأدلة والنظم التي تحكم صونها وتعليمها للصبيان.

– العقيدة الصحيحة هي الزاد الروحي والعقلي للمسلم.

– التربية الإسلامية مدرسة لجميع أفراد المجتمع الإسلامي، صغيرهم وكبيرهم، خواصهم وعوامهم. مع مراعاة الفروق الفردية في الملكات والمواهب والمؤهلات التي تساعد في عملية الإدراك المعرفي.

– التدرج في التعليم من البسيط إلى السهل إلى الصعب، ونجد هذا التدرج التصاعدي في مؤلفات السنوسي من صغرى الصغرى إلى الصغرى، ثم إلى الوسطى، فالكبرى. إن ما نستوحيه من هذا المنهج الجدلي الصاعد والنازل في عملية التأليف والتصنيف يقابل عملية الفهم بين الخواص والعوام، فالعالم يبدأ بالعقيدة الكبرى، أما الإنسان العادي فيبدأ بصغرى الصغرى، وان أمكنه انتقل إلى ما يعلوها نصا ومعنى وعلما.

– إن حفظ العقيدة هو المعتبر في قيام مجتمع إسلامي صحيح سليم الفكر صحيح المعارف عقليا، إذ ميزات التفكير العقلي تلقي بظلالها على قيم التسامح والحوار لا التعصب والتطرف، والفهم الصحيح والقراءة الناقدة، التفسير، العمل...الخ.

– إن ما يجمع تنوع واختلاف الأعراق والذهنيات والأجناس هو الالتفاف حول عقيدة التوحيد والاعتصام بحقيقة التعبد لإله واحد.

– يسعى إلى بناء السلوك الفردي على العقيدة الإسلامية المبنية على قواعد العقل المدعمة للفهم والاقتناع وحلول الطمأنينة في القلب الأمر الذي يعجز التقليد عن تحقيقه.

– يقوم منهجه التعليمي على مراعاة الفروق الفردية والقدرات الذهنية للمتعلمين.

– يؤسس للربط بين القول والعمل بين الفكر والتطبيق باستلهام الأخلاق من الذكر والعقائد فينعكس علم المكلف على سلوكاته ومعاملاته.

– تقوم منظومته التعليمية على العقل والدعوة إلى إعماله في تربية المتعلمين وإرشادهم إلى جعله آلة العلم وحصنا منيعا تحصن به عقيدة التوحيد.

## خـــــاتـمة:

يتقوّم التوحيد عند السنوسي، في نظرنا، بثلاثة مسائل: فاتحتها، نظرية الحكم العقلي بأقسامها الثلاثة: الواجب، المستحيل، والجائز، والتي اعتبرها مدار موضوع علم الكلام بأكمله. نظرا لأهمية الأحكام العقلية ودورها في تقويم النظر العقدي عقليا قرّر السنوسي أن الجهل بالأحكام العقلية يجر إلى الكفر. ثاني المسائل في إشكالية التوحيد تحليلا؛ العقائد في الإلهيات: ما يجب ويستحيل ويجوز في حق الذات الإلهية. أما ثالثها تمثل في كل ما تعلّق بالعقائد في الرسل، وما يجب في حقهم عليهم السلام، وما يستحيل ويجوز عليهم.

تُحمل العقائد وتُختزل إجمالا في كلمة التوحيد "لا اله إلا الله، محمد رسول الله (ص)". بهذا، يكتمل الجانب النظري معرفيا لدى المكلف شرعا. أما الجانب العملي والأخلاقي عليه أن يتجلى ويتبدى في أفعال المكلف بالمواظبة على ذكرها والتزام آداب وأخلاقيات اللقاء مع الله في الذكر والصلاة والدعاء. بذلك، يتّحد الظاهر بالباطن عند المكلف. أو حري بنا القول، يصبح الظاهر صورة عاكسة لحقيقة الباطن المنعم بالأنوار الربانية الكامنة في روحه.

سعى السنوسي إلى بناء التوحيد القائم على المعرفة العقلية، المتحرر من التقليد. راجيا من ذلك بعث القيم الأخلاقية الإسلامية التي تنشد السلم والعمل، وتنبذ الحرب والفساد. السنوسي المفكر اضطلع بمهمة التنظير للفكر العقدي الصحيح القائم على العقل الناقد. السنوسي المصلح عمل جاهدا على إصلاح مفاسد عصره التي طالت الجانب النفسي والاجتماعي والمعرفي لأفراد مجتمعه.

