حدوث العالم عند الإمام النّسفيّ

IMPERMANENCE OF NATURE ACCORDING TO AL-IMĀM AL-NASAFĪ

***Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman*[*], *Bassam al-Amoush*[*#] *& Mohd Khairul Naim Che Nordin*[**]**

[**]Department of 'Aqidah & Islamic Thought. Academy of Islamic Studies University of Malaya. 50603. Kuala Lumpur. Malaysia.

[*#]Faculty of Arts & Sciences. The World Islamic Sciences & Education University (WISE). 11947. Amman. Jordan.

Email: [*]smhilmi@um.edu.my

DOI: https://doi.org/10.22452/afkar.vol20no2.7

Khulasah

Bagaimanakah alam ini wujud? Siapakah yang menciptanya? Adakah ia dijadikan daripada tiada? Apakah dalil yang membuktikan bahawa ia adalah baru (*ḥādith*)? Adakah mengetahui *ḥudūth* alam ini suatu kemestian yang boleh dicapai melalui logik dan fitrah yang sihat? Artikel ini membincangkan tentang *ḥudūth* alam menurut Imam al-Nasafī dan pendalilan yang digunakan oleh beliau bagi membuktikan hal tersebut. Artikel ini menyimpulkan bahawa alam ini menurut beliau adalah *ḥādith* melalui metode pendalilan *al-jawāhir wa al-a'rāḍ*. Walaupun metode pendalilan ini ditentang oleh sebahagian ulama dengan hujah ia tidak terdapat dalam sarih nas al-Qur'an dan Hadith, juga tidak digunakan oleh para ulama salaf, namun para *mutakallimīn* mengatakan bahawa metode ini diambil hasil kesimpulan ayat 76, Surah al-An'am yang bermaksud: "Maka ketika dia berada pada waktu malam yang gelap, dia melihat sebuah bintang (bersinar-sinar), lalu dia berkata: "Inikah Tuhanku?" Kemudian apabila bintang itu terbenam, dia berkata pula: "Aku tidak suka kepada yang terbenam hilang"." Dalam ayat ini Nabi Ibrāhīm a.s. menjadikan *al-*

ufūl sebagai dalil bahawa bintang itu sifatnya berubah dan *ḥādith*. Seterusnya *ḥudūth al-ajsām* ini dijadikan dalil kepada *ḥudūth* alam. Indikator ini terdapat dalam kata-kata Baginda yang bermaksud: "Aku tidak suka kepada yang terbenam hilang". Keterangannya menurut para *mutakallimīn* bahawa sesuatu yang boleh datang dan pergi itu melazimi sifat diam dan bergerak sedangkan kedua-dua sifat itu bersifat *muḥdath* (baharu). Jadi setiap sesuatu yang bersifat diam atau bergerak, maka ia adalah *muḥdath* dan diciptakan.

Kata kunci: Alam baharu; Imam al-Nasafī; *jawāhir*; *a'rāḍ*.

Abstract

How does nature exist? Who created it? Is it made out of nothing? What is the proof that nature is impermanence (*ḥādith*)? Is it compulsory to recognize this nature as *ḥudūth* through logic and sensible nature? This article discusses impermanence of nature according to al-Imām al-Nasafī and the argument he applied to prove it. The article concludes that nature according to him is *ḥādith* through the method of *al-jawāhir wa al-a'rāḍ*. Although this method is opposed by some scholars arguing that it is not found in the Qur'an and Hadith, nor it is used by the scholars of *salaf*, the *mutakallimīn* said that this method is actually derived from the conclusion of verse 76, Surah al-An'ām: "So when the night covered him [with darkness], he saw a star. He said, "This is my lord." But when it set, he said, "I like not those that disappear." In this verse, Prophet Ibrāhīm a.s argued with the star-set as a proposition that the star was changed and *ḥādith*. Hence, this *ḥudūth al-ajsām* become an argument that the nature is *ḥādith* based on the words of Prophet Ibrāhīm a.s as mentioned above: "I like not those that disappear." According to *mutakallimīn*, something that can come and go has static and moving nature which indicates both

characteristics are *muḥdath* (new). Therefore, this nature is created and *muḥdath*.

Keywords: Nature; impermanence; al-Imām al-Nasafī; *jawāhir*; *a`rāḍ*.

المقدمة

مسألة قدم العالم أو حدوثه مرتبطة بذاته – سبحانه وتعالى –، والفكر الإنسانيّ متفاوت عند من تكلم عن هذا الكون وحقيقته، وقصّة خلقه، ومعرفة بدايته ونهايته، وكيف وجد، ومن أوجده؟ وهل هو مسبوق لموجود؟ وهل هو قديم أم محدَث؟ وهل خلق من العدم؟ وما الدليل على أن هناك من أوجده وصنعه؟ وهل الموجود قديم بلا ابتداءٍ، وقد أوجده بعد أن لم يكن؟ وهل معرفة العالم وحدوثه توجب معرفة الله؟ وهل العلم بحدوث العالم ضرورة يقتضيها العلم والمنطق، ويصل إليها العقل بفطرته السليمة، لأنه ما من حادث إلا وله محدث، وأنه إذا ثبت حدوث الأعراض ثبت حدوث الأجسام وبناءً عليه ثبت حدوث العالم؟

فالمتكلمون، والفلاسفة، والعلماء، بحثوا في أصل هذا العالم وحقيقة كنْهه، واهتمّ المسلمون منهم بهذه المسألة لأن فيها دلالة على وجود الخالق، ولأنها الأصل والركن الأهمّ في الدين والعقيدة الإسلامية، ولأن القرآن الكريم حثهم على التفكر بخلق الله، والاستدلال عليه بالعقل إلى جانب النقل، فخاطب أولي الألباب للنظر في كيفية هذا الابداع والتفكر في خلق السموات والأرض يقول سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل

عمران: ١٩١]. ويقول – سبحانه وتعالى –: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

واختلف المتكلّمون والفلاسفة في طرق النظر والاستدلال، فتباينت نظريّاتهم في إثبات قدم العالم أو حدوثه، وأجمع المسلمون على القول بحدوث العالم. يقول الشهرستاني: "مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدَث ومخلوق أحدثه الباري – تعالى – وأبدعه، وكان الله ولم يكن شيء معه[1]". فمعرفة الله – تعالى – لا تكون إلا بمعرفة العالم وعلى هذا ذهب المتكلّمون إلى معرفة هذا العالم الذي يدلّ على الله – تعالى – وأن هذا العالم فِعْلُه – تعالى – وصنيعُه.

