كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة
المجلة العلمية
العدد (١٢) يونيو ٢٠٢٣م

العرض لا يبقى زمانين وتطبيقاته العقدية

الدكتور

أحمد علي فهمي علي

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدمياط الجديدة

جامعة الأزهر

الملخص باللغة العربية والإنـجليزية

يعد علم الكلام هو أعلي وأجل العلوم الإسلامية منزلة إذ العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها وعلم الكلام هو علم باحث عن الذات الإلهية من حيث الصفات الواجبة والجائزة والمستحيلة وعن أنبياء الله الكرام من حيث أيضا الصفات الواجبة والجائزة والمستحيلة، وعن الأمور السمعية المتعلقة باليوم الآخر بداية من لحظة خروج الروح وانتهاء بنعيم الجنة أو عذاب النار، وقد تفاني أهل العلم علي اختلاف مشاربهم في خدمة هذا الفن وبذلوا في ضبط مسائله وتحقيق قواعده كل غال ونفيس، ومن هذه القواعد التي قعدوها وتحدثوا عنها قاعدة العرض لا يبقي زمانين فعرفوا العرض وبينوا أحكامه وصفاته التي تخالف أحكام الجوهر والخلاف المحتدم بين أهل الصناعة حول بقاء العرض زمانين أو عدم بقاءه وتطبيق هذه القاعدة علي مسائل عقدية مختلفة كمسألة علة احتياج العالم إلى الصانع، والنسخ، والنبوة، وأفعال العباد، فالحديث عن قاعدة العرض لا يبقي زمانين في هذا البحث علي قسمين قسم تنظيري للقاعدة وآخر عملي قصدت من خلال الجزء العملي أن أبين أن القواعد الكلامية التي تبدو للناظر للوهلة الأولي أنها أجنبية وغريبة عن الاعتقاد وربما كانت مثارا للهجوم علي علم الكلام وأهله أنها ذو صلة وثيقة بمباحث علم الكلام وفنونه وأن أهل الفن أوردوها في كتبهم وأدرجوها ضمن مسائله لكي تصير لحمة واحدة مع مسائل هذا الفن؛ وسبب ذلك أن علم الكلام أشرف العلوم وأعلاها منزلة فلا يصح أن يبقي معتمدا علي غيره من فروع علمية أخري بل لابد أن يكون مكتفيا بذاته.

الكلمات المفتاحية: العرض، علم الكلام، العقيدة، أشعرية، الفلسفة.

The principle that an Incident Does not Remain for Two Moments and Its Theological Applications.

Abstract:

The science of speechis the highest and noblest science of islamic science, as the sciences are distingi shed by the distinction of their subjects, It's the science that searches for the divine self in terms of the necessary, possiple and the impossible attributes.

And about the audio matters that reloted to the last day, begnning from the moment the soul delports and ending with the bliss of paradise or the torment of the hell.

Scholars from everywhere have devoted themselves to the service of this art, spending every precious thing in controlling and achieving its issues and among thes rules that they put and talked about the rule of thes how dsesn't remain two times, go they defined the show and explained it's laws and attributes that contradict the laws of essence and the dispute vaging between the people of the artisans aboute the survival of the show for to times or not to remain and the application of thes rules to opposing contractual issues such as the issue of the world's need for the maker, copying, prophecy, actions, servants, talking about the rule of "the show doesn't remain two times" in this research divided into two parts, the oretical and practical part., I aimed to show the rules of speech that appears at first sight to be foreign and exotic from the belief and my have been the subject of an attack on the science of the ology and its people because it's closely related to the investigations of the science speech and its arts.

And the people of this art have mention it their book sand included it in its issues so that it becomes conesion with the issues of this art. The reason for this is that the science of speech is the most honorable of science and has the highest status, so it's not correct for it to remain dependent on other branches of science, but it must beself_sufficient.

Keywords: Incident, Theology, Fith, Poetic, Philosophy.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

أحمده سبحانه وأستعينه وأستهديه وأستغفره وأصلي وأسلم علي خير رسل الله الكرام محمد ﷺ وبعد:-

يعتقد الكثيرون أن مباحث الأمور العامة (الوجود – الماهية – الوجوب والإمكان – القدم والحدوث – الوحدة والكثرة – العلة والمعلول – الأعراض – الجواهر) أجنبية عن علم العقائد وربما دفعهم هذا الاعتقاد للتساؤل المصحوب بالدهشة من صنيع علماء العقيدة فقد زجَّ أهل الكلام بهذه المباحث داخل تصانيفهم الكلامية، وقد يصل الأمر إلى حد الاتهام بأن علم الكلام وأهله قد أفسدوا على الناس عقيدتهم، وجعلوا فهم أمور العقيدة للعامة وربما الخاصة أمر دونه خرط القتاد، وعند التحقيق والتمحيص والتدقيق تتلاشى كل هذه الادعاءات، وتذهب هذه التهم أدراج الرياح، فعلماء الكلام حينما نظروا إلى علم التوحيد نظروا إليه باعتبار كونه شيخ العلوم ورئيسها فلا يصح أن يحتاج إلى غيره من العلوم، بل العكس، العلوم هي التي ينبغي أن تستند إليه وتستمد منه العون والمدد، ولمَّا كانت العقائد الدينية يتوقف إثباتها على بعض المقدمات، قام علماء الكلام بإدراج هذه المقدمات في علم الكلام، وجعلوها جزءًا أصيلا منه، آملين من هذا الصنيع اكتفاء علم العقائد بنفسه، وعدم توقفه على غيره من العلوم، في "المواقف" لعضد الدين الإيجي يقول:- (وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد في علم آخر بل مباديه إما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مبينة..... فمنه أي من

الكلام تستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره أصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق).[١]

تعددت أسباب تسويد أهل الكلام للعديد من صفحات كتبهم الكلامية بمباحث الأمور العامة، فبعض هذه الأبحاث تم إيرادها للرد على المخالفين لمذهب أهل الحق من الفلاسفة وأهل الملل والنحل الباطلة، فعلى سبيل المثال مبحث الوحدة والكثرة والعلة والمعلول يرد على القائلين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، مما ترتب عليه أن الممكنات لا تستند إلى الله استنادا مباشرا، بل الله خالق للكون بواسطة العقل العاشر أو ما يسمي العقل المستفاد، فأحيانا تضطر اضطرارا وتُدفع رغم أنفك للحديث عن بعض المقدمات، وما ذاك إلا لإلزام الخصم و إفحامه وإسكات الباطل وإخماده.

كما أن استعارة القاعدة الفقهية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" هنا تبين المقصود وتختصر الكثير من المجهود، فكثير من المباحث الكلامية يتوقف إثباتها على هذه المقدمات العقلية، فإثبات حاجة العالم إلى الله تتطلب بيان مباحث القدم والحدوث والوجوب والإمكان، والجواب عن الشبهة الإلحادية الأكثر شيوعاً في الأدبيات الإلحادية إذا كان لكل مخلوق خالق، فمن إذن خلق الله؟ لا يتم إلا بالحديث عن الدور والتسلسل، وإثبات بطلان كلاً من الدور والتسلسل للخلوص إلى نتيجة مفادها ضرورة الانتهاء إلى علة أولى قطعاً للتسلسل.

يضاف إلى هذا أن كثيرا من الخلافات الكلامية بين المذاهب العقدية المختلفة مردها للاختلاف حول هذه المقدمات والأمور العامة، فاتهام المعتزلة بأنهم قائلين بقدم العالم راجع إلى اعتقادهم بشيئية المعدوم، وهذا على خلاف معتقد أهل السنة بأن المعدوم ليس بشيء، وأن الشيئية لا تكون إلا للموجودات المتحققة.

وقاعدة "العرض لا يبقى زمانين" التي هي محل البحث وبيت القصيد كان لها نصيب من الحضور في الدراسات الكلامية، فقد أسهب أهل الصناعة من الحديث عنها وعن الخلاف حولها هل هي باقية أم لا؟ وكل هذا لما لهذه القاعدة من تعلق بأبواب في

(١) المواقف، عضد الدين الإيجي،١/٤٥، دار الجيل / بيروت – لبنان.

غاية الأهمية من أبواب الاعتقاد على النحو الذي سيتم بيانه لاحقا ان شاء الله، يضاف إلى هذا أن قاعدة العرض لا يبقى زمانين، لم يكن حضورها قاصرا على أبواب الاعتقاد بل تعداه إلى أبواب علمية أخري، كعلم النحو مثلا، فحينما تكلم النحاة عن إقامة المضاف إليه مقام المضاف في حالة الحذف، ذكروا أن المضاف يأخذ أحكام المضاف الإعرابية، فيُرفع إن كان يستحق الرفع ويُنصب إن كان حقه النصب، وكذا الجر لكن قالوا: قد يلزم المضاف إليه الجر دائما في حالة الحذف، ولكن هذا قليل، أي أن المضاف إليه يبقي علي حاله بعد الحذف كما كان قبل الحذف.

يقول ابن مالك في ألفيته:-

وما يلي المضاف يأتي خلفا عنه في الاعراب إذا ما حذفا

ورُبَّما جرُّوا الذي أبقوْا كما قد كان قبل حذف ما تقدَّما[١]

وهنا الاعتراض على ابن مالك، حيث نص على خيار لزوم المضاف إليه الجر في حالة حذف المضاف مشبها ذلك بحال المضاف إليه قبل حذف المضاف قالوا لابد لتصحيح التشبيه من مغايرة بين المشبه والمشبه به، فلا يجوز أن نقول زيد كزيد إنما لابد لكي يستقيم تشبيه زيد أن يتم تشبيهه بذات مغايرة، أجيب بأن المغايرة هنا ليست بالذات أي أن كلتا الحالتين واحد وعامل الجر فيهما واحد أي أن الذي جر المضاف إليه بعد حذف المضاف إليه هو نفس عامل الجر قبل الحذف إنما المغايرة في صورة التركيب وهذا هو الجواب الأول أو قالوا وهو الجواب الثاني وهو الشاهد **بأن العرض وهو الجر غير باق زمانين فالجر في الزمان السابق مغاير للجر في الزمان اللاحق لأنه عرض والعرض غير باق وقتين وزمانين بل هو علي التجدد.**

ومن العلوم التي لم تغب عنها قاعدة العرض لا يبقى زمانين علم الفقه، فقد حضرت في بعض مسائله فحينما تكلم الفقهاء عن موت الموصى له بالمنفعة، هل تنقضي المنفعة بانقضاء أجل الموصى له وتعود ملكيتها إلى الموصي؟ أم أنها تنتقل إلى ورثة الموصى له إلى حين انتهاء أمد المنفعة؟ قولان فيها لأهل العلم:-

(١) ألفية ابن مالك، ابن مالك الطائي، ص٣٨، دار التعاون.

الأول: **الشافعية والمالكية والحنابلة** قالوا: الموصى له بالمنفعة يملك تلك المنفعة، وعلى ذلك: فإذا مات، فإنها لا تسقط بموته، بل تنتقل إلى ورثته فيما بقي له من المدة إذا كانت الوصية مقيدة بزمن معين أو كانت على التأبيد لأنها مال، فتورث عنه كسائر أمواله.
الثاني: **الحنفية** قالوا بأنها تسقط بموت الموصى له، وتعود إلى ورثة الموصي بحكم الملك والسبب أن الموصي أوقف المنفعة على الموصى له، فإذا مات الموصى له، وانتقلت المنفعة إلى ورثته، فيكون كأنهم استحقوه ابتداءً من ملك الموصي من غير رضاه، وذلك غير **جائز كما أن المنفعة عرض والعرض غير باق زمانين فيتطلب انتهاء المنفعة بانقضاء أجل الموصي له.**(١)

على أن الأمر لم يقتصر على هذا الحد، بل هناك فروع علمية أخري كان لها نصيب من قاعدة البحث، ولولا ضيق المقام لعرضت باستفاضة لتلك المجالات؛ لأجل هذا وقع الاختيار علي القاعدة الكلامية العرض لا يبقى زمانين كموضوع لبحث أردت من خلاله الغوص في المباحث الكلامية التي أسهمت فيها القاعدة إيجابا وسلبا ووضعت عنوان للبحث:

"قاعدة العرض لا يبقى زمانين وتطبيقاتها العقدية "

وقد أتى البحث في مبحثين وخاتمة وفهارس:-

الأول: حول قاعدة العرض لا يبقى زمانين.
الثاني: التطبيقات العقدية لقاعدة العرض لا يبقى زمانين.
أما الخاتمة ففيها أهم نتائج البحث وتوصياته.
أما الفهارس فقد احتوت علي فهرس للمصادر والمراجع وفهرس للموضوعات.
وأخيرا أسأل الله أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن يجعله في ميزان الحسنات يوم القيامة لا سيما ميزان حسنات أبي وأمي عليهما رحمات الله تترا، وأسأله أن ينفع به الإسلام والمسلمين آمين يا رب العالمين.

(١) ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية، ٢٧٢/٣٩، ط٢/ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت.

المبحث الأول
حول قاعدة العرض لا يبقي زمانين
المطلب الأول: بيان ماهية العرض وأحكامه والزمن

أولا العرض: ينتمي العرض إلى مبحث من المباحث المنطقية[١] المهمة. وهو مبحث المقولات[٢]،.....

(١) اختلفوا في المقولات هل هي فرع من علم المنطق أم هي علم مستقل برأسه؟، فبينما يذهب الشيخ الرئيس إلى عد المقولات أحد فروع علم المنطق موافقا في ذلك جماعة من المتقدمين، وعقد لها فصلا في كتابه "عيون الحكمة " أسماه "قاطيغورياس " نجد الفخر الرازي في شرحه علي عيون الحكمة ينكر تعلق المقولات بعلم المنطق وينسبها لعلم الحكمة فيقول:- (اعلم أن الحق أن هذا الكتاب – يقصد قاطيغورياس- لا تعلق له بالمنطق البتة، وإنما هو أحد أبواب العلم الإلهي). ينظر كتاب شرح عيون الحكمة، فخر الدين الرازي، ٩٥/١، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر – طهران، ط١.

ومن خلال استقرائي لكتابات أرسطو حول المقولات أنه وضع المقولات في بداية المنطق لأمرين:

الأول: المسألة تاريخية:- وهي أن السوفسطائية قالوا بنسبية الحقائق، فقام بوضع المقولات ليتميز كل معنى عن الآخر، كل حقيقة عن غيرها وهكذا، وبناء عليه تتميز ذاتيات كل حقيقة وعوارضها عن أختها، فلا يبقى للسوفسطائية مجال لقلب الحقائق.

الأمر الثاني: خلافه مع أفلاطون في مسألة المثل:- وأن الثابت الحقيقي هو في عالم المثل والمحسوسات هي ظلال لها وليست بموجودات حقيقة، فأرسطو خالفه وقال بأن الثابت الحقيقي هو الأشياء الجزئية العينية والكليات تابعة لها، فإن الأفلاطونيين اللاحقين على أرسطو كان عندهم إشكال مع أرسطو حيث إنهم مضطرون لاستخدام منطقه، ولكن منطقه يبدأ بالمقولات التي يخالف فيها أفلاطون رأسًا، لكن فورفوريوس حل لهم الإشكال بأن بين أنه يمكن أن تعتبر المقولات ليست أجناسًا للموجودات بل للألفاظ، لذا لم يجدوا غضاضة في أن يأخذوا بالمقولات الأرسطية من هذا المنطلق.

والذي يغلب علي الظن أيضا أن ابن سينا حينما أورد مبحث المقولات ضمن مباحث المنطق لم يكن يقصد أنه أحد فروعه لتمايز موضوع المنطق عن علم المقولات وهذا لا يخفي علي شيخ الصناعة، إنما مراده من إيراده أنه معين لفهم مباحث علم المنطق ومعين لكسب الماهيات من أشخاصها المتعينة في الخارج.

(٢) المقولات هي: كلمة مقولة Category وتعني في اللغة اليونانية طرق الحديث عن الوجود وتعني عند أرسطو الإضافة أو الإسناد، فعلي ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أي محمولات أو بتعريف أدق المقولة معني كلي يمكن أن يدخل محمولا في قضية وهي تقابل جميع الأجوبة التي تقال عن جملة الأسئلة التي تثار بصدد شيء ما، وهذه الأسئلة عشرة يجاب عنها بعشر مقولات فعلي سبيل المثال الإنسان من الممكن أن نستعمل العشر مقولات حول الإنسان، فإذا قلنا ما هو؟ كان الجواب جوهر - مقولة الجوهر، ما كميته بدين أم نحيف؟ مقولة الكم، أهو طيب أم رديء؟ مقولة الكيف، أهو أب أو ابن؟ مقولة الإضافة، ماذا يفعل؟ مقولة الفعل، ما الذي يصيبه؟ انفعال، أين هو؟ مكان، =

حيث يضم هذا المبحث عشر مقولات[١]. وتعد المقولات اللبنات الكلية الأولى في تصورنا للعالم المشاهد الذي نعيش فيه، وهي التي تحدد طريقة تعاملنا معه وكيفية تعاملنا مع الموجودات الأخرى فيه[٢] فهي المحمولات العالية الكلية التي تحمل على ما صدقاتها الخارجية أعني الممكنات إذ مجال حمل هذه المقولات علي الممكنات دون الواجبات والمستحيلات؛ لأن الممكن وهو ما استوى طرفاه وجودا وعدما أو هو الذي يحتاج إلى ترجيح أحد طرفيه على الآخر إلى مرجح، هذا الممكن إما جوهر أو عرض والجوهر مقولة برأسها والعرض تسع مقولات وهي (الكم – الكيف – الأين – المتى – الملك – الإضافة – الوضع – الفعل – الانفعال)، وقد نظمها بعضهم في قوله:

عد المقولات في عشر سأنظمها في بيت شعر علا في رتبته فعلا
الجوهر الكم كيف والمضاف متى أين ووضع له أن ينفعل فعلا

وأشار بعضهم لأمثلتها بقوله:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك في بيته بالأمس كان متكي
بيده غصن لواه فالتوى فهذه عشر مقولات سوي[٣]

= في أي وقت؟ متى، ما هيئته في المكان أهو نائم أو قائم؟ مقولة الوضع، ماذا يلبس؟ مقولة الملك. ينظر كتاب المعجم الفلسفي، د / مراد وهبه، صـ٦٩٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/٢٠١٦م.

