

الفصل الثاني

أدلة توحيد الربوبية

مقدمة

أدق ما يعرف به توحيد الربوبية أن يقال: هو إفراد الله - تعالى - بالخلق والملك والتدبير^(١).

وذلك أن المراد بتوحيد الربوبية هو إفراد الله - جل وعلا - بجميع معاني الربوبية اللغوية والشرعية، ونفي الشريك عنه في أي منها، فيشمل بذلك توحيد الله - تعالى - في أفعاله المتعلقة بمشيئته، كالخلق والتدبير، كما يشمل سائر صفات الربوبية الذاتية، كالملك والقيومية والصمدية، بل ويشمل سائر صفات الكمال الإلهية باعتبارها من لوازم الربوبية، لكن جرى الاصطلاح على جعل الأسماء والصفات قسما مستقلا عن توحيد الربوبية، باعتبار أن الغالب عليه توحيد الرب في أفعاله، وعلى هذا التقسيم سيجري البحث فيما يأتي من دلالة الربوبية على الألوهية، أما الصفات فسأفرد الحديث عنها في الفصل الخاص بأدلة الكمال والتتزيه^(٢).

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

(٢) قد يُذكر من معاني توحيد الربوبية: توحيد الله في ذاته، وهذا إن كان المراد منه مجرد نفي تعدد الذوات الإلهية فهو الذي ذكرنا من نفي الشريك عن الله - تعالى - في صفات الربوبية الفعلية والذاتية، أما إن كان على مراد المتكلمين حيث يقولون: واحد في ذاته لا قسم له، ويفسرونه بنفي التركيب والتبعيض، فهذا من بدع المتكلمين المفضية إلى نفي الصفات الإلهية، =

واقترار بعض العلماء في تعريف توحيد الربوبية ؛ بأنه توحيد الله في أفعاله هو من باب التغليب أو التقريب^(١).

وقد دلت الفطرة على توحيد الربوبية، كما دلت على وجود الله - تعالى -، وذلك أن اتجاه النفوس حال الاضطراب إنما يكون إلى جهة واحدة، وملجأ واحد، لاتلوي على غيره، ولا ترجوا الإغاثة عند سواه، وفي هذا أكبر دلالة على أن النفوس مفطورة على أن ربها ومدبر شؤونها والقادر على أمرها إنما هو رب واحد لاشريك له، وقد مرت بنا الآيات القرآنية الدالة على هذا المعنى، كقوله - تعالى - : ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ﴾^(٢).

ومن التنبهات القرآنية إلى دلالة الفطرة على توحيد الربوبية، ما ذكره الله - تعالى - من قول نبيه يوسف - عليه السلام - لصاحبي السجن : ﴿أَرْيَاكَ مُتَقَرَّبُونَ حَيْثُ أَمَرَ اللَّهُ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ﴾^(٣)؛ فإن هذا السؤال

= وهو قول قائم على افتراض ذات مجردة من الصفات، وهذا لا وجود له إلا في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان.

انظر مثلاً : «رسالة التوحيد» لمحمد عبده : الصفحات ٥٨ ، ٦٤ ، ٦٥ وانظر «المدخل إلى دراسة العقيدة» للدكتور البريكان : ص ٨٧ ؛ حيث ذكر أن توحيد الربوبية يشمل الإيمان بوحداية الله - تعالى - في ذاته، ولم يبين المراد بذلك.

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

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

(٢) سورة الإسراء : ٦٧ .

(٣) سورة يوسف : ٣٩ .

استنطاق للفطرة، واستشهاد لها بما تعرفه وتدركه من وحدانية فاطرها، إذ ليس المراد بسؤاله هذا المفاضلة بين حالين موجودين؛ فإن تعدد الأرباب لاخير فيه أصلاً، بل ليس له وجود في الحقيقة، بدليل قوله - تعالى - في الآية التي تليها: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ ﴾^(١)، يعني لامسميات لها في الحقيقة^(٢).

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

وأوضح دلالة على هذا وأجلاها ما ذكره الله - تعالى - عن كفار مكة، من إقرارهم بهذا النوع من أنواع التوحيد، وذلك في كثير من الآيات، كقوله - تعالى -: ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا نُنْقِزُكُمْ ﴾^(٣).

(١) سورة يوسف: ٤٠.

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

(٣) سورة يونس: ٣١. ولا تعني تلك الإجابة الصحيحة أنهم كانوا محققين لهذا النوع من التوحيد، فالإقرار به من حيث الجملة شيء، وتحقيقه شيء آخر. انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٤٤/٩ - ٣٤٨، وتجريد التوحيد المفيد للمقرزي: ص ٢٠، ٢١، و«الدين الخالص» لصديق حسن: ١٨٢/١، ١٨٣.

ووجه الدلالة هنا أنهم مع كونهم مقرين بذلك فهم لم يزالوا متصفين بالكفر والشرك، كما دل على ذلك قوله - تعالى -: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(١)، قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السموات؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به^(٢).

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

ومما يجدر التنبيه إليه: أن المتكلمين لا يرون توقف العلم بصحة النبوة على العلم بوحدانية الخالق، لذلك فهم لا يمتنعون من إثباتها بالدلائل السمعية، كما هو شأنهم في إثبات وجود الخالق - جل وعلا -^(٣).

ولقد اتجهت أنظار العلماء في الاستدلال العقلي لهذا المطلب إلى ثلاث آيات من كتاب الله - تعالى -، لم تكد تتجاوزها إلى غيرها، ألا وهي: قوله - تعالى - في سورة المؤمنون: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللهُ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(٤).

(١) سورة يوسف: ١٠٦.

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

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

(٤) سورة المؤمنون: ٩١.

وقوله - تعالى - في سورة الأنبياء: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسَبِّحْ لِلَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (١).

وقوله - تعالى - في سورة الإسراء: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (٢) سُبْحَنَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (٣).

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

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

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

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

ولما كان المتكلمون يرون أن دلالة الآيات الثلاث هو دليل التمانع المشهور عندهم، ويقررونها بذلك، كان لابد لنا أولاً من عرض هذا الدليل في صوره المتعددة، ومعرفة ماوجه إليه من نقد، وما أجيب به عن ذلك، وذلك لنعلم عند تفصيل الكلام عن الآيات الثلاث، مدى صحة النسبة بينها وبين دليل المتكلمين، وهل يتجه إليها ماوجه إليه من اعتراضات.

(١) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٢) سورة الإسراء: ٤٢ - ٤٣.