حدوث العالم عند الإمام النّسفيّ[2]

لقد اتفق عامة المتكلّمين على حدوث العالم، وقد أتوا بالأدلة العقليّة على ذلك، فعلماء أهل السّنّة والجماعة والمتكلمون عموماً من الأشعرية والماتريديّة ذهبوا إلى القول بحدوث العالم. لأن إثبات حدوث العالم طريق لإثبات وجود الله – سبحانه وتعالى – ، وهو الأصل والمرتكز في الدين الاسلامي.

---

[1] Al-Shahrastānī, *Nihāyah al-Iqdām fī ʻIlm al-Kalām* (n.p: n.p, n.d), 5.

[2] هو عبد الله بن أحمد بن محمود، ويكنى بـ"أبي البركات"، ويلقب بحافظ الدين، من أهل إيذج (من كور أصبهان) ووفاته فيها، وينسب إلى نَسَف، بأوزبكستان.

Khayr al-Dīn bin Maḥmūd al-Ziriklī, *al-Aʻlām* (Beirut: Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 2002), 4:67.

وقد أخذ هؤلاء جميعاً بنظريّة الجوهر الفرد في الدلالة على حدوث العالم، فالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ نظريّة اعتمدها المتكلّمون في إثبات حدوث العالم ولا خلاف بين من قالوا بها وبمن قالوا بحدوث الجواهر والأعراض، طريقة للاستدلال على حدوث العالم. فنظريّة الجوهر الفرد دليل عقليّ على إثبات حدوث العالم لمن قال بها مخالفاً الدهريّة في قولهم بقدم العالم، وهي نظريّة تقوم على دعاوَى أو أصول أربعة، هي: إثبات وجود الأعراض، وإثبات حدوثها، وأن الأجسام لا تنفكّ عنها ولا تتقدمها، وكل ما هو كذلك لا يخلو عنها ولا يسبقها فهو حادث وجب حدوثه مثلها، كما أسلفت من قبل.

وعلى هذا ذهب الإمام النّسفيّ مبيّناً أن العالم هو اسم لكل موجود سوى الله – تعالى – ، وقد قسّم العالم إلى قسمين؛ فالأوّل: هو القائم بنفسه، والثاني: هو القائم بغيره، وقال بأن القائم بنفسه هو العين، والقائم بغيره هو العرض، والقائم بنفسه إما يكون مركّباً؛ وهو الجسم أو غير مركبّ؛ وهو الجوهر[3]، والأعراض حادثة.

وبيان ذلك: أنه إذا كانت الأجسام من أجزاء لا تتجزّأ، وكانت هذه الأجزاء لا تنفكّ عن أعراض معيّنة هي حادثة أيضاً، فإن الجسم لا بدّ أن يكون حادثاً لأنه لا يسبقها ولا ينفكّ عنها، فما دامت الأجزاء لا تتجزّأ فهي محدودة، والمحدود ممكنٌ، والممكن لا بدّ له من

[3] See: Abū al-Barakāt al-Nasafī, *Sharḥ al-'Umdah fī 'Aqā'id Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, ed. 'Abd Allāh Muḥammad 'Abd Allāh Ismā'īl (Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2012), 129.

واجب يؤثّر في ايجاده. ويبيّن الإمام النّسفيّ أنه إذا كانت الأعراض حادثة حِسًّا، فأضدادها التي عدمت عند حدوثها حادثة، وما قبل العدم لا بدّ أن يكون حادثاً فهو يقول: "إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها، لأن القِدَم ينافي العدم[4]".

وبيان ذلك أن من الأعراض ما نشاهد وجوده من العدم، فالضوء يوجد بعد الظلمة، والحركة تأتي بعد السكون، والعلم بعد الجهل، وهذه كلها أعراض، وهي حادثة بالمشاهدة، إذ لا معنى للحدوث عند المتكلّمين إلا الوجود بعد العدم. ومن الأعراض ما لم نشاهد حدوثه، ولكنه نشاهد زواله وعدمه لوجود ضدّه: كالهزة الأرضية التي تحدث بعد استقرار الأرض، فالاستقرار في الأرض يزول بهزّتها، وهذا النوع من الأعراض في حاجة إلى إثبات حدوثه بدليل، وهو أن نقول: لو كان استقرار الأرض قديماً لما انعدم، لكن نشاهد أن استقراره يزول ويعدم عندما تأتي الهزة، فدلّ ذلك على كونه قديماً باطل، فتعيّن عند ذلك: أن ما ثبت قدمه استحال عدمه.

ويقول الامام النّسفيّ مستدلاً على حدوث الأعيان (الجواهر): "والأعيان لا تخلو عن الأعراض، لأنها لا تخلو من الحركة والسكون، لأنها في الزمان الثاني، إذا كانت في الحيّز الأوّل فهو السكون، لأنه عبارة عن الكونين في مكانٍ واحد، أو في حيّز آخر فهو الحركة لأنها عبارة عن الكونين في مكانين، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث

[4] *Ibid*.

لأنه حينئذ لا يتصوّر سبقها؛ لأن في السبق الخلوّ، والخلوّ محال، فكان السبق محالاً، وإذا لم يسبقها يكون مقارناً لها أو متأخراً عنها، والمقارن للحوادث أو التأخر عنها حادث ضرورة[5]"، وإذا كان حادثاً كان مسبوقاً بالعدم، وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته.