(١) الخلاف في عدد هذه المقولات:- أكثر الأوائل علي أن المقولات عشر لأنهم قسموا الموجود إلى واجب وممكن والواجب هو الله تعالى والممكن إما محتاج إلى محل أولا والثاني هو الجوهر والأول هو العرض وهو تسع مقولات كما سبق بيانه، لكن المتكلمين حصروه في أحد وعشرين مقولة هي(الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحيوة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم واللذة)، وردوا عليهم بأنها داخلة تحت المقولات التسع العرضية فالكون هو الأين وباقي الأعراض التي ذكروها مندرجة تحت مقولة الكيف، علي أنه فريق ثالث جعل أجناس الممكنات منحصرة في أربعة (الجوهر والكم والكيف والنسبة) وعلي كل فليس مع الأوائل ولا غيرهم دليل علي حصر الأعراض في تسع أو في غيرها. ينظر كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد، بن المطهر الحلي، صـ١٨١،ط/ مؤسسة الأعلى للمطبوعات – بيروت – لبنان.

(٢) ينظر كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي، د/ سعيد فودة، صـ٢٠، دار النور المبين للدراسات والنشر، ط١/٢٠١١م.

(٣) ينظر حاشية الشيخ حسن العطار على شرح مقولات السجاعي المسمى بالجواهر المنتظمات في عقود المقولات، صـ٧-٨، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١/١٣١٣هـ.

تعريف العرض:

في الإطلاق اللغوي: هو الذي يعرض ولا يدوم مكثه، يدل على ذلك قولهم: عرض لفلان عارض من مرض، وصداع إذا قرب زواله، ولم يعتقد دوامه. ومنه قوله ﷻ: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾(١)، وقوله ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾(٢) فكل شيء قرب عدمه وزواله(٣).

وفي الاصطلاح:

تعددت التعاريف للعرض:

فمن قائل: العرض ما لا يبقى وجوده، وهذا يجمع أجناس الأعراض وينفي منها ما ليس منها، إذ الجوهر مما يبقي وجوده، والرب تعالى مما يجب له البقاء وكذلك صفاته(٤).

لكن هذا الحد عليه اعتراضات واستشكالات سيتضح تفاصيلها في ثنايا البحث حين الحديث عن الخلاف المحتدم بين المتكلمين حول بقاء الأعراض وانتفائها، فجمهور المعتزلة قائلين ببقائها وكذلك الحكماء، ومن الأشاعرة من قال ببقاء الأعراض وعاب علي القائلين بأنها غير باقية؛ لذا هذا الحد يعتريه القصور إذ هو سائر مع مذهب القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين دون المذهب الآخر.

وقيل عن العرض: ما يكون في موضوع، أي محلّ يقوم ما حلّ فيه(٥). كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يقوم به، وهو على نوعين: قار الذات وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد، وغير قار الذات كالحركة والسكون(٦).

---

(١) الأنفال:٦٧.

(٢) الأحقاف:٢٤.

(٣) ينظر الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، صـ١٦-١٧، تحقيق /الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢/٢٠٠٠م.

(٤) الشامل في أصول الدين، أبو المعالي إمام الحرمين الجويني، ١٦٧/١، منشأة المعارف / الإسكندرية، ط/١٩٦٩م.

(٥) ينظر طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، أبو سعيد الشيرازي البيضاوي، المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، ط١/١٩٩١م.

(٦) ينظر معجم التعريفات، الشريف الجرجاني، صـ١٤٩، دار الطلائع / القاهرة، ط/٢٠٠٩م.

فوجود العرض لا في محل محال؛ ولهذا أبى العقلاء أجمع وجود سواد، أو بياض أو حركة أو سكون أو اجتماع أو افتراق لا في محل، وبادروا إلى تسفيه من جوزوا ذلك، ونسبته إلى العناد(١).

فالمحل لا زم للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر، وإن كان بين اللازمين فرق فلزوم المحل للعرض لزوم ذاتي، بمعنى أنه بانعدامه ينعدم العرض، وبوجوده يوجد العرض، فطول زيد مثلا لا نعقله في نفسه دون زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود، وفي العقل دون زيد فاختصاصه بزيد ذاتي له، على خلاف لزوم الحيز للجوهر فهو ليس لزوما ذاتيا، والسر في ذلك أننا نعقل الجسم والجوهر ثم بعد ذلك ننظر في الحيز أهو أمر ثابت أم موهوم؟ فالأول يدرك بالحس والمشاهدة أما الثاني فلا يدرك إلا بدليل(٢).

وهذا الحد وإن كان هو الأقرب إلا أن بعض المعتزلة لا يرتضون به إذ منهم من يثبت أعراضا في العدم غير قائمة بجوهر(٣).

وللعرض عند الحكماء تعريف يقارب التعريف السالف الذكر فحدوه بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع(٤).

وللأعراض أقسام عند المتكلمين والحكماء فعند الحكماء هي التسع مقولات التي مر الحديث عنها أما عند المتكلمين فهي على ضربين:

الأول: ما يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والنشوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة.

الثاني: ما لا يختص بالحي وهو نوعان:

---

(١) ينظر التمهيد في أصول الدين أو التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، صـ٤٦، تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول، مكتبة الروضة الشريفة للبحث العلمي.

(٢) ينظر الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، صـ٩٦-٩٧، دار المنهاج.

(٣) ينظر كتاب هوامش علي العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، د/عبد الفضيل القوصي، صـ٤١، مكتبة الإيمان – القاهرة، ط٢٠٠٦م.

(٤) ينظر كتاب فيح النشر شرح المقولات العشر، عبد القادر الكيلاني، صـ١١، دار المقتبس للنشر / بيروت - لبنان، ط٢٠١٤/١م.

١- الأكوان الأربعة الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.

٢- المحسوسات بإحدى الحواس الخمسة كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة وغيرها من أخواتها[١].[٢].

أحكام العرض:

الحديث عن أحكام العرض من ضروريات إتمام بيان ماهية العرض وتمييزه عن صنوه ورفيقه الجوهر، ولقد سطر المتكلمون في كتبهم أحكاما للجواهر وأحكاما للعرض إمعانا منهم في عقد المفاصلة والمباينة بينهما، ولما كان المقام هو الحديث عن العرض ناسب التعرض لأحكامه دون التعرض لأحكام الجواهر فمنها:

١- الأعراض ثابتة:

مع أنه أمر مشاهد إلا أن هناك قوم نفوا الأعراض كلها. وهو قول أبي بكر الأصم المعروف بابن كيسان من القدرية، وقول طوائف من الدهرية، وهذا قول باطل، لأن ثبوت الأعراض من المشاهدات التي يدخل نافيها في جملة منكري الحقائق، ودليل ثبوتها ما يلي:-

١- أنه يرى في الشاهد متحرك يسكن، ومجتمع يفترق، وجالس يقوم، وعلى الضد والذات واحدة في الحالين، فيعلم بذلك كل عاقل أنه عرض للذات عارض أوجب تغير الذات، ولا يجوز أن يكون المتحرك متحركا لذاته، لأنه لو كان كذلك لم يسكن، لأن ذاته الذي هو علة كونه متحركا قائم، وكذلك هذا في كل نوع من أنواع الأعراض.[٣]

٢- يضاف إلى هذا الدليل ما أورده ابن حزم في "الفصل " حيث حصر الوجود الممكن في قسمة ثنائية لا ثالث لها إما موجود متحيز أو موجود غير متحيز قائم بغيره فقال: (أننا لم نجد في العالم إلا قائما بنفسه حاملا لغيره أو قائما بغيره لا بنفسه محمولا في غيره

(١) ينظر نشر الطوالع، أبو بكر المرعشي، تحقيق /محمد يوسف إدريس، صـ١٩٥، دار النور المبين للنشر – الأردن، ط١/٢٠١١م.

(٢) ينظر الغنية في الكلام لأبي القاسم النيسابوري، تحقيق /مصطفي حسنين عبد الهادي، صـ٢٩٧، دار السلام – القاهرة، ط١/٢٠١٠م.

(٣) ينظر كتاب تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، أبو إسحاق إبراهيم الصفار، صـ٢٣٠، طبعة المعهد الألماني للبحوث الشرقية – بيروت، ط٢٠١١م.

ووجدنا القائم بنفسه شاغلا لمكان يملأه ووجدنا الذي لا يقوم بنفسه لكنه محمول في غيره لا يشغل مكانا بل يكون الكثير منها في مكان حاملها القائم بنفسه هذه قسمة لا يمكن وجود شيء في العالم بخلافها ولا وجود قسم زائد على ما ذكرنا فإذ ذلك كذلك فبالضرورة علمنا أن القائم بنفسه الشاغل لمكانه هو نوع آخر غير القائم بغيره الذي لا يشغل مكانا فوجب أن يكون لكل واحد من هذين الجنسين اسم يعبر عنه ليقع التفاهم بيننا فاتفقا على أن سمينا القائم بنفسه الشاغل لمكانه جسما واتفقا على أن سمينا ما لا يقوم بنفسه عرضا وهذا بيان برهاني مشاهد)[١][٢].

٣- دليل ثالث مفاده أن الأجسام متماثلة ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه وإلا لم يجز ذلك.[٣]

٢- الأعراض حادثة:

وهذا أمر مدرك لمن تأمل وأمعن النظر في تعريف العرض فهو طارئ يعرض ويزول كما ذكر في تعريفه، بل إن عمدة المتكلمين في إثبات وجود الله هو دليل الحدوث وهو مبني علي حدوث الأعراض الملازمة للجواهر والملازم للحادث حادث.

ودليل حدوثها ما هي عليه من التنافي والتضاد، فلو كانت قديمة كلها لكانت لم تزل موجودة، ولا تزال كذلك، ولوجب متى كانت الحركة في الجسم أن يكون السكون فيه، وذلك يوجب كونه متحركاً في حالة سكونه، وميتاً في حال حياته، وفي بطلان ذلك دليل

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، ٤٢/٥،مكتبة الخانجي – القاهرة.

(٢) وكما اختلفوا في إثبات الأعراض اختلفوا في الجواهر فزعم النظام وكثير من الملاحدة وبعض الفلاسفة أنه لا موجود إلا الأعراض، ومن مزاعمهم أيضا أن الجوهر ما هو إلا مجموعة من الأعراض وهو فاسد لما يلزم عليه قيام المعني بالمعني وغيره من اللوازم الفاسدة. ينظر الإسعاد في شرح الإرشاد – المشتمل علي قواعد الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني، عبد العزيز القرشي التيمي، تحقيق د/ عبد الرازق بسرور – د/ عماد السهيلي، صـ ١٦١، جامعة الزيتونة-تونس /٢٠١٣م.

(٣) ينظر الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، صـ٩٢،تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٤/٢٠٠٦ م.

على طروق السكون بعد أن لم يكن، وبطلان الحركة عند مجيء السكون، والطارئ بعد عدمه، والمعدوم بعد وجوده محدث باتفاق؛ لأن القديم لا يحدث ولا يعدم، ولا يبطل[١].

٣- امتناع قيام العرض بالعرض:

اختلف الفلاسفة والمتكلمون في قيام الأعراض بالأعراض فبينما جوزها الفلاسفة ومعهم الإمام فخر الدين الرازي في المحصول منعها المتكلمون، وأقاموا أدلة على امتناع قيام العرض بالعرض منها:

١- لا يجوز قيام العرض بالعرض لأن العرض الذي هو محل العرض لا بد وأن يكون قائما بالجوهر أو بما هو في آخر الأمر قائم بالجوهر، قطعا للتسلسل الممتنع.

٢- وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيز الجوهر، تبعا له فيه. وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه في حيز العرض الذي قيل إنه قائم به، وحيز ذلك العرض هو حيز الجوهر فهما في حيز الجوهر وقائمان به، ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر.

٣- معنى قيام العرض بالمحل أنه تابع له في التحيز فيما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له والمتحيز بالذات ليس إلا الجوهر.

والمجوزون لقيام العرض بالعرض يمنعون تفسير القيام بالمعنى المذكور، ويفسرونه باختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى فإنها قائمة بذاته مع استحالة التحيز عليه جل شأنه[٢].

---

(١) ينظر الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، صـ١٧، تحقيق / محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢/٢٠٠٠م.

(٢) ينظر الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، ٨٤/١، المكتب الإسلامي – بيروت – لبنان، وينظر الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ولي الدين أبي زرعة العراقي، صـ٨٠٥، دار الكتب العلمية – لبنان، ط١/٢٠٠٤م، وينظر حاشية العطار علي شرح الجلال المحلي علي جمع الجوامع، ٤٩٩/٢، دار الكتب العلمية – بيروت.

٤- امتناع انتقال العرض عن محله:

انعقد إجماع الفلاسفة والمتكلمين علي استحالة انتقال العرض من محل إلى آخر؛ لأن الانتقال عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في آخر، ودليل ذلك أن العرض إما أن يحتاج إلى المحل أو يحتاج والأول باطل؛ لأنه حينئذ يكون غنيا بذاته عن المحل، والغني بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إليه؛ لأن ما بالذات يستحيل أن يزول بما بالعرض، والثاني إما أن يحتاج إلى محل مبهم أو معين والأول باطل لأن مقتضي الموجود في الخارج لا بد أن يكون موجودا في الخارج، والمبهم من حيث هو غير موجود في الخارج، فلم يبق إلا الثاني وهو احتياجه إلى محل معين فيلزم استحالة مفارقته عنه وهو المطلوب[١][٢].

ووجه آخر لمنع انتقال العرض أنه لو جاز انتقاله فإما أن يكون في المحل المنتقل عنه أو المنتقل إليه وكلاهما باطل لأن هذا استقرار وثبات وهو خلاف الفرض إذ الفرض أنه منتقل لا ثابت أو في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل فينقل الكلام إلى ذلك المحل ويعود المحذور السابق علي المحل الآخر[٣].

وقد يقال لم لا يجوز علي العرض الانتقال كما جاز للجواهر الانتقال؟

---

(١) ينظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، صـ١١٣، دار / مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.

(٢) مما هو جدير بالذكر أن الطوسي في تعقيبه علي الرازي في كتابه "نقد المحصل" انتقد دليل الرازي علي امتناع انتقال الأعراض فذكر أن الحجة التي استند إليها الرازي في إبطال انتقال الأعراض حجة مزيفة؛ معللا ذلك بأن الشيء المحتاج في وجوده إلى علة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعتمد علي علة مبهمة؛ لأن المبهم من حيث هو مبهم لا يمكن أن يكون موجودا في الخارج، وما لا يكون موجودا في الخارج لا يفيد وجودا في الخارج؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، فالعرض إذا لا يتحقق وجوده إلا بمحل معين يتحقق به وجوده الشخصي ويبطل بتبدله ذلك الوجود؛ ولذلك يمتنع انتقاله عنه. ينظر تلخيص المحصل- المعروف بنقد المحصل، نصير الدين الطوسي، صـ١٧٧، دار الأضواء، ط٢/١٩٨٥م.

(٣) علي أن هذا الوجه قد قوبل بالنقض ومحل الاعتراض عليه أنه لم يختلف أحد علي جواز انتقال الجوهر من حيز إلى آخر، ونفس الاعتراض الموجه إلى انتقال الجواهر موجه أيضا إلى انتقال الأعراض فالجواب هناك هو الجواب هنا، كما أنه نختار جوابا ثالثا وهو أنه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل إليه وبعض من المنتقل عنه، ينظر شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ٢/٢٠.

وقد وقعت علي الجواب عن هذا السؤال عند حجة الإسلام الإمام الغزالي في كتابه "**الاقتصاد في الاعتقاد**" حيث فرق رحمه بين اختصاص الجوهر بالحيز واختصاص العرض بالمحل فذكر أن الجوهر لابد له من حيز يتحيز فيه إلا أنه يجوز عليه الانتقال من حيز إلى آخر علي خلاف العرض فالعرض قيامه بمحله ليس أمر زائدا علي ذات العرض بل هو من ذاتيات الأعراض فالجوهر عقل بنفسه وعقل به الحيز لا أنه عقل بالحيز بخلاف العرض فإنه إنما عقل بالحامل له لا بنفسه؛ فلذا قالوا يمتنع انتقال العرض من محل إلى آخر إذ الانتقال مبطل للاختصاص، فمن زعم أن العرض يجوز عليه الانتقال لم يفطن إلى المفاصلة بين اختصاص الجوهر بالحيز واختصاص العرض بالمحل(١).