المبحث الأول

دليل التمانع عند المتكلمين بين الظن واليقين

يقوم دليل التمانع على افتراضه بين الأرباب لو وجدوا، أي يكون بعضهم مانعا لبعض من إنفاذ أمره وتنفيذ مراده .
ويقرر المتكلمون فرض التمانع هذا على وجهين، بحسب جهة التمانع وموجبه^(١).

١ - فباعتبار توارُدِ القُدَرِ على المحل الواحد، يقررون امتناع وجود إلهين قادرين، نسبةً المقدورات إليهما سواء^(٢)، بأن ذلك يستلزم أحد أمرين كلاهما ممتنع باتفاق :

الأول - كون المقدور المعين بين قادرين مستقلين بإيجاده، هذا على فرض وقوعه بهما .

الثاني - الترجيح بلا مرجح، إذا فرضنا وقوعه بأحدهما؛ لأن نسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين تكون على السوية، إذ المقتضي للقادرية: ذات الإله، وللمقدورية الإمكان^(٣).

٢ - وباعتبار تعاند الإرادات وتضاربها حول المحل الواحد،

(١) انظر روح المعاني للآلوسي: ٢٥/١٧ - ٢٦.

(٢) يخرج بهذا فرض وجود إلهين أحدهما أقوى قدرة من الآخر، فإنه لا حاجة لتقرير امتناعه، إذ المعجز مطلقاً مناف للالوهية بداهة. انظر التحرير والتنوير لابن عاشور: ٤٢/١٧.

(٣) انظر المواقف للإيجي: ٢٧٨، ٢٧٩، وشرحه للجرجاني: ٦٩/٥، وانظر هذا التقرير بتفصيل أكثر في الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ص ٥٠، ٥١، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٣١٣/١.

يقررون الدليل بأنه: إذا أراد أحد الإلهين شيئاً، فإما أن يمكن الآخر إرادةً ضده أو يمتنع، وكلاهما محال.

أما الأول: فلاستلزامه اجتماع الضدين، إن فرض وقوع مراد كل منهما.

وأما الثاني: فلاستلزامه عجز الإله المفروض فيه كمال القدرة، حيث عجز عن مضادة الإله الآخر، مع كونها ممكنة في نفسها^(١).

وقد أورد على دليل التمانع هذا عدة انتقادات وقوادح على كلا التقريرين، سلب بموجبها وصف القطعية، ووُصم بمقتضاها بأنه حجة إقناعية ظنية، لا يقينية^(٢).

الشبهة الأولى - تجويز أن تكون قدرة كل من الإلهين مشروطة بالآ لا يفعل الآخر معه، فلا يقدح ذلك في القدرة، كما يكون الإله الواحد قادراً على أحد الضدين بشرط عدم الآخر، حيث يستحيل اجتماع الضدين، فيكون كل من الضدين مقدوراً بشرط عدم الآخر، فهو مقدور على سبيل البديل لا الجمع، ولا يقدح ذلك في قدرة الإله الواحد باتفاق.

فكذلك يقال في القادرين: كل منهما قادر على الفعل المعين حال عدم قدرة الآخر عليه^(٣).

(١) انظر شرح المقاصد للفتازاني: ٣٥/٤، والمواقف: ص ٢٧٩، ومعالم أصول الدين للرازي: ٧٤ - ٧٥.

(٢) الحجة الإقناعية هي التي تقبل الزوال بالتشكيك، إذ كانت مركبة من الظنيات، أو من الظنيات واليقينيات، ولا تكون الحجة برهانية في اصطلاح المتكلمين إلا إذا كانت مركبة من اليقينيات فحسب، انظر الكليات للكفوي: ص ٤٤٠، وشرح السفارينية: ٤٣/١.

(٣) انظر هذا النقد في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٦٢/٩، ومنعه جوابه عنه، وشرح المقاصد للفتازاني: ٣٥/٤، ٣٦، حيث ذكره وأجاب عنه أيضاً، والتحرير والتنوير: ٤٢/١٧.

وقد أورد ابن تيمية هذا الاعتراض وأجاب عنه بأنه تشبيه باطل، (وذلك أن القادر على الضدين يفعل كلاّ منهما بمشيئته، وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزاً عن فعل الآخر، لكنه قادر عليه إن اختاره، والجمع بينهما ممتنع لذاته، ليس بشيء، وذلك لاينافي القدرة بوجه من الوجوه... بخلاف إذا قيل إنه لايمكنه الفعل إلا إذا أمكنه غيره، ولم يُرد أن يفعل معه، ولو أراد الآخر أن يفعل مافعله لم يقدر أن يفعله هو؛ فإنه حينئذ لا يكون قادراً بنفسه، بل يكون غير قادر حتى يمكنه الآخر، ويمتنع من أن يفعل مايفعله)^(١).

كما أوردته التفتازاني، وأجاب عنه بنحو جواب ابن تيمية، وعبارته: (أن الممكن في ذاته ممكن على كل حال، ضرورة امتناع الانقلاب، والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع، أعني كونه في آن واحد في حيزين، فكذا ههنا: يمتنع اجتماع الإرادتين، وهو لاينافي إمكان كل منهما، فتعين أن لزوم المحال إنما هو من وجود الإلهين)^(٢).

وقد أورد التفتازاني هذه الشبهة في صورة أخرى، وهي: أن الإله الواحد إذا وُجد المقدور فإنه لايبقى قادراً عليه، ضرورة امتناع إيجاد الموجود، فيلزم من ذلك أنه لا يصلح للألوهية، وأجاب بنفسه عليها بقوله:

(عدم القدرة بناءً على تنفيذ القدرة ليس عجزاً، بل كمالاً للقدرة، بخلاف عدم القدرة بناءً على سد الغير طريق القدرة عليه، فإنه عجز بتعجيز الغير إياه)^(٣).

الشبهة الثانية - جواز اتفاق الإلهين وعدم اختلافهما، وممن

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣٦٢/٩.

(٢) شرح المقاصد: ٣٦/٤.

(٣) شرح المقاصد: ٣٦/٤.

وجَّهها إلى هذا الدليل: ابن رشد الفيلسوف^(١)، والتفتازاني المتكلم^(٢).
وقد أجيب عن هذه الشبهة بتقرير لزوم التمانع بينهما لو وُجدا،
ومنع جواز الاتفاق، لما يؤدي إليه من القدح في قدرة كل منهما.
وبيان ذلك أنه مع تقدير اتفاق إرادتهما، فإنه يمتنع أن يكون
الفعل الواحد المعين - المتفق عليه بينهما - مفعولاً لهما معاً في نفس
الوقت، بل يجب أن يكون أحدهما منفرداً به دون الآخر، وحينئذ يمتنع
تعلق قدرة الآخر بهذا الفعل، لالشيء إلا لكون قدرة الأول قد تعلققت
به، مع كونه ممكناً في ذاته.