ولتوضيح ذلك نقول: يستدل على حدوث الأعيان بما يأتي: الأعيان لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث، فالأعيان إذاً حادثة، ولما كانت المقدمتان في هذا الدليل نظريّتين، كان لا بدّ من بيانهما، فأقول: أما المقدمة الصغرى، وهي: الأعيان لا تخلو من الحوادث، فلأنها لا تخلو عن الحركة أو السكون، وهما حادثان. أما عدم خلوها عنهما فلأن الجسم أو الجوهر لا بدّ من كونه في الحيّز، فإن سبق هذا الكون كونٌ آخر في حيّز آخر، فيكون الجسم متحركاً، وإن سبق بكون آخر في نفس الحيّز فيكون ساكناً، فقد بيّن أن العين لا تخلو عن الحركة والسكون.

وأما حدوث الحركة والسكون فلأنهما من الأعراض، وقد ثبت حدوثهما إضافة إلى أن الحركة فيها انتقال من حال إلى حال، وهذا يقتضي أن الحال المنقول إليها مسبوقة بالحال المنقول عنها، وأن الأولى انعدمت فهي على الانقضاء والزوال أو التجدّد، وكل هذا ينافي الأزلية، والسكون جائز زواله وهو شأن الحادث، وبما أن الجوهر لا يخلو عنهما،

[5] *Ibid*., 131-132.

وهما حادثان فهو لا يخلو عن الحادث وهذه هي المقدّمة الصغرى للدليل.

وأما المقدّمة الكبرى، فهي: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ودليل صحتها، أن الذي لا يخلو عن الحوادث لو فرض كونه أزليًّا لزم حدوثه في الأزل وهذا ينافي الحدوث، فلا يكون الحادث حادثاً، فثبت أن الأعيان حادثة.

ويقول التّفتازاني في شرح العقائد النّسفيّة مبيّناً استحالة خلوّ الجسم عن الحركة والسكون: "إن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيّز، فإذا كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيّز بل في حيّز آخر فمتحرّك، وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آنين، في مكانين، والسكون كونان في آنين، في مكان واحد[6]".

ومما سبق أستطيع القول: إن الدليل على حدوث الجواهر أنها لا بد من أن لا تخلو منها الأعراض الحادثة، وأنها ملازمة لها، ومن الأعراض: الحركة أو السكون، فلو كانت غير ملازمة لأحدهما، لارتفعت الحركة والسكون عنها معا، وواضح أن الحركة والسكون من النقائض، والنقيضان يقالان على ما لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما عن محلّهما. فلا يمكن اتصافه بهما معاً، ولا عدم اتصافه بهما معاً،

[6] Zakariyyā al-Anṣārī, *Ḥāshiyah Zakariyyā al-Anṣārī al-Musammāh Fatḥ al-Ilāh al-Mājid bi Īḍāḥ Sharḥ al-'Aqā'id 'alā Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah li Sa'd al-Dīn al-Taftāzāni*, ed. 'Arafah 'Abd al-Raḥmān Aḥmad 'Abd al-Raḥmān al-Nādī (Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2013), 272.

وكذا الحركة والسكون للجواهر الموجودة الآن في العالم. فلا يمكن اتصاف شيء منها بالحركة والسكون معاً، ولا ارتفاعهما عنه معاً، فلا بد من اتصاف الجوهر أو الجسم أو العالم بأحدهما لا محالة، بعد ذلك يقال: إن ملازم الحادث حادث، لأنه لو لم يكن حادثاً للزم؛ إما قدم الحادث الملازم له، وإما انفكاك التّلازم بينهما وهما باطلان، فالجواهر إذاً يستحيل عليها القِدَم.

وبصياغة أخرى تبيّن مرادهم في الاستدلال نقول: إن العالم مخلوق لله – تعالى –، فهو حادث بعد أن لم يكن، وأن العالم بجميع أجزائه محدَثٌ. والعالم: أعيان وأعراض؛ فالأعيان: ما قام بنفسه، يعني أنه يُشغل الفراغ بنفسه، ومن العالم: جسم الإنسان، فإنه يتحيّز في الفراغ بنفسه، والأعراض: ما لا يقوم بنفسه، وهي تحدث في الأجسام والجواهر: كاللون الأخضر ، وطعم اللذة، ورائحة الطيب، فإن هذه أعراض لا تقوم بنفسها، بل توجد في الأجسام.

ثم الأعراض لازمة للأجسام، ودليل ملازمتها فيها: أن الجسم قد يكون ساكناً، ثم يتحرّك، وقد يكون متحرّكاً ثم يسكن، فلو لم تكن الحركة والسكون معنيَين (عرَضين) غير ذات الجوهر، بل كانا راجعَين إلى ذاته، لكان في كل أحواله ساكناً متحرّكاً في نفس الوقت. ولما اختصّت كل صفة على حدة، ثم كانت الأعراض كلها حادثة، عرف حدوث بعضها بالحِسّ والمشاهدة، وبعضها بحدوث أضدادها المنعدمة عند حدوثها، فإنها لما قبلت العدم دلّ على أنها كانت حادثة، فإن

المحدَث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيّز الجواز، فأما القديم فهو الموجود لذاته، فيكون مستحيلَ العدم، فيكون جواز العدم، وتحقّق هذا الأمر دليلاً على الحدوث.

وإذا كانت الأعراض كلها محدَثة يستحيل أن يخلو الجوهر عنها، إذ وجود جوهرين غير متفرّقين ولا مجتمعين محالٌ، كما أن توهّمُ وجود جسم في مكانٍ واحدٍ من غير تحرّكٍ ولا سكونٍ محالٌ، وكذا خلوّ الجوهر عن الألوان كلها، والطعوم، والروائح، ما يُحيلُه العقل ولا يقبله، كما يُحيل اجتماع النقيضين في محلّ واحد وفي وقت واحد. وإذا استحال خلوّ الجواهر عن الأعراض، استحال أيضاً سبقُ الجواهر عليها، بما أن في السبق خلوّ الجواهر عن الأعراض، والخلوُّ محال، فكان السبق محالاً، فإذا لم تسبق الجواهرُ الأعراضَ، فما لا يسبق الحادث فهو حادث بالضرورة لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدثاً، وهو أن لوجوده ابتداءً، فجميع أجزاء العالم من سماوات وأرضين وغيرها داخلة تحت هذه الدلالة.