ثانيا: تعريف الزمن:-

الزمن من المصطلحات الواردة في عنوان البحث فلابد من التعرض لها بالتعريف وبيان الماهية من حيث اللغة والاصطلاح.

فالزمن لغة:-

الزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره وجمعه (أزمان) و (أزمنة) و (أزمن). وعامله (مزامنة) من الزمن كما يقال: مشاهرة من الشهر. و (الزمانة) آفة في الحيوانات، ورجل (زمن) أي مبتلى بين الزمانة وقد (زمن) من باب سلم(٢).

الزمن اصطلاحا:-

الزمن عند المتكلمين هو مقارنة متجدد لمتجدد أعني توقيت موهوم بمعلوم والمقصود منه إزالة الإيهام للمتوهم وهو أمر يفرضه الفارض ويقدره المقدر، ويختلف بالنسبة والإضافة، ليس له حقيقة ثابتة في نفسه فتقول ولد النبي ﷺ عام الفيل فتوقت مولده بعام الفيل لمن يعرف عام الفيل ولا يعرف مولده أو تقول عام الفيل هو العام

(١) ينظر الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص٩٥-٩٨.

(٢) ينظر مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط٥/ ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

الذي ولد فيه النبي ﷺ لمن لا يعرف عام الفيل[١]، ويترتب علي هذا التعريف أن الزمان هو الحادثة التي نقدر بها حادثة أخري معلومة، فإذا كانت الحادثة أ معلومة بالنسبة لي فإنها زمان حين أقدر بها حادثة أخري وليكن ب، وقد تكون الحادثة ب هي المعلومة والحادثة أ هي المجهولة فتصير ب هي الزمن التي يتم تقدير الحادثة أ بها معني هذا كما سبق أن الزمان بناءً علي هذا التعريف متعدد وليس واحدا حسب الذات المدركة والموضوع المدرك[٢].

أما الزمان عند الفلاسفة فمعناه يختلف عن معناه عند المتكلمين إذ الزمان عندهم عبارة عن مقدار الحركة[٣].

فالزمان عندهم يدور مع الحركة حيث دارت فمتي وجدت الحركة وجد الزمن ومتي غابت الحركة غاب الزمن.

(١) ينظر شرح معالم أصول الدين للرازي، شرف الدين التلمساني، ص١٨٧.

(٢) ينظر الأبعاد الميتافيزيقية لنظرية النسبية لألبرت أينشتاين وتطبيقاتها في مسائل كلامية – دراسة تحليلية نقدية، ص٢٢٩، د/ محمد مصطفي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، كلية أصول الدين والدعوة بطنطا / جامعة الأزهر، ط/٢٠٢١م.

(٣) ينظر شرح العقائد النسفية، السعد التفتازاني، ص٣٤، تحقيق: د / أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ط١/ - ١٩٨٧م.

المطلب الثاني: بقاء الأعراض زمانين بين النافين والمثبتين

اختلفت كلمة أرباب الفن حول هذه المسألة اختلافا كبيرا، بل إنه لم يكد يتفق أرباب المذهب الواحد على رأي جامع فيها، فيذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي المذهب إلى أن العرض لا يبقى زمانين، بل هو في حالة خلق مستمر، فالعرض في هذا الوقت ليس هو العرض في الوقت السابق ولا الزمن اللاحق، وأن ما خلق من هذه الأعراض في وقت كان يمكن خلقه قبل ذلك الوقت أو بعده، ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة(١).

بينما اختلفت المعتزلة في بقاء الأعراض وتجددها، فذهب النظام والكعبي في ركاب جمهور الأشاعرة قائلين بعدم بقائها، وفي ذات الوقت فصّل أبو الهذيل العلاف في الأمر وقال إن منها ما يبقى ومنها مالا يبقى، فالذي يبقى اللون والطعم والرائحة والحياة والتأليف والعلة وما أشبه ذلك، والذي لا يبقى الحركة والإرادة، وبقول أبي الهذيل العلاف قالت أكثر المعتزلة إلا في السكون فإنهم قالوا لا يبقى(٢).

فهم خالفوه في السكون فقالوا إنه لا يبقى، أما هو فقال إن السكون منه ما يبقى ومنه مالا يبقى، وزاد فذكر أن سكون أهل الجنة سكون باق وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر، وزعم أن البقاء هو قول الله ﷻ للشيء ابقه وكذلك في بقاء الجسم، وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض، ومذهبه في الآلام أنها تبقى وكذلك اللذات، فآلام أهل النار باقية فيهم، ولذات أهل الجنة باقية فيهم(٣).

وقد وقعت على نص للشريف الجرجاني في" حاشية التجريد على شرح الأصفهانية" يشكك في نسبة القول بعدم بقاء الأعراض للنظام، وأولوا ما اشتهر عنه من

---

(١) ينظر أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، ١٦٤/٣، دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، ط٢/٢٠٠٤م.

(٢) ينظر كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي الكعبي، صـ٤٥٥-٤٥٦، دار الفتح/ الأردن، ط١/٢٠١٨م.

(٣) ينظر كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، صـ٢٦٨، المكتبة العصرية /بيروت – لبنان، ط/٢٠٠٨م.

اعتقاده بأن الأعراض غير باقية إلى أنه ذهب إلى أن علة الحاجة للخالق هي الإمكان، فالأجسام محتاجة إلى المؤثر حال البقاء، فتوهم السامعون أن حاجتها إلى المؤثر كذلك لا يتصور إلا إذا كانت متجددة غير باقية، فنقلوا عنه ما توهموه بكلام لا ما قصد به من أنها غير باقية بذاتها، بل بمؤثرها[١].

ويمكن رد هذه الأقوال جميعها إلى قولين رئيسيين: فريق يمنع بقاء الأعراض زمانيين، وفريق يجوز بقائها، ولكل واحد من الفريقين أدلته:

الفريق الأول: يذهب إلى امتناع بقاء الأعراض زمانين:- وعلى رأس هذا الفريق الإمام الأشعري وغالبية أئمة المذهب كالباقلاني[٢] وأبو المعين النسفي[٣] والآمدي[٤]، والجويني في "الإرشاد" إذ قال:- (إذ العرض لا يزول ولا ينتقل)[٥]، وابن خلدون في "لباب المحصل" إذ قال (يمتنع بقاؤها عندنا)[٦]، والإمام السنوسي رحمه الله في "أم البراهين" ففي معرض إثبات أن الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ذكر صفاتا للجوهر من التحيز والقبول للأعراض، والاختصاص ببعض الجهات دون بعض، وذكر أيضا أحكاما للعرض منها وجوب العدم له في الزمان الثاني بحيث لا يبقى أصلا[٧].

ويعللون مذهبهم بأن علة احتياج العالم إلى الله الحدوث، فالعرض محتاج إلى الله لأنه في تجدد وخلق مستمرين، ولما كان العرض شرط لبقاء الجوهر كان احتياج الجوهر في حالة بقائه إلى المؤثر بواسطة أن شرطه محتاج إلى الصانع فلو كان العالم في

(١) ينظر الحاشية الكبري علي مقولات البليدي وحاشيتاه الكبرى والصغرى علي مقولات السجاعي، ش/ حسن العطار، صـ٩٠-٩١، تحقيق / خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، ط/٢٠١٦م.

(٢) ينظر الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، صـ١٤.

(٣) ينظر التمهيد في أصول الدين أو التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، صـ٢٥.

(٤) ينظر أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، ١٦٤/٣.

(٥) ينظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، صـ١٥٥، تحقيق د/ محمد موسي، دار السعادة – مصر، ط/١٩٥٠م.

(٦) ينظر لباب المحصل في أصول الدين، ابن خلدون، صـ٣١٨، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١/٢٠٠٤م.

(٧) ينظر حاشية الدسوقي علي أم البراهين، محمد بن عرفة الدسوقي المالكي، صـ١٣٢، مطبعة الحلبي / القاهرة.

حالة بقاء سيلزم عليه استغناء العالم عن الصانع وبالتالي فلو جاز عليه العدم فلن يؤثر سلبا علي وجود العالم[١].

وقد سودوا سطورًا من الأدلة للدفاع عن مذهبهم وهي كالتالي:-

الدليل الأول: وصورة هذا الدليل علي شكل قياس اقتراني شرطي كالآتي:

لو بقيت لكان بقائها ببقاء[٢] لكن التالي باطل فكذا المقدم، وبيان بطلان التالي أن البقاء عرض والعرض لا يقوم بالعرض[٣]، فالذي منع بقاء العرض زمانين هو امتناع قيام العرض بالعرض بناء علي أدلة استحالة قيام الأعراض بالأعراض، إذ لو قام المعني بالمعني لم يخل من أحد أمرين إما أن يقوم بمثله أو ضده أو خلافه، والقسمة حاصرة؛ فإن كل موجودين لا يخلو إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا، فإن تساويا فهما مثلان، وإن لم يتساويا فلا يخلو إما أن يصح اجتماعهما أو لا فإن صح اجتماعهما فهما خلافان كالبياض والحلاوة، وإن لم يصح اجتماعهما فهما ضدان كالبياض والسواد، ولا جائز أن يقوم المعني بمثله أو ضده؛ لما فيه من اجتماع المتنافيين، ولا جائز أن يقوم بخلافه لأن نسبة كل خلاف إليه نسبة واحدة فلو جاز ذلك لجاز أن يوصف العلم بالسواد والبياض والحركة والسكون وهو معلوم البطلان بالضرورة[٤].

الدليل الثاني: لو بقيت الأعراض لاستحال عدمها وما يستحيل عدمه يستحيل حدوثه ومن ثم يلزم قدمه وقدم الجسم الحامل له وبالتالي ينسد باب إثبات الصانع. وبيانه أنه لابد لعدم العرض من طريان ضد العرض على المحل واندفاع وخسارة الطارئ

---

(١) ينظر المواقف عضد الدين الإيجي، ٤٩٨/١، دار الجيل / بيروت، ط١/ ١٩٩٧.

(٢) ينسب هذا القول لقدماء الأشعرية فكانوا يعتقدون كما يذكر التلمساني في شرحه علي معالم الرازي أن القضاء بالبقاء من أحكام المعاني فيقولون إن الباقي باق ببقاء، وإن الجواهر إنما يصح بقائها لقيام البقاء بها فقالوا لو بقيت للزم قيام المعني بالمعني وهو محال. ينظر شرح معالم أصول الدين للرازي، شرف الدين التلمساني،صـ١٦١، دار الفتح – الأردن، ط١/ ٢٠١٠م.

(٣) ينظر تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي، ٨٩٠/٤، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط١/ ١٩٩٨م.

(٤) ينظر شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة للإمام الجويني، شرف الدين التلمساني، صـ٥٤، دار الفتح للدراسات والنشر – الأردن.

أولى من خسارة الموجود الثابت المتمكن من محله؛ لذا يستحيل بقاء الأعراض زمانين بل هي في تجدد مستمر بين اللحظة والأخرى[١]، أو يكون عدمه من ذاته فعلى هذا يمتنع وجوده ضرورة أن ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلا، أو زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط، ويتسلسل ضرورة أنه يكون لزوال شرط له وهلم جرا[٢].

الفريق الثاني: يرى أن الأعراض يجوز عليها البقاء، وممن ذهب إلى ذلك من أتباع المذهب الأشعري الإمام فخر الدين الرازي، يتضح مذهب الإمام الرازي في مسألة بقاء الأعراض من خلال ما أورده في كتابه "**الأربعين في أصول الدين**" إذ يقول (العرض عندكم في الوقت الثاني مستحيل البقاء)[٣].. فالكلام له دلالتان منطوق ومفهوم فمنطوق الكلام أن هناك من يري بقاء الأعراض، ومفهومه أن الرازي لا يتبني هذا المذهب وهذا واضح من خلال لفظة عندكم، وأبو سعيد الشيرازي البيضاوي بالإضافة لرجال المعتزلة وقد اشتد نكير ابن حزم علي القائلين بامتناع بقاء الأعراض وهاجمهم في "الفصل" بعبارات لاذعة فقال: (وذهب أبو الهذيل العلاف والأشعرية إلى أن الأرواح أعراض تفنى ولا تبقى وقتين فإذا مات الميت فلا روح هنالك أصلا ومن عجائب أصحاب هذه المقالة الفاسدة قولهم أن روح الإنسان الآن غير روحه قبل ذلك وأنه لا ينفك تحدث له روح ثم تفنى ثم روح ثم تفني وهكذا أبدا وإن الإنسان يبدل ألف ألف روح وأكثر في مقدار أقل من ساعة زمانية وهذا يشبه تخليط من هاج به البرسام)[٤].

(١) أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، صـ٥١-٥٢، الناشر / مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ط١/١٩٢٨م.

(٢) ينظر شرح المقاصد، التفتازاني، ٢/٢٦.

(٣) ينظر كتاب الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ١/١٢٥، تحقيق د.أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ٤/٥٧-٥٨، مكتبة الخانجي – القاهرة.

ولهم أدلة علي مذهبهم أيضا: **الأول:** لأنه أي العرض ممكن في الزمان الأول، فكذلك في الثاني؛ وإلا لانقلب الممكن ممتنعاً.(١)

وبيانه أنه لو لم يجز عليه البقاء لانتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني، ولو انتقل من دائرة الإمكان إلى دائرة الامتناع الذاتي، لجاز أن ينتقل من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وهذا يلزم عليه انسداد باب إثبات الصانع.(٢)

الثاني: وهو قريب من الأول وإذا كان العرض يستحيل بقاؤه فوجوده في الوقت الأول جائز، ثم إن عدمه في الوقت الثاني واجب، فإذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عدما واجبا لذاته، بحيث يستحيل ألا يصير معدوما. فلم لا يجوز أن يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته، بحيث يستحيل عقلا، ألا يصير موجودا؟(٣).

(١) ينظر مصباح الأرواح في أصول الدين، أبو سعيد الشيرازي البيضاوي، صـ١٠٥، تحقيق / د. سعيد فوده، دار الرازي، ط١/٢٠٠٧م.

(٢) ينظر معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، صـ٤٢،دار / الضياء – الكويت، ط١/٢٠١٢م.

(٣) ينظر المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، ١/٢٠١، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، ط١/١٩٨٧م.

المبحث الثاني
التطبيقات العقدية لقاعدة العرض لا يبقى زمانين
المطلب الأول: علة احتياج العالم إلى الله

مسألة قدم العالم وحدوثه من المسائل التي كثر فيها الجدال قديما وحديثا، فلقد سودت مئات الصفحات، وعقدت عشرات المناظرات بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث، ونظرة عابرة في المدونة الكلامية والفلسفية يدرك المرء دون كبير عناء هذا المجهود الضخم الذي بُذل رجاء الاهتداء إلى الحق في هذه المسألة، ويكفينا في هذا المقام الإشارة إلى المعركة الكلامية الفلسفية بين حجة الإسلام "الإمام الغزالي رحمه الله وطيب ثراه وبين كبير فلاسفة المغرب ابن رشد في كتابيهما "تهافت الفلاسفة" والآخر "تهافت التهافت"، وقد انبنى على هذا الخلاف لجوء الفلاسفة ومن سار في فلكهم ممن ذهب إلى القول بقدم العالم إلى البحث عن دليل آخر لإثبات واجب الوجود غير دليل الحدوث، فكان دليل الإمكان هو البديل لدليل الحدوث في إثبات واجب الوجود، وكل ذلك قبل أن يقول العلم التجريبي الكلمة الفصل في هذه المسألة، منتصرا لمذهب القائلين بالحدوث، وذلك من خلال النظريات الحديثة التي تم إقرارها في أوائل القرن العشرين مثل نظرية الانفجار العظيم، فقد غيرت هذه النظرية الاعتقاد العلمي السائد في الغرب من القول بأزلية العالم إلى الاعتقاد بحدوثه، والقانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية، إلا أنه مما يجدر الإشارة إليه في هذا المضمار أننا كمسلمين نلجأ إلى هذه النظريات للاستئناس وليس للاستدلال، فهي ليست من مصادر التشريع الإسلامي، إلا أنه لما كان المزاج العلمي هو الاعتداد بنظريات العلم التجريبي فناسب ذلك الرجوع إليها من باب " لا يفل الحديد إلا الحديد "، والموضع ليس موضع التفصيل في هذا فله موطنه ومظانه[١].

(١) هناك كتب كثيرة في هذا الأمر قديما وحديثا، ويكفي الإشارة إلى وجود مراكز بحثية معاصرة أخذت علي عاتقها مواجهة الفكر الإلحادي متسلحين في ذلك بإفرازات العلوم التجريبية يأتي علي رأس هذه المراكز المرصد الذي أعده الأزهر الشريف لمواجهة الإلحاد، بالإضافة لمراكز مثل تكوين، وبراهين، ونماء، وتبصير، ورواسخ وغيرهم الكثير، فالمتابع لنتاج هذه المراكز يدرك هذا الأمر دون كبير عناء.

وأيا ما كان الأمر فإن من أشهر مسالك المتكلمين والفلاسفة علي إثبات الصانع دليلي الإمكان والحدوث والناظر في المكتبة الكلامية سيدرك هذا الأمر من وهلته الأولى؛ فدليل الحدوث قائم على قانون السببية، فخروج الشيء من حيز العدم إلى حيز الوجود لابد له من موجد وصياغة الدليل على النحو التالي (العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدِث، العالم له محدِث وهو الله ﷻ)، فهذا القياس يتركب من مقدمتين: الكبرى بدهية لا تحتاج إلى دليل[١]، بينما الصغرى نظرية فلابد من الاستدلال عليها مما يتطلب تقرير عدة قواعد مهمة هي:

١- ثبوت الجواهر وحدوثها.

