دليل التَّمانُع
بين المُثْبِتين والمُعارِضِين

يوسف عبدالله الحازمي*

تاريخ تسلُّم البحث : 2021/1/10م تاريخ قبول النشر : 2021/3/27م

مُلخَّص

الحمد لله وكفى، وسلام على عِباده الذين اصطفى، وبعد ... فهذا بحثٌ بعُنوان: دليل التَّمانُع بين المُثْبِتين والمُعارِضِين.

ومما دفعني لاختيار هذا البحث بيان حقيقة منهج السلف والمتكلمين من دليل التمانع، وبيان الفرق بينهما في طرائق الإستدلال على هذا الدليل، وردهم على المخالفين الرافضين لدليل التمانع.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة استخدام المنهج الوصفي في بيان منهج السلف والمتكلمين، ثم المنهج التحليلي لأقوالهم بتحليلها من خلال النسق الفكري الذي تنتمي إليه، ومحللاً لعناصرها وأسسها، والمنهج المقارن له أثر أساسي مع التحليل والنقد، فقد حاولت من خلاله بيان أوجه التشابه أو الاختلاف بين السلف والمتكلمين.

وتبين من خلال البحث:

1-مفهوم دليل التمانع في الكتاب والسنة، وأُصُوله العقائِدِيَّة من خِلال القُرْآن الكريم، والفرق بين المتكلمين وعلماء السلف في مفهوم وأدلة دليل التمانع، وبيان غلط المتكلمين، وموقف علماء السلف منه، ثم بيان منهج علماء السلف في فهم دليل التمانع، وتبين من خلال البحث أن دليل التمانع برهان تام على توحيد الربوبية ، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، فلو كان مع الله إله لما انتظم أمر الخلق ولفسد حال الكون، فدل انتظام أمر الخلق وصلاح حال الكون على أنه لا إله إلا هو سبحانه ﷻ وتقدست أسماؤه، وهذا يفهم من قول الله تعالى: {مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ} [المؤمنون: 91]. لهذا فإن من وجوه غلط المتكلمين هو استدلالهم على دليل التمانع بقول الله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا فَسُبحانَ اللَّهِ رَبِّ العَرشِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [الأنبياء:22].

2- الفرق بين منهج السلف في إثبات دليل التمانع من خلال الآية الأولى، وبين ما فهمه المتكلمون من خلال الآية الثانية واضح في موضعين: أولهما: في زمن التقدير الممتنع. فالتمانع في الآية الأولى بعد وجود الموجودات وليس قبلها، فإن وجودها بلا فساد في تدبيرها يدل على امتناع تقدير وجود إلهين مستحقين للعبادة. بخلاف المتكلمين فيجعلون زمن التمانع قبل وجود الموجودات، فيكون إما عند إراداتها في قول بعضهم أو عند فعلها في قول الآخرين! والأمران مختلفان كما تبين خلال البحث.

3-التمانع في كتاب الله وارد لإبطال الشرك الواقع من المخاطبين في العبادة، ومبني على ما استقر في فطرهم من الإفراد في الربوبية وعلى أحكام الربوبية المشاهدة السائرة في الوجود من انتظام الوجود على نظام واحد بلا فساد. أما التمانع في مراد المتكلمين فوارد لإبطال قول الفلاسفة بقدم العالم؛ لأنه عندهم معلول لعلة تامة لا يتخلف عنها معلولها بحال، فلا تكون إلا معه، فإذا كان قديما كانت قديمة معه، فلا يكون للرب على قولهم صنعة للعالم ولا اختراع له، ثم هو تمانع مبني على ملاحظة قواعد المنطق وطرائق تقريراته نفسها التي بنى عليها الفلاسفة قولهم بقدم العالم.

مقدمة:

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد...

فهذا بحث بعنوان: **دليل التَّمانُع بين المُثْبِتين والمُعارِضِين، فقد نال هذا الدليل اهتمام علماء السلف والمتكلمين، في استدلالهم على وحدانية الله تعالى، وهو دليل عقلي له أصوله في القرآن الكريم كقوله**

* أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المساعد بكلية الشريعة وأصول الدين - جامعة نجران.

تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [المؤمنون: 91] وقد نال هذا الدليل اهتمام العلماء حتى أفرد بالتأليف والدراسة:

فقد حكى السخاوي أن أبا الْيُسْر مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن خَلِيل القاهري الْحَنَفِيّ المعروف بِابْن الْغَرْس (ت894هـ) له رسالة فِي التمانع وبرهان التمانع[1] .

وحكى عبد الحي الحسني أن ناصر الملك بير محمد الحنفي الشرواني (ت969هـ) له رسالة في إثبات برهان التمانع من قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾[2]، **وحكى أيضا أن رفيع الدين عبد الوهاب بن ولي الله ابن عبد الرحيم العمري الدهلوي المحدث المتكلم الأصولي (ت1233هـ) له رسالة في برهان التمانع**[3].

ومما دفعني لاختيار هذا البحث بيان حقيقة منهج السلف والمتكلمين من دليل التمانع، وبيان الفرق بينهما في طرائق الاستدلال على هذا الدليل، وردهم على المخالفين الرافضين لدليل التمانع.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة استخدام المنهج الوصفي في بيان منهج السلف والمتكلمين، ثم المنهج التحليلي لأقوالهم بتحليلها من خلال النسق الفكري الذي تنتمي إليه، ومحللاً لعناصرها وأسسها، والمنهج المقارن له أثر أساسي مع التحليل والنقد، فقد حاولت من خلاله بيان أوجه التشابه أو الاختلاف بين السلف والمتكلمين.

وأما خطة البحث وطريقته في التقسيم والتبويب فقد جاءت في أربعة مباحث كل مبحث يتكون من عدة مطالب، على الوجه الآتي:

المقدمة: فيها توطئة لدليل التمانع، وعرض لما وقفت عليه من دراسات سابقة به.

المبحث الأوَّل مفهُوم دليل التَّمانُع وأُصُوله العقائِدِيَّة من خِلال القُرْآن الكريم، وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: تعريف دليل التَّمانُع في اللُّغة والاصطلاح والعلاقة بين المعنى اللُّغوي والمعنى الاصطلاحي.

المطلب الثَّاني: الأصول العقائِدِيَّة لدليل التَّمانُع في القُرآن الكريم.

المبحث الثَّاني موقف المُتكلِّمِين من دليل التَّمانُع، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: موقف المُعتزلة.

المطلب الثَّاني: موقف الأشاعرة.

المطلب الثَّالث: موقف ابن رُشْد.

المبحث الثَّالث موقف عُلماء السَّلف من دليل التَّمانُع،، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: أدِلَّة عُلماء السَّلف على صِحَّة دليل التَّمانُع.

المطلب الثَّاني: موقف عُلماء السَّلف من آراء المُتكلِّمين في دليل التَّمانُع.

المطلب الثَّالث: أوجُه صِحَّة دليل التَّمانُع لدى عُلماء السَّلف.

الخاتمة: وفيها ملخص البحث وما انتهى إليه من نتائج.

فهرس المصادر والمراجع مرتبة على حروف المعجم ثم المحتويات.

المبحث الأوَّل: مفهُوم دليل التَّمانُع وأُصُوله العقائِدِيَّة من خِلال القُرْآن الكريم:

المطلب الأوَّل: تعريف دليل التَّمانُع في اللُّغة والاصطلاح:

تعريفه في اللُّغة:

الْمِيمُ وَالنُّونُ وَالْعَيْنُ: أَصْلٌ وَاحِدٌ هُوَ خِلَافُ الْإِعْطَاءِ[4].

ومنعت الرجل عن الشيء فامتنع منه، ومانعته الشيء ممانعة[5].

والمَنْعُ: تحجير الشَّيْء، مَنَعَه يَمْنَعُه مَنْعًا، ومَنَّعَهُ فامْتَنَع وتَمَنَّعَ... **ومَنِيعٌ:** لَا يخلص إِلَيْهِ... ومَنُعَ الشَّيْءُ مَناعَةً فَهُوَ مَنِيعٌ: اعتز وتعسَّر[6].

وَمَانَعْتُهُ الشَّيْءَ بِمَعْنَى نَازَعْتُهُ... **وَامْتَنَعَ** بِقَوْمِهِ تَقَوَّى بِهِمْ، **وَهُوَ فِي مَنَعَةٍ** بِفَتْحِ النُّونِ أَيْ: فِي عِزِّ قَوْمِهِ فَلَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ مَنْ يُرِيدُهُ[7].

والتَّعَارُضُ فِي اللُّغَةِ مَعْلُومٌ، وَهُوَ التَّدَافُعُ **وَالتَّمَانُعُ** وَالتَّنَافُرُ، كُلُّ ذَلِكَ مُتَقَارِبٌ[8].

ومانعَ يمانع ممانَعَةً فهو مُمَانِع والمفعول مُمانَع، **مانعه السَّفَر إلى الخارج:** عارضه ومنعه إيّاه... **والمانِع** اسم فاعل من منَعَ... ما يعترض سيرَ العمل وما يحول دون تحقيق شيء أو بلوغه ... واسم من أسماء الله الحُسنى، ومعناه: الحائل دون نعمه، الذي يمنع ما أحبّ منعه، والنَّاصر الذي يمنع أولياءَه وينصرهم على أعدائهم[9].

تعريفه في الاصطلاح:

للمتكلمين دَلَائِل كَثِيرَة فِي إِثْبَات الوحدانية كَمَا نقل عَن الإِمَام الرَّازِيّ (ت 606هـ) أَنه اسْتدلَّ بِأَلف وَعشْرين دَلِيلا، لَكِن الْمَشْهُور بَينهم هُوَ الدَّلِيل **الملقب ببرهان التمانع**[10].

وقد استدل المطهر المقدسي (ت بعد 355هـ)، على أن البارئ واحد لا غير بقوله: لما صحّ وجود البارئ بالدلائل العقليّة، وجب أن ينظر أواحد هو أم أكثر؛ لأنّ الفعل قد يفعله الواحد والاثنان، وقد يشترك الجماعة في بناء دار ورفع منار، ونظرنا فإذا الدلائل على وحدانيّته بإزاء الدلائل على إثباته، وذلك أنّه لو كانا اثنَيْن لم يخلُ من أن يكونا متساوِيَيْن في القوّة والقُدرة والعِلم والإرادة والقِدَم والمشيَّة حتَّى لا يُفْرق بينهما بصفةٍ من الصفات، فإن كانا كذلك فهذه صفة الواحد لا يثبت في العقول غيره، أو يكون أحدُهما أَقْدم من الآخر وأقدر، فَالإِلَهُ إِذًا القديمُ القادر إِذ العاجز الحادث لا يستحقّ الإلهيّة، أو يكونا معا متقاومين مُتضادَّيْن، فأذَنْ لا يجوز وجود خَلقٍ ولا أمرٍ؛ لأنّه لو كانا كذلك لم يخلُقْ أَحدُهما خَلْقاً إِلَّا أفناه الآخر، ولم يُحْيِ حيًّا إِلَّا أماته الآخر، فلمّا وجدنا الأمر بخلافه علمنا أنّه واحد قدير، وهذا ضمْنُ قول الله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا فَسُبحانَ اللَّهِ رَبِّ العَرشِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [الأنبياء:22] وقال: ﴿قُل لَو كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقولونَ إِذًا لَابتَغَوا إِلىٰ ذِي العَرشِ سَبيلًا﴾ [الإسراء:42] ولو كانا اثنين لكانا قادرَيْن على التمانع والتقاوم، أو عاجزَيْن عن ذلك، فإن كانا قادرَيْن لم يتّصل تدبير ولم يتم وجود خَلْق، وإنْ كانا عاجزَيْن فوجود الخَلْق عن العاجز مُحالٌ، أَو كان أحدهما عاجزًا والآخر قادرًا فهو كما قلناه آنفًا، ولو جاز القول باثنين لوجود الشيء وضدّه لجاز القول بعدد أعيان الموجودات لاختلاف أجناسها وأنواعها وأنّها تمام القُدرة جوازها على الشيء وضدّه، ففاعل الشيء إذا كان عاجزًا عن ضدّه غير كامل القُدرة، والبارئ عزّ وجلّ دلّ على كمال قُدرته بإيجاد الشيء وضدّه[11].

وهذه الآيات التي استدلوا بها إنما هي في توحيد الالوهية، وليست في توحيد الربوبية فإنه سبحانه أخبر أنه لوكان فيهما آلهة غيره، ولم يقل أرباب.

وقد استخلص بعض العلماء من قوله: ﴿قُل لَو كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقولونَ إِذًا لَابتَغَوا إِلىٰ ذِي العَرشِ سَبيلًا﴾ [الإسراء:42] **دليلًا سموه: دليل التمانع،** استدلوا به على توحيد الربوبية، بأنه لو أمكن أن يكون هناك ربان يخلقان ويدبران أمر العالم لأمكن أن يختلفا بأن يريد أحدهما وجود شيء ويريد الآخر عدمه، أو يريد أحدهما حركة شيء ويريد الآخر سكونه، وعند ذلك إما أن يحصل مراد كل منهما وهو محال؛ لما

يلزمه من اجتماع النقيضين، وإما أن يحصل مراد واحد منهما دون الآخر فيكون الذي نفذ مراده هو الرب دون الآخر لعجزه، والعاجز لا يصلح أن يكون ربًا.

وقَوْله تَعَالَى: ﴿ لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء:22]

أي: غيره لخرجتا عن نظامهما، واختلتا عن مرامهما؛ لوجود التمانع المانع من إتمامهما[12].

وهذا دليل التمانع في إقامة الدليل على توحيد الله تعالى؛ لأن العلماء فرضوا هذه المسألة على من يقول: إن للعالم إلهين بأن قالوا: لو كان للعالم إلهان لكان أحدهما إذا أراد حياة جسم ما وأراد الآخر إماتته، فإن تم مراد أحدهما دون الآخر فهو الإله حقا لنفوذ إرادته ومشيئته، والآخر ليس بإله لقصور مشيئته وعجزه، ومحال أن يتم مرادهما جميعا لاستحالة الجمع بين الضدين، فلا يكون الجسم حيا ميتا في حال واحد أبدا، فلا بد أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، فالذي تم مراده وغلبت مشيئته هو الإله، فاعلم ذلك وكرره فهو عند العلماء النظّار دليل التوحيد، وهو دليل التمانع، وهو مضمون قوله تعالى فيما أرشدنا إليه ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾[13].

وهذا برهان على وحدانية الله تعالى... فاقتضى الكلام أمرين: أحدهما نفي كثرة الآلهة، ووجوب أن يكون الإله واحدا، والأمر الثاني: أن يكون ذلك الواحد هو الله دون غيره، ودل على ذلك قوله: ﴿إِلَّا اللَّهَ﴾، وأما الأوّل فكانت الآية تدل عليه لو لم تذكر هذه الكلمة، وقال كثير من الناس في معنى الآية: **إنها دليل على التمانع الذي أورده الأصوليون،** وذلك أنا لو فرضنا إلهين، فأراد أحدهما شيئا وأراد الآخر نقيضه، فإما أن تنفذ إرادة كل واحد منهما، وذلك محال لأن النقيضين لا يجتمعان، وإما أن لا تنفذ إرادة واحد منهما، وذلك أيضا محال؛ لأن النقيضين لا يرتفعان معا، ولأن ذلك يؤدّي إلى عجزهما وقصورهما، فلا يكونان إلهين، وإما أن ينفذ إرادة واحد منهما دون الآخر، فالذي تنفذ إرادته هو الإله، والذي لا تنفذ إرادته ليس بإله، فالإله واحد.

وهذا الدليل إن سلمنا صحة الاستدلال به عند المتكلمين فلفظ الآية لا يطابقه؛ بل الظاهر من اللفظ استدلال آخر أصح من دليل التمانع، وهو أنه ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾؛ لما يحدث بينهما من الاختلاف والتنازع في التدبير وقصد المغالبة، ألا ترى أنه لا يوجد ملكان اثنان لمدينة واحدة، ولا ولّيان لخطة واحدة؟[14].

وكل فعل محدث فلا بد له من فاعل محدث بالضرورة، ففاعل الهدى والضلال وخالقهما إما أن يكون الله سبحانه أو غيره، محال أن يكون غير الله لاستحالة وجود خالقين، ويلزم منه امتناع الخلق بدلالة التمانع فلم يبق إلا أن يكون الفاعل هو الله تعالى؛ إذ لا خالق إلا هو ولا مبدع سواه[15].

وهذه الآية حجَّة إقناعية على إِثْبَات أَن صانع الْعَالم وَاحِد، وَلَا يُمكن أَن يصدق مَفْهُوم وَاجِب الْوُجُود إِلَّا على ذَات وَاحِدَة؛ لأنها مَعَ قطع النّظر عَن كَونها متواترَة وإتيان الرَّسُول عَلَيْهِ السَّلَام بِها تشير إِلَى برهان التمانع وهو حجَّة قطيعة لاشْتِمَاله على الْمُلَازمَة الْعَقْلِيَّة[16].

وبرهَان التمانع: لإِثْبَات تَوْحِيد وَاجِب الْوُجُود مَشْهُور بَين الْمُتَكَلِّمين، وَتَقْرِيره: أَنه لَو أمكن إلهان لأمكن بَينهمَا تمانع، بِأَن يُرِيد أَحدهمَا حَرَكَة زيد وَالْآخر سكونه لِأَن كلا مِنْهُمَا فِي نَفسه أَمر مُمكن، وَكَذَا تعلق الْإِرَادَة بِكُل مِنْهُمَا أَمر مُمكن فِي نَفسه إِذْ لَا تنَافِي بَين تعلقي الإرادتين؛ بل التَّنَافِي إِنَّمَا هُوَ بَين المرادين، وَحِينَئِذٍ إِمَّا أَن يحصل الْأَمْرَانِ فيجتمع الضدان، أَو لا فَيلْزم عجز أَحدهمَا وَهُوَ دَلِيل الْحُدُوث

والإمكان، وعلامتهما لما فِيهِ من شَائِبَة الِاحْتِيَاج المستلزم لَهما، فالتعدد مُسْتَلْزم لِإِمْكَان التمانع المستلزم للمحال، فَيكون ذَلِك الْإِمْكَان محالا، فَيكون التَّعَدُّد محالا أَيْضا؛ لِأَن المستلزم للمحال محَال لَا مُمكن؛ فَإِن الْمُمكن هُوَ الَّذِي لَا يلْزم من فرض وُقُوعه محَال[17]. وسياتي بيان موقف السلف من آراء المتكلمين في دليل التمانع في موضعه من البحث.

العلاقة بين المعنى اللُّغوي والمعنى الاصطلاحي:

سبق في التعريف تعريف دليل التَّمانُع في اللُّغة أن مادة منع تدل على تعسر الشيء وعدم وقوعه أو حصوله وما يحول دون تحقيقه أو بلوغه.

والمعنى الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللُّغوي.

وإن كان لم يرد مصطلح دليل التمانع في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ، وورد معناه في قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [المؤمنون – 91][18].

المطلب الثَّاني: الأصول العقائِدِيَّة لدليل التَّمانُع في القُرآن الكريم:

أولا: أقوال مُفسِّري السَّلف في الآية:

اتفق مفسرو السلف على أن دليل التمانع هو قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [المؤمنون: 91].

ففي تفسير (جامع البيان في تأويل القرآن) يقول في معنى الآية أي: ما لله من ولد، ولا كان معه في القديم، ولا حين ابتدع الأشياء مَن تصلح عبادته، ولو كان معه في القديم، أو عند خلقه الأشياء مَن تصلح عبادته ﴿مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ﴾ يقول: إذن لاعتزل كل إله منهم ﴿بِما خَلَقَ﴾ من شيء، فانفرد به، ولتغالبوا، فلعلا بعضهم على بعض، وغلب القوي منهم الضعيف؛ لأن القوي لا يرضى أن يعلوه ضعيف، والضعيف لا يصلح أن يكون إلها، فسبحان الله ما أبلغها من حجة، وأوجزها لمن عقل وتدبر!

وقوله: ﴿إِذًا لَذَهَبَ﴾ جواب لمحذوف، وهو: لو كان معه إله إذن لذهب كل إله بما خلق؛ اجتزئ بدلالة ما ذكر عليه عنه.

وقوله: ﴿سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ يقول تعالى ذكره: تنزيها لله عما يصفه به هؤلاء المشركون من أن له ولدا، وعما قالوه من أن له شريكا، أو أن معه في القدم إلها يُعبد، تبارك وتعالى[19].