انطلقت آراء السنوسي الإصلاحية من إصلاح العقيدة أولا ثم دحض المفاسد والرذائل ثانيا. فإذا صلحت عقيدة الفرد صلح فكره وعمله. وإذا فسدت فسد باطنه وظاهره. ما يعني أن السنوسي المفكر أسّس لعقيدة التوحيد نظريا وتطبيقيا، جامعا بين الفكر والعمل. وهو ما ينادي

به دعاة علم الكلام الجديد. كان السنوسي سبّاقا إلى زحزحة عرش علم الكلام من المجال النظري القائم على التصنيف والمناظرة والجدل إلى المجال العملي.

عموما، أولى السنوسي اهتمامه بخلق ادراكين: معرفي ووجودي. تمثل المعرفي في تحصيل المعرفة بعقيدة التوحيد عقليا ونقليا، لا نقليا فقط، لان السمع وحده غير كاف في تقرير الوحدانية التي يتوقف ثبوت الصانع عليها. أما الإدراك الوجودي فينطبع من خلال العمل المؤسّس على النظر معرفيا.

هدف السنوسي من وراء نشاطاته وإصلاحاته العلمية إلى بناء مجتمع سليم الفكر، صحيح العقيدة، قويم الأخلاق. فما من مجتمع اجتمعت فيه هذه الخصائص، إلا ويصبح مجتمعا ولادّا معرفيا، علميا، تقنيا، فنيا...، فعالا لا منفعلا، قائدا لا منقادا. وإذا كانت هذه المهام من اختصاص علم الكلام عند القدماء من علماء الإسلام فما أحوجنا به وبوظائفه في عصرنا.إذ لا تزال الغاية المنشودة من علم الكلام قائمة إلى يومنا هذا كما كانت بالأمس، حتى انه ليمكن الجزم بضرورته في الوقت الراهن أكثر مما كانت عليه في الماضي، نظرا للهجمات التي تستهدف العقيدة الإسلامية من كل حدب وصوب لا لشيء إلا لأن العقائد وهنت في قلوب المسلمين أنفسهم فأضحت من باب الكلام (القول) لا تتعداه إلى غير مجال أبدا. أخذتنا عن الجمع بين الفكر والعمل وبين المعرفة والأخلاق سِنَةٌ طالت واتّسعت هُوّتها. حري بعلماء الكلام الجدد تجديد وظائف علم الكلام وتحديد مجالاته وإحيائه في الخطاب الفلسفي الإسلامي العربي المعاصر وبعثه في الواقع المعاش للمسلمين المعاصرين نظرا وتطبيقا.

يتجدد الفكر الديني بتجدد العقل الكلامي ووعيه بالمشكلات التي يواجهها المجتمع الإسلامي خاصة التقليد ليس في العقيدة وحدها بل تعداه إلى التمثل بعادات وقيم المجتمعات الأخرى فكرا وسلوكا (اللباس، الانحراف...) بدعوى الحرية الفردية !!

إن إعادة بعث وظيفة علم الكلام برؤية معاصرة كفيلة بأن تضطلع بمهام إعادة قراءة الواقع الإسلامي للمسلمين وإعادة برمجته عقائديا وعلميا في جميع مجالات الحياة، وتكوين علماء مختصين في علم الكلام قادرين على مجابهة الهجومات الفكرية المضادة للإسلام وأصوله، بدل المسيرات والشعارات عديمة المعنى والهدف.

ما الذي نفيده من البحث في موضوع "التوحيد" كفكرة وكعقيدة؟ وهل عقيدة التوحيد ذات طابع نظري أم عملي؟ وما وجه العلاقة بين عقيدة التوحيد والأخلاق؟ في نظرنا عقيدة التوحيد لدى معتنقها لا يكفي فيها الإيمان النظري فقط، بل يجب أن تكون مسدّدة بالأخلاقية لا متبرّئة منها، متنكّرة لها، لأن حدوث التبرأ والتنكر للأخلاق يوقعنا في تناقض مع أنفسنا وذواتنا، ليس هذا وحسب، بل ويوقعنا في تناقض وقطيعة مع الله لتبدأ جملة لا متناهية من المتناقضات تطفو على ارض الواقع، تغزو الفكر والوجدان...الأمر الذي جعل البعض ينادي للتخلص من هذه التناقضات التي أضحت حواجز نفسية، ومعرفية...إلى التخلص من الدين كفكرة وعقيدة وأخلاق.