٢- ثبوت الأعراض وحدوثها.

٣- ملازمة الجواهر للأعراض وعدم خلوها منها.

٤- أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

فالعالَم مكون من جواهر وأعراض، وهذه الأعراض في تغير مستمر، كما هو ملحوظ بالمشاهدة من تغير في الحركة والسكون، والحرارة والبرودة.. الخ، وبما أن الأعراض متغيرة فهي حادثة، لأن كل متغير حادث، والجواهر ملازمة للأعرض الحادثة، وما لازم الحادث فهو حادث، إذًا فالعالَم بجواهره وأعراضه حادث، وهذا هو طريق الحدوث لدى المتكلمين.[٢]

(١) كل فعل له فاعل قانون بدهي حتى قال عنه الفخر الرازي في المعالم: - (والعلم به مركوز في فطرة العقلاء، بل في فطرة طباع الصبيان فإنك لو لطمت وجه الصبي وقلت حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة فإنه لا يصدقك فيه البتة، بل في فطرة البهائم فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع لأنه تقرر في فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال). ينظر معالم أصول الدين، الرازي، ص٣٢، دار الكتاب العربي – لبنان.

(٢) الأشعري / أبو الحسن: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق، د. حمودة غرابة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م، ص١٧: ١٩، والباقلاني / أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص٤١: ٤٥، و أبو المعالي الجويني /إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق، د. محمد يوسف موسى، أ/علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، =

= القاهرة، ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م، صـ١٧: ٢١، الجويني /إمام الحرمين - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، صـ١٨، والماتريدي / أبو منصور محمد بن محمد بن محمود: التوحيد، تحقيق: د/فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، صـ ١١: ١٦، الغزالي /أبو حامد محمد بن محمد الطوسي -الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط١، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٤ م، صـ٢٤: ٢٦، الرازي /فخر الدين محمد بن عمر: نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: د/ سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م، ١/٣٨٨، والسفاريني /شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم (لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط٢، ١٤٠٢ هـ، ١٩٨٢ م، ١/ ٤٥:٤٢، والبزدوي/أبو اليسر محمد (أصول الدين)، تحقيق: د/هانز بيتر لنس، ضبط وتعليق: د/أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ٢٧: ٢٩، و البياضي /كمال الدين أحمد (إشارات المرام من عبارات الإمام)، تحقيق: يوسف عبد الرازق الشافعي، دار النشر زمزم ببلشرز، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، صـ٨٢، والنسفي /أبو المعين ميمون بن محمد (التمهيد لقواعد التوحيد)، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشافعي الأشعري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٦م، صـ١٩: ٢٢، والنسفي (تبصرة الأدلة في أصول الدين)، تحقيق: محمد الأنور، وحامد عيسى، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط١، ٢٠١١م، ١/ ١٩٦: ٢٠٢، و قاضي القضاة /عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (شرح الأصول الخمسة)، تحقيق: د/عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، صـ٩٢: ٩٧، والإحياء: ١/ ١٥٠، و لمع الأدلة: صـ ٨٧.

أما دليل الإمكان: ومفاد هذا الدليل " أنه في الواقع موجود، فإن كان واجبًا[١] فذاك، وإن كان ممكنًا[٢] احتاج إلى مؤثر، ولابد من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور[٣]، والتسلسل[٤] وكلاهما محال[٥]".

(١) الواجب نوعان (واجب بذاته، وواجب بغيره)، فالواجب لذاته: هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعًا ليس الوجود له من غيره؛ بل من نفس ذاته؛ فإن كان وجوب الوجود لذاته سمي: واجبا لذاته، وإن كان واجبًا لغيره، سمي: واجبا لغيره، ينظر: (التعريفات)، صـ٢٤٩، (والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين)، صـ٧٩، المعجم الفلسفي، صـ٥٤١، ٥٤٢.

(٢) الممكن هو: ما يقتضي لذاته ألا يقتضي شيئا من الوجود والعدم، أو هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم ويحتاج إلى مرجح. يرجح وجوده على عدمه والعكس، ينظر: التعريفات: صـ٢٣٠، المبين، صـ٧٩، ٨٠، والمعجم الفلسفي ٤٢٤/٢، ٤٢٥.

(٣) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، وهو نوعان: النوع الأول ويسمى: الدور المصرح، وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة كما يتوقف ("أ "على "ب"، والعكس) النوع الثاني ويسمى: الدور المضمر، وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمراتب، كما يتوقف "أ" على "ب"،و "ب" على "ج"، و "ج" على "أ"، والدور باطل لأنه يفضي إلى أن يكون الشيء حاصلا قبل حصوله، لأنه إذا توقف وجود (أ) على وجود (ب) ووجود (ب) على وجود (أ) بمرتبة واحدة، أو مراتب، كان وجود (ب) سابقاً على وجود (أ) ووجود (أ) سابقا على وجود (ب)، ومعلوم أن السابق للسابق على شيء سابق على ذلك الشيء؛ فيكون وجود (ب) قبل وجوده وهذا باطل، ينظر التعريفات، صـ١٠٥، المعجم الفلسفي، ٥٦٦/١ /٥٦٧، وشرح المواقف: ٥٦/٤: ٦٢.

(٤) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة: لأنه لا يخفى؛ إما إن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها، كالتسلسل في الحوادث، والأول إما أن يكون فيها ترتيب أو لا، والثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة، والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعيا كالتسلسل في العلل والمعلولات والصفات والموصفات، أو وضعيا كالتسلسل في الأجسام، والمستحيل عند الحكيم الأخير دون الأولين، والتسلسل باطل بأدلة كثيرة منها (دليل برهان التطبيق)، وهو: أنك إذا فرضت سلسلتين، وجعلت إحداهما من الآن إلى ما لا نهاية له، والأخرى من الطوفان إلى ما لا نهاية: وطبقت بينهما بأن قابلت بين أفرادهما من أولهما، فكلما طرحت من الآنية واحدة، طرحت في مقابله من الطوفانية واحدة وهكذا، فإما أن يفرغان معا، فيكون كل منهما له نهاية، وهو خلاف الفرض، وإما أن لا يفرغا، وحينئذ تلزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل، وإن فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية. والآنية أيضا كذلك، لأنها إنما ذادت على الطوفانية بقدر متناه هو من الطوفان إلى الآن، ومعلوم أن الزائد على شيء متناه بقدر متناه يكون متناهيًا، ينظر (التعريفات،) صـ٧٥، (شرح المواقف)، ١٦٦/٤: ١٨٨، الرازي/قطب الدين محمد بن محمد: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين القزويني – بحاشية السيد الشريف الجرجاني، تحقيق، محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، إيران ط٢، ١٤٢٦هـ، صـ٢٢٥: ٢٢٩.

(٥) الإشارات والتنبيهات: ٣/ ٩، ١٠.

وإذا تبين ذلك فقد اختلفت كلمة الفلاسفة والمتكلمون حول علة الحاجة إلى المؤثر أهي الحدوث أم الإمكان؟

وقبل الدخول في تفصيل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة حيال علة الحاجة نوضح وجه الفرق بين علتي الحاجة أعني الإمكان والحدوث أن العلم بحدوث العالم متأخر عن العلم بإمكانه وأن علة الإمكان أسبق من علة الحدوث، ذلك أننا إذا حققنا أن العالم ممكن وجوده وعدمه لا أرجحية لأحدهما على الآخر ويدل على ذلك افتقاره وأن كل ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم، فلابد من مرجح يرجح جانب الوجود علي جانب العدم ثم هذا المرجح لابد وأن يكون وجوده من ذاته، وليس من غيره وإلا دار الأمر أو تسلسل، إذا تم الطريق الأول وهو طريق الإمكان فالعالم محتاج إلى مرجح لأن العالم ممكن إلى هنا لم يتم الحديث عن حدوث العالم، فالعالم محتاج وقد يكون حادثا وقد يكون ممكنا، وهنا يأتي مطلب لاحق لمطلب الإمكان، وهو إثبات حدوث العالم فنقول: صانع العالم إما أن يصح منه الترك أو لا يصح، والثاني باطل؛ لأن ذلك شأن العلة التي تستتبع معلولها بحيث لا يصح تخلفها عنها، فلم يبق إلا أن يكون صانع العالم صنعه بإرادة واختيار وهذا لا يستقيم مع القول بقدم العالم بل مع القول بحدوث العالم، فقد تأخر هنا القول بحدوث العالم عن القول بإمكانه[١].

وفي " المطالب العالية " حصر الفخر الرازي[٢] الاحتمالات لمنشأ حاجة العالم إلى الله إلى ست احتمالات حاصلة من ضرب علة الإمكان أو الحدوث أو مجموع العلتين في الذوات أو الصفات فهي علي هذا النحو:

(١) ينظر عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبري، محمد بن يوسف السنوسي، صـ ٤٧-٤٨، مطبعة جريدة الإسلام – مصر، ١٣١٦هـ.

(٢) وقد كان الظن أن حصر هذه الطرق من صنيع الرازي لكن صاحب كتاب ترجيح أساليب القرآن نسبها لأبي الحسين البصري وهو من كبار أئمة المعتزلة. ينظر ترجيح أساليب القرآن علي أساليب اليونان،ابن الوزير، صـ٧٩-٨٠، مطبعة المعاهد – مصر.

١- إمكان الذوات.

٢- حدوث الذوات.

٣- إمكان الصفات.

٤- حدوث الصفات.

٥- مجموع الإمكان والحدوث في الذوات.

٦- مجموع الإمكان والحدوث في الصفات.[١]

فكيفية الاستدلال على وجود الصانع بناء على ذلك أن تقول العالم حادث أي الذوات والصفات وكل حادث لابد له من محدث، وتقول العالم ممكن أي الذوات والصفات وكل ممكن لابد له من صانع يرجح أحد طرفيه، وتقول العالم حادث ممكن أي الذوات والصفات وكل ما هو كذلك لابد له من صانع.[٢]

وقد اختلفت كلمة أرباب المعقول حيال علة الحاجة فذهبت الفلاسفة إلى أن علة الحاجة إلى الخالق هي الإمكان؛ والسبب في ذلك اعتقادهم قدم العقول والنفوس الفلكية وهي مع قدمها هي في حاجة إلى الله لأن هذا هو معني الحدوث عندهم فالحادث عند الفلاسفة هو المحتاج إلى الغير لا الموجود بعد عدم كما هو عند المتكلمين.[٣]

وقد اختار الفخر الرازي أيضا حيث ذهب إلى أن علة الحاجة هي الإمكان استنادا إلى أسبقية مبحث الإمكان علي مبحث الحدوث كما سلف بيانه حيث يقول في الأربعين: (وعندنا: أن الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة. لا بأن يكون تمام العلة، ولا بأن يكون

(١) ينظر المطالب العالية من العلم الإلهي- وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، فخر الدين الرازي، ٧١/١، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي – بيروت، ط١/١٩٨٧م.

(٢) ينظر حاشية الدسوقي علي أم البراهين، محمد بن أحمد الدسوقي، صـ١٤٩، مطبعة عيسي الحلبي – القاهرة.

(٣) ينظر شرح معالم أصول الدين، شرف الدين التلمساني، صـ١٢٩، تحقيق نزار علي حمادي، دار الفتح – الأردن، ط١/٢٠١٠م.

شطر العلة، ولا بأن يكون شرط العلة)[١]، وقد استند الفخر الرازي في ذلك إلى عدة أدلة منها:-

١- أن علة الحدوث متأخرة عن الوجود فكيف يكون الحدوث علة احتياج العالم إلى الله وهو متأخر أصلا علي وجود العالم؟ فالحدوث لا يعقل أن يكون علة للحاجة ولا شرطا لها ولا شطرا.

٢- العدم السابق مناف لوجود الأثر ولتأثير المؤثر والمنافي لا يكون شرطا ولا شطرا ولا تمام العلة.

٣- العدم السابق فائت عند حصول التأثير، والأثر الفائت لا يكون شرطا للحاضر.

٤- إن الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر وهو من لوازم الماهية، وهو حاصل حال البقاء، فالمحوج إلى المؤثر حاصل حال بقاء الأثر، بخلاف لو كانت العلة هي الحدوث.

٥- لو وجب في الأثر أن يكون مسبوقا بالعدم لوجب في المؤثر أن يكون مسبوقا بالعدم لأن المؤثرية لا تحصل إلا عند حصول الأثر، لكن لا يجب في كل مؤثرية أن تكون حادثة وإلا لافتقر إلى مؤثرية أخري ولزم التسلسل، فالمؤثريات لابد وأن تنتهي إلى مؤثرية دائمة فيكون ذلك الأثر دائما، وذلك يبطل القول بأن تأثير الشيء في الشيء مشروط بالحدوث.[٢]

وهذه الأدلة التي ساقها الرازي غير مسلم له بها فالحجة الأولي علي سبيل المثال تعقبها الإيجي في المواقف أن الرازي ارتكب مغالطة باستناده إلى تلك الحجة نشأت تلك المغالطة على حد تعبير الإيجي من اشتباه الأمور الذهنية وتنزيلها منزلتها؛ لأنه لم يقصدوا بأن الحدوث علة الحاجة أو جزؤها أو شرطها إلا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة

(١) ينظر الأربعين في أصول الدين، الفخر الرازي، ١٠١/١، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، ط/مكتبة الكليات الأزهرية- مصر .

(٢) ينظر لباب الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي، ص١٥١-١٥٢، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.

الحدوث، فلا يشترط حتى تتحقق الحاجة وجوده بعد العدم فيكفي في تحقق الحاجة الملاحظة الذهنية دون اشتراط الوجود الفعلي للعالم.(١)

وممن سار على نفس الرأي ناصر الدين البيضاوي فقد اختار الإمكان كعلة لاحتياج العالم إلى الله.(٢)

ويعلل د/ الألوسي عدول البعض من المتكلمين إلى دلالة الإمكان بدلا من الحدوث بقوله:- (فإنا نري ابتداءً من الغزالي أن المتكلمين صاروا يعتمدون على مقولة الإمكان بدلا من الحدوث؛ وذلك لاقتناعهم بنقد الفلاسفة لهم ... بأن القول بأن الحاجة إلى الله هي لإحداث العالم فقط هذه الحاجة غير لازمة بعد إحداث الله للأشياء، ولذلك استبدل المتكلمون المتأخرون الحدوث بالإمكان أو الحادث بالممكن فجعلوا الحاجة إلى الله دائمة)(٣).

وذهب المتقدمون من المتكلمين إلى أن علة احتياج العالم إلى الله هي الحدوث، ودرج جماعة أخرى من المتكلمين على المزج بين الحدوث والإمكان كعلتين متداخلتين في احتياج العالم إلى الله إما مع اعتبار الحدوث شرطا أو شطرا، ويمكن أخذ الآمدي كمثال للجامعين بين الإمكان والحدوث فالدليل عنده لا يتم إلا بعد المرور بخطوات ثلاث:-

١- البدء بملاحظة الشواهد الموجودة فعلا بعد العدم وتلك بداهة حسية لا تحتاج إلى دليل.

٢- استخلاص فكرة الإمكان من تجدد هذه الحوادث بعد أن كانت معدومة.

٣- إبطال فكرتي الدور والتسلسل حتى تنتهي هذه الحوادث الممكنة إلى موجود أول هو واجب بذاته لا بغيره(٤).

---

(١) ينظر المواقف، عضد الدين الإيجي، ١٦٢/٣.

(٢) ينظر عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبري، السنوسي، ص٤٧.

(٣) ينظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، د/ حسام محي الدين الألوسي، ص١١٠-١١٢، مطبعة الزهراء – بغداد، ط/١٩٦٧م.

(٤) ينظر لمحات من الفكر الكلامي، د/ حسن الشافعي، ص١٨، دار البصائر – القاهرة، ط١/٢٠١٠م.

فالخطوة الأولى للآمدي تمثل دليل الحدوث بينما الخطوة الثانية تمثل دليل الإمكان، مما يعني أن احتياج العالم إلى الله علته الحدوث والإمكان معا لاعتماد الثانية على الأولى، كما أنه بهذا الدليل يرد على ابن سينا الذي يفخر بدليل الإمكان ويراه أشرف من البدء بالمحسوسات أو المخلوقات وأجدر بالصديقين من العلماء، فكأن الآمدي يقرر عبر خطوات الدليل الثلاث أن تصور معني الواجب والممكن لا يتم إلا من خلال النظر إلى المحسوسات وإلا من أين عرفنا خصائص الممكن؟ فنحن نظرنا إلى الواقع وتبين من خلال النظر أن الممكن هو ما استوي طرفاه وجودا وعدما، وبالتالي لا بد من موجود ليس بممكن يرجح الوجود على العدم، وليس الآمدي وحده هو من انتقد ابن سينا فهناك غيره تكلموا عن اعتماد دليل الإمكان على الحدوث كابن رشد في مناهج الأدلة[١].

أثر القاعدة على الخلاف حول علة احتياج العالم:

كان لقاعدة "العرض لا يبقى زمانين" أثر في هذا الجدل الدائر في الأوساط الكلامية والفلسفية.