وكذلك ذهب أبو زَمَنِين (ت399هـ) في تفسيره للآية: لو كان معه آلهة لطلب بعضهم ملك بعض حتى يعلو عليه؛ كما يفعل ملوك الدنيا[20].

وأبو المظفر السمعاني (ت489هـ) يقول: قوله: ﴿وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ﴾ أي: من شريك ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ﴾ أي: تفرد بما خلقه، فلم يرض أن يضاف خلقه ونعمته إلى غيره.

وقوله: ﴿وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ أي: طلب بعضهم الغلبة على البعض[21].

وذهب ابن كثير (ت 774 هـ) إلى أن: الله سبحانه وتعالى ينزه نفسه عن أن يكون له ولد أو شريك في الملك والتصرف والعبادة... أي: لو قُدِّر تعدد الآلهة لانفرد كل منهم بما خلق فما كان ينتظم الوجود، والمشاهد أن الوجود منتظم متسق كل من العالم العلوي والسفلي، مرتبط بعضه ببعض في غاية الكمال ﴿مَا تَرىٰ فِي خَلقِ الرَّحمٰنِ مِن تَفاوُتٍ﴾ [الملك: 3] ثم لكان كل منهم يطلب قهر الآخر وخلافه، فيعلو بعضهم على بعض.

والمتكلمون ذكروا هذا المعنى، وعبروا عنه **بدليل التمانع**، وهو أنه لو فرض صانعان فصاعدا فأراد واحد تحريك جسم والآخر أراد سكونه، فإن لم يحصل

مراد كل واحد منهما كانا عاجزين، والواجب لا يكون عاجزا ويمتنع اجتماع مراديهما للتضاد، وما جاء هذا المحال إلا من فرض التعدد، فيكون محالا، فأما إن حصل مراد أحدهما دون الآخر، كان الغالب هو الواجب والآخر المغلوب ممكنا؛ لأنه لا يليق بصفة الواجب أن يكون مقهورا[22].

ثانيًا: أقوال مُفسِّري المُعتزلة:

ذهب القاضى عبد الجبَّار المُعتزلي (ت415هـ): إلى أنه: لو صح مع الله تعالى آلهة إلا الله لفسد التدبير، وهذا هو المراد بالآية كما نقوله في دلالة التمانع في قوله: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء:22] ولذلك **قال بعده:** ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ ثمّ قال منزها لنفسه: ﴿سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ * عالِمِ الغَيبِ وَالشَّهادَةِ فَتَعالىٰ عَمّا يُشرِكونَ ﴾[23].

وذهب الزمخشري (ت 538هـ) في تفسيره لآية دليل التمانع إلى أن: قوله ﴿لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ﴾: لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبدّ به، ولرأيتم مُلك كل واحد منهم متميزًا من مُلك الآخرين، ولغلب بعضهم بعضًا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون، وحين لن تروا أثرًا لتمايز الممالك وللتغالب، فاعلموا أنه إله واحد بيده ملكوت كل شيء[24].

ثالثًا: أقوال مُفسِّري الأشاعرة:

ذهب ابن عطية (ت 542هـ) إلى أن: قوله تعالى: ﴿وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ﴾ **دليل على التمانع**، وهذا هو الفساد الذي تضمنه قوله ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء: 22] والجزء المخترع محال أن يتعلق به قدرتان فصاعدا أو يختلف الإلهان في إرادة فمحال نفوذهما ومحال عجزهما، فإذا نفذت إرادة الواحد فهو العالي، والآخر ليس بإله.

فإذا قيل: نقدرهما لا يختلفان في إرادة؟ **قيل:** ذلك بفرض، فإذا جوزه الكفار قامت الحجة، فإن ما التزم جوازه جرى ما التزم وقوعه[25].

ووافقه الرازي تفسير الرَّازي للآية: بقوله:اعلم أنه سبحانه ادعى أمرين أحدهما: قوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ وهو كالتنبيه على أن ذلك من قول هؤلاء الكفار، فإن جمعا منهم كانوا يقولون الملائكة بنات الله، والثاني: قوله: ﴿وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ﴾ وهو قولهم باتخاذ الأصنام آلهة، ويحتمل أن يريد به إبطال قول النصارى والثنوية. ثم إنه سبحانه وتعالى ذكر الدليل المعتمد بقوله: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ والمعنى: لانفرد على ذلك كل واحد من الآلهة بخلقه[26].

وكذلك البيضاوي (ت 685هـ) يذهب إلى أن المعنى: أي: لو كان معه آلهة كما تقولون لذهب كل منهم بما خلقه واستبد به وامتاز ملكه عن ملك الآخرين وظهر بينهم التحارب والتغالب كما هو حال ملوك الدنيا، فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شيء، واللازم باطل بالإجماع والاستقراء وقيام البرهان على استناد جميع الممكنات إلى واجب واحد ﴿سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ من الولد والشريك لما سبق من الدليل على فساده[27].

رابعًا: أقوال مُفسِّري الماتريدية:

ذهب أبو منصور منصور الماتريدي (ت 333هـ): لو كان معه إله على ما زعموا ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ﴾ من الخير والشر وذهبت الدلالة على ألوهيته ﴿وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ أي: قهر وغلب بعضهم بعضا على ما يكون من عادة ملوك الأرض، فإذا كان ما قالوا ذهبت دلالة الألوهية والربوبية، فإذا لم يكن ذلك دل أنه واحد لا شريك معه ولا ولد؛ إذ اتساق التدبير، وجري الأشياء على حد واحد وسنن واحد دل

على ألوهية واحد لا لعدد؛ إذ لو كان لعدد لكان ما ذكر من غلبة بعض على بعض، وقهر بعض على بعض ثم ما ذكر: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء:22].

ثم معلوم أن مثل هذا الاحتجاج لا يكون مع الذين ينكرون ألوهية الله ويعبدون الأصنام، وهم مشركو العرب وكفار مكة؛ ولكن إنما يكون مع الذين يقرون بألوهية الله، لكن يجعلون معه شريكا لحاجة تقع له، وهم الثنوية والدهرية والمجوس، وأُولَئِكَ الذين يجعلون خالق الشر غير خالق الخير، وخالق هذا غير خالق هذا[28].

فهذا – مع ما في اتساق التدبير، واجتماع التضاد، وتعلق حوائج بعضٍ ببعض، وقيام منافع بعضٍ ببعض، على تباعد بعضٍ من بعض وتضادها– دليلٌ واضح على أن مدبر ذلك كله واحد، وأنه لا يجوز كون مثل ذلك من غير مُدبِّر عليم[29].

تعقيب:

مما سبق من سرد أقوال مفسري السلف، وأقوال مفسري الأشاعرة، والمعتزلة، والماتريدية في تفسيرهم لدليل التمانع، وهو قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [المؤمنون: 91]؛ نخلص إلى النتائج الآتية:

1- اتفاق الجميع على أن هذه الآية الكريمة هي دليل على تقديس الله تعالى وتنزيهه عن وجود شريك له في خلق هذا الكون العظيم.

2- اختلافهم في دليل التمانع؛ فالسلف يرون أن دليل التمانع هو قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [المؤمنون: 91]، بينما يرى مفسرو الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة أن دليل التمانع هو قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء:22].

3- يرى السلف والأشاعرة والمعتزلة أن هذا الخطاب موجه للجميع ككفار مكة وغيرهم؛ وذلك لأنهم كانوا يثبتون البنات والولد لله – سبحانه وتعالى–، بينما يرى الماتريدية أن هذا الخطاب إنما يصح ويوجه للذين يؤمنون بوجود إله آخر مع الله، وهم الثنوية والدهرية والمجوس، أما كفار قريش وغيرهم فهم يؤمنون بوجود إله واحد.

4- يرجع السبب في اختلاف آراء المفسرين: هو اختلاف تعريف التوحيد وتقسيماته عند كل منهم.

المبحث الثَّاني: موقف المُتكلِّمين من دليل التَّمانُع:

المطلب الأوَّل: موقف المُعتزلة:

عرض القاضي عبد الجبَّار المُعتزلي لدليل التمانع بتوسع في شرح الأصل الأول (التوحيد) من الأصول الخمسة فقال: لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلا له؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيما يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس، وإذا كان كذلك، والقديم تعالى قادرا لذاته وجب أن يكون الثاني أيضا قادرا لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، ومن حقه أيضا أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع، وذلك يوجب ما ذكرناه.

إذا ثبت هذا، فلو قدر وقوع التمانع بينهما بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد تسكينه **لكان لا يخلو:**

إما يحصل مرادهما وذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين، أو لا يحصل مرادهما وذلك يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادرا لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فمن حصل مراده فهو الإله،

ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع، والممنوع متناهي المقدور قادر بقدرة، والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسما، وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسما.

وهذه الدلالة مبنية على أصول: منها أن القديم قديم لنفسه... **ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما...** لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما...

فإن قيل: وما التمانع؟ **قلنا:** هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه... فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر، وهذا يصح في مجرد الفعل[30].

وكذلك ذهب **الزَّمخشري** إلى أنه: لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا، **وفيه دلالة على أمرين:**

أحدهما: وجوب أن لا يكون مدبرهما إلا واحدًا.

والثاني: أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾.

فإن قلت: لم وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أنّ الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف، وعن عبد الملك بن مروان حين قتل عمرو بن سعيد الأشدق: كان والله أعزّ عليّ من دم ناظري، ولكن لا يجتمع فحلان في شول! وهذا ظاهر.

وأمّا طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد، ولأنّ هذه الأفعال محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات حتى تثبت وتستقرّ[31].

المطلب الثَّاني: موقف الأشاعرة:

ذهب أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ): إلى أنه في هذا الدليل: نبه تعالى خلقه على أنه واحد باتساق أفعاله وترتيبها، وأنه تعالى لا شريك له فيها بقوله: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء:22].

ووجه الفساد بذلك: لو كان إلهان ما اتسق أمرهما على نظام، ولا يتم على إحكام، وكان لا بد أن يلحقهما العجز، أو يلحق أحدهما عند التمانع في الأفعال، والقدرة على ذلك.

وذلك أن كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرًا على ما يقدر عليه الآخر على طريق البدل من فعل الآخر، أو لا يكون كل واحد منهما قادرًا على ذلك، فإن كان واحد منهما قادرًا على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلًا منه لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلا بترك الآخر له، وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلا بترك الآخر له جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك، ومن يجوز أن يُمنع ولا يفعل إلا بترك غيره له فهو مدبَّر عاجز، وإن كان كل واحد منهما لا يقدر فعل مثل مقدور الآخر بدلًا منه وجب عجزهما وحدوث قدرتهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا ربًا[32].

فإن قال قائل: لم قلتم أن صانع الأشياء واحد؟

قيل له: لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز، أو واحدًا منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانا، وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا؛ لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا في حال واحدة. وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما. وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما. فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد وقد قال تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء: 22] فهذا معنى احتجاجنا آنفا[33].

واتفق القاضي أبو بكر الباقلاني (ت403 هـ) مع ما ذهب إليه أبوالحسن الأشعري: فقد عقد بابا بعنوان: باب الكلام في أن صانع العالم واحد، شرح فيه دليل التمانع فقال: ليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين، ولا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك: أن الاثنين يصح أن يختلفا، ويوجِد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهما العجز، أو واحدًا منهما؛ لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعًا لتضاد مراديهما، فوجب أن لا يتما، أو يتم مراد أحدهما، فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزًا[34].

وكذلك أبو القاسم القشيري (ت465هـ): قال: اتخاذ الأولاد لا يصحّ كاتخاذ الشريك، والأمران جميعا داخلان في حدّ الاستحالة؛ لأن الولد أو الشريك يوجب المساواة في القدر، والصمدية تتقدّس عن جواز أن يكون له مثل أو جنس... كلّ أمر نِيط باثنين فقد انتفى عنه النظام وصحة الترتيب[35].

وإمام الحرمين الجُوَيْني (ت 478 هـ): عقد بابا للعلم بالوحدانية[36].

قال فيه: الدليل على أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين: أنا لو قدرنا إلهين وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه فتتصدى لنا وجوه كلها مستحيلة.

وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتيهما ووقوع مراديهما لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل.

ويستحيل أيضا أن لا تنفذ إرادتهما؛ فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد.

ويستحيل أيضا الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني؛ إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، وسندل على استحالة ثبوت قديم عاجز[37].

ووافقه أبو حامد الغزالي (ت 505هـ): قال: ندَّعي أنه سبحانه واحد... لا يقبل القسمة... وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له في رتبته... فإنه لا ند له... وبرهانه: أنه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه أو أرفع منه أو كان دونه، وكل ذلك محال، فالمفضي إليه محال، ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه: أن كل اثنين هما متغايران، فإن لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة، فإنا لا نعقل سوادين إلا في محلين، أو في محل واحد في وقتين، فيكون أحدهما مفارقًا للآخر ومباينًا له ومغايرًا إما في المحل وإما في الوقت، والشيئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فإنهما وإن اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما اثنان، إذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته، فإن استوى اثنان في الحقيقة والحد كالسوادين، فيكون الفرق بينهما إما في المحل أو في الزمان؛ فإن فرض سوادان مثلًا في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالًا؛ إذ لم تعرف الاثنينية، ولو جاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ويقال إنه إنسانان بل عشرة، وكلها متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان، وذلك محال بالضرورة.

فإن كان نداً لله سبحانه مساوياً له في الحقيقة والصفات استحال وجوده؛ إذ ليس مغايره بالمكان، إذ لا مكان ولا زمان فإنهما قديمان، فإذًا لا فرقان، وإذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة، ومحال أن يقال يخالفه بكونه أرفع منه؛ فإن الأرفع هو الإله، والإله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها،

والآخر المقدر ناقص ليس بالإله، ونحن إنما نمنع العدد في الإله، والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق أنه أرفع الموجودات وأجلها، وإن كان أدنى منه كان محالًا؛ لأنه ناقص ونحن نعبر بالإله عن أجل الموجودات فلا يكون الأجل إلا واحدًا، وهو الإله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال؛ إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد...

فإن قيل: بم تتكرون على من لا ينازعكم في إيجاد من يطلق عليه اسم الإله مهما كان الإله عبارة عن أجل الموجودات، ولكنه يقول العالم كله بجملته ليس بمخلوق خالق واحد؛ بل هو مخلوق خالقين، أحدهما مثلًا خالق السماء والآخر خالق الأرض، أو أحدهما خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات، فما المحيل لهذا؟ فإن لم يكن على استحالة هذا دليل فمن أين ينفعكم قولكم: إن اسم الإله لا يطلق على هؤلاء؟

فإن هذا القائل يعبر بالإله عن الخالق، أو يقول: أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر، أو أحدهما خالق الجواهر والآخر خالق الأعراض، فلا بد من دليل على استحالة ذلك؟

فنقول: يدُلُّ على استحالة ذلك أن هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين: إما أن تقتضي تقسيم الجواهر والأعراض جميعًا حتى خلق أحدهما بعض الأجسام والأعراض دون البعض، أو يقال: كل الأجسام من واحد وكل الأعراض من واحد، وباطل أن يقال إن بعض الأجسام يخلقها واحد كالسماء مثلًا دون الأرض.

فإنا نقول: خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا؟ فإن كان قادرًا كقدرته لم يتميز أحدهما في القدرة عن الآخر، فلا يتميز في المقدور عن الآخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر، وترجع الاستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال، وإن لم يكن قادرًا عليه فهو محال؛ لأن الجواهر متماثلة وأكوانها التي هي اختصاصات بالأحياز متماثلة، والقادر على الشيء قادر على مثله إذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الأجسام والجواهر، فلم تتقيد بمقدور واحد، وإذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة، لم يكن بعض الأعداد بأولى من بعض؛ بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته.

والقاسم الثاني أن يقال: أحدهما يقدر على الجوهر والآخر على الأعراض وهما مختلفان، فلا تجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر وهذا محال، لأن العرض لا يستغني عن الجوهر، والجوهر لا يستغني عن العرض، فيكون فعل كل واحد منهما موقوفًا على الآخر، فكيف يخلقه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند إرادته لخلق العرض، فيبقى عاجزًا متحيرًا، والعاجز لا يكون قادرًا، وكذلك خالق الجوهر إن أراد خلق الجوهر بما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك إلى التمانع.

فإن قيل: مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس؟

قلنا: هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها، فإن أوجبتموها فهو تحكم؛ بل هو أيضاً مبطل للقدرة، فإن خلق الجوهر من واحد كأنه يضطر الآخر إلى خلق العرض، وكذا بالعكس، فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا، وعلى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكنًا فقد تعذر العقل وبطل معنى المقدرة والمساعدة إن كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطرًا لا قدرة له.

فإن قيل: فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخير؟

قلنا: هذا هوس؛ لأن الشر ليس شراً لذاته؛ بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له، والقدرة على الشيء قدرة على مثله، فإن إحراق بدن المسلم بالنار شر، وإحراق بدن الكافر خير ودفع شر، والشخص الواحد إذا تكلم بكلمة الإسلام انقلب الإحراق في حقه شرًا، فالقادر على إحراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الإيمان لا بد أن يقدر على إحراقه عند النطق بها؛ لأن نطقه بها صوت ينقضي لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق، ولا يغلب جنسًا فتكون الاحتراقات متماثلة، فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضي ذلك تمانعًا وتزاحمًا.

وعلى الجملة: كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد، وهو الذي أراد الله سبحانه بقوله: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ فلا مزيد على بيان القرآن[38].

أما الفخر الرازي فقد خصص المسألة الحادية والعشرين في كتابه **الأربعين في أصول الدين،** لبيان أن صانع العالم سبحانه وتعالى واحد قال: ويدل عليه وجوه...، وساق ثلاث حجج، ولكنه لم يتعرض صراحة لدليل التمانع[39].

وعقد في المطالب فصلا بعنوان: في أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد[40].

ثم فصلا آخر في **حكاية دلائل المتكلمين على أن الإله واحد،** وعرض حججهم وما أثير عليها من اعتراضات وأجاب عنها، وما تعلق به القائلون بتعدد الآلهة عياذا بالله تعالى، وساق الرد عليهم[41]. **قال فيه:** اعلم أنهم ذكروا أنواعًا من الدلائل، أقواها دليل التمانع.

فقالوا: لو قدرنا إلهين قادرين على جميع الممكنات، ثم أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه، فإما أن يحصل المراد معا، أو يحصل أحدهما دون الآخر، والأقسام الثلاثة باطلة، فكان القول بوجود الإلهين باطلا.

أما الحصر فظاهر، وأما أنه يمتنع حصول المرادين معا؛ فلأنه يلزم منه كون الجسم الواحد دفعة واحدة متحركا وساكنا معا، وهو محال.

وأما أنه يمتنع حصول المرادين معا فالدليل عليه: أن المانع من حصول مراد هذا ليس مجرد كون الثاني قادرا، وإنما المانع من حصول مراد الأول هو حصول مراد الثاني، والحكم لا يحصل إلا عند حصول العلة، فامتناع مراد هذا معلل بحصول مراد ذلك، وامتناع حصول مراد ذاك معلل بحصول مراد هذا، فلو امتنع المرادان معا لزم حصول المرادين معا، حتى يكون وجود كل واحد منهما مانعا من حصول الآخر، فيثبت أن امتناع كل واحد منهما يوجب حصول كل واحد منهما، وما أفضى نفيه إلى ثبوته كان باطلا، فالقول بامتناع المرادين معا وجب أن يكون باطلا...

واما أنه يمتنع حصول أحد المرادين دون الآخر **فيدل عليه وجهان:**

الأول: إنه لما كان كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له من الممكنات امتنع كون أحدهما أقوى قدرة من الثاني، ولما كانا متساويين في كمال الاقتدار، فلو رفع مراد أحدهما دون الثاني كان هذا قولا برجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وأنه باطل.

والثاني: إنه إذا حصل مراد أحدهما دون الثاني فالذي لم يحصل مراده كان عاجزا، والعاجز لا يكون إلها، فهذا تقرير هذا الدليل[42].