ويبرهن أنصار المذهب الماتُريديّ على حدوث الأعراض، فإنهم يقولون – كما سبق — بأن الأعراض كلها حادثة، عرف حدوثها بالدليل، فإنها لما قبلت العدم دلّ أنها كانت حادثة، إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيّز الجواز، فأما القديم فهو الموجود لذاته، فيكون مستحيل العدم، فيكون جواز العدم وتحقّقه دليل الحدوث.

فإذا ثبت حدوث الأعراض والجواهر فهذا يعني ثبوت حدوث العالم فالإمام النّسفيّ متّفق مع غيره على أن حدوث الأجسام لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، فهي حادثة مثل ما سبقها من الحوادث، وهي لا تنفكّ عن الأعراض، وهو في هذا يذهب مذهب القاضي عبد الجبار في قوله: الجسم إذا لم ينفكّ عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وجب أن يكون محدثاً مثلها. فالجسم إذا لم يخلُ من الحوادث ولم يتقدمْها، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظ الحوادث، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب أن يكون الجسم محدثاً أيضاً، وكائناً بعد أن لم يكن.

وقد ذهب أبو منصور الماتُريديّ إلى أنه لا سبيل لمعرفة الله إلا من خلال معرفة العالم وإثبات حدوثه، فهو يقول: "والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه..."[7]. فعند الماتُريديّ أن معرفة حدوث العالم لا بد منها كونها الطريق للوصول إلى العلم بالله – تعالى –. والحدوث كما هو معروف عند المتكلمين والماتريدي منهم هو الكون بعد أن لم يكن، ومعنى الكون هو استبدال حال شيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة.

ويسوق أبو منصور الماتُريديّ أدلته على حدوث العالم من مصادر المعرفة الثلاثة وهي عنده الخبر والحس والاستدلال. فطريق الخبر هو قوله

[7] Al-Māturīdī, *al-Tawḥīd*, ed. Fatḥ Allāh Khalīf (Alexanderia: Dār al-Jāmi'āt al-Miṣriyyah, n.d), 129.

– تعالى –: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، ولذلك رأينا الإمام النّسفيّ يذهب مذهب شيخه الماتُريديّ فيقول في تفسير هذه الآية ردًّا على المعتزلة والثنوية[8]. وفي قوله هذا إنكار قول هؤلاء المعتزلة والثنوية في أن الله لم يخلق كل شيء فهو لم يخلق أفعال العباد على سبيل المثال "فما من شيء إلا وهو خالقه وعالمه[9]"، وهذا ما يقوله الإمام النّسفيّ موافقاً الماتُريديّ في استدلاله بهذه الآية على حدوث العالم. فالآية الكريمة عنده إثبات حدوث العالم، فالخبر عنده ما ثبت عن الله — تعالى — من وجه يعجز البشر عن دليل مثله لأحد: أنه ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢].

وفي موافقته لاستدلال الماتُريديّ بقوله – تعالى –: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، يقول الإمام النّسفيّ: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ "يقال: بدع الشيء فهو بديع، وهو من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها، يعني: بديع سماواته وأرضه، أو هو بمعنى المبدع: أي مبدعها[10]".

ويستدل الماتُريديّ على حدوث العالم أيضاً بقوله – تعالى –: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ﴾ [هود: ٧]، ويشرح هذه الآية فيقول: إنه ليس ذكر وقت الابتداء للكون إلى الانتهاء أن له بداية ونهاية في ستة أيام إذ الوقت داخل فيما خلق، فهو ليس في حاجة إلى

[8] Abū al-Barakāt al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, ed. Yūsuf 'Alī (Beirut: Dār al-Kalām al-Ṭayyib, 1998), 3:190.
[9] *Ibid*., 1:526.
[10] *Ibid*.

الوقت، فالله يتعالى عن الحاجة لكن الآية تخرج على اعتبارات: الأوّل: بيان منتهى العالم. والثاني: إدخال كل ذلك مع علو درجاتها وجلالة أقدارها في الأعين، حتى لا أحد ينظر إليها إلا بعين الاعتبار بل لقد عبدت من دون الله تعظيماً فصيّرها الله داخلة تحت الأزمنة والمدد، ليعلم أمارة الحدث وعلامة الحاجة[11].

والإمام النّسفيّ يفسر الآية بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [هود: ٧]، فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ: "من الأحد إلى الجمعة تعليماً للتأني[12]"، وقوله هذا موافق للماتريدي في قوله إن الله – سبحانه وتعالى – ليس بحاجة إلى الوقت، وإنما ذلك تعليم للتأني، كما قال . ويستدل الماتُريديّ أيضاً بقوله – تعالى –: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]، على حدوث العالم فيقول في هذه الآية: أما نقض أصحاب الطبائع فما ذكرنا من اتساق مجراها على سَنَنٍ واحدٍ وأمر واحد دلّ أنه بالتدبير صار كذلك لا بالطبع[13].

وفي استدلالات الماتُريديّ بهذه الآيات السابقة يبيّن حدوث العالم، وأن الخلق لله وأن الزمان مخلوق، فهو حادث، وفي هذا ردّ على

[11] ʻAlī ʻAbd al-Fattāḥ al-Maghrībī, *Imām Ahl al-Sunnah Abū Manṣūr al-Māturīdī wa Arā'uh al-Kalāmiyyah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 2009), 108.

[12] Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 2:37-38.

[13] Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah Tafsīr al-Māturīdī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2005), 1:990.

القائلين بقدم العالم وإنكار الخلق لله وقِدَم الزمان، والتجاء الماتُريديّ إلى طريق الوحي في إثبات حدوث العالم يشير إلى إدراكه صعوبة المسألة عن طريق العقل.