# مسند المصطلحات الكلامية

| انجليزي | فرنسي | عربي |
|---|---|---|
| Perception, comprehension | Perception, comprégension | ادراك |
| Proofs, arguments | Preuves, arguments | ادلة |
| Auditory proofs | Preuves par oui-dire | ادلة سمعية |
| Juridical proofs | Preuves juridiques | ادلة شرعية |
| Rational proofs | Preuves rationelles | ادلة عقلية |
| will | volonté | ارادة |
| Eternal will | Volonté éternelle | ارادة ازلية |
| Eternel, immortal | éternal | ازلي |
| impossibility | impossibillité | استحالة |
| Principle of religion | Principes de la religion | اصول الدين |
| belief | croyance | اعتقاد |
| Acts of god | Actes de dieu | افعال الله |
| god | dieu | اله |
| divinity | divinité | الهية |
| Faith, belief | Foi, croyance | ايمان |
| A blind acceptation of gireen | Acceptation aveugle d’un | تقليد |

| | | |
|---|---|---|
| assignment tradition | enseignement donné | |
| Charge, obligation | Charge, obligation | تكليف |
| Religion obligation | Obligation religieuse | تكليف شرعي |
| impenetrability | impénétrabilité | تمانع |
| exemption | Trnscentandance, exemtion | تنزيه |
| Union, unicity, monotheism | Unification, unicité, monotheisme | توحيد |
| Permitted, contingent | Permis, licite, contingent | جائز |
| Substance, essence, quiddity | Substance, essence, quiddité | جوهر |
| Atom, indivisible part | Atome, partie, indivicible | جوهر فرد |
| Attribute, quality situation, state | Attribut, qualité, situation, état | حال |
| Incarnation, inherece messager | Incanation, inhérence | حلول |
| Messager | L’envoyé, le messager | رسول |
| Truth, sincerity | Vérité, sincérité | صدق |
| Qualities, attributes | Qualités, attribus | صفات |
| Attributes of god | Attributs de dieu | صفات الله |
| Attributes of subutes of substance | Attributs de la substance | صفات الجوهر |
| Attributs of essence | Attributs de l’essence | صفات الذات |
| Quality, attribute | Qualité, attribut | صفة |

| | | |
|---|---|---|
| عصمة | Infaillibilité, chasteté | Infallibility, chastity |
| قدرة | Pouvoir, libre arbitre, capacité | Power, ability, capability |

*** قائمة المصادر والمراجع:**

**- القرآن الكريم.**

**- الكتاب المقدس.**

**1. المصادر:**

01- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد، تح: عبد الفتاح بركة، دار القلم، الكويت، ط 01، 1982.

02- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر' الطبعة الأخيرة، 1953.

03- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، شرح المقدمات في علم التوحيد، تح: سليم فهد شبعانية، دار البيروتي، دمشق، ط 01، 2009.

04- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، تح: مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د (ط)، 1989.

05- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، أم البراهين، تح: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 2003.

06- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، تح: السيد يوسف احمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 2006.

07- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، تح: مصطفى مرزوقي، عين مليلة، الجزائر، د (ط، س).

## 2. المراجع باللغة العربية:

08- إبراهيم البيجوري، حاشية البيجوري على كفاية العوام في علم الكلام للشيخ محمد الفضالي، المطبعة الوهبية، مصر، .1993

09- إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج 02، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 01، .1998

10- ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل،ج1، تح: محمد ابراهيم نصر،عبد الرحمن عميرة،دار الجيل، بيروت، د(ط،س).

11- ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار الفكر، بيروت، (د ط)، .2007

12- ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر، د (ط)، 1908.

13- أبو إسحاق الأندلسي، السرقسطي ابن أبي الحسن علي عرف البناني، المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأخيرة، 1953.

14- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تح: عباس صباغ، دار النفائس، بيروت، ط 01، .1994

15- أبو الحسن الأشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، تح: الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط 02، 1344 هـ.

16- أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصر، مصر، د (ط)، 1955.

17- أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 01، 2009.

18- أبو القاسم محمد الحفناوي، كتاب تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيار فونتانة الشرقية، الجزائر، د (ط)، 1906.

19- أبو المعالي الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: مصطفى يوسف، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، د (ط)، 1950.

20- أبو المعالي الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تح: فوقية حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، ط 02، 1987.

21- أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي المسماة عمدة أهل التوفيق والتسديد، ج 01، تح: حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2008.

22- أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، كتاب التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت، د (ط)، 1957.

23- أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تح: إنصاف رمضان، دار قتيبة، بيروت، ط 01، 2003.

24- أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، تح: محمد نجيب، دار النهضة الحديثة، د (ط، س).

25- أبو عبد القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 02 (1500-1830)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط01، 1998.

26- أبو عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني، شرح أم البراهين، تح: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 2003.

27- أبي الفتاح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت، ط 02، 2002.

28- احمد أمين، ضحى الإسلام، ج 01، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 07، 1933.

29- احمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ج 02، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط01، 1989.

30- احمد حجازي السقا، الله وصفاته في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة النافذة، القاهرة، ط 02، 2006.

31- احمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المعتزلة، ج 01، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، د (ط، س).

32- أرنولد توينبي، تاريخ البشرية ، تر: نقولا زيادة،بيرت ، الدار الأهلية للنشر ،د(ط)، 1981.

33- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1،2005

34- الإيجي عبد الرحمان بن احمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د(ط، س).

35- البغدادي عبد القادر، أصول الدين، مطبعة الدولة، تركيا، ط01، 1982.

36- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج 04، دار البيان العربي للنشر، دون بلد، ط01، 2005.

37- الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط 01، 1996.

38- أمل مبروك، فلسفة الدين، الدار المصرية السعودية، القاهرة، د (ط)، 2009.

39- بوعرفة عبد القادر، الحضارة ومكر التاريخ، تأملات في فكر مالك بن نبي، رياض العلوم الجزائر، ط 1، 2006، ص 141.

40- جمال الدين بوقلي حسن، الإمام بن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د (ط)، 1985.

41- حاجي خليفة، كشاف الظنون عن أسامي الكتب والفنون/ ج 01، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د (ط، س).

42- حسن حنفي، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، ج 01ن المقدمات النظرية، دار التنوير، بيروت، ط01، 2010.

43- حسن حنفي، التراث، من العقيدة الى الثورة، ج02، الإنسان الكامل (التوحيد)، دار التنوير، بيروت، ط 01، 1988.

44- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 04، النبوة- المعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة، د (ط، س).

45- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، فلسطين، د (ط)، 1971.

46- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 01،، دار الجيل بيروت، ط03، 1993.

47- روجيه ارنلديز، رسل ثلاثة لإله واحد، تح: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت، ط 01، 1988.

48- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، أم البراهين، دار الرازي، الأردن، ط 02، 2004.

49- سعيد عبد اللطيف فودة، حاشية على شرح صغرى الصغرى للإمام السنوسي في علم التوحيد، دار البيروتي، دمشق، ط 02، 2009.

50- طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د (ط)، 1963.

51- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط 02، 1993.

52- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 03، 2006.

53- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 02، 2000.

54- عادل العوا، الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، ط 03، 1965.

55- عباس محمد سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، بيروت، د (ط)، 1998.

56- عباس محمود العقاد، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، المكتبة العصرية، ط 02، 2006.

57- عبد الرحمان الشرقاوي، شخصيات إسلامية، أئمة الفقه التسعة، دار اقرأ، بيروت، ط 03، 1986.

58- عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، د (ط)، 1977.

59- عبد الرحمان حسن، جنبكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، بيروت، ط 02، 1979.

60- عبد الستار الراوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية، بيروت، ط 01، 1980.

61- عبد العزيز الصغير دخان، الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي التلمساني وجهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف، دار كردادة، الجزائر، ط 01، 2010.

62- عبد العليم ابن الشيخ محمد أبي حجاب الشافعي، الخلاصة السنية في شرح متن السنوسية، مطبعة الشرق، مصر، ط 04، د (س).