وأسوق هنا كلامه من تفسيره فقد قال: قال المتكلمون: القول بوجود إلهين يفضي إلى المحال فوجب أن يكون القول بوجود إلهين محالا، **إنما قلنا:** إنه يفضي إلى المحال؛ لأنا لو فرضنا وجود إلهين

فلا بد وأن يكون كل واحد منهما قادرا على كل المقدورات، ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادرا على تحريك زيد وتسكينه، فلو فرضنا أن أحدهما أراد تحريكه والآخر تسكينه، فإما أن يقع المرادان وهو محال؛ لاستحالة الجمع بين الضدين، أو لا يقع واحد منهما وهو محال؛ لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما مراد الآخر، فلا يمتنع مراد هذا إلا عند وجود مراد ذلك وبالعكس، فلو امتنعا معا لوجدا معا وذلك محال، أو يقع مراد أحدهما دون الثاني **وذلك محال أيضا لوجهين:**

أحدهما: أنه لو كان كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر؛ بل لا بد وأن يستويا في القدرة، وإذا استويا في القدرة استحال أن يصير مراد أحدهما أولى بالوقوع من مراد الثاني، وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح.

وثانيهما: أنه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر فالذي وقع مراده يكون قادرا، والذي لم يقع مراده يكون عاجزا، والعجز نقص وهو على الله محال.

فإن قيل: الفساد إنما يلزم عند اختلافهما في الإرادة، وأنتم لا تدعون وجوب اختلافهما في الإرادة؛ بل أقصى ما تدعونه أن اختلافهما في الإرادة ممكن، فإذا كان الفساد مبنيا على الاختلاف في الإرادة وهذا الاختلاف ممكن، والمبني على الممكن ممكن، فكان الفساد ممكنا لا واقعا فكيف جزم الله تعالى بوقوع الفساد؟

قلنا: الجواب من وجهين:

أحدهما: لعله سبحانه أجرى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر من حيث إن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب.

والثاني: وهو الأقوى أن نبين لزوم الفساد لا من الوجه الذي ذكرناه بل من وجه آخر، فنقول: لو فرضنا إلهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات، فيفضي إلى وقوع مقدور من قادرين مستقلين من وجه واحد وهو محال؛ لأن استناد الفعل إلى الفاعل لإمكانه فإذا كان كل واحد منهما مستقلا بالإيجاد فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع فيستحيل إسناده إلى هذا لكونه حاصلا منهما جميعا، فيلزم استغناؤه عنهما معا واحتياجه إليهما معا وذلك محال، وهذه حجة تامة في مسألة التوحيد.

فنقول: القول بوجود الإلهين يفضي إلى امتناع وقوع المقدور لواحد منهما، وإذا كان كذلك وجب أن لا يقع البتة، وحينئذ يلزم وقوع الفساد قطعا.

أو نقول: لو قدرنا إلهين، فإما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا على الشيء الواحد: فذلك الواحد مقدور لهما ومراد لهما فيلزم وقوعه بهما وهو محال، وإن اختلفا، فإما أن يقع المرادان، أو لا يقع واحد منهما، أو يقع أحدهما دون الآخر، والكل محال، فثبت أن الفساد لازم على كل التقديرات.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يتفقا على الشيء الواحد، ولا يلزم الفساد؛ لأن الفساد إنما يلزم لو أراد كل واحد منهما أن يوجده هو وهذا اختلاف، أما إذا أراد كل واحد منهما أن يكون الموجد له أحدهما بعينه فهناك لا يلزم وقوع مخلوق بين خالقين؟

قلت: كونه موجدا له، إما أن يكون نفس القدرة والإرادة، أو نفس ذلك الأثر، أو أمرا ثالثا، فإن كان الأول لزم الاشتراك في القدرة والإرادة والاشتراك في الموجد، وإن كان الثاني فليس وقوع ذلك الأثر بقدرة أحدهما وإرادته أولى من وقوعه بقدرة الثاني؛ لأن لكل واحد منهما إرادة مستقلة بالتأثير، وإن كان الثالث وهو أن يكون الموجد له أمرا ثالثا فذلك الثالث إن كان قديما استحال كونه متعلق الإرادة، وإن كان حادثا فهو نفس الأثر، ويصير هذا القسم هو القسم الثاني.

واعلم أنك لما وقفت على حقيقة هذه الدلالة عرفت أن

جميع ما في هذا العالم العلوي والسفلي من المحدثات والمخلوقات فهو دليل وحدانية الله تعالى؛ بل وجود كل واحد من الجواهر والأعراض دليل تام على التوحيد، وهذه الدلالة قد ذكرها الله تعالى في مواضع من كتابه.

واعلم أن هاهنا أدلة أخرى على وحدانية الله تعالى:

أحدها – وهو الأقوى– أن يقال: لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا في الوجود، ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركبا مما به يشارك الآخر ومما به امتاز عنه، وكل مركب فهو مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته، هذا خلف، فإذن واجب الوجود ليس إلا الواحد، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر إليه، وكل مفتقر في وجوده إلى الغير فهو محدث، فكل ما سوى الله تعالى محدث.

ويمكن جعل هذه الدلالة تفسيرا لهذه الآية؛ لأنا إنما دللنا على أنه يلزم من فرض موجودين واجبين أن لا يكون شيء منهما واجبا، وإذا لم يوجد الواجب لم يوجد شيء من هذه الممكنات، وحينئذ يلزم الفساد، فثبت أنه يلزم من وجود إلهين وقوع الفساد في كل العالم.

وثانيها: أنا لو قدرنا إلهين لوجب أن يكون كل واحد منهما مشاركا للآخر في الإلهية، ولا بد وأن يتميز كل واحد منهما عن الآخر بأمر ما، وإلا لما حصل التعدد، فما به الممايزة إما أن يكون صفة كمال أو لا يكون، فإن كان صفة كمال فالخالي عنه يكون خاليا عن الكمال، فيكون ناقصا والناقص لا يكون إلها، وإن لم يكن صفة كمال فالموصوف به يكون موصوفا بما لا يكون صفة كمال فيكون ناقصا.

ويمكن أن يقال: ما به الممايزة إن كان معتبرا في تحقق الإلهية فالخالي عنه لا يكون إلها، وإن لم يكن معتبرا في الإلهية لم يكن الاتصاف به واجبا، فيفتقر إلى المخصص فالموصوف به مفتقر ومحتاج.

وثالثها أن يقال: لو فرضنا إلهين لكان لا بد وأن يكونا بحيث يتمكن الغير من التمييز بينهما، لكن الامتياز في عقولنا لا يحصل إلا بالتباين في المكان أو في الزمان أو في الوجوب والإمكان، وكل ذلك على الإله محال، فيمتنع حصول الامتياز.

ورابعها: أن أحد الإلهين إما أن يكون كافيا في تدبير العالم أو لا يكون، فإن كان كافيا كان الثاني ضائعا غير محتاج إليه، وذلك نقص والناقص لا يكون إلها.

وخامسها: أن العقل يقتضي احتياج المحدث إلى الفاعل، ولا امتناع في كون الفاعل الواحد مدبرا لكل العالم، فأما ما وراء ذلك فليس عدد أولى من عدد فيفضي ذلك إلى وجود أعداد لا نهاية لها، وذلك محال، فالقول بوجود الآلهة محال.

وسادسها: أن أحد الإلهين إما أن يقدر على أن يخص نفسه بدليل يدل عليه ولا يدل على غيره، أو لا يقدر عليه، والأول محال؛ لأن دليل الصانع ليس إلا بالمحدثات، وليس في حدوث المحدثات ما يدل على تعيين أحدهما دون الثاني، والتالي محال؛ لأنه يفضي إلى كونه عاجزا عن تعريف نفسه على التعيين، والعاجز لا يكون إلها.

وسابعها: أن أحد الإلهين إما أن يقدر على أن يستر شيئا من أفعاله عن الآخر أو لا يقدر، فإن قدر لزم أن يكون المستور عنه جاهلا عنه جاهلا، وإن يقدر لزم كونه عاجزا.

وثامنها: لو قدرنا إلهين لكان مجموع قدرتيهما بينهما أقوى من قدرة كل واحد منهما وحده، فيكون كل واحد من القدرتين متناهيا، والمجموع ضعف المتناهي فيكون الكل متناهيا.

وتاسعا: العدد ناقص لاحتياجه إلى الواحد، والواحد

الذي يوجد من جنسه عدد ناقص ناقص؛ لأن العدد أزيد منه، والناقص لا يكون إلها، فالإله واحد لا محالة.

وعاشرها: أنا لو فرضنا معدوما ممكن الوجود ثم قدرنا إلهين، فإن لم يقدر واحد منهما على إيجاده كان كل واحد منهما عاجزا، والعاجز لا يكون إلها، وإن قدر أحدهما دون الآخر فهذا الآخر يكون إلها، وإن قدرا جميعا فإما أن يوجداه بالتعاون فيكون كل واحد منهما محتاجا إلى إعانة الآخر، وإن قدر كل واحد على إيجاده بالاستقلال، فإذا أوجده أحدهما فإما أن يبقى الثاني قادرا عليه وهو محال؛ لأن إيجاد الموجود محال، وإن لم يبق فحينئذ يكون الأول قد أزال قدرة الثاني وعجزه، فيكون مقهورا تحت تصرفه فلا يكون إلها.

فإن قيل: الواجد إذا أوجد مقدوره فقد زالت قدرته عنه فيلزمكم العجز؟

قلنا: الواحد إذا أوجده فقد نفذت قدرته فنفاذ القدرة لا يكون عجزا، أما الشريك فإنه لما نفذت قدرته لم يبق لشريكه قدرة البتة؛ بل زالت قدرته بسبب قدرة الأول فيكون تعجيزا.

الحادي عشر: أن نقرر هذه الدلالة على وجه آخر، وهو أن نعين جسما وتقول هل يقدر كل واحد منهما على خلق الحركة فيه بدلا عن السكون وبالعكس، فإن لم يقدر كان عاجزا وإن قدر فنسوق الدلالة إلى أن نقول: إذا خلق أحدهما فيه حركة امتنع على الثاني خلق السكون، فالأول أزال قدرة الثاني وعجزه فلا يكون إلها، وهذان الوجهان يفيدان العجز نظرا إلى قدرتيهما، والدلالة الأولى إنما تفيد العجز بالنظر إلى إرادتيهما.

وثاني عشرها: أنهما لما كانا عالمين بجميع المعلومات كان علم كل واحد منهما متعلقا بعين معلوم الآخر فوجب تماثل علميهما، والذات القابلة لأحد المثلين قابلة للمثل الآخر، فاختصاص كل واحد منهما بتلك الصفة مع جواز اتصافه بصفة الآخر على البدل يستدعي مخصصا يخصص كل واحد منهما بعلمه وقدرته، فيكون كل واحد منهما عبدا فقيرا ناقصا.

وثالث عشرها: أن الشركة عيب ونقص في الشاهد، والفردانية والتوحد صفة كمال، ونرى الملوك يكرهون الشركة في الملك الحقير المختصر أشد الكراهية، ونرى أنه كلما كان الملك أعظم كانت النفرة عن الشركة أشد، فما ظنك بملك الله عز وجل وملكوته؟ فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه، فإن قدر عليه كان المغلوب فقيرا عاجزا فلا يكون إلها، وإن لم يقدر عليه كان في أشد الغم والكراهية فلا يكون إلها.

ورابع عشرها: أنا لو قدرنا إلهين لكان إما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر، أو يستغني كل واحد منهما عن الآخر، أو يحتاج أحدهما إلى الآخر والآخر يستغني عنه:

فإن كان الأول كان كل واحد منهما ناقصا؛ لأن المحتاج ناقص، وإن كان الثاني كان كل واحد منهما مستغنيا عنه، والمستغنى عنه ناقص، ألا ترى أن البلد إذا كان له رئيس، والناس يحصلون مصالح البلد من غير رجوع منهم إليه ومن غير التفات منهم إليه عد ذلك الرئيس ناقصا؟ فالإله هو الذي يستغنى به ولا يستغنى عنه.

وإن احتاج أحدهما إلى الآخر من غير عكس كان المحتاج ناقصا والمحتاج إليه هو الإله.

واعلم أن هذه الوجوه ظنية إقناعية، والاعتماد على الوجوه المتقدمة.

أما الدلائل السمعية فمن وجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالباطِنُ﴾ [الحديد: 3] فالأول هو الفرد السابق، ولذلك لو قال: أول عبد اشتريته فهو حر، فلو اشترى أولا عبدين لم يحنث؛ لأن شرط الأول أن يكون فردا، وهذا

ليس بفرد، فلو اشترى بعد ذلك واحدا لم يحنث أيضا؛ لأن شرط الفرد أن يكون سابقا، وهذا ليس بسابق، فلما وصف الله تعالى نفسه بكونه أولا وجب أن يكون فردا سابقا فوجب أن لا يكون له شريك.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُ مَفاتِحُ الغَيبِ لا يَعلَمُها إِلّا هُوَ﴾ [الأنعام: 59] فالنص يقتضي أن لا يكون أحد سواه عالما بالغيب، ولو كان له شريك لكان عالما بالغيب وهو خلاف النص.

وثالثها: أن الله تعالى صرح بكلمة ﴿لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ﴾ [البقرة: 163] في سبعة وثلاثين موضعا من كتابه، وصرح بالوحدانية في مواضع مثل قوله: ﴿وَإِلٰهُكُم إِلٰهٌ واحِدٌ﴾ [البقرة: 163] وقوله: ﴿قُل هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] وكل ذلك صريح في الباب.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إِلّا وَجهَهُ﴾ [القصص: 88] حكم بهلاك كل ما سواه، ومن عدم بعد وجوده لا يكون قديما، ومن لا يكون قديما لا يكون إلها.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾، وهو كقوله: ﴿وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91] وقوله: ﴿إِذًا لَابتَغَوا إِلىٰ ذِي العَرشِ سَبيلًا﴾ [الإسراء: 42].

وسادسها: قوله: ﴿وَإِن يَمسَسكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلا كاشِفَ لَهُ إِلّا هُوَ وَإِن يُرِدكَ بِخَيرٍ فَلا رادَّ لِفَضلِهِ﴾ [يونس: 107] وقال في آية أخرى: ﴿قُل أَفَرَأَيتُم ما تَدعونَ مِن دونِ اللَّهِ إِن أَرادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَل هُنَّ كاشِفاتُ ضُرِّهِ أَو أَرادَني بِرَحمَةٍ هَل هُنَّ مُمسِكاتُ رَحمَتِهِ﴾ [الزمر: 38].

وسابعها: قوله تعالى: ﴿قُل أَرَأَيتُم إِن أَخَذَ اللَّهُ سَمعَكُم وَأَبصارَكُم وَخَتَمَ عَلىٰ قُلوبِكُم مَن إِلٰهٌ غَيرُ اللَّهِ يَأتيكُم بِهِ﴾ [الأنعام: 46] وهذا الحصر يدل على نفي الشريك.

وثامنها: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾ [الزمر: 62] فلو وجد الشريك لم يكن خالقا فلم يكن فيه فائدة.

واعلم أن كل مسألة لا تتوقف معرفة صدق الرسل عليها فإنه يمكن إثباتها بالسمع، والوحدانية لا تتوقف معرفة صدق الرسل عليها، فلا جرم يمكن إثباتها بالدلائل السمعية.

واعلم أن من طعن في **دلالة التمانع** فسر الآية بأن المراد لو كان في السماء والأرض آلهة تقول بإلهيتها عبدة الأوثان لزم فساد العالم؛ لأنها جمادات لا تقدر على تدبير العالم فيلزم فساد العالم قالوا: وهذا أولى لأنه تعالى حكى عنهم قوله: ﴿أَمِ اتَّخَذوا آلِهَةً مِنَ الأَرضِ هُم يُنشِرونَ﴾ ثم ذكر الدلالة على فساد هذا فوجب أن يختص الدليل به[43].

وكذلك ذهب المُنَيِّر السكندري (ت 683هـ) إلى: إن دليل التمانع المغترف من بحر هذه الآية، المقتبس من نورها، يورده المتكلمون على صورة التقسيم، فيقولون: لو وجد مع الله إله آخر، وربما قالوا: لو فرضنا وجود إلهين، فإما أن يكونا جميعا موصوفين بصفات الكمال اللاتي يندرج فيها القدرة على إحياء الموتى وإنشارهم وغير ذلك من الممكنات، أو لا يتصف بها واحد منهما، أو أحدهما دون الآخر، ثم يحيلون جميع الأقسام وهو المسمى برهان الخلف، وأدق الأقسام إبطالا قسم اتصافهما جميعا بصفات الكمال، وما عداه فبادئ الرأي يبطل، فانظر كيف اختار له تعالى إبطال هذا القسم الخفي البطلان، فأوضح فساده في أخصر أسلوب وأوجزه، وأبلغ بديع الكلام ومعجزه، وإنما ينتظم هذا على أن يكون المقصد من قوله: ﴿هُم يُنشِرونَ﴾ إلزامهم ادعاء صفات الألوهية لآلهتهم، حتى يتحرى أنهم اختاروا القسم الذي أبطله الله تعالى، ووكل إبطال ما عداه من الأقسام إلى ما ركبه في عباده من العقول، وكل خطب بعد بطلان هذا القسم جلل، والله الموفق، فتأمل هذا الفصل بعين الإنصاف، تجده أنفس الإنصاف[44].

تعقيب:

نرى في نهاية هذا المطلب اتفاق الأشاعرة على استدلالهم في التمانع أنه امتناع وجود قدرتين على مقدور واحد لأنه فاسد لا محالة، ولكن دليل التمانع عندهم هو قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء:22]، وعلى ذلك اتفق الإمام أبو الحسن الأشعري، والقاضي أبو بكر الباقلاني، ومعهم أبو القاسم القشيري.

ونرى اختلاف الإمام الرازي والجويني في الاستدلال فقط، حيث عقدوا أبوابا في كتبهم لنفس القضية دون الاستدلال بدليل الإمام أبي الحسن الأشعري أو التصريح به.

كذلك نرى أن المعتزلة استدلوا على التمانع بدليل القدم، بينما الأشاعرة كان استدلالهم بدليل القدرة.

وهذه الدلالة عند المعتزلة مبنية على أصول: منها أن القديم قديم لنفسه... **ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما...** لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما... وعند الأشاعرة: أن الاثنين يصح أن يختلفا، ويوجِد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهما العجز، أو واحدًا منهما؛ لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعًا لتضاد مراديهما، فوجب أن لا يتما، أو يتم مراد أحدهما، فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزًا.

ويظهر في ذلك تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في شرحهم لدليل التمانع من حيث استدلالهم بالقدرة والقدم أيضًا.

وما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة في هذا الاستدلال منتقد بكلام الإمام ابن تيمية حيث رد عليهم بما خلاصته: «**ثم إن أولئك المتقدمين من المتكلمين** ظنوا أنها هي طرق القرآن، وليس الأمر كذلك؛ بل القرآن قرر فيه توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وقرره أكمل من ذلك. واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91] فهذه الآية ذكر فيها برهانين يقينيين على امتناع أن يكون مع الله إله [آخر] بقوله: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾، وقد عرف أنه لم يذهب كل إله بما خلق ولا علا بعضهم على بعض، وترك ذكر هذا لعلم المخاطبين به وأن ذكره تطويل بلا فائدة.

ونقد استدلالهم بالقدرة والقدم كذلك إلى أن قال: **وهذه طريقة القرآن** وطريقة الكلام الفصيح البليغ؛ بل وطريقة عامة الناس في الخطاب، يذكرون المقدمة التي تحتاج إلى بيان، ويتركون ما لا يحتاج إلى بيان.

المطلب الثَّالث: موقف ابن رُشْد:

تكلم عن طريق وحدانية الله تعالى الشرعية، وهي معرفة أنه لا إله إلا الله.

وطريقته في إثبات وحدانية الله: هي الطريقة السليمة التي استفادها مما في الشهادة الأولى: لا إله إلا الله، من إثبات الوحدانية بهذا النفي للشريك، وهو يعمد إلى الآيات التي تناولت هذا الموضوع فيحللها ويؤول تفسيراتها.

ويبين أن الفرق بين العامة وخاصة العلماء في الإيمان بالوحدانية ما يجب على العلماء أن يزيدوا من العلم بارتباط أجزاء العالم كجسد واحد.

ثم يعرض لنقض دليل الممانعة عند الأشعريين؛ لأنه لا يجري مجرى الشرع أو الطبع بمعنى أن الجمهور لا يفهمه، وأنه ليس برهانا حتى لو فرضنا أن الإلهين في هذا الدليل يتفقان بدلا من أن يختلفا، أو جعلنا

أحدهما يفعل بعضا والآخر بعضا آخر، أو جعلناهما يفعلان بالتداول.