إذا تقرر هذا، عُلِمَ أنه لا يتصور وقوع الاتفاق بينهما في الإرادة
إلا على سبيل التداول في تنفيذ المراد، إما بالزمان؛ بأن يفعل هذا
حيناً وهذا حيناً، وإما بالمكان؛ بأن يعمل هذا بعضاً وهذا بعضاً، وإما
بالتفويض؛ بأن يفوض أحدهما إلى الآخر القيام بالفعل، وحينئذ يكون
هذا نقصاً في حق كل واحد منهما ينافي الإلهية، حيث لم يقدر على
الاستقلال عن الآخر.

ولو فُرض أن كلا منهما قادرٌ على الاستقلال، ولكن لا يمكنه منه
وجود الآخر، كان هذا مثل العجز وأشد، حيث مُنع من مقدوره^(٣).
الشبهة الثالثة - أن كون كل من الإلهين المفترضين عالماً بوجوه
المصالح والمفاسد يوجب عدم اختلافهما؛ فإن كلا منهما إذا علم المصلحة
في أحد الضدين امتنع من إرادة الآخر^(٤).

(١) انظر مناهج الأدلة: ص ٦٧.

(٢) انظر شرح العقائد النفسية: ص ٢٩، ناقضاً بذلك ما قرره في شرح المقاصد
من برهانية هذا الدليل، انظره في: ٣٦/٤.

(٣) انظر دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٦٩/٩.

(٤) انظر شرح المقاصد للتفتازاني: ٣٦/٤.

ونحو هذا ما ذكره ابن عاشور في تفسيره - محتجاً به على أن إمكان التمانع لا يوجب نهوض الدليل - من أن الاختلاف في الإرادة إنما يجيء من تفاوت العلم في الانكشاف به، ولذلك يقل الاختلاف بين الحكماء، والإلهان يُفترض فيهما التساوي في العلم والحكمة، فعلمهما وحكمتهما يقتضيان انكشافاً متماثلاً، فلا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر، فلا يقع بينهما تمنع.

ثم أجاب ابن عاشور على هذا بأنه وإن كان احتمالاً صحيحاً، إلا أنه يصير تعدد الإله حينئذ عبثاً لافائدة فيه^(١).

أما التفتازاني فقد كان أكثر توفيقاً في الجواب، حيث يقول بعد إيراد السابق: (لو سُلم كون الإرادة تابعة للمصلحة ففرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح)^(٢).

أما ما ذكره ابن عاشور من أن إمكان التمانع لا يوجب نهوض الدليل، فقد تقدم قريباً منع جواز الاتفاق، وأن الاختلاف والتمانع لازم قطعاً.

وعلى فرض إمكانه وجوازه لا لزومه، فإنه يكفي لنهوض الدليل، لما تقدم بيانه من إفضائه إلى نقص قدرة كل من الإلهين، حيث قُيدت إرادته بالآخر.

ومما يُرد به على هذه الشبهة التي أوردت على دليل التمانع: التأمل في وصف الرب، باعتباره أعلى الموجودات وأكملها على الإطلاق، فإن هذا يوجب الوجدانية، ويمنع التعدد والاشتراك، وذلك - كما يقول العقاد -: (لأن الكمال المطلق لا يكون كماليين مطلقين؛ ولأن الأبد لا يكون أبدين؛ ولأن الوجودين اللذين يتفقان في البداية

(١) انظر التحرير والتنوير: ٤٣/١٧.

(٢) شرح المقاصد: ٣٦/٤.

والنهاية في تقدير كل شيء، وتصديق كل عمل، ولا يختلفان في وصف من الأوصاف، ولا في لازمة من لوازم هذه الأصناف، هما وجود واحد لا وجودين، وليس بينهما من فاصل الذات ما يجعلها ذاتين اثنتين^(١).

وبما سبق من عرض دليل التمانع عند المتكلمين، ونقض الشبه الواردة عليه، يتبين لنا صحة هذا الدليل عقلاً، وقطعية دلالاته على توحيد الربوبية، وهذا كافٍ لتجويض الاستدلال به شرعاً، حيث أدى إلى ما يقرره الشرع من توحيد الربوبية، ولم يلزم منه نفي شيء مما جاء به الشرع، كما هو الشأن في دليل الجواهر والأعراض، الذي مرّ ذكره في الفصل الأول من هذا الباب.

ومع القول بصحته، وتأديته المطلوب على مراد المتكلمين، فإنه محدود الفائدة، إذ القول باللهين متكافئين من كل وجه إنما هو فرض فرضه المتكلمون، لم يقل به أحد من بني آدم^(٢)، وهذا من تقصير المتكلمين عن بلوغ الغاية التي قصد إليها القرآن، كما سيظهر عند بيان مدى اتصال دليل التمانع بالآيات الثلاث السالفة الذكر؛ فإن صحته في نفسه شيء، وكونه هو مدلول الآيات والمراد منها شيء آخر، ولا يلزم من كونه صحيحاً في نفسه أن يكون هو مراد الله - تعالى - من كلامه، فما كل كلام صحيح يفسر به القرآن لأدنى مناسبة، بل العبرة بمدلول ألفاظ القرآن نفسها، وما تحتمله من المعاني، وما لا تحتمله، وبسياق الآيات، وما قبلها، وما بعدها، مما يبين المراد منها وما سيق لتقريره، وهذا ما سنتعرض له في المبحث الثاني.

(١) الفلسفة القرآنية: ص ١١٩.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٣٤٤/٩.

المبحث الثاني

دلالة القرآن العقلية على توحيد الربوبية

سبقت الإشارة إلى الآيات الثلاث، التي استأثرت باهتمام من تكلم في الدليل العقلي القرآني على توحيد الربوبية، وأن بعض المتكلمين يربطون بين دلالتها وبين دليل التمانع، وأنهم يخالفون فهم السلف للآيات، حيث يقصرون دلالتها على توحيد الربوبية.

والغرض هنا في هذا المبحث بيان ذلك، من خلال تفصيل الكلام حول كل من الآيات الثلاث، وبيان الصواب، أو الراجح في معناها، وماتحتمله من الدلالة وما لا تحتمله، مما ذكره المفسرون من أهل الكلام وغيرهم.

أولاً - قوله - تعالى -: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا بُدَّوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(١).