63- عبد القادر صالح، العقائد والأديان، موسوعة المعرفة، دار المعرفة، بيروت، ط 01، 2003.

64- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د (ط، س).

65- عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، امتنان، جدة، ط 02، 1990.

66- عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع عشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د (ط)، 1986.

67- عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، دار التعارف للمطبوعات، سوريا، د (ط)، 1988.

68- علي الشابين، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار المدار الإسلامية بيروت، ط 01، 2002.

69- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت،ط 03، 1984.

70- علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 02، 1995.

71- فتحي احمد عبد الرزاق، شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح (ت 612 هـ)، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، القاهرة، د (ط)، 1989.

72- فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، معالم أصول الدين، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، د (ط)، 2004.

73- فرج الله عبد الباري، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، موسوعة العقيدة والأديان، دار الأوقاف العربية، د (ط، س).

74- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، د (ط)، 2000.

75- محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، يناير 1934، د (ط).

76- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، د (ط، س).

77- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 03، 1961.

78- محمد الهاشمي، العقائد الدرية شرح في متن السنوسية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 03، د (س).

79- محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 03، 2009.

80- محمد بن عبد الوهاب، إعانة المستفيد شرح كتاب التوحيد، ج01، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 02، 2001.

81- محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، د (ط، س).

82- محمد جمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد، تح: خالد عبد الرحمان العك، دار النفائس، بيروت، ط 01، 1991.

83- محمد عبده، رسالة التوحيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د (ط)، 2005.

84- محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية، د(ط) .

85- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية)، دار النهضة العربية، بيروت، ط 02، 1973.

86- محمد عليش، القول الوافي السديد بخدمة شرح عقيدة أهل التوحيد، مطبعة محمد أفندي مصطفى، دون بلد، د (ط، س).

87- محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، بيروت، ط 07، 1993.

88- منى احمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 01، 1997.

89- الجويني، الشامل في أصول الدين، تح: علي سامي النشار وآخرون، منشاة المعارف، الإسكندرية، د (ط)، 1969.

90-عبد الله ابراهيم ، المركزية الغربية اشكالية التكون و التمركز حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،الاردن ط2 ،د(س).

91- فرج الله عبد الباري، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، دار الآفاق العربية، د (ط، س).

**3. المراجع باللغة الفرنسية:**

01- Thirry Fabre, Dieu les monothéismes et le désenchantement du monde, édition Parenthèses, Marseille, 2005.

02- Tertullien, Apologétique in Œuvres de Tertullien, traduites en français par MDe Genoude , 2ème édition , Paris ,éd, Louis Vivès,1852.

**4. المذكرات:**

01- عبد العزيز اسعد، جهود المتكلمين المغاربة في الفكر التربوي، محمد بن يوسف السنوسي (832/895م) أنموذجا، رسالة دكتوراه تحت إشراف قاسم الحسيني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2006/2007.

02- علمي حمدان احمد، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، إشراف علي سلمي النشار، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1978/1979.

**4- الدوريات باللغة العربية:**

– مجلة أبعاد، عدد خاص جانفي 2014، إصدار مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران.

**5. الدوريات باللغة الفرنسية:**

01-A.C herbonneau, les écrivains de l'Algérie au moyen âge, document historique sur es-senoci, revue africaine , 17e année, 1870.

02- J.D.Luciani, a propos de la traduction de la senoucia, revue africaine, n : 224, 1897-1898 .

03- A.Réville, Etudes sur Tertullien , Revue de théologie et de philosophie chrétienne, Université de Harvard,1857.

04- P.Gisel ,«Qu'en est-il de dieu ?» in Le christianisme est-il un monothéisme? Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande,éd, Labor et Fides 2011 .

05- G.Emery , Questions adressés au monothéisme par la théologie trinitaire ; in Le christianisme est-il un monothéisme ? ? ; Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande,éd, Labor et Fides 2011.

**6 – قائمة المعاجم والموسوعات:**

01– اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تح: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 02، 2001.

02– جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ج 01، دار الكتب اللبناني، بيروت، د (ط)، 1982.

03– عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 01، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 01، 1999.

04– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 1984.

05– محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 01، تح: علي دحدوح، مكتبة لبنان، بيروت، ط01، 1996.

06– سميح دغنيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج01، ج02، مكتبة لبنان، ناشرون، ط 01، 1998.

07- الفيروز ابادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط 06، 1988.

08- تأليف جماعي ، الموسوعة الإسلامية العامة، مطابع التجارية، مصر، د (ط)، 2003.

09- الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د (ط)، 2004.

10- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 01، 1999.

11- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للنشر، بيروت، ط 02، 1980.

12- إبراهيم بن حمد القعيد وآخرون، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج02، دار الندوة العالمية للطباعة، الرياض، ط 04، 1420.

**07- القواميس باللغة الاجنبية:**

01- Sally Wehmeier, Colin mchntosh, Joanna turnbull, Oxford Advanced learner's Dictionary, Oxford University Press, 07 th edition.

02- Rani Nouaimeh, Fadi Farhat, The Major Dictionary English-Arabic, published dar al-kotob all-illmiyah, 1st edition, 1007.

03- K.Rahner,H.Vorgrimler, « Trinité »,in Petit dictionnaire de théologie catholique ,Paris,Seuil, 1970 .

**08- المواقع الالكترونية:**

- www.christusrex.organis Mardi25/05/2015 - Heure:23:00h .