ويستدل الماتُريديّ على حدوث العالم بآيات أخرى منها قوله – تعالى –: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله – تعالى –: ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٤٧]، وفي هذه الآية يتحدّث عن الخلق الجديد وهو إعادة الخلق في اليوم الآخر. كما يتحدّث عن كل خلق متجدد في هذا الكون عند تفسيره لقوله – تعالى –: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٦٠]. ويستدل كذلك بقوله – تعالى –: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: ٤]، على خلق الله للعالم وتأثيره فيه، ويوضح أن مسألة القِدَم والحدوث مسألة أثارها المتكلّمون والفلاسفة حول مشكلة خلق العالم، ولكن الذي يتمشّى مع المنطق هو القول بخلق الله للعالم، وأن العالم مخلوق، أنه محدث[14].

أما طريق الحِسّ لإثبات حدوث العالم عند الماتُريديّ أن كل شيء أو عَينٍ لا يستغني بقدمه عن غيره، ما يشاهد من أن كل شيء عاجز عن إصلاح ما يفسد منه مع ما هو موصوف به من القوة والعلم والحياة

[14] See: ʻAlī ʻAbd al-Fattāḥ al-Maghribī, *Imām Ahl al-Sunnah Abū Manṣūr al-Māturīdī wa Arā'uh al-Kalāmiyyah* (Beirut: Maktabah Wahbah, 2009), 109.

مما يدلّ على كونه بغيره، وإذا ثبت الغيرُ لزم الحدث، كما أن العالم مكوَّن من أجزاء، وأبعاض، وإذا لزم الحدوث في البعض لزم في الكلّ، إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية أن تكون لا متناهية، كذلك فالأشياء التي يحتويها العالم قابلة للتغيّر والزوال، وما كان يحتمل الفناء، والتغيّر، والزوال، كان كونه بغيره. وما كان وجوده لا بد من الغير فهو لا محالة حادث.

والطريق الأخير عنده هو طريق الاستدلال وتكون بإثبات حدوث الأعراض لأنه يستحيل وجود أعراض بلا بداية، وبإثبات حدوث الأعراض عن طريق إثبات تناهي الحركة لأن كل حركة أو اجتماع تسير إليه هو نهاية ما مضى من ذلك النوع، فمُحالٌ وجود نهاية الماضي بلا ابتداء له، وأيضاً بإثبات حدوث الأجسام، لأن الأجسام لا تخلو من حركة أو سكون، وليس للحركة أو السكون معنىً غير الجسميّة، لأن سُكون الجسم يزول وقتَ تحرّكه من غير زوال الجسميّة عنه. وهذا يثبت أن السكون غير الجسم.

فالجسم في أوّل أحواله يخلو من الحركة والسكون، والبقاء والفناء، وهذه الأغيار تتعاقب عليه، فاحتمال الجسم لهذه الأغيار دليل على حدوثه، وبما أن الجسم لا يخلو من هذه الأغيار من حركة وسكون، فهو لا يتقدّمها، إذ إن حدوث البقاء في الجسم هو سبب إبقائه ويدوم بقاؤه على دوام تتابع البقاء فيه، وبما أن الجسم لا يخلو عن الحوادث، ولا يتقدمها؛ فهو حادث.

ويثبت الإمام الماتُريديّ عدم خلوّ العالم عن الحوادث، فلو جاز إخلاء العالم عن الحوادث كما ذهب في قوله لجاز قلب كل معقول كجواز حي وميت في حال. ويثبت الماتُريديّ حدوث العالم أيضاً عن طريق إثبات أن العالم فعل الله، ومعنى فعل الله هو: الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود. وما أتيت بآراء الإمام الماتُريديّ هذه إلا لأن الإمام النّسفيّ مؤيدٌ لآرائه، وقد استعان بـ(تأويلات) أبي المنصور في التفسير.

فأبو منصور وجد في آيات: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، وقوله – تعالى –: ﴿لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾ [مريم: ٩٤]، دليلاً على إثبات التناهي، وأن لكل شيء مقدار واحد وعلى قابلية كل شيء للعد والحصر[15].

وهذا ما ذهب إليه الإمام النّسفيّ عند تفسيره لهذه الآيات حيث يقول في قوله – تعالى –: ﴿لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾ [مريم: ٩٤]، وفي قوله – تعالى –: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾: "أي بقدر وحد لا يجاوزه، ولا ينقص عنه كقوله – تعالى –: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩][16]".

الخاتمة

وفي الختام نقول: لقد استخدم الإمام النّسفيّ في إثبات حدوث العالم طريقة الجواهر والأعراض، مع أن هناك من العلماء مَن اعترض على

[15] *Ibid*., 115.
[16] Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 2:144.

هذا المنهج، وانتقده انتقاداً حاداً[17]، وذهبوا إلى أن إثبات حدوث العالم عن طريق نظرياتهم التي ذكرتُ، والتي قالها الإمام النّسفيّ لا تتوقف على معرفتها صحة الدين، ومعرفة حدوث العالم.

وعلى هذا القول، فهناك أقوال كثيرة تشكّك في أن إثبات نظريّة الجوهر الفرد في حدوث العالم صحيحة، بل قد رفض هذه الفكرة ابن حزم حين قال: ذهب جمهور المتكلّمين بأن الأجسام تنحلّ إلى أجزاء صغارٍ لا يمكن البتّة أن يكون لها جزء، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها[18].

وجاء بعده شيخ الإسلام ابن تيمية موافقاً رأيه في إبطال وجود الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، قال: "وبعض المصنّفين في الكلام يجعل إثبات الجوهر الفرد هو قول المسلمين، وأن نفيه هو قول الملحدين[19]". وعلّل سبب اتباع التلاميذ لشيوخهم، والمتأخرين لمتقدّميهم ما وجدوه في مصنّفاتهم دون أن يزِنوه بميزان العلم، فصاروا إلى ما صاروا إليه من الابتداع في الدين، وهذا ما قاله: "وهذا لأن

---

[17] ولا أريد أن أطيل الكلام هنا عن نقد طرق المتكلمين العقلية في الاستدلال على حدوث العالم، لأن طبيعة البحث لا تتفق مع ذلك، غير أنني أتناول قول الناقدين باختصار لأجل اختلافهم عن منهج المتكلمين.