فمن آكد الحجج للقائلين بالإمكان كعلة لاحتياج العالم إلى الله أن وصف الإمكان ملازم للعالم وبالتالي فلن يستغني العالم عن الله في لحظة من اللحظات بخلاف الحدوث، وهذه الحجة من ضمن حجج الرازي في كتابه " لباب الإشارات والتنبيهات " على أن الإمكان علة لاحتياج العالم إلى المؤثر، فأورد أن العلة لو كانت هي الحدوث لتحققت حالة خروج الشيء إلى الوجود وفقط، أما في حالة البقاء فلا حاجة للمؤثر بخلاف ما لو كانت العلة هي الإمكان فوصف الإمكان ملازم للعالم لا ينفك عنه، وبالتالي سيظل العالم في حاجة إلى الخالق علي سبيل الدوام.[٢]

(١) يقول ابن رشد:- (وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة، ويفقد أخري كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا علي هذه الطبيعة بالجواز والواجب ضد هذا، وهو الذي يحس وجوده دائما فيقضي العقل قضاء كليا وباتا علي أن هذه الطبيعة لا يمكن لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب.. إلخ) ينظر مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، صـ٢١٠.

(٢) ينظر لباب الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي، صـ١٥٢.

لكن القائلين بالحدوث كعلة أجابوا على اعتراض مفاده لو كانت علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث سيلزم على هذا الرأي استغناء العالم عن الصانع وإلا لزم تحصيل الحاصل إذ إيجاد الموجود محال؟[١] وهنا جوابان:

الأول: الإقرار بما جاء في الاعتراض بأن العالم محتاج إلى الصانع في أن يخرجه من العدم، وبعد أن يخرجه إلى العدم لم يعد العالم بحاجة إلى الله، حتى لو جاز العدم على الله - تعالى الله عن ذلك – لما كان ذلك مؤثرا على العالم.[٢]

الثاني: اضطر البعض من القائلين بأن علة الحاجة هي الحدوث إلى القول بعدم بقاء الأعراض؛ لتستمر الحاجة إلى الخالق فالعالم في كل لحظة هو في حالة خلق مستمر، إما بتعاقب الأمثال، وإما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه، وبالتالي فالأعراض طبقا لتجددها وانتفاء بقاءها في حاجة إلى الخالق، وبما أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض، والأعراض بحاجة إلى الخالق، فالجواهر تبعا للأعراض بحاجة إلى الخالق ليكون العالم بجواهره وأعراضه بحاجة إلى الخالق.[٣]

وقد أكد هذا الأمر كثيرون فصاحب "الغيث الهامع شرح جمع الجوامع" يقول: (ورتبوا - أي الأشاعرة على قاعدة العرض لا يبقى زمانين - عليه نفي قدم العالم؛ لأنه إذا لم يبق زمنين لم يستقل بنفسه، بل يفتقر إلى الله على مرور الأزمان، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿*يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٤] فالجوهر مفتقر إلى الفاعل في إيجاده، ثم في بقائه وإمداده بأعراضه، فلو بقي العرض لما احتاج إلى فاعل.[٥]

(١) ينظر حاشية الشهاب علي تفسير البيضاوي المسماه عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، شهاب الدين الخفاجي، ٤١٥/١، دار صادر – بيروت.

(٢) ينظر الحاشية الكبري والصغرى علي مقولات البليدي وحاشيتاه الكبري والصغرى علي مقولات السجاعي، حسن العطار، صـ٩٢، تحقيق خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية – بيروت، ط/٢٠١٦م.

(٣) ينظر المصدر السابق، صـ٩٢.

(٤) فاطر: ١٥.

(٥) ينظر الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، أبي زرعة أحمد العراقي، صـ٨٠٦، تحقيق / محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١/٢٠٠٤م.

ومن قال إنه الإمكان كما عليه الحكماء وطائفة من محققي المتكلمين لم يضطروا إلى ذلك؛ لأن الإمكان وصف قائم به أزلا وأبدا[١].

المطلب الثاني: النسخ

أرسل الله رسلا إلى الناس لتبليغ وحيه لكي لا يكون لأحد على الله حجة، وفرض الله علي المسلمين الإيمان بهؤلاء الرسل الذين بلغنا خبرهم والذين لم يحصل لنا علم بنبئهم، فمن آكد أركان الإيمان برسل الله الكرام، فالإيمان بهم أحد أركان الإيمان الستة الواردة في حديث جبريل عليه السلام[٢]، وتظهر وسطية العقيدة الإسلامية بين غيرها من العقائد السماوية من خلال مبحث النبوة فالنصارى غالوا في نبيهم عيسي عليه السلام وعدوه أحد أقانيم الثالوث فرفعوه إلى مرتبة الألوهية، بينما اليهود فرطوا وما تركوا نقيصة إلا وألصقوها بأنبياء الله الكرام والمطالع لأسفار التوراة سيدرك هذا الأمر دون كبير عناء أما الإسلام فعرف لأنبياء الله مكانتهم وهو في كل آية أو حديث تتكلم أو يتكلم عن رسل الله وأنبياءه يمجدهم، ويؤكد في ذات اللحظة أنهم بشر يأكلون ويتناكحون ويعتريهم ما يعتري البشر غاية ما هنالك أن الله اختصهم بالرسالة من دون الناس، هذا فيما يتعلق بالأنبياء علي سبيل العموم، أما ما يتعلق بنبي الإسلام فأكدت الشريعة الإسلامية علي ضرورة الإيمان به وساق العلماء العديد من الآيات والبراهين الدالة علي صدقه في دعوته[٣]، وقد نظم العلماء الدليل علي نبوته في صورة قياس كالآتي:

---

(١) ينظر حاشية العطار علي شرح الجلال المحلي علي جمع الجوامع، حسن العطار، ٢٨٤/١، دار الكتب العلمية بيروت.

(٢) وهو الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب قال: (بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد.... إلخ الحديث) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، ٣٦/١-٨، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٣) هناك العديد من المصنفات التي تعرضت لبيان دلائل نبوة محمد ﷺ منها كتاب النبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز، وكتاب إعجاز القرآن والبلاغة النبوية لمصطفي صادق الرافعي، إعجاز القرآن للباقلاني، وكتاب =

محمد ادعى الرسالة وظهر الخارق علي يديه وفق دعواه مع العجز عن معارضته، أما دعواه الرسالة فهو معلوم بالتواتر، أما إظهار المعجزة فلأمور:

الأول: أنه أظهر كلام الله تعالى، وتحدى العرب الفصحاء أساطير البلاغة وأرباب البيان فعجزوا عن المعارضة وآثروا المقارعة على المعارضة، ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يدانيه، فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله، وعلم به صدق دعوى النبي ﷺ علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية.

الثاني: تواتر ظهور الخوارق على يديه وإن كانت أفراد هذه المعجزات آحادا فنوع الخارق وهو المعجزة قد تواتر أما أفراد هذا الخارق كنبع الماء من بين أصابعه، إخبار الشاة التي أهدتها له يهودية خيبر بأنها مسمومة، إخباره سراقة بن مالك بأنه سيرتدي سواري كسرى، إخباره عن مصارع المشركين في بدر وغيرها.(١)

الثالث:- خلال النبي ﷺ وخصاله قبل البعثة وبعدها، فقد اجتمعت فيه مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات فكان يقدم حيث يحجم الأبطال، يصون العرض والمال والنفس في مجتمع تسوده العصبية الجاهلية ويستحيل أن تجتمع هذه الكمالات إلا في شخص النبي ﷺ.(٢)

= إثبات نبوة النبي ﷺ لأبي الحسين الهاروني الحسني الزيدي، وكتاب دلائل النبوة للبيهقي، تثبيت دلائل النبوة القاضي عبد الجبار، الشفا بتعريف حقوق المصطفي القاضي عياض وغيرها.

(١) هناك بعض الخوارق ثبت تواترها فالتواتر غير مقتصر علي جنس الخارقة بل هناك أفراد للمعجزة خرجت عن حد الآحاد وبلغت في رواياتها مبلغ التواتر فقد نقلها عدد كبير من الصحابة، ونقلها عدد أكبر من التابعين مثل قتل عمار بن ياسر علي يد الفئة الباغية فقد قال السيوطي عنه "متواتر رواه من الصحابة بضعة عشر رجلا " ينظر الخصائص الكبرى، السيوطي، دار الكتب العلمية – بيروت، ٢/٢١٢، ط/١٩٨٥م، وانشقاق القمر له وقد جاء ذكرها في القرآن، كما ثبت تواترها من خلال رواية جمع من الصحابة لحادثة انشقاق القمر قال الكتاني: "قال التاج ابن السبكي في شرحه لمختصر ابن الحاجب الأصلي الصحيح عندي أن انشقاق القمر متواتر..." ينظر نظم المتناثر من الحديث المتواتر، الكتاني، ص٢١٢، تحقيق / شرف حجازي، ط/دار الكتب السلفية –مصر.

(٢) ينظر شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، ص٨٧-٨٨، تحقيق / أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط/١٩٨٨م.

وليس الإيمان بمحمد ﷺ هذا فحسب، بل لا بد من الاعتقاد بأنه أفضل الرسل وخاتمتهم، فلا نبي بعده فبرسالته ختمت الرسالات وكتابه هو الكتاب الخاتم والمهيمن علي الكتب السابقة، خصه الله ﷻ بالكثير من الخلال على رأسها عموم البعثة فكان النبي يبعث إلى قومه خاصة أما بعثته ﷺ فللناس كافة قال تعالى:- ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٢٨﴾.(١)

وفي حديث جابر بن عبد الله ﷺ مرفوعا (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة).(٢)

ومع كافة الدلائل التي ساقها العلماء قديما وحديثا على صدق النبي محمد ﷺ في ادعائه النبوة إلا أن هذه الدعوة المباركة قوبلت من قبل بعض الطوائف بالإنكار والرفض وقد تعددت حجج المنكرين لبعثة النبي ﷺ على النحو التالي:

١- الحسد: منهم من أنكر نبوته ﷺ حسدا من عند أنفسهم واستكبارا عن اتباع رجل من قوم لا حظ لهم من العمارة المدنية، بل هم قوم أميون رعاة للأغنام والإبل ولا أثارة لهم من كتاب، وكل ذلك تعصبا للأحبار والرهبان الذين سيفقدون الزعامة الروحية لصالح نبي من قوم شأنهم ما ذكر.

٢- وضرب اعترف بنبوته لكنه جعلها قاصرة علي العرب وحدهم دون غيرهم من الأمم وهم طائفة العيسوية(٣) التي ادعت اختصاص العرب بنبوة سيدنا محمد ﷺ دون غيرهم من الأمم.

---

(١) سبأ:٢٨.

(٢) صحيح البخاري،١/٤٣٨-٩٥، باب قول النبي ﷺ: " جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، دار طوق النجاه، ط١/١٤٢٢هـ.

(٣) العيسوية: نسبوا إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني.، كان في زمن المنصور، وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أمية، فاتبعه بشر كثير من اليهود، وادعوا له آيات ومعجزات، ادعي أنه رسول المسيح المنتظر، وحرم في كتابه الذبائح كلها، ونهى عن أكل كل ذي روح على الإطلاق طيرا كان، أو بهيمية. وأوجب عشر صلوات، وأمر أصحابه =

٣- وضرب جادل في معجزاته ونسبها إلى السحر والشعوذة.

٤- وضرب رابع أنكر نبوته ﷺ متحججين باستحالة النسخ؛ لما يترتب علي النسخ – علي حد زعمهم - من لوازم عقلية وشرعية فاسدة سيتم ذكر طرف منها.(١)

وقد تم تناول هذه الحجج في مصنفات عقدية بالشرح والتفنيد مما لا داعي لذكره، باستثناء الاحتجاج بالنسخ لما له من ارتباط وثيق بقاعدة العرض لا يبقى زمانين، الأمر الذي يتطلب إفراد الحديث عنه، وممن ذهب إلى إنكار نبوته بناء على استحالة النسخ اليهود(٢) فقد امتنعوا عن الإيمان به لما تضمنته شريعته من نسخ شريعة موسى عليه السلام وتمسكوا بأن النسخ يستلزم البداء وهو محال على الله لما يترتب عليه وصف الله بالجهل تعالى الله عن ذلك.(٣)

= بإقامتها وذكر أوقاتها. وخالف اليهود في كثير من أحكام الشريعة الكثيرة المذكورة في التوراة. ينظر الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني، ٢١/٢، ط/ مؤسسة الحلبي.

(١) ينظر مقدمات المراشد إلى علم العقائد، ابن خمير السبتي، صـ٢٩٠، تحقيق د/ جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي – المغرب، ط١/٢٠٠٤م.

(٢) لم يذكر الآمدي من بين الفرق اليهودية التي أنكرت النسخ سوي فرقة العنانية فذكر أنها أنكرت نبوة النبي ﷺ بناءً علي النسخ محتجين بما قاله موسي عليه السلام لقومه هذه الشريعة مؤبدة لازمة لكم مادامت السموات والأرض زاعمين تواتر النقل عن موسي في هذا فقد كذب كل من ادعي نسخ شريعة موسي؛ لأن دعوي النسخ يلزم عليها كذب موسي عليه السلام وهو أمر محال . ينظر بلوغ المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، صـ٣٤٩، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة.

في حين يري غيره أن اليهود انقسموا حيال النسخ إلى ثلاث فرق ١-الشمعونية: نسبة إلى شمعون بن يعقوب قالوا بأن النسخ ممتنع عقلا وسمعا، ٢-العنانية: نسبة إلى عنان بن داوود قالوا بأن النسخ ممتنع سمعا لا عقلا، ٣-العيسوية: أتباع أبي عيسي إسحاق بن يعقوب الأصفهاني قالوا بجواز النسخ عقلا وهو واقع سمعا. ينظر شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، شمس الدين الأصفهاني، صـ٤٦٤.

(٣) ينظر عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، السنوسي، صـ٢٥٣.

الرد:- النسخ جائز عقلا وشرعا للآتي:

أولا: قوله ﷻ ﴿*مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾(١)، وقوله تعالى ﴿وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾(٢)(٣)

والاحتجاج بالآية ليس المقصود منه الاحتجاج بالنص الموحى به والاعتماد على حجية النص الموحى به فهذا لا يستقيم في الرد على المخالفين في الدين والعقيدة إذ هم لا يدينون بالإسلام فكيف يتم الاحتجاج عليهم بالقرآن؟ إنما المقصود من إيراد الآية في معرض الرد على اليهود ما تضمنته الآية من حجج يتفق عليها عامة أصحاب الديانات السماوية، فالآية تتحدث عن جواز النسخ والتبديل اعتمادا على قدرة الله الشاملة وعلمه الواسع المحيط بكل شيء، فالمتصف بهاتين الصفتين له الحق في التبديل والنسخ.(٤)

ثانياً: أن الله ﷻ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، والنسخ لا ينافي ذلك؛ لأنه يجوز أن يكون مصلحة المكلف في وقت في شيء، وفي وقت آخر في إسقاط ذلك الشيء، ويجوز أن يريد الله تعالى في وقت إيجابها عليه، وفي وقت آخر إسقاطها؛ ولأنه إذا جاز أن يخلق الله ﷻ

---

(١) سورة البقرة: ١٠٦.

(٢) سورة النحل: ١٠١.

(٣) شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي ٤٨٢/١، دار الغرب الإسلامي.

(٤) والمتتبع لآيات القرآن لا سيما في المواضع التي يحاور فيها غير أهل الإسلام سواء أصحاب ديانات أم ملاحدة لا يدينون بمذهب ولا عقيدة يجد ذلك النهج حاضرا بقوة في جدالات القرآن مع خصومه، ومن يطالع حديث القرآن مع الملحدين يدرك ذلك دون كبير عناء ففي سورة الطور يقول الله تبارك وتعالى: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٣٥ أَمۡ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ٣٦﴾ سورة الطور فالآية الأولى حصرت الاحتمالات فإما أن يكونوا خلقوا من غير خالق أو يكونوا خالقين لأنفسهم وكلا الاحتمالين بعيد وتركت الآية الخيار الثالث اعتمادا علي فهم السامع، والآية الثانية دلالتها مترتبة علي الأولي ففاقد الشيء لا يعطيه فإذا كانوا عاجزين عن خلق أنفسهم فعن خلق غيرهم من باب أولي، وقضايا أخري كثيرة نهج فيها القرآن نفس النهج.

خلقاً على صفة ثم ينقله إلى صفة أخرى، مثل أن يخلق طفلاً ثم ينقله إلى الشبيبة، ثم إلى الكهولة، ثم إلى الشيخوخة، ثم إلى الموت من غير اختيار للعبد، ولم يكن ذلك قبيحاً في شرع ولا عقل، فوجب أن يجوز ههنا أيضاً أن يكلف بعبادة ثم ينقلهم عنها؛ ولأنه إذا جاز أن يطلق الأمر ثم يسقطه بالعجز والمرض جاز أن يطلق الأمر ويسقطه بخطاب آخر، ولأنه إذا جاز أن تمضي برهة من الدهر ولم يجب فيها التكليف جاز أن يكون واجباً برهة من الدهر ثم يسقطه".(١)

فالتكليف وإن كان على وجه المصلحة كما قال بعض الناس فيجب أن يجوّز النسخ؛ لأنه يجوز أن تكون المصلحة للعباد في فعل الشيء إلى وقت، ثم المصلحة لهم في تركه في وقت آخر، وإن كان التكليف غير مشروط في المصلحة كما قاله آخرون وإنما يكلف الله عباده ما شاء، وجب أن يجوز النسخ أيضا لأنه يجوز أن يكلفهم في وقت شيئا وفي وقت آخر غيره".(٢)

وكما هو واضح من كلام الإمام الشيرازي فالله جلت حكمته ما شرع النسخ إلا لعلمه بأن الحكم الأول المنسوخ انتهت مصلحته، وحكمته في وقت معلوم، فشرع الحكم الناسخ لحكمة ومصلحة يعلمها الله تبارك وتعالى " فلا ريب أن الحكم والمصالح تختلف باختلاف الناس وتتجدد بتجدد ظروفهم وأحوالهم ... والجديد في النسخ إنما هو إظهاره تعالى ما علم لعباده، لا ظهور ذلك له على حد التعبير المعروف شؤون يبديها ولا يبتديها، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾﴾(٣)

(١) شرح اللمع ٤٨٣/١.