جاءت هذه الآية الكريمة في سياق الرد على المشركين، الذين زعموا كذباً وبهتاناً أن الملائكة المكرمين بناتُ الله، حيث يقول الله - جل وعلا - في هذا السياق الكريم: ﴿أَفَأَصْفَكَ رُحُومًا بِالْبَيْنِ وَأَتَّخِذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكَ لَنَقُولُ قَوْلًا عَظِيمًا﴾^(٢) وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا^(٣) قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا بُدَّوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا^(٤) سُبْحَنَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا^(٥) يُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا^(٦)﴾^(٢).

(١) سورة الإسراء: ٤٢.

(٢) سورة الإسراء: ٤٠ - ٤٤.

فَالْآيَةُ إِذَا - كما هو واضح من السياق - جاءت ردًّا على زعم المشركين هذا، الذي جعلوه مسوِّغًا لاتخاذهم الملائكة آلهةً يعبدونها مع الله - تعالى -.

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

يُفْهَم هذا الترتيب من أداة (لو) وجوابها في الآية، ولكن هل هي في هذا الموضع امتناعية تفيد امتناع الجواب لامتناع شرطه، كما هو مشتهر عند النحويين؟ أم أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، كما هو قول المحققين فيما ذكر ابن هشام^(١)، وكما يُفْهَم من تعريف سيبويه للو، حيث قال عنها: (إنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره)^(٢)؟ سوف نرى أن لهذا السؤال

(١) انظر «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب»: ص ٣٤٠.

(٢) الكتاب: ٢٢٤/٤، وقد قال أبو حيان عن هذا التعريف: (وهو أحسن من قول النحويين: إنها حرف امتناع لامتناع)، البحر المحيط: ٨٨/١، وانظر في هذا البحث النحوي كتاب «دراسات لأسلوب القرآن» لمحمد عبد الخالق عزيمة: القسم الأول: ٦٤٢/٢، ٦٤٣، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي: ٢٧٧/١، ومابعداها، حيث ذكر تحقيقًا مهمًا لوالده تقي الدين عن استعمال «لو» في القرآن في رسالة سماها: «كشف القناع في حكم لو للامتناع» قال فيها: (تبعث مواقع «لو» من الكتاب العزيز والكلام الفصيح فوجدت المستمر فيها انتفاء الأول، وكون وجوده - لو فرض - مستلزمًا لوجود الثاني، وأما الثاني: فإن كان الترتيب بينه وبين الأول مناسبًا ولم يخلف الأول غيره فالثاني متنفذ في هذه الصورة، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾...) وقال بعد ذلك: (وإنكار كون «لو» امتناعية جحد لضروريات، ودعوى ذلك مطلقًا منقوضة بما لا قبل به، والضابط فيه ما ذكرت)، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧٧/١ - ٢٧٩.

وجوابه ارتباطاً وثيقاً بالخلاف الواقع حول المراد من ابتغاء السبيل، الذي جعل في الآية لازماً لتعدد الآلهة، ودليلاً على بطلان ألوهيتها، فإن في المقصود من ابتغاء السبيل إلى ذي العرش في هذه الآية قولين للمفسرين سلفاً وخلفاً، كلاهما يحتمله السياق^(١).

الأول - أنه للمغالبة والمعازة والمنازعة في الملك، وهذا القول مذكور عن ابن عباس^(٢) والحسن^(٣) وسعيد بن جبير^(٤) ومقاتل^(٥).

وعلى هذا القول تكون دلالة الآية كدلالة قوله - تعالى -: ﴿ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾^(٦).

القول الثاني - أنهم يبتغون إلى ذي العرش سبيلاً للتقرب والتزلف. وهذا القول مروى عن قتادة^(٧)، ومجاهد^(٨).

(١) ممن ذكر احتمال الآية للقولين صاحب التحرير والتنوير، انظر: ١١١/١٥ وقد صرح بأن مآلهما واحد، والسعدي في تفسيره، ١١٠/٣، ١١١، والشنيطي في أضواء البيان: ٥٣٩/٣ وقد صرح بأن كلا القولين حق يدل عليه القرآن.

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

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

(٤) رواه عنه ابن أبي حاتم، كما ذكر السيوطي في الدر المنثور، انظر: ٣٣١/٤، وذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير: ٣٨/٥، والقرطبي في الجامع: ٢٦٥/١٠، وابن عطية في المحرر الوجيز: ٤٥٨/٣.

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

(٦) سورة المؤمنون: ٩١.

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

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

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

فممن رجع القول الأول: الإمام البغوي في تفسيره، حيث ذكر القولين ثم قال: (والأول أصح)^(١).

كما ذكر ابن عطية أنه قول أبي علي الفارسي^(٢) والنقاش^(٣) والمتكلمين؛ أبي منصور وغيره^(٤).

وممن رجع أيضًا أبو السعود، حيث يقول في تفسيره بعد ذكر القولين:

(والأول، هو الأظهر الأنسب [بقوله] ﴿سَبَّحَهُ﴾ فإنه صريح في أن المراد بيان أنه يلزم مما يقولونه مجذور عظيم من حيث لا يحتسبون، وأما ابتغاء السبيل إليه - تعالى - بالتقرب فليس مما يختص بهذا التقرير، ولا مما يلزمهم من حيث لا يشعرون، بل هو أمر يعتقدونه رأسًا)^(٥).

وممن رجع ذلك أيضًا الشوكاني^(٦)، والشنقيطي وقال: إنه المتبادر من الكلام^(٧)، والصحيح الذي هو الحق من التفسيرين^(٨).

(١) معالم التنزيل: ١١٦/٣.

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

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

(٤) انظر المحرر الوجيز: ٤٥٨/٣.

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

(٦) انظر فتح القدير: ٢٣٠/٣.

(٧) انظر أضواء البيان: ٥٤٠/٣.

(٨) المرجع السابق: ٢٩٣/٧.

أما القول الثاني فقد اقتصر إمام المفسرين ابن جرير الطبري على ذكره، وتبعه على ذلك ابن كثير^(١)، وهو الذي رجحه ابن تيمية وقال إنه الصحيح^(٢).

وتبعه شارح الطحاوية، وذكر أنه المنقول عن السلف^(٣).

وقد استند من رجع القول بالتقرب إلى الأدلة الآتية:

١ - أن المشركين لم يكونوا ينكرون الصانع، أو يقولون: إن ألهمهم تُمانع الله - تعالى - وتغالبه، مع أن الله - تعالى - يقول في الآية: ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾، فدل ذلك على أن المراد بالآية توحيد العبادة والألوهية، لا الربوبية^(٤).