[18] لا أذكرها هنا خوفاً من الإطالة فيما ليس بمقصود، ولكن تراجع ذلك في: Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʻAlī bin Aḥmad al-Ẓāhirī, *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Niḥal* (Cairo: Maktabah al-Khānijī, n.d), 3:92.

[19] Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqḍ Kalām al-Shīʻah al-Qadariyyah*, ed. Muḥammad Rashād Sālim, 1st ed. (Saudi Arabia: Jāmiʻah al-Imām Muḥammad bin Suʻūd al-Islāmiyyah, 1986), 2:138.

هؤلاء لم يعرفوا من الأقوال المنسوبة إلى المسلمين إلا ما وجدوه في كتب شيوخهم أهل الكلام المحدث في الدين الذي ذمّه السلف والأئمة[20]".

كما هاجم المتكلّمين كونهم يتخذون طريق الجواهر والأعراض إثباتاً لحدوث العالم، وهو مخالف لما عليه السلف من الاستدلال بالفطرة السليمة، والعقل الضروري، ويعتبره بدعة في الدين، ويعدّ سالكيه مبتدعين، قال: "والمقصود هنا إنما كان التنبيه على طرق الطوائف في إثبات الصانع، وأن ما يذكره أهل البدع من المتكلمة والمتفلسفة...، وأن الطرق التي جاءت بها الرسل هي أكمل الطرق وأقربها وأنفعها، وأن ما في الفطرة المكملة بالشرعة المنزلة يغني عن هذه الأمور المحدثة"[21].

وبيّن شيخ الإسلام المراد الصّحيح عنده من دليل الحدوث على وجود المحدث، وهو إرجاعه إلى الضروريّات العقلية، وبيان ذلك أن الإنسان يعرف حدوث نفسه، بدليل عقليّ ضروريّ، كما أنه رأى أن كلّ شيء حوله يتّسم بالحدوث، فيعلم بالبداهة أن ما اتّصف بالحدوث لا بدّ له من محدِث، وعندما أدرك أن العالم لا يختلف في أنه مثله حادث، عرف أن له محدثاً. قال: "إن إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة منها الاستدلال بالحدوث على المحدث، وهذا يكفى فيه حدوث الإنسان نفسه، أو حدوث ما يشاهد من المحدثات؛ كالنبات، والحيوان،

[20] *Ibid*., 2:138.

[21] Ibn Taimiyyah, *Dār Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql*, ed. Muḥammad Rashād Sālim, 2nd ed. (Saudi Arabia: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Su'ūd al-Islāmiyyah, 1991), 8:238.

وغير ذلك، ثم إنه يعلم بالضرورة أن المحدَث لا بدّ من محدِث، وإذا قدر أنه أثبت الصانع بحدوث العالم، لزم أن المحدَث لا بدّ من محدث"[22].

وعظم على شيخ الإسلام أن يستعان بالنظر الفلسفي، والمنطق الأرسطي في الاستدلال على الأمور العقدية، وأن يُروّج لهما من أجل فهم العقيدة الإسلامية الصحيحة، والتمسّك بها، فالدين ما قال الله – تعالى –، وما قال الرسول – صلى الله عليه وسلم –. فقال وهو يصف طرق استدلال الفلاسفة، ومن تأثّر بهم –: "وهذه الطرق التي أخذها، ابن سينا عن المتكلمين، من المعتزلة ونحوهم، وخلطها بكلام سلفه الفلاسفة، صار بسبب ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة، يستطيل بها على المسلمين، ويجعل القول الذي قاله هؤلاء هو قول المسلمين"[23].

وأكتفي بإيراد مقولات من يخالف المتكلّمين في هذه المسألة، فإنها وإن كانت صحيحة على رأي مخالفيهم، غير أنه من الإنصاف أن أقول: إن ما جاء به المتكلّمون سواء كانوا مؤيّدين أو معارضين للمتكلمين في نظرياتهم المثبتة لحدوث العالم، إنما هو من قبِيل الدفاع عن العقائد الإسلامية، والردّ على شبهات الخصوم في زمانهم، وخاصّةً الفلاسفة الذين لا يأخذون إلا بالاستدلال النظريّ والعقليّ في إثبات ما ذهبوا إليه، وفي التشكيك بتعاليم الإسلام وأصوله.

[22] *Ibid*., 3:98.
[23] *Ibid*., 8:239.

فالمتكلمون قد ردّوا عليهم بمثل طريقتهم في الكلام والاستدلال، كأنهم قالوا: "من فمك أدينك"، كما قال محقّق كتاب إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل في مقدمته: "إلا أنه قد دخل (علم التوحيد) بعد القرن الثالث ما عّده بعض أهل العلم في وقت ما ضروريًّا من أساليب عقليّة وقضايا منطقيّة فكريّة، وفلسفيّة، في بعض مسائل الاعتقاد وأحكامه، مثل: إثبات وجوب وجود الخالق، وحدوث ما سواه، يواجهون بذلك أساليب أعداء الإسلام ليحاجّوهم ويلزموهم الحق، من فمك أدينك[24]" من باب محاربتهم بسلاحهم.

وكان لهم الحقّ في ذلك لكونهم مُدافعين عن قداسة عقائد الإسلام، وأنهم لم يجدوا طريقاً أنسب من هذه الطريقة لأجل إفحام الخصوم، أصحاب العقل المحض من الفلاسفة والملاحدة، رغم معرفتي بأن السلف الصالح لم يأتوا إلى مثل هذا الكلام، وهذه النظريات.