ويقرر أن الأشعرية لم يفهموا مضمون آية ﴿وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ بأخذها على الاختلاف بدلًا من الاتفاق في الأفعال، وباستعمال القياس الشرطي المنفصل بدلًا من المتصل، مما أدى بهم إلى محالات كثيرة بدلًا من محال واحد.

وينتهي أخيرًا إلى أن من نظر إلى كلمة التوحيد – الشهادة بالوحدانية– على النحو الذي بينه فهو المسلم الحقيقي(45).

وهذا نص كلامه حيث قال: أما نفي الألوهية عن سواه فأن طريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز **وذلك في ثلاث آيات:**

إحداها قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء: 22].

والثانية قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [المؤمنون: 91].

والثالثة قوله تعالى: ﴿قُل لَو كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقولونَ إِذًا لَابتَغَوا إِلىٰ ذِي العَرشِ سَبيلًا﴾ [الإسراء: 42].

فأما الآية الأولى: فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع، وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة إن فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا، وذلك منتف في صفة الآلهة؛ فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل، ضرورة هذا معنى قوله سبحانه: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء: 22].

وأما قوله: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ﴾ فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال، وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض، ألا يكون عنها موجود واحد، ولما كان العالم واحدا وجب ألا يكون موجودا عن آلهة متفننة الأفعال.

وأما قوله تعالى: ﴿قُل لَو كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقولونَ إِذًا لَابتَغَوا إِلىٰ ذِي العَرشِ سَبيلًا﴾ [الإسراء: 42]. فهي كالآية الأولى أعني: أنه برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد.

ومعنى هذه الآية: أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود، حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه.

فكان يوجد موجودان متماثلان ينتسبان إلى محل واحد نسبة واحدة، فإن المثلين لا ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة؛ لأنه إذا اتحدت نسبته اتحد المنسوب، أعني: لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد كما لا يحلان في محل واحد إذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل، وإن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة أعني: أن العرش يقوم به، لا أنه يقوم بالعرش، ولذلك قال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرسِيُّهُ السَّماواتِ وَالأَرضَ وَلا يَئودُهُ حِفظُهُما﴾ [البقرة: 255] فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية.

وإنما الفرق بين الجمهور وبين العلماء في هذا الدليل: أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض، بمنزلة الجسد الواحد، أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك.

ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية: ﴿سُبحانَهُ وَتَعالىٰ عَمّا يَقولونَ عُلُوًّا كَبيرًا * تُسَبِّحُ لَهُ السَّماواتُ السَّبعُ وَالأَرضُ وَمَن فيهِنَّ وَإِن مِن شَيءٍ إِلّا

يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَلٰكِن لا تَفقَهونَ تَسبيحَهُم إِنَّهُ كانَ حَليمًا غَفورًا ﴾ [الإسراء: 43-44].

وأما ما يتكلفه الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية، وهو الذي يسمونه **دليل الممانعة،** فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية.

أما كونه ليس يجري مجرى الطبع: فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانا.

وأما كونه لا يجري مجرى الشرع: فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلا عن أن يقع لهم به إقناع!

وذلك **أنهم قالوا:** لوكان اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادهما جميعا، وإما ألا يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر.

قالوا: ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما، ويستحيل أن يتم مرادهما معا؛ لأنه كان يكون العالم موجودا معدوما، فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر، فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز ليس بإله.

ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا على المريدين في الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع.

وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال: إن أفعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا، أو لعلهما يفعلان على المداولة إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور.

والجواب في هذا لمن يشكك من الجدليين في هذا المعنى أن يقال: إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء، فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعاون الفعل، وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما، والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين فإذا العالم واحد فالفاعل واحد، فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد، فإذا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: ﴿وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ من جهة اختلاف الأفعال فقط؛ بل ومن جهة اتفاقها، فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة.

وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون، وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه.

وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية: أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية؛ وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم.

فدليلهم الذي استعملوه: هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم.

والدليل الذي في الآية: هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل، ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين.

وأيضا فإن المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب.

وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم: هو أن يكون العالم إما لا موجودا ولا معدوما، وإما أن يكون موجودا معدوما، وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا، وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد.

والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب: ليس مستحيلا

على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود، فكأنه قال: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾ لوجد العالم فاسدا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد.

فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه، ونفي الإلهية عمن سواه.

وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعني: لا إله إلا الله، فمن نطق بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية.

ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم[46].

التعليق على رأي ابن رشد:

يختلف الإمام ابن رشد مع الأشاعرة والماتريدية في استدلالهم بدليل التمانع معللا ذلك بأنه: (لا يجري مجرى الشرع، أو الطبع... الجمهور لا يفهمه ... وأنه ليس برهانا ... وأن الأشعرية لم يفهموا مضمون الآية الكريمة التي استدلوا بها).

وقد تعرض شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ) لكلامه، وساق رأيه، وعلق عليه[47].

بناء على ما سبق يتضح عدم اتفاق ابن رشد مع متكلمي الأشاعرة في مفهوم دليل التمانع، وان ما فهموه من الآية: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء: 22]. ليس هو مقصود الآية، وكذلك موقفه ممن يستدلون بقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [المؤمنون: 91]. ويذهب إلى أن التمانع المقصود يوجد في أدلة غير هذين الدليلين.

المبحث الثَّالث: موقف عُلماء السَّلف من دليل التَّمانُع:

المطلب الأوَّل: أدِلَّة عُلماء السَّلف على صِحَّة دليل التَّمانُع:

(1) أبو الحُسين العمراني:

ألّف أبو الحُسين العمراني (ت558هـ): كتابه "الانتصار" انتصارًا للعقيدة السلفية، لما طعن فيها القاضي جعفر بن عبد السلام الزيدي المعتزلي، وذلك حين رد على رسالة سابقة للعمراني في بيان عقيدة أصحاب الحديث في القدر بكتاب سماه: "الدامغ للباطل من مذهب الحنابلة"، فانبرى له الشيخ بهذا الكتاب المطول شرح فيه عقيدة السلف وأظهر فساد مذهب المعتزلة، كما رد فيه على الأشاعرة وأظهر انحرافهم في مسائل في الصفات وغيرها[48].

ويبين مفهوم التمانع عند السلف بأنه : لو كان مع الله قديم آخر لوجب أن يكون حيا قادرا عالما بذاته كما أن الله سبحانه حي قادر عالم بذاته؛ لأنه إذا شارك الباري في أخص أوصافه وهو كونه قديما وجب أن يكون مثلا له، ومن حق المثلين أن يجب لأحدهما ما يجب للآخر[49].

ثم قال بعد ذلك: ودلالة التوحيد في هذا التمانع لا يمكن هذا المستدل وأهل مذهبه القول به لوجهين:

أحدهما: أنهم سدوا القول بالتوحيد على أنفسهم؛ لأنهم أثبتوا مع الله صفات كثيرة قديمة وسموها صفات لله، وقالوا مع ذلك ليست حية ولا قادرة مع أنها مساوية لذات الباري في القدم، فلا يمكنهم أن يقولوا بأنه واحد، وقد قال تعالى: ﴿قُل هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وقال: ﴿وَإِلٰهُكُم إِلٰهٌ واحِدٌ﴾.

والوجه الثاني: أن تقدير تمانعهما لو كان اثنين قادرين مبني على ما يعقل بالشاهد من تمانع القادرين، فيتوصل بذلك إلى نفي ثان للقديم، وقد سدوا على أنفسهم هذا الباب بقولهم ليس في الشاهد قادر

يحدث الأفعال ويتمكن من غلبه سواه أو مساويه، يحقق هذا أن الطريق الذي به يعلم أن الواحد منا قادر هو صحة الأفعال منه ووجوده من جهته، وعندهم أنه لا يوجد من العباد شيء من الأفعال وإنما هي مخلوقة من الله فلا يمكنهم أن يعلموا أن في الشاهد قادرا فلا يصح منهم تقدير التمانع.

والجواب عن اعتراضه الأول: وهو أن يقال له: تشنيعك على أهل السنة بإثباتهم لله ما أثبته لنفسه هو أكبر الشناعة عليك، ونفيك عن الله ما أثبته لنفسه هو كإثباتك لله ما نفاه عن نفسه وهي الصاحبة والولد، وما أغناك عن إظهار هذا القول المتناقض وهو قولك: إن الله حي ولا حياة له، وإن الله قادر ولا قدرة له، وإن الله عالم ولا علم له، وهل إلا كقول من أثبت الحياة لغير حي، وأثبت القدرة لغير قادر، وأثبت العلم لغير عالم؟ فإن استقام قول من قال هذا استقام قولك، وإن لم يستقم قول من قال هذا لم يستقم قولك! وأعجب من هذا أن هذا المخالف استدل بهذا الفصل على أن الله ليس له قول حقيقة ولا حياة ولا قدرة ولا علم بقوله تعالى: ﴿قُل هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وبقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُم إِلَٰهٌ واحِدٌ﴾، وقال: أنتم لا يمكنكم القول بهذا لأنكم قلتم: إن له صفات قديمة فليس بواحد، فقال له: إن كان لله قول حقيقة فقد اعترفت بصحة ما أنكرت على خصمك، وإن لم يكن لله قول حقيقة فلا حجة لك على قولك بما ادعيت من هذا، ثم يقال: إنه لا يلزمنا ما زعمت؛ لأنا نقول: إن هذه الصفات آلهة كما أن صفات الإنسان ليست بإنسان مثله، وإنما الشناعة تلزمك وأهل مذهبك؛ لأن على قولك: إنكم لا تعبدون الله الرحمن الرحيم الإله الخالق؛ لأن هذه الأسماء خلق لكم إذا سميتموها، وهذا كفر صريح لا يخفى على أحد من ذوي العقول السليمة.

وأما الجواب عن الوجه الثاني الذي زعم المخالف فإنا نقول له: قولك: بأنا إذا قلنا: إنه لا خالق لشيء من الأفعال إلا الله يسد علينا الباب في تمانع الخالقين غير صحيح؛ بل حقيقة التمانع وإثبات القول بالواحد لا يكون إلا على قولنا؛ لأنا نفينا أن يكون مع الله خالق يخلق في الجملة، إذ لو كان كذلك لادعى إلى التضاد والتغالب، فلما لم يوجد ذلك دل على أن الخالق واحد، وهذا لا يوجد على قول القدرية؛ لأن العباد كلهم وسائر الحيوان من البهائم والطير كلها خالقة لأفعالها، وقد نفى الله أن يكون معه خالق بقوله: ﴿هَل مِن خالِقٍ غَيرُ اللَّهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَم جَعَلوا لِلَّهِ شُرَكاءَ خَلَقوا كَخَلقِهِ فَتَشابَهَ الخَلقُ عَلَيهِم﴾ ولا تعلق لهذا المخالف بجميع ما أورده في هذا الفصل على ما يقول إلا الشهادة منه على نفسه بفساد مذهبه وبطلان قوله في نفي الصفات وإثبات المشارك لله في الخلق، وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا[50].

(2) ابن قيم الجوزية:

وعقد **ابن قيّم الجوزيَّة (ت 751هـ):** فصلا: **في بيان أن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعي على مبطل أبدا.**

وقال رحمه الله: الله سبحانه حاج عباده على ألسن رسله وأنبيائه فيما أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه، بأقرب الطرق إلى العقل، وأسهلها تناولا، وأقلها تكلفا، وأعظمها غناء ونفعا، وأجلها ثمرة وفائدة.

فحججه سبحانه العقلية التي بينها في كتابه جمعت بين كونها عقلية سمعية، ظاهرة واضحة، قليلة المقدمات، سهلة الفهم، قريبة التناول، قاطعة للشكوك والشبه، ملزمة للمعاند والجاحد؛ ولهذا كانت المعارف التي استنبطت منها في القلوب أرسخ ولعموم الخلق أنفع.

وإذا تتبع المتتبع ما في كتاب الله مما حاج به عباده في إقامة التوحيد وإثبات الصفات وإثبات الرسالة والنبوة وإثبات المعاد وحشر الأجساد، وطرق إثبات علمه بكل خفي وظاهر، وعموم قدرته ومشيئته، وتفرده بالملك والتدبير، وأنه لا يستحق العبادة سواه – وجد

الأمر في ذلك على ما ذكرناه من تصرف المخاطبة منه سبحانه في ذلك على أجل وجوه الحجاج، وأسبقها إلى القلوب، وأعظمها ملاءمة للعقول، وأبعدها من الشكوك والشبه، في أوجز لفظ وأبينه، وأعذبه وأحسنه وأرشقه، وأدله على المراد، وذلك مثل: قوله تعالى فيما حاج به عباده من إقامة التوحيد وبطلان الشرك وقطع أسبابه وحسم مواده كلها...

وكذلك قوله سبحانه مقررا لبرهان التوحيد أحسن تقرير وأوجزه وأبلغه: ﴿قُل لَو كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقولونَ إِذًا لَابتَغَوا إِلىٰ ذِي العَرشِ سَبيلًا﴾ [الإسراء42].

وقال تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [المؤمنون91].

فتأمل هذا البرهان الباهر بهذا اللفظ الوجيز البين، فإن الإله الحق لا بد أن يكون خالقا فاعلا، يوصل إلى عابده النفع، ويدفع عنه الضر، فلو كان معه سبحانه إله لكان له خلق وفعل، وحينئذ فلا يرضى بشركة الإله الآخر معه؛ بل إن قدر على قهره وتفرده بالإلهية دونه فعل، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب به كما ينفرد ملوك الدنيا عن بعضهم بعضا بممالكهم.

إذا لم يقدر المنفرد على قهر الآخر والعلو عليه فلا بد من أحد أمور ثلاثة:

إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه.

وإما أن يعلو بعضهم على بعض.

وإما أن يكون كلهم تحت قهر إله واحد وملك واحد يتصرف فيهم ولا يتصرفون فيه، ويمتنع من حكمهم عليه ولا يمتنعون من حكمه عليهم، فيكون وحده هو الإله الحق، وهم العبيد المربوبون المقهورون.

وانتظام أمر العالم العلوي والسفلي وارتباط بعضه ببعض وجريانه على نظام محكم لا يختلف ولا يفسد من أدل دليل على أن مدبره واحد لا إله غيره.

كما دل دليل التمانع على أن خالقه واحد لا رب له غيره فذاك تمانع في الفعل والإيجاد وهذا تمانع في العبادة والإلهية.

فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان، يستحيل أن يكون له إلهان معبودان: [51].

تعقيب:

تصدى ابن قيم الجوزية لبيان مذهب السلف في التمانع، وكذا الرد على مذهب الأشاعرة في التمانع بأنه: ينفي عن الله تعالى ما أثبته لنفسه، وأن فيه تكلفا وتنطعا في الاستدلال بما يشبه طريق الفلاسفة، وأن الله سبحانه حاج عباده على ألسن رسله وأنبيائه فيما أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه، بأقرب الطرق إلى العقل، وأسهلها تناولا، وأقلها تكلفا، وأعظمها غناء ونفعا، وأجلها ثمرة وفائدة.[52].

المطلب الثَّاني: موقف عُلماء السَّلف من آراء المُتكلِّمين في دليل التَّمانُع:

وقع الابتداع في عدد من مسائل ودلائل الاعتقاد، ومن تلك المسائل الابتداع في الدين الذي أرسل به رسوله ﷺ... كالابتداع في الدلائل الشرعية الموجودة في الكتاب والسنة بتبديلها وتحريفها عن مواضعها، مثل زعم المتكلمة في قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ فقد جعلوا دليل التمانع هو معنى هذه الآية، ويستدلون بها على إثبات الربوبية، لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الألوهية الذي بينه القرآن، ودعت إليه الرسل عليهم الصلاة والسلام.

ودليل التمانع برهان تام على مقصود المتكلمين، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وهذا هو توحيد الربوبية، وقد اعترض بعض النظار على هذا الدليل، وليس الأمر كما ظنه هؤلاء؛ بل هو برهان صحيح عقلي، كما قدره فحول النظار.

ولكن من وجوه غلط المتكلمين في ذلك أنهم يدللون على التمانع بقوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء – 22]، بينما الآية التي تدل على

التمانع هي قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون – 91][53].

وسنعرض هنا من كلام **شيخ الإسلام ابن تيمية** مدى الاتفاق والاختلاف بينه وبين المعتزلة في دليل التمانع، ومدى اتفاقه مع الأشاعرة فيما ذهب إليه الباقلاني والرازي والجويني، وكذلك مدى اتفاقه مع ابن رشد في ذلك.

فقد طول الكلام في مِنهاج السُّنَّة على دليل التمانع عند المتكلمين بعبارات منطقية وبحوث دقيقة **إلى أن ذكر دليل التمانع** في قوله: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾[54].

كلامه رحمه الله عن دليل التمانع عند المتأخرين:

قال ابن تيمية عند كلامه عن موقف المتأخرين من دليل التمانع:

« إنَّ هؤلاء المتأخرين لم يهتدوا إلى تقرير متقدميهم لدليل التوحيد، وهو دليل التمانع واستشكلوه، وأولئك ظنوا أن هذا الدليل هو الدليل المذكور في القرآن، في قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ وليس الأمر كذلك؛ بل أولئك قصروا في معرفة ما في القرآن، وهؤلاء قصروا في معرفة كلام أولئك المقصرين، فلما قصروا في معرفة ما جاء به الرسول ﷺ عدلوا إلى ما أورثهم الشك والحيرة والضلال»[55]...

وكذلك رد عليهم الإمام ابن تيمية ردًا عقليًا فقال:

«**وذلك أن دليل التمانع المشهور عند المتكلمين:** أنه لو كان للعالم صانعان لكان أحدهما إذا أراد أمرا وأراد الآخر خلافه، مثل: أن يريد أحدهما إطلاع الشمس من مشرقها، ويريد الآخر إطلاعها من مغربها أو من جهة أخرى، امتنع أن يحصل مرادهما ؛ لأن ذلك جمع بين الضدين، فيلزم إما أن لا يحصل مراد واحد منهما فلا يكون واحد منهما ربا، وإما أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيكون الذي حصل مراده هو الرب دون الآخر»[56].

وقد يقرر ذلك بأن يقال: «إذا أراد ما لا يخلو المحل عنهما، مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه، امتنع حصول مرادهما، وامتنع عدم مرادهما جميعًا؛ لأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، فتعين أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيكون هو الرب.

وعلى هذا سؤال مشهور، وهو أنه يجوز أن تتفق الإرادتان فلا يفضي إلى الاختلاف؟»[57].

ثم يبين ابن تيمية موافقته لمذهب القدماء من المتكلمين حيث يبين أنه: «قد أجاب كثير من المتأخرين عن ذلك بوجوه عارضهم فيها غيرهم... ولم يهتد هؤلاء إلى تقرير القدماء كالأشعري والقاضي أبي بكر وأبي الحسين البصري والقاضي أبي يعلى وغيرهم.

فإن هؤلاء علموا أن وجوب اتفاقهما في الإرادة يستلزم عجز كل منهما، كما أن تمانعهما يستلزم عجز كل منهما، فمنهم من أعرض عن ذكر هذا التقرير؛ لأن مقصوده أن يبين أن فرض اثنين يقتضي عجز كل منهما، فإذا قيل: إن أحدهما لا يمكنه مخالفة الآخر، كان ذلك أظهر في عجزه»[58].

رد ابن تيمية على المتأخرين:

ومن خلال مذهب المتقدمين يقوم ابن تيمية بالاستعانة بأقوالهم في الرد على المتأخرين من خلال بيان: « امتناع استقلال كل منهما، وذلك أنه يقال: إذا فرض ربان فإما أن يكون كل منهما قادرا بنفسه، أو لا يكون قادرا إلا بالآخر، فإن لم يكن قادرا إلا بالآخر كان هذا ممتنعا لذاته مقتضيا للدور في العلل والفاعلين، فإنه يستلزم أن يكون كل منهما جعل الآخر قادرا، ولا يكون أحدهما فاعلا حتى يكون الآخر قادرا، فإذا كان كل منهما جعل الآخر قادرا فقد جعله فاعلا، ولا يكون كل منهما جعل الآخر ربا؛ لأن الرب لا بد أن يكون قادرا، فيكون هذا جعل هذا قادرا فاعلا ربا وكذلك الآخر، وهذا ممتنع في الربين

الواجبين بأنفسهما القديمين؛ لأن هذا لا يكون قادرا ربا فاعلا حتى يجعله الآخر كذلك، وكذلك الآخر فهو بمنزلة أن يقال: لا يكون هذا موجودا حتى يجعله الآخر موجودا»[59].