(٢) التبصرة، أبو إسحاق الشيرازي، صـ٢٥٢، تحقيق د/ محمد حسن هيتو، دار الفكر – دمشق، ط١٤٠٣/١هـ

(٣) مناهل العرفان لمحمد عبد العظيم الزرقاني ص ١٣١ ط دار الفكر لبنان ١٤١٦هـ

أثر قاعدة العرض لا يبقى زمانين على قضية النسخ:-

وحتى تتضح الصلة بين القاعدة الكلامية وقضية النسخ لا بد من التعرض لبيان ماهية النسخ عند أرباب الأصول، فقد اختلفوا في تعريفه بناءً على قاعدة العرض فمن قال بأن الأعراض باقية ذهب بتعريف النسخ إلى منحى، ومن اعتقد فناء الأعراض ذهب بتعريف النسخ منحىً آخر، فالشاهد من هذا كله كان لقاعدة بقاء الأعراض أو فناءها دخل في تحديد معنى النسخ على ما سيتضح على النحو التالي:-

تعريف النسخ:-

من حيث اللغة: يطلق على أحد معنيين الأول: النقل. فهو نحو قولك: نسخت الكتاب إذا نقلت ما فيه، وليس المراد به إعدام ما فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٩﴾﴾ يريد نقله إلى الصحف، ومن الصحف إلى غيرها.

المعنى الثاني للنسخ بمعنى الزوال على جهة الانعدام وهو على نوعين:-

١- نسخ إلى بدل: نحو قولهم: نسخ الشيب الشباب، نسخت الشمس الظل، أي: أذهبته وحلت محله.

٢- ونسخ إلى غير بدل: إنما هو رفع الحكم وإبطاله من غير أن يقيم له بدلا، يقال: نسخت الريح الآثار، أي: أبطلتها وأزالتها.[١]

أما من ناحية الاصطلاح: فقد جاء في المستصفى: أن النسخ هو ارتفاع الحكم السابق[٢]، ومعناه أن خطاب الله تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي، لكن زال لطريان الناسخ.[٣]

(١) ينظر الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر محمد الهمداني، صـ٦، دائرة المعارف العثمانية، ط١٣٥٩/٢هـ

(٢) ينظر المستصفى، أبو حامد الغزالي، صـ٩٧، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١٩٩٣/١م.

(٣) ينظر شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، شمس الدين الأصفهاني، ٤٦٢/١، تحقيق د/ عبد الكريم النملة، مكتبة الرشيد – السعودية، ط١٩٩٩/١م.

وتعريف النسخ بأنه رفع هو اختيار الصيرفي، والقاضي الباقلاني، والشيرازي والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الأنباري، وبه قال جمهور الأصوليين، ورجحه الزركشي في البحر المحيط.(١)

وعرفه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني بأنه بيان انتهاء الحكم الأول، ومعناه أن الخطاب الأول له غاية في علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته، ثم حصل بعده حكم آخر.(٢) وهذا مذهب الفقهاء، وبه قال القاضي أبو الطيب، وسليم الرازي، وإمام الحرمين، والرازي، واختاره القرافي.(٣)

وهناك مذهب ثالث حاول الجمع بين القولين وهو مذهب السرخسي في أصوله فذهب إلى أن النسخ في حق الله بيان محض إذ أن علم الله محيط بعواقب الأمور لا يشذ عن علمه شيء لكن إطلاق الحكم المنسوخ دون تقييده بزمن أوهم تأبيده، أما في حقنا نحن البشر فهو تبديل أو رفع للحكم السابق بحكم لاحق.(٤)

وقد انعكس هذا الخلاف في تعريف النسخ هل هو بيان انتهاء الحكم أم هو رفع الحكم السابق بالحكم اللاحق؟ على قاعدة العرض لا يبقى زمانين، فمن اعتقد بقاء العرض قال بأن النسخ هو رفع الحكم السابق فالحكم السابق بناء على الإيمان بأن بقاء الأعراض باق لولا ورود الضد اللاحق فالضد الطارئ مزيل للضد السابق، ومن قال بانتهاء الأعراض وتجددها قال بأن النسخ هو بيان انتهاء الحكم الأول أي أن الحكم الأول ينتهي بذاته ويحصل ضده من غير أن يكون للضد الطارئ أثر في إزالة الضد السابق لأن الزائل بذاته لا يحتاج إلى مزيل.(٥)

---

(١) ينظر رسالة دكتوراه تحقيق كتاب سلاسل الذهب بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد مختار الشنقيطي، صـ٢٩٢، الناشر / المحقق – المدينة المنورة، ط٢/٢٠٠٢م.

(٢) ينظر شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، شمس الدين الأصفهاني، ٤٦٢/١.

(٣) ينظر رسالة دكتوراه تحقيق كتاب سلاسل الذهب بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد مختار الشنقيطي، صـ٢٩٢، الناشر / المحقق – المدينة المنورة، ط٢/٢٠٠٢م.

(٤) ينظر أصول السرخسي، ٥٤/٢، السرخسي، دار المعرفة / بيروت.

(٥) ينظر المحصول، فخر الرازي، ٢٨٧/٣، تحقيق د/طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣/١٩٩٧م.

اعتراض:

الأصوليون يعرفون الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير[١] وهنا يظهر الاعتراض على تطبيق الرازي في المحصول لقاعدة العرض لا يبقى زمانين على حد النسخ بأنه بيان انتهاء أو رفع الحكم السابق، ووجه الاعتراض أن خطاب الله الذي تم تعريف الحكم به قديم[٢] فبالتالي لابد أن يكون الحكم قديما هو الآخر لأن المعرّف لابد أن يكون مساويا للمعرف فهاهنا احتمالات: إما أن يكون الحكم والخطاب قديمان أو يكون حادثان أو يكون أحدهما قديمًا وحادثًا في ذات الوقت، والاحتمال الثاني باطل لأن كلام الله قديم وليس بحادث، والثالث بعيد أيضا ضرورة امتناع اجتماع الضدين، فلم يبق إلا الاحتمال الأول وهو قدم الخطاب والحكم، وهنا تظهر الإشكالية فكيف يكون الحكم قديما ويكون عرضا في ذات الوقت؟

وممن ذكر هذا الاعتراض القرافي، فقد أنكر هذا البناء معللا ذلك بأن حكم الله ليس عرضا ولا مشاركا للعرض في معنىً وجودي، بل حكم الله هو خطابه القديم الواجب الوجود، بل دوام الحكم بدوام تعلقه وانقطاعه بانقطاعه[٣].

---

(١) ينظر شرح منهاج البيضاوي، الأصفهاني، ٤٧/١.

(٢) ينظر سلاسل الذهب، بدر الدين الزركشي، ص٢٩٣.

(٣) الخلاف في قدم الخطاب:- ذهب القاضي أبو بكر إلى أن الكلام لا يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطب، فهل يطلق بعد ذلك عند وجود المأمور والمنهي؟ إنْ حَصَل إسماعه لذلك كما في موسى عليه السلام فيسمى خطابًا بلا شك، وذهب البيضاوي تبع الإمام الرازي في المحصول في لفظ "الخطاب"، وكأنَّ الإمام رأى أنَّه يُقال في القديم باعتبار ما يصير إليه. ينظر الإبهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي)، علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي، ١١٩/٢، تحقيق د/ أحمد جمال الزمزي – د/نور الدين صغيري، جامعة أم القري.

إن المصحح علي ما يبدوا لصحة هذا المثال وتطبيقه على قضية النسخ هو الحكم على الحكم بالحدوث كما هو مذهب المعتزلة، فذهبت المعتزلة إلى أن الحكم حادث معللين ذلك بثلاثة أمور:

١- إن الحكم يوصف بالحدوث؛ لأن المرأة الأجنبية لم يكن وطئها حلال قبل التزويج فإذا تزوجها الشخص يصير الوطء حلالا فالحل حصل بعد أن لم يكن فيكون الحل متصفا بالحدوث لأن الحل هو الحكم.

٢- الحكم صفة لفعل العبد وكل ما هو صفة لفعل العبد يكون حادثا فيكون الحكم حادثا، فالوطء وغيره متصف بالحل والحرمة إذ يقال هذا وطء حلال وهذا وطء حرام.

٣- إن الحكم معلل بفعل العبد، وكل ما هو معلل بفعل العبد يكون حادثا فالحكم حادث، فالحل والحرمة[١].

(١) ينظر شرح منهاج البيضاوي، شمس الدين الأصفهاني، صـ٤٧-٤٩.

المطلب الثالث: دعوى انتهاء النبوة

من العقائد المسلم بها لدي كل مسلم هي التصديق بنبوة نبي الإسلام ﷺ، والإذعان بأن رسالته السماوية هي خاتمة الرسالات الباقية والخالدة إلى قيام الساعة، وعيسى عليه السلام سينزل في آخر الزمان(١). كونه من أتباع هذا الدين يأتم خلف رجل من أمة محمد ﷺ اسمه محمد بن عبد الله المهدي. وكتابه المعجز هو الكتاب الباقي الخالد إلى يوم الدين ففيه نبأ السابقين وأخبار اللاحقين، وعنه يقول أحمد شوقي في "نهج البردة ":

جاء النبيون بالآيات فانصرمت وجئتنا بحكيم غير منصرم

وصارت هذه العقيدة من المعلوم من الدين بالضرورة الذي يعلمه العالم والجاهل والقاصي والداني، يكاد لا يشذ أحد من المسلمين عن العلم بهذه العقيدة فالعلم بركنية الإيمان بها كالعلم بركنية الصلاة وسائر الأركان وأشد، وكيف لا؟ وهي احدى شقي الشهادتين لا يتم إيمان عبد إلا بعد النطق بهما.

إذا فمسألة الإيمان بعموم رسالته ﷺ وبخلودها من المسائل المسلم بها في دين الإسلام، لا يصلح لمنكرها الانطواء تحت راية هذا الدين، إلا أنه مما يعكر الصفو اتهام البعض للسادة الأشاعرة بأنهم يقولون بانتهاء دعوي النبوة بموت النبي ﷺ، وهذا الاتهام له لوازم خطيرة تنأى الجبال الرواسي عن حمل هذه اللوازم، وممن نسب هذه التهمة للأشاعرة صاحب " **الفصل في الملل والأهواء والنحل**" تحت عنوان " **الرد على من زعم أن الأنبياء عليهم السلام ليسوا أنبياء اليوم ولا الرسل اليوم رسلا**": (قال أبو محمد رضي الله عنه حديث فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ ليس هو الآن رسول الله ﷺ وهذا قول ذهب إليه الأشعرية، وأخبرني سليمان بن خلف الباجي وهو من

(١) روي البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ قال:- «والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما مقسطا، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد» صحيح البخاري، باب قتل الخنزير، ٣/٢٢٢٢-٨٢، دار طوق النجاة، صحيح مسلم، باب نزول عيسي ابن مريم حاكما بشريعة نبينا محمد ﷺ، ١/١٥٥-١٣٥، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

مقدميهم اليوم أن محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني على هذه المسألة قتله بالسم محمود بن سبكتكين صاحب ما دون وراء النهر من خرسان رحمه الله..)[١].

ولم يكن ابن حزم متفرد بهذا النقل عن مقالة ابن فورك وما فعله السلطان محمود به، بل حكي الذهبي أيضا في سيره بنحو ما ذكره ابن حزم يقول الذهبي: (ونقل أبو الوليد الباجي: أن السلطان محمودا سأله عن رسول الله - ﷺ - فقال: كان رسول الله ﷺ، وأما اليوم فلا. فأمر بقتله بالسم)[٢].

وتابع جماعة من المعاصرين تقريرات ابن حزم والذهبي فنسبوا إلى الأشاعرة وعلى رأسهم ابن فورك انتفاء وصف النبوة عن أنبياء الله الكرام بزوال الحياة عنهم ورتبوا على هذا التقرير الشنيع مجموعة من أحكام التبديع والتفسيق ملصقين إياها بأئمة المذهب[٣].

صلة هذا المطلب بالبحث:

ارتكز هؤلاء الذين نسبوا للأشاعرة انقضاء دعوى النبوة على عدة أسباب دفعتهم لإلصاق هذه التهمة الخطيرة بالمذهب الأشعري ممثلا في أئمته أولاها هو قول الأشاعرة في مسألة بقاء الأعراض وفنائها فقالوا بم أن النبوة وصف يتشح به الأنبياء الكرام فهي من قبيل الأعراض، إذ ليست من الصفات المقومة لذاتيات الأنبياء فمحمد ﷺ وسائر الأنبياء الكرام عُرفت ذواتهم وكينوناتهم قبل أن يبشروا بالنبوة وبالتالي أصبح لزاما للأشاعرة القائلين بتجدد الأعراض وانقضائها انقضاء دعوي النبوة لأنها داخلة تحت جنس الأعراض في رسالة السجزي إلى أهل زبيد ورد فيها:- (الإيمان والنبوة عرضان يحلان الأجسام في حال الحياة ويزولان عنها بزوال الحياة، فالمؤمن إذا مات يدخل

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، ٧٥/١، مكتبة الخانجي / القاهرة.

(٢) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ٢١٦/١٧، تحقيق / مجموعة من الباحثين إشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١٩٨٥/٣م.

(٣) ينظر نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، خالد الغامدي، ص٤٧١-٤٧٤، دار أطلس الخضراء - الرياض، ط٢٠٠٩/١م.

قبره ولا إيمان معه، والنبي ﷺ إذا مات يدفن وليس بنبي وعلى هذا الأصل يقتضي أن يزول الإيمان عن الرجل إذا نام وهذا من أشنع الأقاويل)[١].

وهناك سبب آخر لنسبة هذا القول للأشاعرة ذكره تاج الدين السبكي في طبقاته: (إذا كان عندكم الميت في حال موته لا يحس ولا يعلم فيجب أن يكون النبي ﷺ في قبره غير مؤمن؛ لأن الإيمان عندكم المعرفة والتصديق والموت ينافي ذلك فإذا لم يكن له علم وتصديق لا يكون له إيمان ومن لا يكون مؤمنا لا يكون نبيا)[٢].

بطلان نسبة القول بانتهاء دعوي النبوة للأشاعرة:

١- لازم المذهب ليس بمذهب:- لم يقل أحد من الأشاعرة – علي حد اطلاعي – بهذا القول الشنيع، ومبنى هذه التهمة على لوازم لقواعد تبناها الأشاعرة كقاعدة" بقاء الأعراض وانتفائها"، وهذا خروج بالبحث عن جادة الصواب وفسطاط العدالة، فللكلام كما يقرر علماء الأصول له دلالتان دلالة منطوق ودلالة مفهوم فالمتكلم مسئول عن منطوقه أما مفهوم كلامه لا يعد مذهبا له طالما لم يصرح به وقد تتابعت نقولات أهل العلم الثقات في هذا الصدد قال العز بن عبد السلام رحمه الله: "لا يجوز أن يُنسب إلى مذهبٍ من يُصرّح بخلافه، وإن كان لازمًا من قوله"[٣].

ويقول القرافي رحمه الله في الفروق: إن "شيوخنا البجائيين والمغربيين كانوا يقولون إن لازم المذهب ليس بمذهب، ويروى أنه رأي المحققين أيضًا، فلذلك إذا قرر على الخصم أنكره غاية الإنكار"[٤].

وهذا ابن حزم نفسه الذي اتهم الأشاعرة بقولهم بانقضاء دعوى النبوة بناء على لوازم من مذهبهم تراه يناقض قوله فعله، فقد ذهب إلى القول بأن لازم المذهب ليس

(١) ينظر رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد علي من أنكر الحرف والصوت، عبيد الله بن حاتم السجزي، تحقيق/ محمد باكريم با عبد الله، صـ٢٩٨-٢٩٩، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية – المدينة المنورة، ط٢/٢٠٠٢م.

(٢) ينظر طبقات الشافعية، تاج الدين السبكي، ٤١٢/٣، دار / هجر للطباعة والنشر، ط٢/١٤١٢هـ.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت: [١٧٢/١]).

(٤) الفروق مع هوامشه؛ للقرافي، ٤٠٨/٣، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م).

بمذهب إذ يقول رحمه الله: "وأما من كفَّر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ؛ لأنه كذب على الخصم، وتقويل له ما لم يقل به، وإن لزمه فلم يحصل على غير التناقض فقط، والتناقض ليس كفرًا".[١]

وقد اشترط الكوثري رحمه الله شرطين للازم حتى يصير مذهبا لصاحبه:

الأول: أن تكون اللوازم بينة واضحة وثيقة الصلة بملزوماتها بحيث لا يمكن أن تنفك عنها كلزوم الزوجية للأربعة.