وحجتهم في استنتاجهم هذه الطريقة، هو أن في قول "كل محدث لا بدّ من محدِث" هو نفس قول من قال بأن البَعْرة تدلّ على البعير، والأثر يدلّ على المسير، والكتابة تدلّ على الكاتب، والمبنى يدلّ على الباني، إلا أنهم اتخذوا من فهم الحقائق الجزئيّة قضيّة كليّة، وقاعدة ثابتة لهم في إثبات ما ذهبوا إليه.

كما يبدو واضحاً أن اهتمامهم بهذا الطريق لا يعني أنهم أغفلوا المنهج القرآني في الاستدلال؛ فالطريقة العقليّة الكلاميّة يستخدمونها في

[24] Badr al-Dīn bin Jamā'ah, *Īḍāḥ al-Dalīl fī Qat' Hujaj Ahl al-Ta'ṭīl*, ed. Wahbī Sulaymān (Cairo: Dār al-Salām, 1990), 9-10.

كتب العقيدة الكلاميّة رادّين بها شبه ملاحدة الفلاسفة، أما دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق المستمدّة من النصوص القرآنية فيشرحونها في كتب تفاسيرهم، كما أثبت ذلك الإمام الرازي: "واعلم أننا بيّنّا في "الكتب العقلية" أن الطريق إلى إثباته – سبحانه وتعالى – إما الإمكان، وإما الحدوث، وإما مجموعهما...[25]". وقال عن الأدلة القرآنية المفسرة في تفسيره: "قد ذكرنا مراراً أن الدلائل مع كثرتها وعدم دخولها في عدد محصور منحصرة في قسمي: دلائل الآفاق، ودلائل الأنفس، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53][26]".

ولعلّي لا أبالغ حين أقول: إن طريقة الاستدلال بالجواهر والأعراض على حدوث العالم التي استخدمها الماتريدية؛ ومنهم الإمام النّسفيّ، إن لم تكن موافقة لصريح ما ورد في القرآن الكريم، والسنة المطهّرة، أو لم يكن السلف الصالح من الأمة يستخدمونها، إلا أنهم وجدوها خلال استنباطهم النص القرآني. فقالوا في الآية: ﴿فَلَمَّا جَنَّ

[25] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb: al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420H), 2:332.

[26] *Ibid*., 9:461. See also Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, ed, Ṣidqī Muḥammad Jamīl (Beirut: Dār al-Fikr, 1420H), 8:377 & 401; al-Nīsābūrī, *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān*, ed. Zakariyyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416H), 5:20, 403, 407, 440, 526; al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *al-Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah 'alā Ma'rifah Ba'ḍ Ma'ānī Kalām Rabbunā al-Ḥakīm al-Khabīr* (Cairo: Maṭba'ah al-Amīriyyah, 1285H), 1:94, 2:63, 3:162,494, 4:487; al-Shihāb al-Khafājī, *Ḥāshiyah al-Shihāb 'alā Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammāh 'Ināyah al-Qāḍī wa Kifāyah al-Rāḍī 'alā Tafsīr al-Bayḍāwī* (Beirut: Dār Ṣādir, n.d), 1:94; Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa Tanwīr: Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd* (Tunisia: al-Dār al-Tūnīsiyyah li al-Nashr, 1984), 24:201.

عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، بأن نبي الله إبراهيم عليه السلام استدل بالأفول على تغير الكواكب وحدوثها، وهذا هو طريق المتكلمين في الاستدلال على حدوث العالم، وهو الاستدلال بحدوث الأجسام. وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾. وبيان ذلك أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفكّ عن الحركة أو السكون، وهما محدثان، وما لا ينفكّ عن المحدث فهو كذلك محدث، فيلزم أن كل ما يصحّ عليه المجيء والذهاب يجب أن يكون محدثاً مخلوقاً[27].

كذلك إن كل ما يصحّ عليه الانتقال من مكان إلى مكان، يكون شيئاً كبيراً، ويكون أحد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من أجزاء كثيرة، وأبعاض متعددة، وكل ما كان مركّباً، فإن ذلك المركّب يكون مفتقراً في تحقّقه إلى تحقّق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب هو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده إلى المرجّح والموجِد، فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم، فثبت أن العالم حادث.

ومما يقوي ما ذهب إليه المتكلمون في الاستدلال بالآية هو ما جاء من السلف الصالح أن معنى الأفول هو: الذهاب والزوال، وهما من سمات الحوادث. "أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في قوله: فَلَمَّآ

[27] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 2:325,332.

أَفَلَ أي: ذهب، وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة في قوله: لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ قال: الزائلين، وأخرج الطستي عن ابن عباس أن نافع بن الأزرق قال له: أخبرني عن قوله: فَلَمَّآ أَفَلَتۡ [الأنعام: ٧٨]، قال: فلما زالت الشمس عن كبد السماء"[28].

فإبراهيم عليه السلام كان يقول مقولته لقومه على وجه النظر والاستدلال لإلزامهم بالحجة، فيقول بأنه لا يحب الآفلين فضلاً عن أن يعبدهم، فإن الانتقال والاحتجاب بالأستار يقتضي الإمكان والحدوث، وينافي الألوهية، وبقول آخر أكّد – عليه السلام – أنه لا يحب عبادة الأرباب المتغيّرين من حال إلى حال لأن ذلك من صفات الأجسام، وهي حادثة مثل قومه، لا تستحق العبادة. "ويلاحظ أن إبراهيم عليه السلام احتجّ على قومه بالأفول دون البزوغ، مع أن كليهما يفيد الانتقال من حال إلى حال، لسرّ دقيق وهو أن الأفول: انتقال مع الخفاء والانطماس، والبزوغ: انتقال مع الظهور والسطوع والائتلاق"[29].

ولم ينتهِ ما جرى بينه وبين قومه بدون تقرير من الله – تعالى– بل قد مدحه على تلك المجادلة فقال: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ٨٣]، "قال ابن عباس: يريد: ألهمناها إبراهيم وأرشدناه إليها". وليس العمل الدعوي ذلك، والحجة العقلية الملزمة

[28] Al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'ṯhūr* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d), 3:306.