ولا شك أن ابن تيمية استطرد في هذا المبحث وفي الردود العقلية والمنطقية على من استدل بدليل مغاير لدليل المتقدمين، وفي ما يلي جملة من المناقشات التي أوردها في هذا السياق، فيقول: «وهذا ممتنع بالضرورة... وهو أن الدور القبلي ممتنع لذاته باتفاق العقلاء، كالدور في الفاعلين والعلل، فيمتنع أن يكون كل من الشيئين علة للآخر وفاعلا له، أو جزءا من العلة والفاعل، فإذا كان كل منهما لا يكون قادرا أو فاعلا إلا بالآخر لزم أن يكون كل منهما علة فاعلة أو علة لتمام ما به يصير الآخر قادرا فاعلا، وذلك ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء، فلزم أن الرب لا بد أن يكون قادرا بنفسه، وإذا كان قادرا بنفسه، فإن أمكنه إرادة خلاف ما يريد الآخر أمكن اختلافهما، وإن لم يمكنه أن يريد إلا ما يريده الآخر لزم العجز.فإذا فرض أن هذا لا يمكنه أن يريد ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعل، لزم عجز كل منهما، بل هذا أيضا ممتنع لنفسه، كما أنه إذا كان هذا لا يقدر حتى يقدر هذا، كان ذلك ممتنعا لذاته، فإذا كان هذا لا يكون ممكنا إلا بتمكين الآخر، فهو بمنزلة أن يقال: لا يكون قادرا إلا بإقدار الآخر.

وأيضا فإنه في هذا التقدير يكون المانع لكل منهما من الانفراد هو الآخر، فيكون كل منهما مانعا ممنوعا، وهذا لا يكون مانعا إلا إذا كان قادرا على المنع، ومن كان قادرا على منع غيره من الفعل فقدرته على أن يكون فاعلا أولى، فصار كل منهما لا يكون فاعلا حتى يكون قادرا على الفعل، وإذا كان قادرا على الفعل امتنع أن يكون ممنوعا منه، فامتنع كون كل واحد منهما مانعا ممنوعا، وذلك لازم لوجوب اتفاقهما على الفعل، فعلم امتناع وجوب اتفاقهما على الفعل، وثبت إمكان اختلافهما، فمتى فرض لزوم اتفاقهما كان ذلك ممتنعا لذاته، وإنما يمكن هذا في المخلوقين ؛ لأن القدرة لهم مستفادة من غيرهما.

فإذا قيل: لا يقدر هذا حتى يقدر هذا، كان يمكن أن يكون هناك ثالث يجعلهما قادرين، ومن هنا أمكن المخلوق أن يعاون المخلوق، وامتنعت المعاونة على خالقين؛ لأن المخلوقين المتعاونين لكل منهما قدرة من غير الآخر أعانه بها وجعله بها قادرا ؛ لأن كلا منهما كان قبل إعانة الآخر له قدرة، وعند اجتماعهما زادت قوة كل منهما بقوة الآخر، بمنزلة اليدين اللتين ضمت إحداهما إلى الأخرى، فإن كلا منهما كان لها قوة، وبالاجتماع زادت قوتهما ؛ لأن هذا زاد ذلك تقوية، وذاك زاد هذا تقوية، فصار كل منهما معطيا للآخر وآخذا منه، فزادت القوة بالاجتماع، وهذا ممتنع في الخالقين، فإن قدرة الخالق القديم الواجب بنفسه من لوازم ذاته لا يجوز أن تكون مستفادة من غيره ؛ لأن كلا منهما إن كان قادرا عند الانفراد أمكنه أن يفعل عند الانفراد ما يقدر عليه، ولم يشترط في فعله معاونة الآخر، وحينئذ فيمكن أحدهما أن يفعل ما يريده الآخر أو ما يريد خلافه، وإن لم يكن قادرا عند الانفراد امتنع أن يحصل عند الاجتماع لهما قوة لما في ذلك من الدور ؛ لأن هذا لا يقدر حتى يقدر ذاك، ولا يقدر ذاك حتى يقدر هذا، وليس هنا ثالث غيرهما يجعلهما قادرين فلا يقدر أحد منهما.

والمخلوقان اللذان لا قدرة لهما عند الانفراد لا يحصل لهما قدرة عند الاجتماع إلا من غيرهما، والخالقان لا يمكن أن يكون لهما ثالث يعطيهما قدرة، فلا بد أن يكونا قادرين عند الانفراد.

وإذا قيل: أحدهما يقدر على ما يوافقه الآخر عليه لم يكن قادرا إلا بموافقته، وإذا قيل: يقدر على ما لا يخالفه الآخر فيه كان كل منهما مانعا للآخر من

مقدوره فلا يكون واحد منهما قادرا.

وأيضا فإن منع هذا لذاك لا يكون إلا بقدرته، ومنع ذاك لهذا لا يكون إلا بقدرته، فيلزم أن يكون كل منهما قادرا حال التمانع، وهو حال المخالفة، فيكونان قادرين عند الاتفاق وعند الاختلاف.

وأيضا فلا يكون هذا ممنوعا حتى يمنعه الآخر وبالعكس، فلا يكون أحدهما ممنوعا إلا بمنع الآخر.

وأيضا فيكون هذا مانعا لذاك، وذاك مانعا لهذا، فيكون كل منهما مانعا ممنوعا، وهذا جمع بين النقيضين»[60].

ثم يورد ابن تيمية بعد تلك الجملة من المناقشات العلة في عدم صحة استدلال المتأخرين بدليل مغاير لدليل المتقدمين فيقول:

«**وهذه الوجوه وغيرها** مما يبين امتناع ربين كل منهما معاون للآخر، أو كل منهما مانع للآخر، فلم يبق إلا أن يكون كل منهما قادرا مستقلا، وحينئذ فيمكن اختلافهما، وإذا اختلفا لزم أن لا يفعل واحد منهما شيئا، ولزم عجزهما ولزم كون كل واحد منهما مانعا ممنوعا.

فتبين امتناع ربين، سواء فرضا متفقين أو مختلفين.

وأما إذا فرضا مستقلين، وفرض كل منهما مستقلا بخلق العالم فهذا أظهر امتناعا؛ لأن استقلال أحدهما يمنع أن يكون له فيه شريك، فكيف إذا كان الآخر مستقلا به؟ فتقدير استقلال كل منهما يقتضي أن يكون كل منهما فعله كله وأن لا يكون واحد منهما فعل منه شيئا، فيلزم اجتماع النقيضين مرتين.

ولهذا امتنع أن يكون مؤثران تامان مستقلان يجتمعان على أثر واحد، فإن مثال ذلك أن نقول: هذا خاط الثوب وحده، وهذا خاط ذلك الثوب بعينه وحده، أو أن نقول: هذا أكل جميع الطعام، ونقول: هذا أكل جميع ذاك الطعام بعينه»[61].

وهذا كله مما يعرف امتناعه ببديهة العقل بعد تصوره، ولكن بعض الناس لا يتصور هذا تصورا جيدا؛ بل يسبق إلى ذهنه المشتركان من الناس في فعل من الأفعال، والمشتركان لا يفعل أحدهما جميع ذلك الفعل ولا كانت قدرته حاصلة بالاشتراك؛ بل بالاشتراك زادت قدرته وكان كل منهما يمكنه حال الانفراد أن يفعل شيئا من الأشياء ويريد خلاف ما يريد الآخر، وإذا أراد خلافه فإن تقاومت قدرتهما تمانعا فلم يفعلا شيئا، وإن قوي أحدهما قهر الآخر، وإن لم يكن لأحدهما قدرة حال الانفراد، لم تحصل له حال الاجتماع إلا من غيرهما، مع أن هذا لا يعرف له وجود، بل المعروف أن يكون لكل منهما حال الانفراد قدرة ما فتكمل عند الاجتماع.

وأيضا فالمشتركان في الفعل والمفعول لا بد أن يتميز فعل كل منهما عن الآخر، لا يكون الشيء الواحد بعينه مشتركا فيه، بحيث يكون هذا فعله والآخر فعله، فإن هذا ممتنع.

فلو كان ربان لكان مخلوق كل واحد منهما متميزا عن مخلوق الآخر كما قال تعالى: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91] فذكر سبحانه وجوب امتياز المفعولين، ووجوب قهر أحدهما للآخر، كما تقدم تقريره، وكلاهما ممتنع.

فهذه الطرق وأمثالها مما يبين بها أئمة النُظّار توحيد الربوبية، وهي طرق صحيحة عقلية لم يهتد هؤلاء المتأخرون إلى معرفة توجيهها وتقريرها.

بيان ابن تيمية لموقف المتقدمين من قضية التمانع:

في سياق دليل التمانع وشرحه والرد على المخالفين، فقد تعرض ابن تيمية لبيان الفرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، وأن دليل المتقدمين أوسع وأشمل وأصح، وأنه يشمل توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، فيقول:

«**ثم إن أولئك المتقدمين من المتكلمين** ظنوا أنها هي طرق القرآن، وليس الأمر كذلك؛ بل القرآن قرر فيه توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وقرره أكمل من ذلك. واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ

وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91] فهذه الآية ذكر فيها برهانين يقينيين على امتناع أن يكون مع الله إله [آخر] بقوله: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾، وقد عرف أنه لم يذهب كل إله بما خلق ولا علا بعضهم على بعض، وترك ذكر هذا لعلم المخاطبين به وأن ذكره تطويل بلا فائدة.

وهذه طريقة القرآن وطريقة الكلام الفصيح البليغ؛ بل وطريقة عامة الناس في الخطاب، يذكرون المقدمة التي تحتاج إلى بيان، ويتركون ما لا يحتاج إلى بيان. مثل أن يقال: لم قلتم إن كل مسكر حرام؟ فيقال؛ لأنه قد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «**كل مسكر خمر وكل خمر حرام**»، وقد علم أن قول النبي ﷺ حجة يجب اتباعها فلا يحتاج أن نذكر هذا.

ومثل هذا قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء: 22]

أي: وما فسدتا، فليس فيهما آلهة إلا الله، وهذا بين لا يحتاج إلى أن يبين بالخطاب، فإن المقصود من الخطاب البيان، وبيان البين قد يكون من نوع العي، وبيان الدليل قد يكون محتاجا إلى مقدمة واحدة، وقد يكون محتاجا إلى مقدمتين، وإلى ثلاث وأكثر، فيذكر المستدل ما يحتاج إلى بيان دون ما لا يحتاج إلى بيان»[62].

موقفه من المناطقة، والرد عليهم:

ثم بين ابن تيمية بطلان موقف المناطقة من حيث استدلالهم بالقياس فيقول في الرد عليهم:

«**أما ما يقوله المنطقيون** من أن كل دليل نظري فلا بد فيه من مقدمتين، لا يحتاج إلى أكثر ولا يجزئ أقل، وإذا اكتفي بواحدة قالوا: حذفت الأخرى، ويسمونه قياس الضمير، وإن كان ثلاثا أو أربعا قالوا: هذه قياسات لا قياس واحد فهذا مجرد وضع ودعوى، لا يستند إلى أصل عقلي ولا عادة عامة.

فقال سبحانه: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91] وهذا اللازم منتف، فانتفى الملزوم، وهو ثبوت إله مع الله.

وبيان التلازم أنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلا بخلق العالم، مع أن الله تعالى مستقل بخلق العالم، كما تقدم أن فساد هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل، وأن هذا جمع بين النقيضين.

وامتنع أيضا أن يكون مشاركا للآخر معاونا له؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعاجز لا يفعل شيئا، فلا يكون لا ربا ولا إلها ؛ لأن أحدهما إذا لم يكن قادرا إلا بإعانة الآخر، لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادرا حال الاجتماع ؛ لأن ذلك دور قبلي، فإن هذا لا يكون قادرا حتى يجعله الآخر قادرا، أو حتى يعينه الآخر وذاك، لا يجعله قادرا ولا يعينه حتى يكون هو قادرا، وهو لا يكون قادرا حتى يجعله ذاك أو يعينه، فامتنع إذا كان كل منهما محتاجا إلى إعانة الآخر في الفعل، أن يكون أحدهما قادرا، فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع فتعين أن يكون كل واحد منهما قادرا عند الانفراد، فلا بد إذا فرض معه إله أن يكون كل منهما قادرا عند انفراده.

وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزما لفعل الآخر، بحيث لا يفعل شيئا حتى يفعل الآخر فيه شيئا، لزم أن لا يكون أحدهما قادرا على الانفراد، وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون، وذلك ممتنع بالضرورة.

فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلا لا يشاركه الآخر فيه، وحينئذ فيكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا، ومفعول هذا متميزا عن مفعول هذا، فيذهب كل إله بما خلق، هذا بمخلوقاته وهذا بمخلوقاته.

فتبين أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته وهذا غير واقع؛ فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو

مرتبط بغيره من أجزاء العالم.

ولهذا إذا فعل المتعاونان شيئا كان فعل كل منهما الذي يقوم به متميزا عن فعل الآخر، وأما ما يحدث عنه في الخارج، فلا يمكن أحدا أن يستقل بشيء منفصل عنه؛ بل لا بد له فيه من معاون عند من يقول: إن فعل العبد ينقسم إلى مباشر وغير مباشر»[63].

ثم يسوق دليلا آخر فيقول على بطلان موقف المناطقة فيقول:

«**وأما من يقول:** إن فعله لا يخرج عن محل قدرته، فليس له مفعول منفصل عنه، ثم إذا اختلط مفعول هذا بمفعول هذا كالحاملين للخشبة كان كل منها مفتقرا إلى الآخر حال الاجتماع، ولكل منهما قدرة يختص بها حال الانفراد وحال الاجتماع يمكنه أن يفعل بها فعلا منفردا به عن الآخر ويمتاز به عن الآخر، فلا بد أن يكون لكل منهما فعل يختص به متميز عن فعل الآخر، فلا يتصور إلهان حتى يكون مفعول هذا متميزا عن مفعول ذاك فيذهب كل إله بما خلق، واللازم منتف فانتفى الملزوم»[64].

ثم يتحدث الإمام ابن تيمية عن البرهان الثاني في دليل التمانع فيقول:

«**وأما البرهان الثاني** وهو قوله: ﴿وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91] فإنه يمتنع أن يكونا متساويين في القدرة ؛ لأنهما إذا كانا متساويين في القدرة، كان مفعول كل منهما متميزا عن مفعول الآخر، وهو باطل كما تقدم، ولأنهما إذا كانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، سواء كان الاتفاق لازما لهما أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف؛ لأنه إذا قدر أن الاتفاق لازم لهما فلأن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما، فيلزم أن لا يفعل واحد منهما.

وإذا قدر أن إرادة هذا وفعله مقارن لإرادة الآخر وفعله، فالتقدير أنه لا يمكنه أن يريد ويفعل إلا مع الآخر، فتكون إرادته وفعله مشروطة بإرادة الآخر وفعله، فيكون بدون ذلك عاجزا عن الإرادة والفعل، فيكون كل منهما عاجزا حال الانفراد، ويمتنع مع ذلك أن يصيرا قادرين حال الاجتماع.

وإذا كان الاختلاف لازما لهما امتنع مع تساويهما أن يفعلا شيئا ؛ لأن هذا يمنع هذا وهذا يمنع هذا لتكافؤ القدرتين فلا يفعلان شيئا.

وأيضا فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر، فلا يكون هذا ممنوعا حتى يمنعه ذاك، ولا يكون ذاك ممنوعا حتى يمنعه هذا، فيلزم أن يكون كل منهما مانعا ممنوعا وهذا ممتنع.

ولأن زوال قدرة كل منهما حال التمانع إنما هي بقدرة الآخر، فإذا كانت قدرة هذا لا تزول حتى تزيلها قدرة ذاك، وقدرة ذاك لا تزول حتى تزيلها قدرة هذا، فلا تزول واحدة من القدرتين فيكونان قادرين.

وكونهما قادرين على الفعل مطيقين، في حال كون كل منهما ممنوعا بالآخر عن الفعل عاجزا عنه بمنع الآخر له محال؛ لأن ذلك كله جمع بين النقيضين»[65].

أما عن بيانه لبطلان الاتفاق والاختلاف فيذهب إلى أنه: « إذا قدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما، كان تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق محتاجا إلى من يرجح أحدهما على الآخر ولا مرجح إلا هما، وترجيح أحدهما بدون الآخر محال، وترجيح أحدهما مع الآخر هو اتفاق فيفتقر تخصيصه إلى مرجح آخر، فيلزم التسلسل في العلل وهو ممتنع باتفاق العقلاء.

وأيضا فاتفاقهما في نفسه ممتنع، واختلافهما في نفسه ممتنع، سواء قدر لازما أو لم يقدر؛ لأنهما إذا اتفقا لم

يمكن أحدهما حال الاتفاق أن يفعل إلا أن يفعل الآخر معه، فيكون كل منهما عند الاتفاق عاجزا عن فعل شيء يستقل به.

وإذا كان كل منهما عند الاتفاق عاجزا عن فعل شيء يستقل به كان عاجزا عند الانفراد، ومن كان عاجزا عند الانفراد عن كل شيء، كان عاجزا أيضا عند الاجتماع»[66].

وفي استدلاله على بطلان إمكان الاختلاف والاتفاق يذهب إلى أن: «الناس المتشاركين كل منهم لا بد أن ينفرد عن الآخر بفعل حال الاشتراك، فإن الحركة التي يفعلها أحدهما يستقل بها دون الآخر حال تمكنه، وكذلك يمكنه حال الانفراد أن يؤثر أثرا دون الآخر فيمتنع اتفاق اثنين كل منهما عاجز عند الانفراد في مخلوق أو خالق سواء كان الاتفاق لازما أو ممكنا. وإن قدر في المخلوقين أنهما لا يكونان قادرين إلا عند الاجتماع فذلك؛ لأن هناك ثالثا غيرهما يجعل لهما قوة عند الاجتماع، وهنا يمتنع أن يكون للخالق القديم الواجب بنفسه فوقه من يجعله قادرا، فيمتنع أن يكون فوقهما من يجعل لهما قوة عند الاجتماع دون الانفراد، إذ كل ما سواهما مخلوق، فيمتنع أن يجعل الخالق قادرا، وأما امتناع اختلافهما وإن لم يكن لازما فهو أظهر، فإنه عند الاختلاف يحصل التمانع»[67].

ويسوق جملة من الأدلة العقلية في بطلان إمكان الاتفاق والاختلاف في دليل التمانع، وأنه بذلك يزيل التشويش الحاصل في بعض عقول الناس مبينًا أن: «هذه المعاني كيفما عبرت عنها تجدها معاني صحيحة: يمتنع وجود اثنين متفقين أو مختلفين، إلا أن يكون كل منهما قادرا عند انفراده، وإذا كان كل منهما قادرا عند الانفراد كان لكل منهما فعل ومفعول يختص به منفردا عن الآخر، فلا يكونان متفقين في كل فعل وكل مفعول، ولا يمكن أن يتفقا في شيء واحد أصلا؛ لأن ذلك الفعل الحادث لا يكون ما يقوم بأحدهما نفس ما يقوم بالآخر، فإن هذا ممتنع لذاته.

والمخلوق المنفصل لا يكون نفس أثر هذا فيه هو نفس أثر الآخر فيه؛ بل لا بد من أثرين فإن كان أحدهما شرطا في الآخر كان كل منهما مفتقرا إلى الآخر، فلا يكون قادرا عند الانفراد، وإن لم يكن كذلك كان مفعول هذا ليس هو مفعول الآخر ولا بلازم له، فلا يكون هناك اتفاق في مفعول واحد أصلا.

وهذا من جنس ما تقدم من ذهاب كل إله بما خلق، لكن الذي يختص به هذا أن الشيئين اللذين يشترط في كل واحد منهما أن يكون مع الآخر لا بد أن يكون لهما ثالث غيرهما يحدثهما كما في الأجيرين لمعلم واحد، والمفتيين الراجعين إلى النصوص، والمتشاورين الراجعين إلى أمر يوجب اجتماعهما، فلا بد أن يكون بين المتشاركين ثالث يجمعهما.