٢ - أن تعديّة الفعل: ﴿ابْتَغُوا﴾ بآلى يوحى ذلك، كما هو في قوله - تعالى -: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾^(٥)، أي: إلى عبادته وطاعته، ولو كان المراد الممانعة والمغالبة لكان الأنسب تعديته بعلی، كما هو الشأن في قوله - تعالى -: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَاهُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾^(٦)،^(٧).

٣ - أن اتخاذ السبيل مأمور به مرغّب فيه، كما في قوله - تعالى -: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾^(٨)، وقوله - تعالى -: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ

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

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

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

(٤) انظر الموضوعين السابقين.

(٥) سورة المزمل: ١٩.

(٦) سورة النساء: ٣٤.

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

(٨) سورة المائدة: ٣٥.

يَتَنَفَّوْنَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ ﴿١﴾، فدل هذا على أن المراد في الآية التقرب والتزلف، لا الممانعة (٢).

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

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

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

وهذا لا ينطبق على القول بالتقرب والتزلف (٣).

٢ - أن الآية سُبِقَتْ بذكر ادعاء المشركين أن الملائكة بنات الله - تعالى وتنزه -، فأشبه هذا السياق قوله - تعالى - في سورة المؤمنون: ﴿بَلْ أَتَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٠﴾ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ إِلَهٍ إِذَا لَذَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴿٤﴾﴾.

هذا وبالتأمل في أدلة القولين نجد أنها متقاربة في عدم قطعيتها بترجيح أحدهما، ولعل هذا مادعي كثيرًا من المفسرين إلى عدم الترجيح بينهما (٥)، خصوصًا وأن كليهما يحتمله السياق، ولكن يبقى الكلام في أيهما أولى بأن يكون المراد من الآية، فإن هذا الخلاف حولها هو من اختلاف التضاد لا التنوع، فلا يمكن أن يكون القولان مرادين من الآية معًا.

(١) سورة الإسراء: ٥٧.

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

(٣) انظر روح المعاني: ٧٩/١٥.

(٤) سورة المؤمنون: ٩٠، ٩١.

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

وما ذكره القائلون بالتقرب والتزلف من أن المشركين لم يكونوا منكرين للصانع، ولا قائلين بممانعة آلهتهم له، يمكن الجواب عليه بأن القرآن قد صرح بأنهم ادعوا الولد لله - تعالى -، ومن لازم هذا أن يكون متصفاً بالربوبية كوالده^(١)، فتحدث الممانعة، فأقام الحجة عليهم من لازم قولهم، كما دلت على ذلك آية المؤمنون.

كما أن الترابط والتلازم بين معنى الإلهية ومعنى الربوبية، المتمثل في اقتضاء الربوبية لاستحقاق الألوهية، وفي انبناء استحقاق الألوهية على الاتصاف بالربوبية، يجعل من قول المشركين: «إن مع الله تعالى آلهة تستحق العبادة»، ملزوماً للقول بربوبية هذه الآلهة، وإن لم يصرحوا بها، فأقام الحجة عليهم بإبطال لازم دعواهم^(٢).

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

فهذا استدلال على بطلان قولهم ببيان انتفاء لازم اللازم.

أما ما ذكر من أن هذا هو قول السلف، فهو معارض بما ورد عن السلف من القول بالتفسير الآخر، فلا إجماع منهم على أحد القولين. أما بقية ما ذكروا، فلا يعدو أن يكون مرجحات محتملة، لا تُنهي الخلاف.

(١) انظر روح المعاني للآلوسي: ٢٥٩/٩، ٢٦٠، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١١٤/١٩، وقد استدلل على ذلك بقوله - تعالى -: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبْدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١].

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

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

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

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

ومما يجدر التنبيه إليه أن «لو» في الآية على هذا القول تكون امتناعية^(١)، ويكون نظم الدليل هكذا:

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

أما على القول بالتقرب والتزلف فإن (لو) تكون مفيدة لامتناع الشرط خاصة دون الجواب^(٢)، إذ لا يتفق القول بامتناعه مع هذا القول

(١) انظر إشارة الألوسي إلى هذا في روح المعاني: ٧٩/١٥.

(٢) لعل عدم الانتباه لهذه المسألة هو الذي أوقع الرازي في أن يقول في تفسير الدليل على القول بالتقرب (فلما لم تقدر أن تتخذ لأنفسها سبيلاً إلى الله فكيف يُعقل أن تقربكم إلى الله) مفاتيح الغيب: ٢١٧/٢٠، وهذا خطأ واضح؛ فإنه على هذا القول تكون الآلهة المزعومة قادرة على اتخاذ السبيل، بنص قوله - تعالى -: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾ [سورة الإسراء: ٥٧] وكان الصحيح أن يقال في تقرير الدليل على هذا القول: إذا كانت هذه الآلهة التي تزعمون تقرب إلى الله، وتبغى إليه السبيل بعبادته، فهذا دليل فقرها، وعدم صلاحيتها للالوهية، وعليكم أن تتجهوا إلى من تتقرب إليه دون غيره.

في الآية؛ فإنه مبني على حصول الجواب وتحقيقه لا امتناعه، وقد تقدم أن القول باقتصار إفادة (لو) على امتناع الشرط أصوب عند محققي النحويين من القول بإفادتها امتناع الجواب لامتناع الشرط.

والحاصل من هذا البحث: أن الآية دلت على بطلان اتخاذ آلهة تعبد مع الله - تعالى - من خلال إبطال ربوبيتها، وذلك ببيان اللازم لتعدد الأرباب، من حتمية الصراع المفضي إلى خراب العالم، فالآية إذاً تجمع الدلالة على المطلبين: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية^(١)، والله أعلم.

ثانيًا - قوله - تعالى -: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(٢).