[29] Abū al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd et. al (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 2:294.

مقتصرة على إبراهيم عليه السلام فحسب، بل الدرجات العُلى أيضاً لمن اقتدى بهديه في توجيه العلم والعقل لأجل العقيدة الحقة، فقال – تعالى –: ﴿نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ﴾ [الأنعام: ٨٣]، "أي: بالعلم والفهم والفضيلة والعقل، كما رفعنا درجة إبراهيم حتى اهتدى وحاجّ قومه في التوحيد"[30].

أما عن استعمال اصطلاح الجواهر أو الأجسام والأعراض، فإن اعتُرض عليهم بعدم استعماله من السلف الصالح فلا يضرّهم ذلك لأن هناك اصطلاحات أخرى كثيرة لا تعرف في عهدهم، فلا مشاحة في الاصطلاح، لا ينبغي أن يمنع أحدٌ أحدًا أن يستعمل اصطلاحا معينا في معنى معين، إذا بيّن مراده بهذا الاصطلاح، والاصطلاح هو تواضع بين جماعة على معنى معين ليعبر عنه بلفظ معين.

فالمتكلمون عندما قالوا: مثلا: الموجودات إما قديمة وإما حادثة، ومرادهم بالقديم: ما لا أوّل له، وبالحادث: ما له أوّل، فلا يصحّ حينئذ أن يأتي معترض ويقول: كلمة قديم لا تعني ما لا أول له، وكلمة حادث لا تعني ما له أول؛ لأنهم بينوا مرادهم من الكلام، فهو اصطلاح أي تواضع، فلا ينبغي أن يُمنعوا منه، والأهم أن يعرف مراد القوم من إطلاقهم اصطلاحات معينة.

البصريون مثلا يستعملون في النحو اصطلاح: (الجرّ)، والكوفيون يقولون (الخفض)، فهذه مصطلحات خاصة بكل فريق، لا حقّ لي أن

[30] Muḥy al-Dīn Darwīsh, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānih* (Damascus: Dār al-Yamāmah, 1415H), 3:156.

أقول: أخطأ البصريون فيها، كما لا يصح أن أقول: أخطأ الكوفيون، فهذه اصطلاحات خاصة بهم، وكل فريق حرّ في وضع اصطلاحه، مع بيان المراد منه.

References

Abū Ḥayyan. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl. Beirut: Dār al-Fikr, 1420H.

Darwīsh, Muḥy al-Dīn. *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānih*. Damascus: Dār al-Yamāmah, 1415H.

Ibn 'Ashūr. *Al-Taḥrīr wa Tanwīr: Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. Tunisia: al-Dār al-Tūnīsiyyah li al-Nashr, 1984.

Ibn Taymiyyah. *Dar Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql*. ed. Muḥammad Rashād Sālim, 2nd ed. Saudi Arabia: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Su'ūd al-Islāmiyyah, 1991.

Ibn Taymiyyah. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqḍ Kalām al-Shī'ah al-Qadariyyah*. ed. Muḥammad Rashād Sālim, 1st ed. Saudi Arabia: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Su'ūd al-Islāmiyyah, 1986.

Jamā'ah, Badr al-Dīn, *Īḍāḥ al-Dalīl fī Qat' Ḥujaj Ahl al-Ta'ṭīl*. ed. Wahbī Sulaymān. Cairo: Dār al-Salām, 1990.

Al-Maghribī, 'Alī 'Abd al-Fattāḥ. *Imām Ahl al-Sunnah Abū Manṣūr al-Māturīdī wa Arā'uh al-Kalāmiyyah*. Beirut: Maktabah Wahbah, 2009.

Al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad bin Muḥammad. *Ta'wīlāt Ahl Sunnah Tafsīr al-Māturīdī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

Al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad bin Muḥammad. *al-Tawḥīd*. ed. Fatḥ Allāh Khalif. Alexanderia: Dār al-Jāmi'at al-Miṣriyyah, n.d.

Al-Nasafī, Abū al-Barakāt 'Abd Allāh bin Aḥmad. *Tafsīr al-Nasafī Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*. ed. Yūsuf 'Alī. Beirut: Dār al-Kalam al-Ṭayyib, 1998.

Al-Nasafī, Abū al-Barakāt Abd Allāh bin Aḥmad. *Sharḥ al-'Umdah fī 'Aqā'id Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.* ed. 'Abd Allāh Muḥammad 'Abd Allāh Ismā'īl. Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2012.

Al-Nīsābūrī. *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān.* ed. Zakariyyā 'Umayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb: al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420H.

Al-Suyūṭī. *Al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Al-Shahrastānī. *Nihāyah al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām.* ed. Alfred Guillaume. n.p: n.p, n.d.

Al-Sharbīnī, al-Khaṭīb. *Al-Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah 'alā Ma'rifah Ba'ḍ Ma'ānī Kalām Rabbunā al-Ḥakīm al-Khabīr.* Cairo: Maṭba'ah al-Amīriyyah, 1285H.

Al-Shihāb al-Khafājī. *Ḥāshiyah al-Shihāb 'alā Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammāh 'Ināyah al-Qāḍī wa Kifāyah al-Rāḍī 'alā Tafsīr al-Bayḍāwī*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.

Al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad. *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd et. al. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

Al-Ẓāhirī, Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad. *Al-Faṣl fī al-Milal wa al-Niḥal*. Cairo: Maktabah al-Khānijī, n.d.

Zakariyyā al-Anṣārī. *Ḥāshiyah Zakariyyā al-Anṣārī al-Musammāh Fatḥ al-Ilāh al-Mājid bi Īḍāḥ Sharḥ al-'Aqā'id 'alā Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah li Sa'd al-Dīn al-Taftāzāni*. ed. 'Arafah 'Abd al-Raḥmān Aḥmad 'Abd al-Raḥmān al-Nādī. Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2013.

Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn bin Maḥmūd. *Al-A'lām* Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002.