وأما الخالقان فلا شيء فوقهما، ولو قيل: إنهما يفعلان ما هو المصلحة أو غير ذلك فكل هذه المحدثات تابعة لهما وعنهما، ولا يكون شيء إلا بعلمهما وقدرتهما، بخلاف المخلوق الذي يحدث أمورا بدونه فيعاونه على ما هو المصلحة له»[68].

وعلى طريقة المتكلمين يسوق ابن تيمية جملة من المناقشات والردود منها:

«**وإذا قيل:** علم ما سيكون، فالعلم بالحادث تابع للمعلوم الحادث، والحادث تابع لإرادة محدثه، والإرادة تابعة لهما.

وأما الخالقان فإنه لا بد أن تكون إرادة كل منهما من لوازم نفسه أو تكون نفسه مستقلة بإرادته، وحينئذ لا تكون إرادته موقوفة على شرط إرادة غيره، فإنها إذا توقفت على ذلك لم يكن مستقلا بالإرادة ولا كانت من لوازم نفسه؛ لأنه إذا كان هذا لا يريد ويفعل إلا مع إرادة الآخر وفعله كانت إرادة كل منهما وفعله جزءا من المقتضي لكون الآخر مريدا فاعلا.

وهذا دور في جزء العلة، والدور في جزء المقتضي ممتنع كالدور في نفس المقتضي، وإذا جوز في المتضايفين كالأبوة والبنوة أن يتلازما فلأن المقتضي التام لهما غيرهما فلو كانت الإرادتان والفعلان متلازمين لكان المقتضي التام لهما غير هذا وغير هذا، وذلك ممتنع؛ إذ لا شيء فوقهما يجعلهما كذلك، فيلزم أن لا يكون كل واحد منهما مريدا ولا فاعلا.

وهذه كلها أمور معقولة محققة مبرهنة، كلما تصورها المتصور تصورا صحيحا علم صحتها، فتبين أنه لو قدر إلهان متكافئان في القدرة لم يفعلا شيئا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، فلا بد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة، فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض، ولو علا بعضهم على بعض لم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده، فإن المقهور إن كان محتاجا في فعله إلى إعانة الأول كان عاجزا بدون الإعانة، وكانت قدرته من غيره، وما كان هكذا لم يكن إلها بنفسه. والله تعالى لم يجعل من مخلوقاته إلها، فامتنع أن يكون المقهور إلها، وإن كان المقهور يستقل بفعل بدون الإعانة من العالي لم يمكن العالي إذا أن يمنعه مما هو مستقل به، فيكون العالي عاجزا عن منع المقهور، فلا يكون عاليا، وقد فرض أنه عال، هذا خلف، وهو جمع بين النقيضين.

فتبين أنه مع علو بعضهم على بعض لا يكون المغلوب إلها بوجه؛ بل يمتنع أن يكون إلها مع إعانة الآخر له، ويمتنع أن يكون إلها منفردا غنيا عن الآخر، إذ كان الغني عن غيره لا يعلو غيره عليه ولا يقدر أن يعلو غيره عليه، ومتى قدر أن يعلو عليه كان مفتقرا إليه محتاجا إلى امتناعه من علوه عليه، وانكفافه عن ذلك العلو، ومن غلبه غيره لا يكون عزيزا منيعا يدفع عن نفسه، فكيف يدفع عن غيره؟»[69].

ويبرهن صحة كلامه بطريق استدلاله بلغة العرب فيقول:

«العرب تقول: عز يعَز بالفتح إذا قوي وصلب، وعز يعِز بالكسر إذا امتنع، وعز يعُز بالضم إذا غلب، فإذا قويت الحركة قوي المعنى، والضم أقوى من الكسر، والكسر أقوى من الفتح.

فإذا كان مغلوبا لم يكن منيعا، وإذا لم يكن منيعا لم يكن قويا بطريق الأولى، ومن لا يكون قويا لا يكون ربا فاعلا، فتبين أنه لو كان معه إله لعلا بعضهم على بعض، كما تبين أنه كان يذهب كل إله بما خلق»[70].

وبعد تلك السجالات والمناقشات يبين الإمام ابن تيمية أن الآية التي استدل بها المتقدمون وهي: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91]، جامعة لبراهين دليل التمانع فيبين أن: «هذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن، ومما يوضح ذلك أنك لا تجد في الوجود شريكين متكافئين إن لم يكن فوقهما ثالث يرجعان إليه، فإذا قدر ملكان متكافئان في الملك لم يرجع أحدهما إلى الآخر ولا ثالث لهما يرجعان إليه كان ذلك ممتنعا؛ بل إذا قدر طباخان لقدر واحدة متكافئان في العمل، لا يرجع أحدهما إلى الآخر، ولا فوقهما ثالث يرجعان إليه، لم يمكن ذلك.

وكذلك البانيان لدار واحدة، وكذلك الغارسان لشجرة واحدة، وكذلك كل آمرين بمأمور واحد كالطبيبين والمفتيين، وكذلك الخياطان لثوب واحد.

فلا يتصور في جميع هذه المشاركات اتفاق اثنين، إلا أن يكون أحدهما فوق الآخر، وأن يكون لهما ثالث فوقهما، وذلك لأن فعل كل واحد منهما إذا كان مشروطا بفعل الآخر لم يرد هذا ولم يأمر ولم يفعل حتى يريد هذا ويأمر ويفعل الآخر كذلك، فلا يريد واحد منهما ولا يأمر ولا يفعل، فلا يفعلان شيئا.

فاشتراك اثنين متكافئين ليس فوقهما ثالث ممتنع، وإذا

اشترك شريكان شرعيان كان ما يفعلانه من الأفعال راجعا إلى أمر الشارع الذي هو فوقهما، أو راجعا إلى قول أهل الخبرة بالتجارة التي اشتركا فيها، فعليهما أن يريدا ذلك، فإن تنازعا فصل بينهما الشارع أو أهل الخبرة الذين عليهما أن يرجعا إليهم وعلى ذلك تشاركا وتشارطا. وأما إن لم يرجعا إلى ثالث أو لم يكن أحدهما تابعا للآخر فيمتنع اشتراكهما، لكن قد يرجع هذا إلى هذا تارة، وهذا إلى هذا تارة كالمتعارضين، وحينئذ فكل واحد منهما حال رجوع الآخر إليه هو الأصل، والآخر فرع له»[71].

وعن موافقة دليل التمانع عند المتقدمين للفطرة السليمة يحدثنا ابن تيمية فيقول ما نصه:

«ولهذا وجب نصب الإمارة في أقصر مدة وأقل اجتماع، كما قال: النبي ﷺ: «**لا يحل لثلاثة أن يكونوا في سفر حتى يؤمروا أحدهم**» [رواه الإمام أحمد]، فإن الرأس ضروري في الاجتماع، فلا بد للناس من رأس، وإذا لم يكن لهم رأس امتنع الاجتماع، فإذا كان لهما رأسان متكافئان يشتركان في رياسة جماعة بطل الاجتماع.

وهذا مما هو مستقر في فطر الناس كلهم، فإذا كان ولاة الأمر اثنين، فلا بد أن يتناوبا في الأمر بحيث يطيع هذا هذا تارة، وهذا هذا تارة، كما يوجد في أعوان الملوك ووزرائهم، إذا بدأ هذا بأمر أعانه الآخر عليه، فإن لم يتفقا رجع الأمر إلى من فوقهما، وإلا فالأمر الواحد لا يصدر عن اثنين معا إلا أن يكونا تابعين فيه لثالث.

فالتمانع حاصل بين الأصلين المتكافئين، سواء قدر اتفاقهما أو اختلافهما، ولكن التمانع مع الاختلاف أظهر، وكذلك هما يتمانعان مع الاتفاق، فإن أحدهما لا يمكنه أن يفعل حتى يفعل الآخر، وذاك لا يمكنه حتى يفعل الآخر وليس لهما ثالث يحركهما إلى الفعل، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر، ووقوع الفعل منهما مع كون فعل كل منهما لا بد له من قدرة عليه، وهو لا يقدر إلا بالآخر ممتنع، فإن هذا لا يقدر حتى يعينه الآخر، وهذا لا يقدر حتى يعينه الآخر، فتكون إعانة كل منهما سابقة مسبوقة وقدرة كل منهما سابقة مسبوقة؛ إذ كان لا إعانة لهذا إلا بقدرته، ولا قدرة له إلا بإعانة ذاك، ولا إعانة لذاك إلا بقدرته، ولا قدرة له إلا بإعانة هذا، فتكون إعانة هذا موقوفة على قدرته الموقوفة على إعانة ذاك، الموقوفة على قدرة هذا، فيكون الشيء قبل قبل قبل نفسه وعلة علة علة نفسه.

فتبين امتناع اجتماع ربين متوافقين أو متخالفين، وأنه إذا فرض مع الله إله لزم أن يذهب كل إله بما خلق، وأن يعلو بعضهم على بعض.

وأحد البرهانين ليس مبنيا على الآخر، بل كل منهما مستقل، وكل منهما لازم على تقدير إله آخر، ليس اللازم أحدهما، فإنه لما امتنع الاشتراك في فعل واحد ومفعول واحد على سبيل الاستقلال وعلى سبيل التعاون، لزم أن يذهب كل إله بما خلق. ولما امتنع اجتماع ربين متكافئين لزم علو بعضهم على بعض، وكل منهما منتف ؛ لأن المخلوقات مرتبط بعضها ببعض؛ ولأن المقهور ليست قدرته من نفسه بل من غيره، فيكون مربوبا لا ربا»[72].

بيان معنى التوحيد الصحيح:

أما عن موافقة دليل التمانع لمعنى التوحيد الصحيح يذهب ابن تيمية إلى أن:«المشركين كانوا يقرون بهذا التوحيد الذي هو نفي خالقين، لم يكن مشركو العرب تنازع فيه؛ ولهذا قال الله لهم: ﴿أَفَمَن يَخلُقُ كَمَن لا يَخلُقُ أَفَلا تَذَكَّرونَ﴾ [النحل: 17] فكانوا يعترفون بأن آلهتهم لا تخلق.

ولهذا ذكر الله تعالى هذا التقرير بعد قوله: ﴿قُل لِمَنِ الأَرضُ وَمَن فيها إِن كُنتُم تَعلَمونَ 84 سَيَقولونَ لِلَّهِ قُل أَفَلا تَذَكَّرونَ * قُل مَن رَبُّ السَّماواتِ السَّبعِ وَرَبُّ

العَرشِ العَظيمِ * سَيَقولونَ لِلَّهِ قُل أَفَلا تَتَّقونَ * قُل مَن بِيَدِهِ مَلَكوتُ كُلِّ شَيءٍ وَهُوَ يُجيرُ وَلا يُجارُ عَلَيهِ إِن كُنتُم تَعلَمونَ * سَيَقولونَ لِلَّهِ قُل فَأَنّىٰ تُسحَرونَ * بَل أَتَيناهُم بِالحَقِّ وَإِنَّهُم لَكاذِبونَ * مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ * عالِمِ الغَيبِ وَالشَّهادَةِ فَتَعالىٰ عَمّا يُشرِكونَ﴾ [المؤمنون: 84 – 92] ولم يكن إشراكهم أنهم جعلوهم خالقين؛ بل أن جعلوهم وسائط في العبادة فاتخذوهم شفعاء، وقالوا: إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى كما قال الله تعالى عنهم: ﴿وَيَعبُدونَ مِن دونِ اللَّهِ ما لا يَضُرُّهُم وَلا يَنفَعُهُم وَيَقولونَ هٰؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِندَ اللَّهِ قُل أَتُنَبِّئونَ اللَّهَ بِما لا يَعلَمُ فِي السَّماواتِ وَلا فِي الأَرضِ سُبحانَهُ وَتَعالىٰ عَمّا يُشرِكونَ﴾ [يونس: 18].

فالذين أثبتوا فاعلا مستقلا غير الله كالفلك والآدميين وجعلوا هذه الحركات الحادثة ليست مخلوقة لله فيهم من الشرك والتعطيل ما ليس في مشركي العرب؛ فإن مشركي العرب كانوا يقرون بالقدر وأن الله وحده خالق كل شيء.

ولهذا قال في الآية الأخرى: ﴿قُل لَو كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقولونَ إِذًا لَابتَغَوا إِلىٰ ذِي العَرشِ سَبيلًا﴾ [الإسراء: 42] فهم كانوا يقولون: إنهم وسائل ووسائط وشفعاء، لم يكونوا يقولون: إنهم يخلقون كخلقه، فقال تعالى: ﴿لَو كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقولونَ إِذًا لَابتَغَوا إِلىٰ ذِي العَرشِ سَبيلًا﴾، كما قال في الآية الأخرى: ﴿قُلِ ادعُوا الَّذينَ زَعَمتُم مِن دونِهِ فَلا يَملِكونَ كَشفَ الضُّرِّ عَنكُم وَلا تَحويلًا * أُولٰئِكَ الَّذينَ يَدعونَ يَبتَغونَ إِلىٰ رَبِّهِمُ الوَسيلَةَ أَيُّهُم أَقرَبُ وَيَرجونَ رَحمَتَهُ وَيَخافونَ عَذابَهُ إِنَّ عَذابَ رَبِّكَ كانَ مَحذورًا ﴾ [الإسراء: 56، 57].

فتبين أن ما يدعى من دونه من الملائكة والأنبياء وغيرهم يبتغى به الوسيلة إلى الله والتقرب إليه، وذلك لأنه هو الإله المعبود الحق الذي كل ما سواه مفتقر إليه من جهة أنه ربه ليس له شيء إلا منه، ومن جهة أنه إلهه لا منتهى لإرادته دونه، فلو لم يكن هو المعبود لفسد العالم، إذ لو كانت الإرادات ليس لها مراد لذاته والمراد إما لنفسه وإما لغيره، والمراد لغيره لا بد أن يكون ذلك الغير مرادا حتى ينتهي الأمر إلى مراد لنفسه.

فكما أنه يمتنع التسلسل في العلل الفاعلية، فيمتنع التسلسل في العلل الغائية»[73].

موقف قدماء الفلاسفة من دليل التمانع:

تحدث ابن تيمية عن أن المناطقة والفلاسفة وقفوا من دليل التمانع موقفًا مغايرًا للمتقدمين، وبين كذلك بطلان موقفهم، وعلة هذا البطلان، فنجده يقول:

«قد يُظَنُّ أنه بهذا الطريق أثبت قدماء الفلاسفة – أرسطو وأتباعه– الأول، لكنهم أثبتوه من جهة كونه علة غائية فقط؛ لكن أولئك جعلوه علة غائية بمعنى التشبه به، ولهذا قالوا: الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة، لم يجعلوه معبودا محبوبا لذاته كما جاءت الرسل بذلك.

ولهذا كان من تعبَّد وتصوَّف على طريقتهم من المتأخرين يقعون في دعوى الربوبية والإلهية، وهم في نوع من الفرعونية؛ بل قد يعظم بعضهم فرعون ويفضلونه على موسى عليه السلام كما يوجد ذلك في كلام طائفة منهم!

والواجب إثبات الأمرين: أنه سبحانه رب كل شيء، وإله كل شيء، فإذا كانت الحركات الإرادية لا تقوم إلا بمراد لذاته، وبدون ذلك يفسد ولا يجوز أن يكون مرادا لذاته إلا الله، كما لا يكون موجودا بذاته إلا الله علم أنه **{لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا}**.

وهذه الآية فيها بيان أنه لا إله إلا الله، وأنه لو كان فيهما آلهة غيره لفسدتا، وتلك الآية قال فيها: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ﴾ [المؤمنون: 91].

ووجه بيان لزوم الفساد: أنه إذا قُدِّر مُدبِّران، ما تقدم

من أنه يمتنع أن يكونا غير متكافئين؛ لكون المقهور مربوبا لا ربا وإذا كانا متكافئين امتنع التدبير منهما لا على سبيل الاتفاق ولا على سبيل الاختلاف، فيفسد العالم بعدم التدبير، لا على سبيل الاستقلال، ولا على سبيل الاشتراك، وهذا من جهة امتناع الربوبية لاثنين.

ويلزم من امتناعهما امتناع الإلهية؛ فإن ما لا يفعل شيئا لا يصلح أن يكون ربا يعبد ولم يأمر الله أن يعبد؛ ولهذا بين الله امتناع الإلهية لغيره تارة ببيان أنه ليس بخالق، وتارة أنه لم يأمر بذلك لنا كقوله تعالى: ﴿قُل أَرَأَيتُم ما تَدعونَ مِن دونِ اللَّهِ أَروني ماذا خَلَقوا مِنَ الأَرضِ أَم لَهُم شِركٌ فِي السَّماواتِ ائتوني بِكِتابٍ مِن قَبلِ هٰذا أَو أَثارَةٍ مِن عِلمٍ إِن كُنتُم صادِقينَ﴾ [الأحقاف: 4] وذلك لأن عبادة ما سوى الله تعالى قد يقال: إن الله أذن فيه لما فيه من المنفعة، فبين سبحانه أنه لم يشرعه، كما قال تعالى: ﴿وَاسأَل مَن أَرسَلنا مِن قَبلِكَ مِن رُسُلِنا أَجَعَلنا مِن دونِ الرَّحمٰنِ آلِهَةً يُعبَدونَ﴾ [الزخرف: 45].

والمقصود هنا أن في هذه الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى ؛ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته، من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة، فإنه سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته، كما أنه هو الرب خالق بمشيئته.

وهذا معنى قول النبي ﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وكل نعيم لا محالة زائل»

ولهذا قال الله في فاتحة الكتاب: ﴿إِيّاكَ نَعبُدُ وَإِيّاكَ نَستَعينُ﴾ وقدَّم اسم الله على اسم الرب في أولها حيث قال: ﴿الحَمدُ لِلَّهِ رَبِّ العالَمينَ﴾ فالمعبود هو المقصود المطلوب المحبوب لذاته، وهو الغاية والمعين، وهو البارئ المبدع الخالق، ومنه ابتداء كل شيء، والغايات تحصل بالبدايات، والبدايات بطلب الغايات، فالإلهية هي الغاية، وبها تتعلق حكمته، وهو الذي يستحق لذاته أن يعبد ويحب ويحمد ويمجد، وهو سبحانه يحمد نفسه، ويثني على نفسه، ويمجد نفسه، ولا أحد أحق بذلك منه حامدا ومحمودا... وقد تبين بما ذكرناه أن من جعل عباد الله كأعوان السلطان فهو من أعظم المشركين بالله»[74].

المطلب الثَّالث: أوجُه صِحَّة دليل التَّمانُع لدى عُلماء السَّلف:

(1) شيخ الإسلام ابن تيمية:

عرض رحمه الله لأوجُه صِحَّة دليل التَّمانُع لدى عُلماء السَّلف من خلال بيان أن: 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.

لكن المقصود هنا أن اعتراض هذا على دليل نظار المتكلمين هو اعتراض مشهور، قد ذكره غيره، وظنوا أنه اعتراض قادح في الدلالة كما ذكر ذلك الآمدي وغيره، **وحتى ظن بعض الناس أن التوحيد إنما يعرف بالسمع!**

وليس الأمر كما ظنه هؤلاء بل هو برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار، وكما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع وأفردت مصنفا للتوحيد

وذلك أن هؤلاء النظار قالوا: إذا قدر ربان متماثلان، فإنه يجوز اختلافهما فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر، وحينئذ إما أن يحصل مراد أحدهما، أو كلاهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما.

والأقسام الثلاثة باطلة؛ فيلزم انتفاء الملزوم.

أما الأول: فلأنه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين، وأن يكون الشيء الواحد حيا ميتا، متحركا

ساكنا، قادرا عاجزا إذا أراد أحدهما أحد الضدين، وأراد الآخر الضد الآخر.

وأما الثاني: فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما، لزم عجز كل منهما، وذلك يناقض الربوبية.

وأيضا فإذا كان المحل لا يخلو من أحدهما لزم ارتفاع القسمين المتقابلين، كالحركة والسكون، والحياة والموت، فيما لا يخلو عن أحدهما.

وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر، كان النافذ مراده هو الرب القادر، والآخر عاجزا ليس برب، فلا يكونان متماثلين.

فلما قيل لهم: هذا إنما يلزم إذا اختلفت إرادتهما، فيجوز اتفاق إرادتهما؟

أجابوا: بأنه إذا اتفقا في الآخرة امتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس مفعول الآخر؛ فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول يمنع استقلال الآخر به؛ بل لا بد أن يكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ﴾ [المؤمنون:91].

وهذا ممتنع؛ فإن العالم مرتبط بعضه ببعض ارتباطا يوجب أن فاعل هذا ليس هو مستغنيا عن فاعل الآخر؛ لاحتياج بعض أجزاء العالم إلى بعض.