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

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

قال الله - عز وجل - في هذا السياق:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ ﴿١١﴾ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا ﴿٣﴾﴾

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

(٢) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٣) فسّر اللهو بالعبث واللعب مطلقًا، فيكون المعنى: ما خلقنا الخلق من غير حكمة وقصد جليل وغاية عظيمة، وفسره بعض السلف بأنه اتخاذ الزوجة والولد، وجعلوا الآية ردًا على النصارى في ادعائهم بنوة عيسى - عليه السلام -، وعلى هذا القول يكون هذا السياق مشابهًا لسياق آيتي الإسماء والمؤمنون، إلا أن الآلوسي جعل التفسير الأول هو الظاهر والمناسب =

لَا تَتَّخِذْتَهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعَلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ تَقْدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا نَصِفُونَ ﴿١٨﴾ وَلَمْ يَكُنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدُكُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾ أَمِ اتَّخَذُوا إِلَٰهَةً مِنْ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ ﴿٢١﴾ (١) لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَٰهٌ إِلَّا (٢) اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهُ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ لَا يُسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ ﴿٢٣﴾ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَٰهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾ (٣)

فالآية كما هو واضح جاءت في سياق الرد على المشركين، الذين كانوا يعبدون مع الله - تعالى - آلهة أخرى، كما أنها أتبعَت بما يؤكد أن الرد كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى عبادة هذه الآلهة من دون الله - تعالى -، وذلك في قوله - تعالى -: ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَٰهَةً ﴾، فوصف الآلهة بأنها متخذة من دون الله - تعالى - يدل على أنهم ماكانوا

= للسياق، انظر روح المعاني: ٢٠/١٧، وسيأتي مزيد بيان لهذه الآية إن شاء الله عند ذكر أدلة التنزيه.

(١) لم يدع المشركون لآلهتهم أنها تُنشر الموتى، بل كان أكثرهم ينكر البعث، ولكن لما كان هذا لازم قولهم باللهيتها - إذ لا يُعبد بحق إلا من يقدر على الإنشاز، وهم يزعمون أنها تُعبد بحق - جعل ذلك كصريح الدعوى، فأُنكر عليهم. انظر الكشف للزمخشري: ٧/٣. وسيأتي مزيد بيان لهذا.

(٢) (إلا) هنا بمعنى غير أو سوى عند عامة المفسرين إلا ما ذكره الماوردي من أن فيها وجهاً آخر، وهو أن تكون بمعنى الواو، فيكون المعنى: لو كان فيهما آلهة مع الله لفسدتا، وقد قرر الدليل على الوجه الأول بأنه إبطال عبادة غير الله - تعالى - بعجزه عن قدرة الله، كأنه أراد عما يقدر الله عليه من تدبير العالم وإصلاح أمره، أما الوجه الثاني فقرره بالتمانع. انظر النكت والعيون للماوردي: ٤٤٢/٣، وانظر معاني القرآن للفراء: ٢٠٠/٢، وتفسير القرطبي: ٢٧٩/١٧، ومعني اللبيب: ٩٩.

(٣) سورة الأنبياء: ١٦ - ٢٤.

يعبدونها لاعتقادهم أنها متصفة بالربوبية، شريكة لله - تعالى - في الخلق والملك والتدبير^(١)، وإنما كانوا يتخذونها وسائط وشفعاء عند الله - تعالى -، فأشبهه هذا قوله - تعالى -: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾^(٢).

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

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

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

ودليل التمانع مع كونه صحيحاً مؤدياً للغرض منه، ليس بالضرورة أن يكون هو المدلول المباشر لهذه الآية، كما يرى المتكلمون.

يقول ابن تيمية: (الذي ذكره النظار عن المتكلمين، الذي سموه دليل التمانع، برهان تام على مقصودهم، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية، والقرآن يبين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية،... وليس الأمر كما ظنه هؤلاء، بل هو برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار)^(٣). ثم قرر دليل التمانع على نحو ما سبق.

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

(٢) سورة الزمر: ٣.

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

ويقول في بيان أن دليل التمانع ليس هو مقصود الآية: (ومقصود القرآن توحيد الإلهية، وهو مستلزم لما ذكره من غير عكس، ولهذا قال - تعالى -: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فلم يقل: لو كان فيهما إلهان، بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم يناع أحد في أن الله إله حق، وإنما نازعوا: هل يتخذ غيره إلهًا مع كونه مملوكًا له؟^(١)

وإذا تقرر أن الآية مؤدية في دلالتها لتوحيد الربوبية، حتى مع كونها مسوقة للألوهية، فهل مذكروه المتكلمون في تقرير دلالة التمانع هو مدلول الآية بصورة مباشرة؟ أم أنه يلتقي معها في مجرد كونه من لوازم مدلولها، كما يرى شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى -؟
هذا ماسنعره إن شاء الله - تعالى - بعد تفصيل القول في دلالة الآية.

وعامة المتكلمين عندما يذكرون دليل التمانع يرجعون إلى هذه الآية قبل غيرها، باعتبار أنها رتبت امتناع تعدد الأرباب على كونه مستلزمًا لفساد السموات والأرض، وهذا منتف وقوعه حسًا ومشاهدة، فيلزم انتفاء التعدد.

ومما يزيد الاستغراب أن أكثر المتكلمين إذا استدلوا بالتمانع على الوجدانية يبادرون إلى الاستشهاد بهذه الآية^(٢)، على أنها مضمنة هذا الدليل، ولا يبادرون إلى آية «المؤمنون»، التي هي أصرح في تأدية مرادهم، وأقرب إلى مذكروا من هذه الآية.

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

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

وربما اكتفى بعضهم بذكر آية الأنبياء هذه، وربما ذكر بعضهم معها آية «المؤمنون»، على أنها تفصيل لما فيها من دلالة.

وكان الأولى بهم الانصراف مباشرة إلى آية «المؤمنون»، حيث صرحت بذكر التمانع في الربوبية، قبل الالتفات - في هذا الصدد - إلى آية الأنبياء، التي تحتمل ما أرادوا من الاستدلال بالتمانع، وتحتمل معنى آخر غيره، كالقولين أنفًا في آية الإسراء.

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

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

- ١ - أنه فساد أهل السموات والأرض، وهذا ما ذكره الفراء وابن جرير^(١).
- ٢ - أنه الفساد الناشئ عن عبادة غير الله - تعالى -، وهو ما يقابل الصلاح الناشئ عن توحيد الله بالألوهية، فهو فساد معنوي، وهذا ما انتصر له ابن تيمية، وبالغ في تقريره^(٢).

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

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

٣ - أنه اختلال نظام العالم وخرابه، فهو فساد مادي، وهذا قول أكثر من تعرض لهذه الآية من المفسرين والمتكلمين^(١).

٤ - أنه عدم تكون السموات والأرض من الأصل، وهذا ذكره شارح المقاصد^(٢).

وهذا الأخير هو أضعف ما قيل في ذلك، بل إنه ظاهر البطلان والتكلف، إذ لا يصح أبدًا، لالغة ولا شرعًا تسمية عدم الوجود فسادًا^(٣).

والقولان الأولان بمعنى واحد، بدلالة أن ابن جرير صرح في تقرير معنى الآية بذكر العبادة فقال: (لو كان في السموات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق كل الأشياء، وله العبادة والألوهة التي لا تصلح إلا له ﴿لَفَسَدَتَا﴾ يقول: لفسد أهل السموات والأرض)^(٤).