**الفهـــــــــــــــرس**

**مقدمة**.....01

* **الفصل الأول:** الأسس المفهمية والابستيمية للتوحيد.....08

**المبحث الأول:** التوحيد؛ المعنى والدلالة.....09

**المبحث الثاني:** التوحيد في الفكر اليهودي.....19

**المبحث الثالث:** التوحيد في الفكر المسيحي.....29

* **الفصل الثاني:** علم التوحيد؛ المبادئ والأسس.....43

**المبحث الأول:** علم الكلام، الموضوع والمنهج.....44

1. تسميته وتعريفه.....44

2. موضوعه.....48

3. منهجه.....50

4. فائدته..... 52

5. أسباب ظهوره.....53

**المبحث الثاني:** مبادئ علم الكلام عند أبي عبد الله السنوسي.....58

1. تعريف علم الكلام وبيان موضوعه.....58

2. نظرية الحكم ومنزلتها في التوحيد السنوسي.....61

1.2- معنى الحكم.....61

2.2- أقسام الحكم.....62

1.2.2- الحكم الشرعي.....62

2.2.2- الحكم العادي.....63

3.2.2- الحكم العقلي.....66

أ- الواجب.....68

ب.المستحيل.....69

ج- الجائز.....70

المبحث الثالث: جدلية النظر والتقليد في الايمان.....72

*** الفصل الثالث: إشكالية الذات والصفات.....85**

**المبحث الأول:** الصفات النفسية.....86

1. وجوب الوجود.....89

2. أدلة وجود الله.....92

**المبحث الثاني:** الصفات السلبية.....105

1.وجوب القدم.....106

1.1- معنى القدم.....106

2.1- دليل وجوب القدم.....110

2. وجوب البقاء.....115

1.2- معنى البقاء.....115

2.2- دليل وجوب البقاء.....118

3. وجوب مخالفته للحوادث.....122

1.3- تنزهه أن يكون جرما.....124

2.3- تنزهه أن يكون جسما.....127

3.3- تنزهه أن يقوم بالجرم.....130

4.3- تنزهه عن المكان والجهة.....131

4. وجوب قيامه بنفسه.....136

1.4- معنى قيامه بنفسه.....137

2.4- دليل وجوب قيامه بنفسه.....140

5. وجوب الوحدانية.....143

**المبحث الثالث:** صفات المعاني والمعنوية.....160

1. صفات المعاني.....166

1.1- وجوب القدرة.....170

1.1.1- دليل وجوب القدرة.....171

2.1.1- متعلق القدرة.....174

2.1- وجوب الإرادة.....177

1.2.1- معنى الإرادة.....177

2.2.1- دليل وجوب الإرادة.....178

3.2.1- متعلق الإرادة.....181

3.1- وجوب العلم.....184

1.3.1- معنى العلم.....184

2.3.1- دليل وجوب العلم.....186

3.3.1- متعلق العلم.....191

4.1- وجوب السمع والبصر.....192

1.4.1- معنى السمع والبصر.....192

2.4.1- دليل وجوب السمع والبصر.....193

3.4.1- تعلقهما.....196

5.1- وجوب الكلام.....198

1.5.1- معنى الكلام.....198

2.5.1- دليل وجوب الكلام.....199

3.5.1- متعلق الكلام.....203

6.1- الإدراك ومعناه.....204

7.1- وجوب الحياة.....208

1.7.1.- معنى الحياة.....208

2.7.1- دليل وجوب الحياة.....209

*** الفصل الرابع: فاعلية خطاب التوحيد بين الإلهية والنبوة.....211**

**المبحث الأول:** المستحيل والجائز في حق الذات الإلهية.....212

1. المستحيل.....212

2. الجائز.....218

**المبحث الثاني:** جوهر الحركة النبوية عند السنوسي.....229

1. معنى النبوة والنبي.....230

2. حكم الرسالة.....232

3. العقائد في الرسل.....234

1.3- الواجب في حق الرسل.....243

1.1.3- الصدق.....234

2.1.3- الأمانة.....236

3.1.3- التبليغ.....240

2.3- المستحيل في حق الرسل.....244

3.3- الجائز في حق الرسل.....245

**المبحث الثالث:** البيان العقدي عند السنوسي وتجلياته في الفكر الإسلامي.....247

1. كلمة التوحيد.....247

2. تجليات فكر السنوسي.....255

دراسة نقدية تقييمية.....261

خاتمة.....269

مسند المصطلحات الكلامية.....272

قائمة المصادر والمراجع.....275

الفهرس.....287

**الملخص:**

يتناول السنوسي إشكالية التوحيد بالتحليل العقلي انطلاقا من ثلاثة مسائل، هي: نظرية الحكم العقلي بأقسامها الثلاثة: الواجب، المستحيل، والجائز. هذه الأخيرة اعتبرها مدار علم الكلام؛ لا يتقّوم الفكر بدونها. ونظرا لأهمية الأحكام العقلية وفائدتها العلمية في الفكر الدين قرّر السنوسي أن الجهل بالأحكام العقلية قد يجر إلى الكفر. وفي هذا إشارة إلى الفرق بين الإيمان القائم على النظر والإيمان المبني على التقليد.

ثاني المسائل في إشكالية التوحيد هي العقائد في الإلهيات: ما يجب ويستحيل ويجوز في حق الذات الإلهية. أما ثالث مسالة فتتمثل في كل ما تعلق بالعقائد في الرسل، وما يجب في حقهم عليهم السلام وما يستحيل ويجوز عليهم.

تحمل هذه العقائد وتختزل إجمالا في كلمة التوحيد طلا اله إلا الله محمد رسول الله (ص)، بهذا يكتمل الجانب النظري معرفيا لدى المكلف شرعا. أما الجانب العملي والأخلاقي عليه أن يتبدى في أفعال المكلف؛ بالمواظبة على ذكرها والتزام آداب وأخلاقيات اللقاء مع الله في الذكر والصلاة والدعاء. بذلك يتحد الظاهر بالباطن، بمعنى أدق، يصبح الظاهر صورة عاكسة لحقيقة الباطن المفعم بالأنوار الربانية الكامنة في روحه.

**Abstract:**

Sanusi deals with the problem of unification of mental analysis based on three issues, namely: the theory of mental judgment three Issues: duty, impossible, and may be. The latter considered over theology; no thought is being used without them. Given the importance of mental provisions and usefulness in scientific thought religion Senoussi decided that ignorance mental provisions have been to disbelief. In this reference to the difference between faith-based and to consider faith based on tradition.

Second problematic issues in the consolidation are dogmas in Theology: what you should and may be impossible in the divine right. The third issue is to suspend all beliefs in the apostles, and what should be in their right to peace be upon them and what they may be impossible.

Carry these beliefs and reduced overall in the word of Monotheism Lacquer God but Allah, Mohammad is the Messenger of Allah (r), this theory is completed with cognitive-designate legally. The practical and moral side of it that is reflected in the actions of the taxpayer; attendance mentioned and the commitment of etiquette and ethics of encounter with God in male and prayer and supplication. Thus unite the apparent subcontractor, to be more precise, it becomes apparent image reflective of the fact the sub filled with lights divine lurking in his soul.