وأيضا فلا بد أن يعلو بعضهم على بعض، فإن ما ذكرناه من جواز تمانعهما إنما هو مبني على جواز اختلاف إرادتهما، وذلك أمر لازم من لوازم كون كل منهما قادرا، فإنهما إذا كانا قادرين لزم جواز اختلاف الإرادة.

وإن قدر أنه لا يجوز اختلاف الإرادة؛ بل يجب اتفاق الإرادة كان ذلك أبلغ في دلالته على نفي قدرة كل واحد منهما، فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله، لزم أن لا يكون واحد منهما قادرا إلا إذا جعله الآخر قادرا، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر.

وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحد منهما قادرا؛ فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله، والآخر كذلك، وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرين مريدين، لم يكن هذا قادرا مريدا حتى يكون الآخر قادرا مريدا.

وحينئذ فإن كان كل منهما جعل الآخر قادرا مريدا، كان هذا دورا قبليا، وهو دور في الفاعلين والعلل.

كما لو قيل: لا يوجد هذا حتى يوجد هذا، ولا يوجد هذا حتى يوجد الآخر؛ فإن هذا محال ممتنع في صريح العقل، ولم ينازع العقلاء في امتناع ذلك، وهذا يسمى الدور القبلي.

بخلاف ما إذا قيل: لا يكون هذا إلا مع هذا، ولا هذا إلا مع هذا كالأمور المتلازمة، فإن هذا يسمى الدور المعي الاقتراني.

وذلك جائز كما إذا قيل: ذات الرب لا تكون إلا مع صفاته اللازمة لها، وصفاته اللازمة لها لا تكون إلا مع ذاته، وقيل: لا تكون حياته إلا مع علمه، ولا علمه وحياته إلا مع قدرته، ونحو ذلك.

فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الآخر.

وإن قيل: بل كل منهما قادر مريد من غير أن يستفيد أحدهما ذلك من الآخر، وهو دور معي لا قبلي، كان هذا أيضا باطلا.

فإنه حينئذ يجب أن تكون قدرة كل منهما من لوازم ذاته، فلزم أن صانع العالم لا بد أن يكون قادرا قدرة لا يحتاج فيها إلى غيره؛ بل تكون من لوازم ذاته، وهذا حق.

وحينئذ فإذا قدر ربان لزم أن يكون كل منهما قادرا قدرة لازمة لذاته لا يحتاج فيها إلى غيره، فيكون الفعل بتلك القدرة ممكنا، فيلزم أن يكون الرب قادرا متمكنا من الفعل بمجرد قدرته، لا يحتاج في ذلك إلى غيره.

وحينئذ فيمتنع وجود ربين كل منهما كذلك؛ لأنه إذا كان كل منهما قادرا بنفسه على الفعل أمكنه أن يفعل

دون الآخر، وأمكن الآخر أن يفعل دونه، وهذا ممتنع؛ فإنه إذا فعل أحدهما شيئا امتنع أن يكون الآخر فاعلا له، أو شريكا فيه مع استقلال الأول بفعله، فيلزم عجز كل منهما عما يفعله الآخر، ويلزم أنه لا يمكنه الفعل إن لم يمكنه الآخر منه فلا يفعله هو، فيلزم أن يكون كل منهما عاجزا غير قادر على الفعل.

وقد تبين أنه لا بد أن يكون كل منهما قادرا على الفعل، فيلزم الجمع بين النقيضين، ويلزم أيضا أنه لا يكون هذا قادرا إلا إذا كان الآخر غير قادر، فيلزم أن يكون كل منهما قادرا غير قادر، وهذا جمع ثان بين النقيضين.

فتبين أن الخالق لا بد أن يكون قادرا بنفسه على الاستقلال بالفعل، **وهذا وحده برهان كاف.**

وحينئذ فلا بد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فيلزم علو بعضهم على بعض.

ولهذا بين الله تعالى في كتابه أن كل واحد من ذهاب كل إله بما خلق، ومن علو بعضهم على بعض برهان قاض بأنه ليس مع الله إله.

كما قال تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91].

فجعل هنا لازمين كل منهما يدل على انتفاء الملزوم:

أحدهما: قوله: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ﴾ فإن الإله لا بد أن يكون قادرا مستقلا بالقدرة على الفعل لا يحتاج في كونه قادرا إلى غيره، كما تقدم من أنه لو كانت قدرة أحدهما يحتاج فيها إلى من يجعله قادرا كان ذلك ممتنعا.

فإن الذي يجعله قادرا إن كان مخلوقا له، فهو الذي جعل المخلوق قادرا، فلو كان المخلوق هو الذي جعله قادرا كان هذا دورا ممتنعا، كما يمتنع أن يكون المخلوق خالقا للخالق.

وإن كان قديما واجبا بنفسه مثله كان القول في قدرته كالقول في قدرة الآخر، فإن كانت قدرته من لوازم ذاته لا يحتاج فيها إلى غيره ثبت المدعى.

وإن كان يحتاج فيها إلى غيره لم يكن قادرا حتى يجعله ذلك الآخر قادرا، وهذا دور ممتنع، كما يمتنع أن لا يكون أحدهما موجودا أو عالما حتى يجعله الآخر موجودا وعالما، فإنه حينئذ يكون كونه موجودا وقادرا وعالما مستفاد من الآخر ومفعولا له، فلا يكون هذا حتى يكونه هذا ولا يكون هذا حتى يكونه هذا، فلا يكون هذا ولا هذا.

وهذا أعظم امتناعا من أن يقال: لا يكون الشيء حتى يكون نفسه؛ فإن ذلك يقتضي كون نفسه فاعلة لنفسه، ومتقدمة عليها.

وهذا وإن كان ممتنعا في صريح العقل، فكونه فاعلا لفاعل نفسه ومتقدما على المتقدم على نفسه أبلغ في الامتناع.

فإذا كان يمتنع أن لا يكون الواحد قادرا حتى جعل نفسه قادرا، فكون كل منهما لا يكون قادرا حتى يجعله الآخر قادرا أولى بالامتناع.

وذلك أنه لا يجعل نفسه قادرا حتى يكون هو قادرا، فيلزم أن يكون حينئذ قادر غير قادر.

وكذلك يلزم إذا لم يكن أحدهما قادرا ألا يجعل الآخر أن يكون كل منهما قادر غير قادر مرتين، حين جعله مجعوله قادرا، وحين جعله مجعوله قادرا.

ولما كان هذا من المعالم البديهية الضرورية لمن تصوره، لم يحتج إلى تقرير.

وإذا كان ذلك الإله لابد أن يكون قادرا على الاستقلال بالفعل، فاستقلاله بالفعل يمنع أن يكون غيره فاعلا له، ومشاركا له فيه، فيلزم أن ينفرد كل إله بما خلق لا يحتاج فيه إلى غيره.

وحينئذ يلزم أن لا يحتاج مخلوق هذا إلى مخلوق هذا؛ لأن ذلك يوجب حاجة كل منهما إلى الآخر، وأنه لا يقدر أن يفعل إلا مع فعل الآخر، ويكون فعل كل

منهما مستلزما لفعل الآخر ملزوما له، والملزوم لا يوجد بدون لازمه، فيلزم العجز عن الانفراد بالفعل، وذلك ينفي القدرة التي هي من لوازم الربوبية.

وأما البرهان الثاني: وهو لزوم علو بعضهم على بعض، وذلك يمنع إلهية المغلوب؛ فإنه يمتنع أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله مع كونه فعل الأول.

ويمتنع أن يكون كل منهما لا يقدر إلا إذا مكنه الآخر وأقدره، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون أحدهما قادرا، فيمتنع أن يكون كل منهما قادرا على الاستقلال، ويمتنع أن يكونا قادرين على مفعول واحد، فيلزم حينئذ أن لا يوجد مفعول واحد لا بطريق استقلال أحدهما، ولا بطريق اشتراكهما فيه، وذلك يمنع أن يكون أحدهما قادرا.

وكذلك يمتنع أن يكونا متماثلين في القدرة؛ فإنه إن أمكن كل منهما منع الآخر من الفعل، لزم امتناع الفعل وانتفاء القدرة عن كل منهما.

وإن لم يمكنه ذلك لزم أن لا يكون قادرا على ما يقدر عليه الآخر؛ إذ لو كان قادرا عليه لأمكنه فعله، وذلك ممتنع.

وإذا لم يكن قادرا على ما يقدر عليه الآخر لم تكن قدرته مثل قدرته؛ فإن المثلين هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ويقوم مقامه.

وإذا امتنع تماثل القدرتين وجب كون احدهما أقدر من الآخر، وحينئذ فالأقدر الأقوى يغلب الأضعف، وهذا معنى قوله: ﴿وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91][75].

(2) ابن أبي العز الحنفي:

وكذلك ذهب ابن أبي العز الحنفي (ت792هـ): ليس في الطوائف من يثبت للعالم صانعين متماثلين، **مع أن كثيرا من أهل الكلام والنظر والفلسفة تعبوا في إثبات هذا المطلوب وتقريره،** ومنهم من اعترف بالعجز عن تقرير هذا بالعقل، وزعم أنه يتلقى من السمع!

والمشهور عند أهل النظر إثباته بدليل التمانع، وهو: أنه لو كان للعالم صانعان فعند اختلافهما مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم وآخر تسكينه، أو يريد أحدهما إحياءه والآخر إماتته: فإما أن يحصل مرادهما، أو مراد أحدهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما.

والأول ممتنع؛ لأنه يستلزم الجمع بين الضدين.

والثالث ممتنع؛ لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون، وهو ممتنع، ويستلزم أيضا عجز كل منهما، والعاجز لا يكون إلها.

واذا حصل مراد أحدهما دون الآخر؛ كان هذا هو الإله القادر، والآخر عاجزا لا يصلح للإلهية...

وكثير من أهل النظر يزعمون أن دليل التمانع هو معنى قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء: 22]؛ لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الإلهية الذي بينه القرآن، ودعت إليه الرسل عليهم السلام، وليس الأمر كذلك؛ بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له.

فإن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السماوات والأرض واحد، كما أخبر تعالى عنهم بقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلتَهُم مَن خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرضَ لَيَقولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: 25] ﴿قُل لِمَنِ الأَرضُ وَمَن فيها إِن كُنتُم تَعلَمونَ * سَيَقولونَ لِلَّهِ قُل أَفَلا تَذَكَّرونَ ﴾ [المؤمنون: 84 – 85] ومثل هذا كثير في القرآن.

ولم يكونوا يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله في خلق العالم؛ بل كان حالهم فيها كحال أمثالهم من مشركي الأمم من الهند والترك والبربر وغيرهم، تارة يعتقدون أن هذه تماثيل قوم صالحين من الأنبياء

والصالحين ويتخذونهم شفعاء ويتوسلون بهم إلى الله، وهذا كان أصل شرك العرب...

ومن أسباب الشرك عبادة الكواكب واتخاذ الأصنام... وشرك قوم إبراهيم عليه السلام كان –فيما يقال– من هذا الباب. وكذلك الشرك بالملائكة والجن واتخاذ الأصنام لهم.

وهؤلاء كانوا مقرين بالصانع، وأنه ليس للعالم صانعان؛ ولكن اتخذوا هؤلاء شفعاء، كما أخبر عنهم تعالى بقوله: ﴿وَالَّذينَ اتَّخَذوا مِن دونِهِ أَولِياءَ ما نَعبُدُهُم إِلّا لِيُقَرِّبونا إِلَى اللَّهِ زُلفىٰ﴾ [الزمر: 3] وقال تعالى: ﴿وَيَعبُدونَ مِن دونِ اللَّهِ ما لا يَضُرُّهُم وَلا يَنفَعُهُم وَيَقولونَ هٰؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِندَ اللَّهِ قُل أَتُنَبِّئونَ اللَّهَ بِما لا يَعلَمُ فِي السَّماواتِ وَلا فِي الأَرضِ سُبحانَهُ وَتَعالىٰ عَمّا يُشرِكونَ﴾ [يونس: 18]

وكذلك كان حال الأمم السالفة المشركين الذين كذبوا الرسل...

فعلم أن التوحيد المطلوب هو توحيد الإلهية، الذي يتضمن توحيد الربوبية، قال تعالى: ﴿فَأَقِم وَجهَكَ لِلدّينِ حَنيفًا ۚ فِطرَتَ اللَّهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيها ۚ لا تَبديلَ لِخَلقِ اللَّهِ ذٰلِكَ الدّينُ القَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكثَرَ النّاسِ لا يَعلَمونَ} [الروم: 30] إلى قوله: **﴿إِذا هُم يَقنَطونَ﴾** [الروم: 36].

وقال تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَالأَرضِ﴾ [إبراهيم: 10]، وقال ﷺ: **«كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»...**

وهذا الذي أخبر به ﷺ هو الذي تشهد الأدلة العقلية بصدقه...

والقرآن مملوء من تقرير هذا التوحيد وبيانه وضرب الأمثال له.

ومن ذلك أنه يقرر توحيد الربوبية، ويبين أنه لا خالق إلا الله، وأن ذلك مستلزم أن لا يعبد إلا الله، فيجعل الأول دليلا على الثاني، إذ كانوا يسلمون الأول، وينازعون في الثاني، فيبين لهم سبحانه أنكم إذا كنتم تعلمون أنه لا خالق إلا الله، وأنه هو الذي يأتي العباد بما ينفعهم، ويدفع عنهم ما يضرهم، لا شريك له في ذلك، فلم تعبدون غيره، وتجعلون معه آلهة أخرى؟ كقوله تعالى: ﴿قُلِ الحَمدُ لِلَّهِ وَسَلامٌ عَلىٰ عِبادِهِ الَّذينَ اصطَفىٰ آللَّهُ خَيرٌ أَمّا يُشرِكونَ أَمَّن خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنبَتنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهجَةٍ ما كانَ لَكُم أَن تُنبِتوا شَجَرَها أَإِلٰهٌ مَعَ اللَّهِ بَل هُم قَومٌ يَعدِلونَ﴾ [النمل: 59 – 60] الآيات...

واذا كان توحيد الربوبية الذي يجعله هؤلاء النظار، ومن وافقهم من الصوفية هو الغاية في التوحيد، داخلا في التوحيد الذي جاءت به الرسل عليهم السلام، ونزلت به الكتب، فليعلم أن دلائله متعددة، كدلائل إثبات الصانع، ودلائل صدق الرسول، فإن العلم كلما كان الناس إليه أحوج كانت أدلته أظهر، رحمة من الله بخلقه.

والقرآن قد ضرب الله للناس فيه من كل مثل، وهي المقاييس العقلية المفيدة للمطالب الدينية، لكن القرآن يبين الحق في الحكم والدليل، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟ وما كان من المقدمات معلومة ضرورية متفقا عليها استدل بها، ولم يحتج إلى الاستدلال عليها.

والطريقة الصحيحة في البيان أن تحذف، وهي طريقة القرآن، بخلاف ما يدعيه الجهال الذين يظنون أن القرآن ليس فيه طريقة برهانية، بخلاف ما قد يشتبه ويقع فيه نزاع، فإنه يبينه ويدل عليه.

ولما كان الشرك في الربوبية معلوم الامتناع عند الناس كلهم، باعتبار إثبات خالقين متماثلين في الصفات والأفعال، وإنما ذهب بعض المشركين إلى أن ثم خالقا خلق بعض العالم، كما يقوله الثنوية في الظلمة، وكما يقوله القدرية في أفعال الحيوان، وكما يقوله الفلاسفة الدهرية في حركة الأفلاك أو حركات النفوس، أو الأجسام الطبيعية، فإن هؤلاء يثبتون أمورا محدثة بدون إحداث الله إياها، فهم مشركون في بعض الربوبية.

وكثير من مشركي العرب وغيرهم قد يظن في آلهته شيئا من نفع أو ضر، بدون أن يخلق الله ذلك.

فلما كان هذا الشرك في الربوبية موجودا في الناس، بين القرآن بطلانه، كما في قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ﴾ [المؤمنون: 91]...

فالعلم بأن وجود العالم عن صانعين متماثلين ممتنع لذاته، مستقر في الفطر معلوم بصريح العقل بطلانه، فكذا تبطل إلهية اثنين.

فالآية الكريمة موافقة لما ثبت واستقر في الفطر من توحيد الربوبية، دالة مثبتة مستلزمة لتوحيد الإلهية.

وقريب من معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء: 22] وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره، وهو أنه لو كان للعالم صانعان... إلخ، وغفلوا عن مضمون الآية؛ فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل: أرباب.

وأيضا فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا.

وأيضا فإنه قال: ﴿لَفَسَدَتا﴾، وهذا فساد بعد الوجود، ولم يقل: لم يوجدا.

ودلت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة؛ بل لا يكون الإله إلا الواحد، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن فساد السماوات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة، ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غيره.

فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله؛ فإن قيامه إنما هو بالعدل، وبه قامت السماوات والأرض، وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك، وأعدل العدل التوحيد[76].

الخاتمة والنَّتائج:

وبعد عرض هذا البحث الموسوم بدليل التَّمانُع بين المُثْبِتين والمُعارِضِين، وماتم من عرض لمفهُومه وأُصُوله العقائِدِيَّة، من خِلال القُرْآن الكريم، وذكر آراء المفسرين والمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وعلماء السَّلف في هذا الدليل، وأوجه صحته العقلية والنقلية، ووجه الاستدلال به على وحدانية الله سبحانه وتعالى، وما اعترض به عليه من اعتراضات، وما أثير من اشكالات، وما أجيب على ذلك من أجوبة وتفسيرات، تبين أن:

دليل التمانع برهان تام على توحيد الربوبية ، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، فلو كان مع الله إله لما انتظم أمر الخلق ولفسد حال الكون، فدل انتظام أمر الخلق وصلاح حال الكون على أنه لا إله إلا هو سبحانه ﷻ وتقدست أسماؤه، وهذا يفهم من قول الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِن إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعضُهُم عَلىٰ بَعضٍ سُبحانَ اللَّهِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [المؤمنون: 91].

لهذا فإن من وجوه غلط المتكلمين هو استدلاله على دليل التمانع بقول الله تعالى: ﴿لَو كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا فَسُبحانَ اللَّهِ رَبِّ العَرشِ عَمّا يَصِفونَ﴾ [الأنبياء:22].

<u>أولًا:</u> الفرق بين منهج السلف في إثبات دليل التمانع من خلال الآية الأولى، وبين ما فهمه المتكلمون من خلال الآية الثانية واضح في موضعين: أولهما: في زمن التقدير الممتنع. فالتمانع في الآية الأولى بعد وجود الموجودات وليس قبلها، فإن وجودها بلا فساد في تدبيرها يدل على امتناع تقدير وجود إلهين مستحقين للعبادة. بخلاف المتكلمين فيجعلون زمن التمانع قبل وجود الموجودات، فيكون إما عند إراداتها في قول بعضهم أو عند فعلها في قول الآخرين! والأمران مختلفان:

فالأول يرجع التقدير فيه إلى قضية وجدت مقدماتها وشوهدت نتائجها واستقر حكمها في الوجود المشاهد، فاجتمعت فيه دلالتا العقل والمشاهدة.

والثاني يرجع إلى تقدير عقلي جدلي يحصل في الذهن ولا وجود له خارجه، وهو تقدير يسبق وجود موجودات وهو يرجع إلى امتناع وجوب قادرين متساويين قبل إمكان الممكنات.

والموضع الآخر: في نتيجة التمانع: فنتيجته في كتاب الله: هي امتناع تعدد الآلهة المستحقة للعبادة؛ لامتناع فساد الوجود ونظام تدبيره.أما نتيجته عند المتكلمين فهي: امتناع وجود نظام فاسد لامتناع تعدد الخالقين القادرين. والنتيجتان مختلفتان:

فالأولى تتضمن التوحيدين جميعا توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتقرر الأول بالثاني، فهي تقع عليهما بالتطابق إذ هما معا مجتمعان معنى التمانع.

والثانية تتضمن توحيد الربوبية فحسب، ولا يتضمن معناها توصيد الألوهية به قيل: إنه يستلزم توحيد الألوهية فيكون ملحقا به من خارج معناه ولا يكون جزءا من معناه، لأن المدلول عليه بالالتزام لا يكون مما يقع عليه القول إذا أطلق.