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

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

ولقد كدت أعرض عن ذكر دلالة الآية على هذا الوجه، لما

(١) انظر تفسير البغوي: ٢٤١/٣، والكشاف للزمخشري: ٧/٣، وتفسير النسفي:

٧٥/٢، وتفسير ابن كثير: ١٩٤/٣، وفتح القدير للشوكاني: ٤٠٢/٣،

وتفسير السعدي: ٢٧٢/٣، ٢٧٣، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ٣٧/١٧.

(٢) انظر: ٣٧/٤.

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

(٤) جامع البيان: ١٣/١٧.

رأيته من كلام ابن تيمية وغيره^(١) في تخطئة هذا القول، وقوة الحجة في ذلك.

إلا أنني آثرت ذكر ذلك لأمرين:

الأول - أن كثيرًا من العلماء المشهود لهم بسلفية المنهج قد قبلوا تقرير الآية على هذا القول، كالبلغوي^(٢) وابن كثير^(٣) والشوكاني^(٤) والسعدي^(٥).

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

أما تقرير دلالة الآية على هذا الوجه في تفسير الفساد، فمن أحسن ما رأيت فيه قول الزمخشري^(٦) في الكشف: (والمعنى: لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى، غير الواحد الذي هو فاطرهما، لفسدتا، وفيه دلالة على أمرين:

(١) يقول المقبلي: (وليست الآية الكريمة هي دليل التمانع كما يزعمون، حتى يرد عليها ما ذكرنا؛ لأنه لم يدع أحد إلهاً حكيمًا مماثلاً للباري تعالى، والآية رد على المدعين لوقوع الآلهة، وإنما ادعوا أصنامًا وحجارة ونحوها...) (الأرواح النوافح حاشية على العلم الشامخ: ص ٣٠٢).

(٢) انظر معالم التنزيل: ٢٤١/٣.

(٣) انظر تفسير القرآن العظيم: ١٩٤/٣.

(٤) انظر فتح القدير: ٤٠٢/٣.

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

(٦) هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر، العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي، النحوي، اللغوي، المتكلم المعتزلي، المفسر، يلقب بجار الله، ممن برع في الأدب والنحو واللغة، وكان متظاهرًا بالاعتزال داعية إليه، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر طبقات المفسرين للسيوطي: ص ١٠٤، ١٠٥.

أحدهما - وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحدا.
والثاني - ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده، لقوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾.
فإن قلت: لم وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين، لما يحدث بينهما
من التغالب والتناكر والاختلاف؛ ... ولأن هذه الأفعال^(١) محتاجة
إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات، حتى تثبت وتستقر^(٢).

ومانبه إليه الزمخشري من دلالة الاستثناء في الآية على معنى زائد
في الآية على مجرد نفي التعدد - وهو ألا يكون ذلك الواحد إلا الله
القدير على كل شيء - قد سبقه بالإشارة إليه الماوردي^(٣) في تفسيره،
حيث ذكر إنه على هذا الوجه في تفسير الاستثناء يكون المقصود بالآية
إبطال ألوهية غير الله - تعالى -، من جهة عجزه عن القيام بأمر السموات
والأرض، مما يفضي إلى فسادهما.

بل إن الماوردي ينبه إلى دلالة أشرف وأهم، حيث ينص على
أن المقصود بإبطال عبادة غير الله - عز وجل -، بناءً على عجزه عن
التدبير^(٤).

وهذا يدعونا إلى ذكر ماوفق إليه غير واحد من المفسرين، من
التنبيه إلى دلالة الآية على توحيد الإلهية، حتى على القول بتفسير

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

(٢) الكشف: ٧/٣، ٨.

(٣) هو علي بن محمد بن حبيب القاضي، أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي،
كان حافظاً للمذهب، عظيم القدر، مقدماً عند السلطان، له المصنفات
الكثيرة في كل فن، توفي سنة ٤٥٠هـ. انظر طبقات المفسرين للسيوطي:
ص ٧١، ٧٢.

(٤) انظر النكت والعيون: ٤٤٢/٣.

الفساد باختلال نظام العالم .

ومن هؤلاء الشيخ عبدالرحمن السعدي، حيث فسر فساد السموات والأرض بأنه فساد لهما في ذاتهما، وفساد لمن فيهما من المخلوقات^(١)، وشيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذا الجمع بين الدالتين في بعض المواضع، مع أنه يصرح في مواضع أكثر بأن الفساد في الآية إنما يقصد منه الفساد المعنوي، الناشئ عن عبادة غير الله - تعالى -؛ فمن ذلك قوله في نص يحتاج إلى تأمل، للتوفيق بينه وبين سائر كلامه في تأكيد مباينة هذه الآية لما قاله المتكلمون، يقول مبيناً وجه لزوم الفساد في الآية:

(ووجه بيان لزوم الفساد: أنه إذا قُدِّرَ مدبران، [ما تقدم من أنه]^(٢) يتمتع أن يكونا غير متكافئين؛ لكون المقهور مربوباً لارباً، وإذا كانا متكافئين امتنع التدبير منهما، لأعلى سبيل الاتفاق، ولا على سبيل الاختلاف، فيفسد العالم بعدم التدبير. . وهذا من جهة امتناع الربوبية لائنين، ويلزم من امتناعهما امتناع الإلهية، فإن ما لا يفعل شيئاً لا يصلح أن يكون رباً يعبد، ولم يأمر الله أن يعبد)^(٣).

والذي أراه أن هذا هو الاتجاه المرضي في تقرير دلالة الآية، وأنه أولى من قصر دلالتها على أحد نوعي التوحيد دون الآخر، والله أعلم. وقد نبه ابن المنير^(٤) في تعليقه على الكشاف إلى لطيفة مهمة، في

(١) انظر تفسير السعدي: ٢٧٢/٣، ٢٧٣.

(٢) يبدو لي أن هذه العبارة زائدة، وقد أضافها المحقق من بعض النسخ الخطية.

(٣) منهاج السنة: ٣٣٣/٣، ٣٣٤، أما نفيه أن تكون طريقة المتكلمين هي طريقة القرآن فانظره في درء تعارض العقل والنقل: ٣٧٨/٩.

(٤) هو ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجُدّامي المالكي، المعروف بابن المنير، قاضي الإسكندرية، كان إماماً فاضلاً متبحراً في العلوم، توفي سنة ٦٨٣ هـ. انظر النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي: ٣٦١/٧.