الثاني: أن ينص صاحب القول علي التزامه للوازم مذهبه، فلا يصرح بالتنصل منها أو التبرؤ عنها[٢].

وتأمل لو راعى العاملون في الفروع العلمية المختلفة هذين الضابطين – نظريا وعمليا - لانحلت لديهم كثير من الإشكاليات المختلفة، واختفت الكثير من العصبيات العلمية والمذهبية وما يترتب عليها من أحكام التبديع والتفسيق فضلا عن التكفير في مواطن كثيرة، ولآلت كثير من الخلافات الحقيقية إلى خلافات لفظية وحينها تصبح "المؤونة يسيرة والخطب سهلا" على حد تعبير إمام الحرمين والآمدي[٣].

ومع تتابع هذه النقولات من قبل أهل العلم، والتأكيد علي أن لازم المذهب ليس بمذهب إلا أنه يكاد لم ينجوا منها أحد سواءً كانوا فرق أو أفرادا فالمعتزلة اتهموا بقولهم بقدم العالم بناءً علي اعتقادهم بشيئية المعدوم فالعمراني في كتابه الانتصار يقول:-

(القدرية قائلون بقدم العالم فعبروا عنه بقولهم المعدوم شيء، والعالم في حال عدمه كهو في حال وجوده وأن الله لم يتقدم الأشياء في كونها أشياء وهذا قول

(١) الفصل في المِلل والأهواء والنحل؛ ابن حزم: ١٣٩/٣، مكتبة الخانجي، القاهرة.

(٢) ينظر هوامش علي العقيدة النظامية للجويني، د/عبد الفضيل القوصي، صـ١٠.

(٣) ينظر المصدر السابق، صـ١٠.

الدهرية الذين أخبر الله عنهم بقوله ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ﴾[١]. **وهو كفر لا إشكال فيه علي من له فطنة صحيحة)**[٢].

والناظر هنا يجد الربط بين القول بشيئية المعدوم والقول بقدم العالم ولا شك أن هذا الربط فيه تجن علي رجال الاعتزال فلم يقولوا بقدم العالم، بل إنهم دائما ما يصرحون بأن أخص وصف لله هو القدم[٣]**؛ ولذا تجد المعتزلة حريصون علي الحفاظ علي هذا الوصف فأنكروا زيادة الصفات علي الذات والسبب الذي حدا بهم إلى ذلك هو الخوف من تعدد القدماء، فكيف يقال بعد ذلك أن المعتزلة قائلين بقدم العالم؟**

والسؤال الآن هل صرح أحد من الأشاعرة بهذا اللازم الباطل؟ وهل تعد مسألة انتهاء النبوة لازمة لقاعد العرض لا يبقي زمانين لزوما بينا كلزوم الزوجية للأربعة؟ بالطبع لم يصرح أحد منهم بهذا القول، بل علي العكس من ذلك تنوعت وتعددت العبارات والكلمات وأفردت التآليف والمصنفات من قبل السادة الأشاعرة علي عموم رسالته ﷺ وبقائها إلى يوم الدين، وغير خفي علي الناظر ما بين لزوم الزوجية للأربعة ولزوم انتهاء النبوة للقائلين بفناء الأعراض كما بين الثري والثريا.

٣- تصريح أئمة المذهب الخالي من اللبس أو الشك بديمومة رسالته ﷺ، يقول الباقلاني بعد بيان عقيدة المسلمين في انتهاء النبوة وأن هذا من البطلان البين والفساد الظاهر فنبوة الأنبياء لا تبطل ولا تنخرم بموت الأنبياء:- (والدليل عليه: أن حقيقة النبوة: لو كانت ثابتة لهم في حالة اشتغالهم بأداء الرسالة دون غيرها من الحالات، لكانوا في غيرها من الأحوال غير موصوفين بذلك. وقد غلط من نسب إلى مذهب المحققين من الموحدين إبطال نبوة الأنبياء عليهم السلام بخروجهم من دار الدنيا. وليس ذلك بصحيح، لأن مذهب المحققين: أن الرسول ما استحق شرف الرسالة بتأدية الرسالة، وإنما صار رسولاً

(١) الجاثية:٤٨.

(٢) الانتصار في الرد علي المعتزلة القدرية الأشرار، يحي بن أبي الخير العمراني،١/١٢٠-١٢١، دراسة وتحقيق د/سعيد بن عبد العزيز الخلف – ط/أضواء السلف.

(٣) ينظر لمحات من الفكر الكلامي، د/حسن الشافعي، صـ٣٣.

واستحق شرف الرسالة والنبوة بقول مرسله: وهو الله تعالى: أنت رسول ونبي، وقول الله تعالى قديم لا يزول ولا يتغير)[١].

فكيف يقال بعد ذلك على الأشاعرة هذه التهمة الخطيرة، فالباقلاني لم يصرح وحسب بديمومة رسالته ﷺ، بل نصب الأدلة وأقام البراهين علي أن النبوة لا تبطل بموت الأنبياء، ولا تنخرم بذهابهم من الدنيا.

٤-ولم يكتف علماء المذهب المتأخرين بالنصوص المنقولة عن إخوانهم المتقدمين المصرحة بعموم رسالته ﷺ وديموميتها كالنص السالف علي لسان الباقلاني وغيره، بل نصوا علي انتفاءها نصا صريحا لا لبس فيه ولا غموض ومما ذكروا في هذا المضمار أنها تهمة شنيعة لم يتفوه بها أحد من السابقين ولا اللاحقين من علماء المذهب، ففي "طبقات الشافعية الكبرى" يقول صاحبه: (فأما ما حكى عنه وعن أصحابه أنهم يقولون إن محمدا ﷺ ليس بنبي في قبره ولا رسول بعد موته فبهتان عظيم وكذب محض لم ينطق منهم أحد ولا سمع في مجلس مناظرة ذلك عنهم ولا وجد ذلك في كتاب لهم وكيف يصح ذلك وعندهم محمد ﷺ حي في قبره قال الله تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ فأخبر سبحانه بأن الشهداء أحياء عند ربهم والأنبياء أولى بذلك لتقاصر رتبة الشهيد عن درجة النبوة قال الله تعالى ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ﴾[٢]. فرتبة الشهداء ثالث درجة النبوة)[٣].

(١) الإنصاف، القاضي أبو بكر الباقلاني، صـ٢٠-٢١.

(٢) النساء:٦٩.

(٣) طبقات الشافعية الكبري، تاج الدين السبكي، ٤٠٦/٣، تحقيق/ د. محمود محمد الطناحي - د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار / هجر للطباعة والنشر والتوزيع ط٢/ ١٤١٣هـ

المطلب الرابع: أفعال العباد

تعد قضية أفعال العباد من أعقد القضايا العقدية التي لاكتها ألسنة أهل الكلام، وسودوا من أجلها الكثير من الصفحات، بل تم استلالها من بين مسائل الاعتقاد لإفرادها بالتأليف والتصنيف، ووصفت في بعض هذه التصانيف بأنها "**موضع غمرة ومحز إشكال**"(١). فانقسمت الفرق الإسلامية حيالها، وتعددت الآراء داخل المذهب الواحد بإزائها ويرجع ذلك إلى أسباب منها:-

١- التعارض الظاهري بين الشواهد والأدلة القرآنية فيما يتعلق بخلق أفعال العباد فبينما تؤكد بعض الآيات علي أن الله هو خالق العباد وأعمالهم وأن قدرة الله شاملة عامة لا يشذ فرد من الممكنات عنها قابضة مهيمنة علي عالم الممكنات نري آيات أخري تنسب للإنسان أفعاله وتحمله تبعات هذه الأفعال ومن أجمع الأدلة في ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾(٢)

٢- التعارض الظاهري بين شمول القدرة وعموم الإرادة الإلهيتين وبين عدالة الله سبحانه وتعالي، فبينما تقتضي العدالة الإلهية ضرورة نسبة الأفعال البشرية للإنسان حتى يستقيم مبدأ الثواب والعقاب فلو كان الإنسان مجبورا على أعماله أنّى يستقيم مبدأ الثواب والعقاب! وكيف تتحقق العدالة الإلهية والإنسان يسأل عما لا دخل له به؟، يوجد على الجانب الآخر قدرة الله الشاملة التي تعم سائر الممكنات، إذ يقتضي خروج الأفعال الإنسانية عن قبضة القدرة الإلهية خدش في عموم قدرته سبحانه وتعالي.

من أجل هذا كله وغيره حاول المتكلمون التوفيق بين آي القرآن وصفات الرحمن، فتعددت الرؤي والاتجاهات، وتنوعت المشارب والمذاهب، فجنح البعض إلى شمول القدرة الإلهية وعمومها، وانتصر آخرون لحرية الإنسان واختياره مدافعين عن العدالة الإلهية من أن يشوبها أي نقص أو يمسها أي مثقال ذرة من ظلم تحقيقا لقوله تعالى

(١) غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، صـ٢١٤، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة.
(٢) النحل:٩٣.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾[١]، وبين هؤلاء وهؤلاء فرق يحاولون رأب الصدع ولم الشمل هذا على سبيل الإجمال، أما تفصيل الكلام فهو كالآتي:-

١- المعتزلة: ذهبوا إلى أن العبد هو الخالق لأفعاله وأن الخالق ﷻ خالق للذوات والعباد هم الخالقين للأفعال؛ والسبب في ذلك هو أحد أصولهم الخمسة التي لا يستحق اسم الاعتزال من لا يؤمن بها وهو العدل، فلكي تتحقق المسئولية الخلقية ولكي يستقيم الحساب يوم الدين لابد أن يكون العباد مستقلين بأفعالهم، ومن ثم فالقدرة عندهم سابقة علي الفعل غير مقارنة له حتى لا يلزم التكليف بما لا يطاق يقول أبو الحسن الأشعري في مقالاته: (وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه).[٢]

٢-الجبرية: على عكس القدرية تذهب إلى أن العبد لا دخل له في فعله أصلا، وإنما المخلوق للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون وساووا بين حركة المضطر كالمرتعش وبين حركة المختار من صلاة وزكاة وسائر الأمور الاختيارية، فكأن الله يقول للعبد طبقا لهذا المذهب افعل يا من لا تستطيع أن تفعل، فهم وإن حافظوا علي عموم القدرة الإلهية إلا أنهم افتقدوا مراعاة عدل الله ﷻ.[٣]

٣- الأشاعرة: حاول الأشاعرة التوسط بين المعتزلة والجبرية فذهبوا إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله بالخلق والاختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة أصلا بل هي قدرة مقارنة للفعل غير سابقة عليه، هذا هو الخط العام للأشاعرة أي أنه هناك من حاد عن هذا الخط وأثبت لقدرة العبد أثر ما في فعله كما سيتضح، في "غاية المرام في علم الكلام " يوضح صاحبه الإطار العام للمذهب الأشعري فيما يتعلق بأفعال العباد :-

(١) النساء:٤٠.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، أبو الحسن الأشعري، صـ٢٣٠، الناشر: دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا) ط٣/ ١٤٠٠ هـ- ١٩٨٠ م.

(٣) ينظر عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبري، أبي عبد الله السنوسي، صـ١٨٥.

(وذهب من عدا هؤلاء من أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلا)[١].

إلا أن محاولة الجمع والتوسط هذه تمت مهاجمتها من قبل البعض ووصل الهجوم عليها إلى حد وصفها بأنها أقرب للجبر، هذا الوصف الذي جعل كبار الأشاعرة يحاولون تعديل الموقف الأشعري في قضية أثر القدرة الحادثة، فذهب القاضي والأستاذ كما ينقل عنهم الآمدي إلى أن للقدرة الحادثة أثر في صفة زائدة علي الفعل دون الفعل نفسه إلا أن التطور الحقيقي للمذهب في هذه المسألة كان علي يد أبو المعالي إمام الحرمين حيث قرر في "النظامية " أن الفعل يقع بتأثير القدرة الإنسانية وحدها التي هي مخلوقة لله بعد توفر أسبابه ودواعيه وهذا علي عكس ما قرره الجويني نفسه في "الإرشاد" فكان فيه علي خطي أبي الحسن ورجاله[٢][٣].

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، صـ٢٠٧، تحقيق د/ حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة.

(٢) ينظر لمحات من الفكر الكلامي، د/حسن الشافعي، صـ٣٤٩-٣٥٠.

(٣) هذا هو المشهور عن هؤلاء الأئمة إلا أن الإمام السنوسي رحمه الله حاول الدفاع عنهم وتنزيه ساحة هؤلاء الأعلام عن الحيدة عن الأصل الأشعري وهو استناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار وبلا واسطة مستندا في ذلك إلى الشواهد التالية:١-تصريح القاضي والأستاذ وإمام الحرمين في كتبهم بتصحيح المذهب الحق المذهب الأشعري في إلغاء أي أثر للقدرة الحادثة في الفعل والنكير علي من يخالف ذلك المعتقد، ٢-حكاية القاضي الإجماع علي كفر من نسب الاختراع لغير الله، كما حكي الإجماع أيضا علي كفر من لم يقل بعموم صفات الباري سبحانه وتعالي، ٣-وعلي فرض ثبوت ذلك عنهم كان هذا منهم وهم في معرض مناظرة جدلية لإفحام الخصوم، أي أنهم لجئوا لإثبات أثر القدرة الحادثة تنزلا مع الخصم لإفحامه ولإلزامه المذهب الحق وما يقال في معرض كهذا لا يصح أن يكون مذهبا لصاحبه فقد قيل في معرض الرد علي الخصوم. ينظر حواشي الحامدي علي السنوسية الكبرى – علي عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، إسماعيل بن موسي بن عتمان الحامدي، صـ٣٤١-٣٤٢، ط١/١٩٣٦م – مطبعة الحلبي – القاهرة.

وهذا له شواهد كثيرة في التاريخ فالمطالع للفكر الماركسي سيدرك أن من مفارقات مادية ماركس وإنجلز عن المادية الهيجيلية ما يتعلق بصانع التاريخ فهيجل يتحدث عن مكر التاريخ الذي يجعل عقول الأفراد وسلوكياتهم مجرد أدوات يتحكم فيها كائن ميتافيزيقي يسمي العقل المطلق لكن الفكر الماركسي يقول بأن الإنسان ليس مجرد أداة بل هو فاعل التاريخ وهو المحرك لعملية التاريخ، لكن هذا الأمر عند النظر الدقيق سيجد المرء أن الماركسية هي الأخرى نفت فاعلية الإنسان في صنعها للتاريخ وجعلت الفاعلية الحقيقية هي قوي الإنتاج والعوامل الاقتصادية وما الإنسان =

وفي تقريرات رأي هؤلاء الأعلام أخذ ورد ونقاشات مطولة لا يتسع الموطن لذكرها هنا، وأيّامّا كان الأمر فالذي عليه جمهور الأشاعرة هو نفي تأثير القدرة الحادثة وأن قدرة العبد محايثة لفعله وسبب القول بذلك هو بيت القصيد من هذا المطلب وموطن الشاهد في الباب ألا وهو قاعدة "**العرض لا يبقى زمانين**".

بيانه كالتالي:

الاستطاعة أو القدرة الحادثة إما أن تكون حادثة مع الفعل أو قبله، لا جائز أن تكون قبله لأن القدرة عرض من الأعراض وهو غير باق زمانين فلو كانت سابقة علي الفعل لوقع المقدور بدون القدرة؛ إذ العرض سيزول قبل حلول وقت الفعل وبالتالي سيكون الفعل وقت حدوثه شاغراً من سبب إيجاده مما يترتب عليه وقوع المقدور بدون القدرة وهذا باطل، فلم يبق إلا أن تكون القدرة مقارنة للفعل حتى تصح " قاعدة العرض لا يبقى زمانين"[١].

= إلا مجرد أداة تستعملها قوي الإنتاج يظهر هذا من خلال تأكيد كل من ماركس وإنجلز علي العامل الاقتصادي دون باقي العوامل الأخرى، الأمر الذي عابه البعض علي الماركسية وقد رد إنجلز علي هذه التهمة بأن التركيز علي العامل الاقتصادي وحده أتي كرد فعل للمثالية الهيجلية التي حقرت من قوي الإنتاج ومن العوامل المادية الاقتصادية، فالقصد أنه قد يتبني المرء فكرا أو مذهبا لا يعبر عن حقيقة مذهبه لكنه اضطر اضطرارا لتبني هذا المذهب تحت ضغط عوامل أخري كأن يكون في معرض المحاججة والمناظرة مثلا وهكذا.

(١) ينظر تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، الأصفهاني، ٨٣٨/٢، دار الضياء – الكويت، ط٢٠١٢/١.

وينظر المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى عرض ونقد، أحمد محمد طاهر عمر، صـ٣٠٨، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين – جامعة أم القري – السعودية، ١٤١٤هـ.

اعتراض:-

القول بمقارنة القدرة للفعل يلزم عليه التكليف بالمحال، إذ الشخص مكلف قبل الفعل والفرض أن قبل الفعل لا قدرة للإنسان البتة علي الفعل فيكون التكليف واقع لمن لا قدرة له أصلا وهو المقصود بالتكليف بالمحال.