ثانيًا: التمانع في كتاب الله وارد لإبطال الشرك الواقع من المخاطبين في العبادة، ومبني على ما استقر في فطرهم من الإفراد في الربوبية وعلى أحكام الربوبية المشاهدة السائرة في الوجود من انتظام الوجود على نظام واحد بلا فساد. أما التمانع في مراد المتكلمين فوارد لإبطال قول الفلاسفة بقدم العالم؛ لأنه عندهم معلول لعلة تامة لا يتخلف عنها معلولها بحال، فلا تكون إلا معه، فإذا كان قديما كانت قديمة معه، فلا يكون للرب على قولهم صنعة للعالم ولا اختراع له، ثم هو تمانع مبني على ملاحظة قواعد المنطق وطرق تقريراته نفسها التي بنى عليها الفلاسفة قولهم بقدم العالم.

ومفهوم القرآن مبطل لقول الفلاسفة أعظم وأبين وأضبط من الآخر ومثبت لحقه سبحانه أرسخ إثبات فلا تضييع فيه لشيء من حقه سبحانه.

أما تمانع المتكلمين فقد أكثروا هم أنفسهم من الإيرادات عليه ووصف بعضهم أقوالهم في تقريره بالاضطراب فحجته ضعيفة مضطربة غير منضبطة بضابط قويم يتفق عليه، ثم هو مضيع لحق الرب على عباده.

ولله الحمد على ما أنعم، وهو من وراء القصد، وصلى الله على نبينا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

(1) الضوء اللامع (9/ 221) ط دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان.

(2) الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (4/ 322) ط 1، 1420 هـ، 1999م، دار ابن حزم، بيروت– لبنان.

(3) الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (7/ 975).

(4) مقاييس اللغة (278/5) ت عبد السَّلام هارُون، ط 1399هـ– 1979م، دار الفِكْر، بيرُوت– لُبْنان.

(5) الصحاح (1287/3) ت أحمد عطَّار، ط 4، 1990م، دار العلم للملايين، بيرُوت– لُبْنان.

(6) المحكم (203/2) ت د. عبد الحميد هنداوِي، ط 1، 1421هـ– 2000م، دار الكُتُب العِلْمِيَّة، بيرُوت– لُبْنان.

(7) المصباح المنير (580/2–581) ت د. عبد العظِيم الشَّنَّاوِي، ط 2، 1397 هـ– 1977م، دار المعارِف، القاهِرة.

(8) شرح حدود ابن عرفة (604/2) تحقيق: محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، ط 1، 1993 م، دار الغرب الإسلامي، بيرُوت– لُبْنان.

(9) معجم اللغة (3/ 2128–2129) ط 1، 1429هـ– 2008م، عالم الكُتب، القاهِرة– مِصْر.

(10) الكليات (ص933) ت عدنان درويش ومحمد المصري، ط 2، 1419هـ – 1998م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(11) البدء والتاريخ (86/1–88) ط مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

(12) شرح الشفا للقاري(582/1) ت عبد الله الخليلي، ط 1، 1421هـ– 2001 م، دار الكُتُب العِلْمِيَّة، بيرُوت.

(13) حز الغلاصم في إفحام المخاصم (ص31) ت عبد الله البارودي، ط 1، 1405هـ – 1985م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت– لبنان.

(14) التسهيل لعلوم التنزيل (2/ 34) ت محمد هاشم، ط 1، 1415هـ– 1995م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(15) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام (ص455) ت د. أحمد السقا، دار التراث العربي، القاهرة.

(16) جامع العلوم (14/2) ت قطب الدين محمود الحيدرآبادي، ط1، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن – الهند.

(17) جامع العلوم (243/1).

(18) ينظر: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية (ص 319) جمع ودراسة: آمال بنت عبد العزيز العمرو، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، ط 1425–1426هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية– السعودية.

(19) تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن (17/ 101 – 102) ت د. عبد الله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر د. عبد السند يمامة، ط 1، 1422 هـ– 2001 م، دار هجر، الجيزة–مصر.

(20) تفسير القرآن العزيز (3/ 210) ت حسين عكاشة ومحمد الكنز، ط 1، 1423هـ – 2002م، الفاروق الحديثة، القاهرة – مصر.

(21) تفسير القرآن (3/ 488) ت ياسر إبراهيم وغنيم عباس، ط 1، 1418هـ– 1997م، دار الوطن، الرياض.

(22) تفسير القرآن العظيم (5/ 427 – 428) ت مُحمَّد شمس الدين، ط 1، 1419 هـ–، دار الكُتُب العِلْمِيَّة، بيرُوت– لُبْنان.

(23) تنزيه القرآن عن المطاعن (ص 279) ط دار النهضة الحديثة، بيروت– لبنان.

(24) الكشاف (4/ 246) ت عادل عبد الموجود وغيره، ط 1، 1418هـ – 1998م، مكتبة العبيكان، الرياض.

(25) المحرر الوجيز (4/ 154) ت عبد السلام محمد، ط 1، 1422 هـ–2001م، دار الكُتُب العِلْمِيَّة، بيرُوت.

(26) التفسير الكبير (23/ 118) ط 1، 1401هـ – 1981م، دار الفكر، بيروت–لبنان.

(27) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (4/ 94) ت محمد المرعشلي، ط 1، 1418 هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(28) تفسير القرآن العظيم (3/ 415) ت فاطمة الخيمي، ط 1، 1425هـ – 2004م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(29) تفسير القرآن العظيم (4/1).

(30) شرح الأصول الخمسة (ص278–283) ت د. عبد الكريم عثمان، ط 3، 1416هـ – 1996م، مكتبة وهبة، القاهرة– مصر.

(31) الكشاف (4/ 136––137).

(32) رسالة إلى أهل الثغر (ص 156– 157) ت عبد الله الجنيدي، ط 2، 1422هـ – 2002م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة – السعودية.

(33) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ص 20– 21) ت د. حموده غرابة، ط 1955 م، مطبعة مصر، القاهرة – مصر.

(34) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (ص46) ت محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي، ط 1366هـ – 1947م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر–دار الفكر العربي، القاهرة – مصر.

(35) لطائف الإشارات (2/ 586– 587) ت د. إبراهيم بسيوني، ط 2000م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة – مصر.

(36) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص52 – 60) ت د. محمد موسى وعلي عبد الحميد، ط 1369هـ – 1950م، مطبعة السعادة/ مكتبة الخانجي، القاهرة–مصر.

(37) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص53).

(38) الاقتصاد في الاعتقاد (ص 48–52) ط 1، 1403هـ – 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(39) كتاب الأربعين في أصول الدين (312/1–318) ت د. أحمد السقا، ط 1، 1406هـ – 1986م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة – مصر.

(40) المطالب العالية من العلم الإلهي (119/2–134).

(41) المطالب العالية من العلم الإلهي (135/2–149).

(42) المطالب العالية من العلم الإلهي (2/135-136).
(43) التفسير الكبير (22/ 150-154).
(44) الانتصاف من الكشاف (ص 48-52) طبع بحاشية الكشاف، ت عادل عبد الموجود وغيره، ط 1، 1418هـ - 1998م، مكتبة العبيكان، الرياض- السعودية.
(45) مناهج الأدلة لابن رشد لكمال دسوقي، بحث نشر بمجلة الرسالة التي أصدرها أحمد حسن الزيات باشا تحت عنوان مسابقة الفلسفة لطلاب السنة التوجيهية، العدد (867) بتاريخ (1950/2/13م).
(46) مناهج الأدلة في عقائد الملة (ص 155-159) ط مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ت د. محمود قاسم، ط 2، 1964م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة-مصر.
(47) درء تعارض العقل والنقل (9/ 342- 365) ت د. محمد سالم، ط 2، 1411هـ - 1991م، على نفقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- السعودية.
(48) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (1/ 22) ت سعود الخلف، رسالة دكتوراه من قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، ط 1، 1419هـ-1999م، أضواء السلف، الرياض- السعودية.
(49) السابق: (1/ 22)
(50) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (2/ 334-337).
(51) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (2/ 463 - 464) ت علي الدخيل، ط 1، 1408هـ، دار العاصمة، الرياض- السعودية.
(52) السابق: (2/ 463 - 464)
(53) الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية (ص 320).
(54) المنتقى من منهاج الاعتدال للذَّهبي (ص 160-161) ت محب الدين الخطيب، ط 3، 1413هـ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض- السعودية
(55) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لـ: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م، (جـ 3/ ص 304).
(56) السابق نفسه (3/305).
(57) السابق نفسه (3/305).
(58) السابق نفسه (3/306).
(59) السابق نفسه (3/307).
(60) السابق نفسه (3/309-310).
(61) السابق نفسه (3/311).
(62) السابق نفسه (3/313-314).
(63) السابق نفسه (3/316-317).
(64) السابق نفسه (3/317).
(65) السابق نفسه (3/318-319).
(66) السابق نفسه (3/320).
(67) السابق نفسه (3/321).
(68) السابق نفسه (3/322).
(69) السابق نفسه (3/325).
(70) السابق نفسه (3/325).
(71) السابق نفسه (3/327).
(72) السابق نفسه (3/329).
(73) السابق نفسه (3/331-332).
(74) السابق نفسه (3/336).
(75) درء تعارض العقل والنقل (9/354- 361).
(76) شرح العقيدة الطحاوية (1/28 - 41) ت شعيب الأرنؤوط وعبد الله التركي، ط 9، 1417هـ - 1996م، مؤسسة الرسالة - بيروت- لبنان.

المراجع والمصادر:

1- أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد؛ لمنيف عايش العتيبي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية، ط 1420هـ - 1999م، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى- السعودية.
2- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد؛ لأبي المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجُوَيْني النيسابوري الملقب بإمام الحرمين الشافعي (ت 478 هـ) ت د. محمد موسى وعلي عبد الحميد، ط 1369هـ - 1950م، مطبعة السعادة/ مكتبة الخانجي، القاهرة - مصر.
3- الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام؛ لأبي عبد الله شمس الدِّين مُحمَّد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي القُرطبي (ت 671هـ) ت د. أحمد السقا، د ت، دار التراث العربي، القاهرة - مصر.
4- الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بنزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر؛ لعبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي (ت1341هـ) ط 1، 1420هـ، 1999م، دار ابن حزم، بيروت- لبنان.
5- الاقتصاد في الاعتقاد؛ لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي حجة الإسلام (ت 505هـ) ط 1، 1403هـ - 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
6- الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية؛ لآمال بنت عبد العزيز العمرو، جمع ودراسة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، ط 1425-1426هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- السعودية.
7- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار؛ لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت558هـ) ت سعود الخلف، رسالة دكتوراه من قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية

بالمدينة النبوية، ط 1، 1419هـ- 1999م، أضواء السلف، الرياض- السعودية.
8- الانتصاف من الكشاف؛ أحمد بن محمد بن منصور المعروف بابن المُنَيِّر القاضي السكندري (ت 683هـ) طبع بحاشية الكشاف، ت عادل عبد الموجود وغيره، ط 1، 1418هـ - 1998م، مكتبة العبيكان، الرياض- السعودية.
9- أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛ لأبي سعيد ناصِر الدِّين عبد الله بن عُمر بن محمد الشيرازي البيضاوِي القاضِي الشَّافِعِي (ت 685هـ) ت محمد المرعشلي، ط 1، 1418 هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.
10- البدء والتاريخ؛ للمطهر بن طاهر المقدسي (ت بعد 355هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
11- تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن؛ لأبي جعفر مُحمَّد بن جرير بن يزيد الطبري (ت 310هـ) ت د. عبد الله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر د. عبد السند يمامة، ط 1، 1422هـ- 2001م، دار هجر، الجيزة - مصر.
12- التسهيل لعلوم التنزيل؛ لأبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد ابن جُزي الكلبي الغرناطي (ت 741هـ) ت محمد هاشم، ط 1، 1415هـ-1995م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
13- تفسير القرآن؛ لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت 489هـ) ت ياسر إبراهيم وغنيم عباس، ط 1، 1418هـ- 1997م، دار الوطن، الرياض - السعودية.
14- تفسير القرآن العزيز؛ لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى المري الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي (ت399هـ) ت حسين عكاشة ومحمد الكنز، ط 1، 1423هـ - 2002م، الفاروق الحديثة، القاهرة - مصر.
15- تفسير القرآن العظيم؛ لأبِي الفداء عماد الدِّين إسماعيل بن عمر ابن كثير الدمشقي (ت 774 هـ) ت مُحمَّد شمس الدين، ط 1، 1419هـ- 0م، دار الكُتُب العِلْمِيَّة، بيرُوت- لُبْنان.
16- تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة؛ لأبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي(ت 333هـ)ت فاطمة الخيمي، ط 1، 1425 هـ - 2004 م، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان.
17- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب؛ لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ) ط 1، 1401هـ - 1981م، دار الفكر، بيروت-لبنان.
18- التكرار في إثبات وحدانية الله في القرآن الكريم وحكمته؛ لشعلان بن سعد بن محمد القرني، رسالة ماجستير، ط 1408هـ - 1988م، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى - السعودية.
19- التمانع الدال على التوحيد في كتاب الله ونقد مسالك المتكلمين؛ لـ د. محمد بن عبد الرحمن أبو سيف الجهني الأستاذ المشارك بقسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية ع 45 ذو القعدة 1429هـ - السعودية.
20- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة؛ لأبي بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني القاضي المالكي (ت403هـ) ت محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي، ط 1366هـ - 1947م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-دار الفكر العربي، القاهرة-مصر.
21- تنزيه القرآن عن المطاعن؛ لعماد الدين أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني القاضى المعتزلي (ت415هـ) دار النهضة الحديثة، بيروت- لبنان.
22- جامع العلوم في اصطلاحات العلوم والفنون الملقب بدستور العلماء؛ للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت ق 12هـ) ت قطب الدين محمود الحيدرآبادي، ط 1، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن -الهند.
23- حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر؛ لأبي الْحسن ضياء الدين شيث بن إبراهيم بن محمد القفطي المعروف بابن الحاج القناوي (ت598هـ) ت عبد الله البارودي، ط 1، 1405هـ - 1985م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان.
24- درء تعارض العقل والنقل؛ لأبي العبَّاس تقي الدِّين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي شيخ الإسلام (ت 728هـ) ت د. محمد سالم، ط 2، 1411هـ - 1991م، على نفقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- السعودية.
25- رسالة إلى أهل الثغر؛ لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (ت 324هـ) ت عبد الله الجنيدي، ط 2، 1422هـ - 2002م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة- السعودية.
26- شرح الأصول الخمسة؛ لعماد الدين أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني القاضي المعتزلي (ت415هـ) ت د. عبد الكريم عثمان، ط 3، 1416هـ - 1996م، مكتبة وهبة، القاهرة- مصر.
27- شرح حدود ابن عرفة الموسوم بالهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية؛ لأبي عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري الرصاع التونسي المالكي (ت894هـ) ت محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، ط 1، 1993 م، دار الغرب الإسلامي، بيرُوت- لُبْنان.
28- شرح الشفا؛ لأبِي الحسن نُور الدِّين علي بن سُلطان مُحمَّد المُلَّا الهروِي القارِي الحنفِي (ت 1014هـ) ت عبد الله الخليلي، ط 1، 1421هـ- 2001 م، دار الكُتُب العِلْمِيَّة، بيرُوت- لُبْنان.
29- شرح العقيدة الطحاوية؛ لصدر الدين عليّ بن عليّ بن محمد ابن أبي العز الأذرعي الصالحي الدمشقي القاضي الحنفي (ت792هـ) ت شعيب الأرنؤوط وعبد الله التركي، ط 9، 1417هـ - 1996م، مؤسسة الرسالة - بيروت-لبنان.
30- الصِّحاح تاج اللُّغة وصِحاح العربيَّة؛ لأبِي نصر إسماعيل بن حمَّاد الجوهرِي (ت393هـ) ت أحمد عطَّار، ط 4، 1990م، دار العلم

للملايين، بيرُوت– لُبْنان.
31– الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة؛ لأبِي عبد الله شمس الدِّين مُحمَّد بن أبي بكر بن أيوب المعروف ابن قيِّم الجوزِيَّة (ت 751هـ) ت علي الدخيل، ط 1، 1408هـ، دار العاصمة، الرياض– السعودية.
32– الضوء اللامع لأهل القرن التاسع؛ لأبي الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت 902هـ) دار مكتبة الحياة، بيروت–لبنان.
33– كتاب الأربعين في أصول الدين؛ لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ) ت د. أحمد السقا، ط 1، 1406هـ – 1986م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة – مصر.
34– الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛ لأبِي القاسم جار الله محمود بن عُمر بن أحمد الزمخشري المعتزلي (ت 538هـ) ت عادل عبد الموجود وغيره، ط 1، 1418هـ – 1998م، مكتبة العبيكان، الرياض– السعودية.
35– الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية؛ لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي (ت 1094هـ) ت عدنان درويش ومحمد المصري، ط 2، 1419هـ – 1998م، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان.
36– لطائف الإشارات؛ لأبي القاسم زين الإسلام عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري النيسابوري (ت465هـ) ت د. إبراهيم بسيوني، ط 2000م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة – مصر.
37– اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع؛ لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (ت 324هـ) ت د. حموده غرابة، ط 1955م، مطبعة مصر، القاهرة–مصر.
38– المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز؛ لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن ابن عطية المحاربي الأندلسي القاضي (ت 542هـ) ت عبد السلام محمد، ط 1، 1422هـ–2001م، دار الكُتُب العِلْمِيَّة، بيرُوت– لُبْنان.
3– المُحْكم والمُحِيط الأعْظم؛ لأبِي الحسن عليّ بن إسماعِيل بن سِيْده المُرسي (ت 458هـ) ت د. عبد الحميد هنداوِي، ط 1، 1421هـ– 2000م، دار الكُتُب العِلْمِيَّة، بيرُوت– لُبْنان.
40– المِصْباح المُنِير في غرِيب الشَّرح الكبِير للرَّافِعِي؛ لأبِي العبَّاس أحمد بن مُحمَّد بن عليّ الفيُّومِي (ت نحو 770هـ) ت د. عبد العظِيم الشِّنَّاوِي، ط 2، 1397هـ– 1977م، دار المعارِف، القاهِرة– مِصْر.
41– المطالب العالية من العلم الإلهي؛ لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ) ت د. أحمد السقا، د ت، دار الكتاب العربي، بيروت.
42– مُعْجم اللُّغة العربيَّة المُعاصرة؛ لـ د أحمد مُختار عُمر (ت 1424هـ) بمُساعدة فرِيق عمل، ط 1، 1429هـ– 2008م، عالم الكُتب، القاهِرة– مِصْر.
43– مُعْجم مقايِيس اللُّغة؛ لأبِي الحُسين أحمد بن فارس بن زكريا الرَّازي (ت395هـ) ت عبد السَّلام هارُون، ط 1399هـ– 1979م، دار الفِكْر، بيرُوت– لُبْنان.
44– مناهج الأدلة في عقائد الملة؛ لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد القرطبي (ت595هـ) مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ت د. محمود قاسم، ط 2، 1964م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة– مصر.
45– مناهج الأدلة لابن رشد؛ للأستاذ كمال دسوقي، بحث نشر بمجلة الرسالة التي أصدرها أحمد حسن الزيات باشا تحت عنوان مسابقة الفلسفة لطلاب السنة التوجيهية، العدد (867) بتاريخ (1950/2/13م).
46– المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال؛ لأبِي عبد الله شمس الدِّين مُحمَّد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي (ت 748هـ) ت محب الدين الخطيب، ط 3، 1413هـ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض– السعودية.
47– منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية؛ لأبي العبَّاس تقي الدِّين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي شيخ الإسلام (ت 728هـ) ت محمد سالم، ط 1، 1406هـ – 1986م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية– السعودية.

Evidence of Al-Tamana between Affirmers and Opponents

Yousef Abdellah Al-Hazmi

Abstract

This study aims at explaining the approach of salaf "the predecessors" and Al-motakalameen "the theologians" towards the evidence of Al-Tamana" , and the difference between them in the methods of inference of this evidence, and their response to those who deny this evidence . The descriptive analytical approach was employed in conducting this study. The researcher comes to the following findings:

-The Tamana evidence is a complete proof of the monotheism of God.

-The methods used by the predecessors and the theologians in proving the evidence of Tamana are different.

-Tamana is available in the Holy Quran to nullify the polytheism