تقرير دلالة الآية على معنى التمانع، ربما يكون فيها تضيق لشقة الخلاف .
وهي أن الآية الكريمة سُبقت بقوله - تعالى - : ﴿ أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا
مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ ﴾ ^(١) ، وفي هذا إلزام لهم بلازم ما ادعوه
لمعبوداتهم من استحقاق العبادة، وهو كونها قادرة على إحياء الموتى،
ثم أبطل بعد ذلك بهذه الآية ^(٢) الدعوى ولازمها .

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

وأعرضت الآية عن الصور الأخرى، كأن لا يتصف بالكمال أحد
من الآلهة، أو أن يتصف به أحدها دون البقية؛ لأن هذه مما يُعلم بطلان
التعدد فيها بالبداهة، ولا ينتظم هذا إلا على أن يكون المقصود من قوله
- تعالى - : ﴿ هُمْ يُنْشِرُونَ ﴾ إلزام المشركين ادعاء الكمال لآلهتهم ^(٣) .

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

وهناك نظرة أخرى في تفسير الفساد المذكور في الآية، أرى أن
فيها جمعًا بين الأقوال، وهي أن نقول: إن الفساد يقع في السموات

(١) سورة الأنبياء: ٢١ .

(٢) أي قوله - تعالى - : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٢] .

(٣) انظر حاشية ابن المنير على كشف الزمخشري: ٧/٣، وقد قال ابن المنير
بعد هذا الشرح النفيس: (فتأمل هذا الفصل بعين الإنصاف تجد أنفس
الأنصاف). وقد ذكر نحوه، أو قريبًا منه الآلوسي في تفسيره: ٢٧/٩، ٢٨ .

والأرض بحسب وقوع عبادة غير الله - تعالى -، فهو نسبي .
وعلى هذا القول يكون الفساد منحصرًا في الأرض ، بدلالة قوله
- تعالى - : ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^(١) ، وقوله
- تعالى - : ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾^(٢) فإنه جاء خلال
الأمر بدعاء الله - تعالى - ، وهو مخ العبادة .

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

وعلى هذا يكون معنى الآية : لو كان في السموات والأرض آلهة
مع الله تعبد عبادة عامة لأدى ذلك إلى فساد السموات والأرض بعامه .
والذي يمكن أن يورد على هذا المعنى هو أنه متعارض مع تصريح
الآية بانتفاء وقوع الفساد ، كما هو مستفاد من أداة الشرط (لو) وجوابها .

ويمكن الجواب عن هذا بما سبق ذكره من أن المحققين من
النحاة على أن (لو) إنما تفيد امتناع الشرط دون جوابه ، وبأن الفساد
المتنفي وقوعه هو الفساد العام المطبق الشامل للسموات والأرض ومن
فيهن ، كما قال - تعالى - : ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ
وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^(٣) .

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

(١) سورة الروم : ٤١ .

(٢) سورة الأعراف : ٥٦ .

(٣) سورة المؤمنون : ٧١ .

وكثير من المفسرين يفسرونها بدليل التمانع، ويجعلونها مفصلة
لآية الأنبياء، ومبينة لمقتضى الفساد المذكور فيها^(١).

ويُرَبِّي ابن تيمية على هذا التقرير للدليل الآية، ويبين أن في هذه
الآية برهانين يقينيين على امتناع تعدد الأرباب.

فالبرهان الأول في قوله - تعالى -: ﴿إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ لَئِمٍ بِمَا خَلَقَ﴾،
وقد عُلِمَ أن ذلك لم يحصل، فإذاً ليس مع الله - تعالى - إله؛ فإن
ما ذكر في البرهانين لازم لثبوت إله مع الله - تعالى -، وإذا علم انتفاء
اللازم، علم انتفاء الملزوم قطعاً.

وبيان هذا التلازم - كما يذكر ابن تيمية^(٢) - أنه إذا كان مع الله
- تعالى - إله امتنع أن يكون هذا الإله مستقلاً بخلق العالم مع أن الله
- تعالى - مستقل بخلق العالم، إذ إن هذا جمع بين النقيضين، وفساده
معلوم بالضرورة، وامتنع أيضاً أن يكون هذا الإله مشاركاً له أو معاوناً؛
لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعجز يعود على الألوهية بالإبطال.

وبيان ذلك العجز، أن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا بإعانة الآخر،
لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادراً حال الاجتماع؛ أما
الأول فواضح؛ وأما الثاني فلأنه دور قبلي^(٣)، فإن هذا لا يكون قادراً
حتى يجعله الآخر قادراً أو يعينه الآخر، وذاك لا يجعله قادراً ولا يعينه
حتى يكون هو قادراً، وهو لا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه،

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

(٢) انظر منهاج السنة النبوية: ٣١٥/٣، ومابعدهما.

(٣) الدور القبلي (هو أن أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وذاك فاعلاً
لهذا، وهذا فاعلاً لذاك، فيكون الشيء فاعلاً لفاعله، ويكون قبل قبله).
الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص ٢٥٧. وانظر التعريفات للجرجاني:
ص ١٠٥.

فامتنع أن يكون أحدهما قادراً، فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع، في حين أن ألوهية كل منهما تستلزم أن يكون قادراً عند انفراده، فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه، وحيث أن يكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا، فيذهب كل إله بما خلق، هذا بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته، وهذا غير واقع؛ فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم، فإذا: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾^(١)، هذا تقرير البرهان الأول في الآية.

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

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

(١) سورة المائدة: ٧٣.

ممنوعاً، وهذا ممنوع...

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

فتبين أنه لو قدر إلهان متكافئان في القدرة لم يفعلوا شيئاً، لاحال الاتفاق، ولاحال الاختلاف، فلا بد أن يكون حينئذ - إذا قدر إلهان - أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فتبطل ألوهية الآخر، وهو المطلوب^(١).

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

(١) اختصرت تقرير هذين البرهانين بشيء من التصرف من كلام ابن تيمية في منهاج السنة: ٣/٣١٣ - ٣٢٥، والعجيب أن الشيخ - رحمه الله - بعد هذا التقرير قال: (وهذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن).

وقد ذكر الشيخ الدكتور محمد خليل هراس أنه لم يجد من سبق ابن تيمية إلى هذا التقرير، انظر ابن تيمية السلفي: ص ٩١، وانظر درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٥٥ - ٣٦١، والصواعق المرسلة لابن القيم: ٢/٤٦٣ - ٤٦٤.

كما مر أيضًا عند الكلام على دليل التمانع عند المتكلمين إبطال ما أُورِدَ عليه من شبه.

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

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

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