الجواب:

١- القول بمقارنة القدرة للفعل لا يعني أن العبد قبل الفعل عاجز مقهور، بل هو قبل الفعل قادر بالقوة القريبة لما اتصف من سلامة الأسباب والآلات المعينة له علي الفعل، فللعبد آلاته التي يؤدي بها الفعل وهي الأعضاء المؤدية للطاعة، كذلك الأسباب وهي الأشياء التي تكون حاملة علي الفعل فالماء الذي يتوضأ به من الأسباب المعينة علي الفعل، فالعبد قبل الفعل عنده أسباب الفعل وآلاته فلا يكون عاجزا، بل هو قادر بالقوة ومن ثم يصح التكليف.(١)

يقول شمس الدين الأصفهاني:- (والحق: أنه إن أريد بالقدرة الصفة المستجمعة لجميع الشرائط، لا تكون قبل الفعل بالزمان، بل معه، وإن أريد بها القوة المنبثة في العضلة، تكون القدرة قبل الفعل بالزمان).(٢).

٢- وعلى فرض العجز قبل الفعل فالتكليف بما لا يطاق جائز في المذهب اختلفت كلمة الأصوليين وأرباب الاعتقاد فيها علي أقول ومذاهب، ومحل النزاع في هذه المسألة أن المستحيل ثلاثة أنواع:-

١- مستحيل لذاته: كالجمع بين النقيضين والضدين كالسواد والبياض.

٢- مستحيل لغيره عادة لا عقلا: كالطيران من الإنسان.

٣- مستحيل لغيره عقلا لا عادة: كالإيمان ممن علم الله منه عدم الإيمان.

---

(١) ينظر حاشية البيجوري علي جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، صـ١٦٩، تحقيق د/ علي جمعة، دار السلام – القاهرة، ط٤/٢٠٠٨م.

(٢) ينظر تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، الأصفهاني، ٨٣٨/٢، دار الضياء – الكويت، ط١/٢٠١٢.

فذهب الشيخ الأشعري وتبعه الجمهور إلى جواز التكليف بالمحال مطلقا، وذهبت المعتزلة وبعض أصحاب الشافعي وابن دقيق العيد إلى عدم الجواز مطلقا، وذهبت معتزلة بغداد والآمدي إلى منع المستحيل لذاته وجوزوا المستحيل لغيره عادة وهو مذهب الغزالي[١]، والقائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه أو عدم وقوعه ولكل فريق أدلته ومرتكزاته.[٢]

(١) ينظر شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، الأصفهاني، تحقيق د/عبد الكريم النملة ١٤٧/١.

(٢) للمزيد حول هذا الأمر تراجع هذه المسألة في كتاب نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين الأرموي، ١٠٢٨/٢، تحقيق / د. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح، الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ط١/ ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

خاتمة البحث

أولا نتائج البحث:-

١- الأمور العامة التي يصدر بها المتكلمون كتبهم لا يذكرونها من باب الاستعراض أو غايتهم منها جعل هذا العلم مضنون به علي غير أهله عن طريق اللغة المنطقية التي يدونون بها مسائل هذا الفن أو بعبارة أخري جعل مسائله عصيّة علي الفهم لأجل ما قاله اسبينوزا "**إن الناس يميلون إلى تقدير ما لا يفهمون** " فكلما كانت مسائل العلم صعبة الفهم كلما كان ذلك أدعي لكسب احترام العامة وتقديرهم لفن علم الكلام ؛ إنما الهدف من ورائها هو تعلق هذه القواعد والأمور العامة بفروع علم الاعتقاد ومسائله وكانت قاعدة العرض لا يبقي زمانين مثالا عمليا تم عرض تطبيقاته في ثنايا البحث.

٢- المرونة الفكرية التي بدا عليها أئمة المذهب فرأينا كيف أن كثيرين من أتباع الأشعري رحمه الله وعلي رأسهم فخر الدين الإمام الرازي رحمه الله يخالفون إمام المذهب ويصرحون بصحة بقاء العرض زمانين وهذا إن دل فإنما يدل علي عدم تعصبهم لمذهبهم وأنهم يحاولون إصابة الحق كيفما كان حتى ولو كان على خلاف قول شيخهم

٣- لم يكن تأثير قاعدة العرض لا يبقى زمانين على علم العقيدة وحسب، بل رأينا في مقدمة البحث كيف أن القاعدة كان لها حضور في فروع علمية أخري غير علم العقيدة كعلم النحو وعلم الفقه وعلم البلاغة والأدب وعلم أصول الفقه.

٤- آفة الأخبار كما يقولون رواتها رأينا أنه كيف تم توجيه أصابع الاتهام للأشاعرة بقولهم بانقضاء النبوة بمجرد موت النبي ذلك أن النبوة عرض والعرض غير باق زمانين وتم التدليل علي بطلان نسبة هذا القول للسادة الأشاعرة، الأمر الذي يتطلب من أهل العلم الحذر كل الحذر من نسبة قول لأحد دون بينة أو برهان سيما إذا كان سيترتب علي صحة نسبة القول إيمان وكفر جنة أو نار فإن الله لن يسألنا يوم القيامة لمَ لمْ تنسب هذا القول لفلان، ولكنه سيسألنا لم نسبته لفلان؟

٥- قضية أفعال العباد من القضايا التي دار حولها الجدل كثيرا قديما وحديثا ولم يستطع أحد أن يقدم جوابا شافيا كافيا ووافيا للناس عن علاقتهم بأفعالهم أهم

مسيّرون، أم مخيرون أم وسط بين الجبر والتخيير ومهما تم تقديم الأجوبة عن أسئلة القدر المطروحة علي ألسنة العامة قبل الخاصة سيظل الذهن مشغولا بالعديد من الأسئلة التي لن نجد لها في نهاية المطاف جوابا وسنلتزم في نهاية الطريق بالالتزام بالعديد من القواعد الإيمانية من مثل الإيمان بعدالة الله التامة وأن الله لا يظلم الناس مثقال ذرة فكيف يجبرهم ثم يحاسبهم؟ إن أمام المتعلل بالقضاء والقدر علي المعاصي حينما يُسأل هل تؤمن بعدالة الله؟ جواب من اثنين إما بنعم فحينها يقال له فسلّم إذا وإن قال لا حينها لن يكون الحوار معه في باب القضاء والقدر بل سينقل إلى المربع الأول وهو قضية الوجود الإلهي وصفات الخالق سبحانه وتعالي، وفي النهاية نقول بقول الله تعالى ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾.

ثانيا: التوصيات:-

يوصي الباحث إخوانه من الباحثين بمزيد من الأبحاث والدراسات الكاشفة عن ضرورة المقدمات التي يُصدر بها المتكلمون كتبهم لتعلقها وارتباطها بمسائل علم الكلام وفروعه.

وفي الختام

أسأل الله سبحانه أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وأن يجعله في ميزان حسنات أبي وأمي رحمهما الله تعالى وأسكنهما الفردوس الأعلى آمين يا رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، ط٢/٢٠٠٤م.

٢. الإبهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي)، علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق د/ أحمد جمال الزمزي – د/نور الدين صغيري، جامعة أم القري.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، المكتب الإسلامي – بيروت – لبنان.

٤. الأربعين في أصول الدين، الفخر الرازي، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، ط/مكتبة الكليات الأزهرية- مصر.

٥. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالى الجويني، تحقيق د/ محمد موسي، دار السعادة – مصر، ط/١٩٥٠م.

٦. الإسعاد في شرح الإرشاد – المشتمل علي قواعد الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني، عبد العزيز القرشي التيمي، تحقيق د/ عبد الرازق بسرور – د/ عماد السهيلي، جامعة الزيتونة- تونس /٢٠١٣م.

٧. الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٤/٢٠٠٦م.

٨. أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الناشر / مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ط١/١٩٢٨م.

٩. أصول السرخسي، السرخسي، دار المعرفة / بيروت.

١٠. الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر محمد الهمداني، دائرة المعارف العثمانية، ط٢/١٣٥٩هـ.
١١. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج.
١٢. ألفية ابن مالك، ابن مالك الطائي، دار التعاون.
١٣. الانتصار في الرد علي المعتزلة القدرية الأشرار، يحي بن أبي الخير العمراني، دراسة وتحقيق د/سعيد بن عبد العزيز الخلف – ط/أضواء السلف.
١٤. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، تحقيق / محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢/٢٠٠٠م.
١٥. بلوغ المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة.
١٦. التبصرة، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق د/ محمد حسن هيتو، دار الفكر – دمشق، ط١/١٤٠٣هـ.
١٧. ترجيح أساليب القرآن علي أساليب اليونان ابن الوزير، صـ٧٩-٨٠، مطبعة المعاهد – مصر.
١٨. تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد الأصفهاني، دار الضياء – الكويت، ط١/٢٠١٢م.
١٩. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط١/١٩٩٨م.
٢٠. تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، أبو إسحاق إبراهيم الصفار، طبعة المعهد الألماني للبحوث الشرقية – بيروت، ط٢٠١١م.

٢١. تلخيص المحصل- المعروف بنقد المحصل، نصير الدين الطوسي، دار الأضواء، ط٢/١٩٨٥م.

٢٢. التمهيد في أصول الدين أو التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول، مكتبة الروضة الشريفة للبحث العلمي.

٢٣. حاشية البيجوري علي جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق د/ علي جمعة، دار السلام – القاهرة، ط٤/٢٠٠٨م.

٢٤. حاشية الدسوقي علي أم البراهين، محمد بن عرفة الدسوقي المالكي، مطبعة الحلبي / القاهرة.

٢٥. حاشية الشهاب علي تفسير البيضاوي المسماه عناية القاضي وكفاية الراضي علي تفسير البيضاوي، شهاب الدين الخفاجي، دار صادر – بيروت.

٢٦. حاشية الشيخ حسن العطار على شرح مقولات السجاعي المسمي بالجواهر المنتظمات في عقود المقولات المطبعة الأزهرية المصرية، ط١/١٣١٣هـ.

٢٧. حاشية العطار علي شرح الجلال المحلي علي جمع الجوامع، حسن العطار، ١/٢٨٤، دار الكتب العلمية.

٢٨. الحاشية الكبري والصغرى علي مقولات البليدي وحاشيتاه الكبري والصغرى علي مقولات السجاعي، حسن العطار، تحقيق خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية – بيروت، ط/٢٠١٦م.

٢٩. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، د/ حسام محي الدين الألوسي، مطبعة الزهراء – بغداد، ط/١٩٦٧م.

٣٠. حواشي الحامدي علي السنوسية الكبرى – علي عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، إسماعيل بن موسى بن عتمان الحامدي، ط١/١٩٣٦م – مطبعة الحلبي – القاهرة.

٣١. الخصائص الكبرى، السيوطي، دار الكتب العلمية – بيروت، ٢/٢١٢، ط/١٩٨٥م.

٣٢. رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد علي من أنكر الحرف والصوت، عبيد الله بن حاتم السجزي، تحقيق / محمد باكريم با عبد الله، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية – المدينة المنورة، ط٢/٢٠٠٢م.

٣٣. رسالة دكتوراه تحقيق كتاب سلاسل الذهب بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد مختار الشنقيطي، الناشر / المحقق – المدينة المنورة، ط٢/٢٠٠٢م.

٣٤. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق / مجموعة من الباحثين إشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣/١٩٨٥م.

٣٥. الشامل في أصول الدين، أبو المعالى إمام الحرمين الجويني، منشأة المعارف / الإسكندرية، ط/١٩٦٩م.

٣٦. شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، تحقيق / أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط/١٩٨٨م.

٣٧. شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، دار الغرب الإسلامي.

٣٨. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية – بيروت.

٣٩. شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق د/ عبد الكريم النملة، مكتبة الرشيد – السعودية، ط١/١٩٩٩م.

٤٠. شرح عيون الحكمة، فخر الدين الرازي، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر – طهران، ط١.

٤١. شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة للإمام الجويني، شرف الدين التلمساني، دار الفتح للدراسات والنشر – الأردن.

٤٢. شرح معالم أصول الدين، شرف الدين التلمساني، تحقيق نزار علي حمادي، دار الفتح – الأردن، ط١/٢٠١٠م.

٤٣. صحيح البخاري، باب قول النبي ﷺ: " جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، دار طوق النجاة، ط١/١٤٢٢هـ.

٤٤. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت ط٣/ ١٤٠٠ هـ- ١٩٨٠ م.

٤٥. طبقات الشافعية الكبري، تاج الدين السبكي، تحقيق/ د. محمود محمد الطناحي - د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار / هجر للطباعة والنشر والتوزيع ط٢/ ١٤١٣هـ.

٤٦. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، أبو سعيد الشيرازي البيضاوي، المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، ط١/١٩٩١م.

٤٧. عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبري، محمد بن يوسف السنوسي، صـ٤٧-٤٨، مطبعة جريدة الإسلام – مصر، ١٣١٦هـ.

٤٨. غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة

٤٩. الغنية في الكلام لأبي القاسم النيسابوري، تحقيق /مصطفي حسنين عبد الهادي، دار السلام – القاهرة، ط١/٢٠١٠م.

٥٠. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، أبي زرعة أحمد العراقي، تحقيق / محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١/٢٠٠٤م.
٥١. حاشية العطار علي شرح الجلال المحلي علي جمع الجوامع، دار الكتب العلمية – بيروت.
٥٢. الفروق مع هوامشه؛ للقرافي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م).
٥٣. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، ٧٥/١، مكتبة الخانجي / القاهرة.
٥٤. فيح النشر شرح المقولات العشر، عبد القادر الكيلاني، دار المقتبس للنشر / بيروت - لبنان، ط١/٢٠١٤م.
٥٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٦. كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد، بن المطهر الحلي، مؤسسة الأعلي للمطبوعات – بيروت – لبنان.
٥٧. كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي، د/ سعيد فودة، دار النور المبين للدراسات والنشر، ط١/٢٠١١م.
٥٨. لباب الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.
٥٩. لباب المحصل في أصول الدين، ابن خلدون، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١/٢٠٠٤م.

٦٠. لمحات من الفكر الكلامي، د/ حسن الشافعي، دار البصائر – القاهرة، ط١/٢٠١٠م.
٦١. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، دار / مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.
٦٢. المحصول، فخر الرازي، تحقيق د/طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣/١٩٩٧م
٦٣. المستصفى، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١/١٩٩٣م.
٦٤. مصباح الأرواح في أصول الدين، أبو سعيد الشيرازي البيضاوي، تحقيق / د. سعيد فوده، دار الرازي، ط١/٢٠٠٧م.
٦٥. المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى عرض ونقد، أحمد محمد طاهر عمر، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين – جامعة أم القري – السعودية، ١٤١٤هـ.
٦٦. المطالب العالية من العلم الإلهي- وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، فخر الدين الرازي، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي – بيروت، ط١/١٩٨٧م.
٦٧. معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، دار / الضياء – الكويت، ط١/٢٠١٢م
٦٨. معجم التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الطلائع / القاهرة، ط/٢٠٠٩م.
٦٩. المعجم الفلسفي، د / مراد وهبه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/٢٠١٦م.
٧٠. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، المكتبة العصرية / بيروت – لبنان، ط/٢٠٠٨م.

٧١. المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي الكعبي، دار الفتح/ الأردن، ط١/٢٠١٨م.

٧٢. مقدمات المراشد إلى علم العقائد، ابن خمير السبتي، تحقيق د/ جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي – المغرب، ط١/٢٠٠٤م.

٧٣. الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني، ط/ مؤسسة الحلبي.

٧٤. مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١/١٩٩٨م.

٧٥. مناهل العرفان لمحمد عبد العظيم الزرقاني، ط دار الفكر لبنان ١٤١٦هـ.

٧٦. المواقف، عضد الدين الإيجي، دار الجيل / بيروت – لبنان.

٧٧. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت.

٧٨. نشر الطوالع، أبو بكر المرعشي، تحقيق /محمد يوسف إدريس، دار النور المبين للنشر – الأردن، ط١/٢٠١١م.

٧٩. نظم المتناثر من الحديث المتواتر، الكتاني، صـ٢١٢، تحقيق / شرف حجازي، ط/دار الكتب السلفية –مصر.

٨٠. نقض عقائد الأشاعرة والماتريدي، خالد الغامدي، دار أطلس الخضراء - الرياض، ط١/٢٠٠٩م.

٨١. نهاية الوصول في دراية الأصول صفي الدين الأرموي، تحقيق / د. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح، الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ط١/ ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.

٨٢. هوامش علي العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، د/ عبد الفضيل القوصي، مكتبة الإيمان – القاهرة، ط٢٠٠٦م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة	٧٩٨
المبحث الأول حول قاعدة العرض لا يبقي زمانين	٨٠٢
المطلب الأول: بيان ماهية العرض وأحكامه والزمن	٨٠٢
المطلب الثاني: بقاء الأعراض زمانين بين النافين والمثبتين	٨١٢
المبحث الثاني:- التطبيقات العقدية لقاعدة العرض لا يبقي زمانين	٨١٧
المطلب الأول: علة احتياج العالم إلى الله	٨١٧
المطلب الثاني: النسخ	٨٢٧
المطلب الثالث: دعوي انتهاء النبوة	٨٣٧
المطلب الرابع: أفعال العباد	٨٤٣
الخاتمة	٨٤٩
فهرس المراجع	٨٥١
فهرس الموضوعات	٨٥٩

***