13 سلسلة البحوث المنهجية المختارة

الإمام ضياء الدين
عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم الشيني

وكتابه:

معالم الدين

في الفلسفة وأصول الدين

تأليف:
أ. عمر إسماعيل آل حكيم

نشر جمعية التراث

الإمام عبد العزيز الثميني

وكتابه:

معالم الدين في الفلسفة وأصول الدين

تأليف:

عمر إسماعيل آل حكيم

نشر: جمعية التراث

1428هـ/2007م

الطبعة الأولى

1428هـ/2007م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف



نشر: جمعية التراث - ص.ب . 19 - القرارة

غرداية - الجزائر

الموقع الإلكتروني : http://www.tourath.org

أصل هذا الكتاب دراسة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلاميَّة، بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين الخروبة - جامعة الجزائر.

الإهداء

❖ إلى روح الشيخ عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم الثميني، أحد العلماء الأعلام الجزائريين الذين لم ينالوا بعدُ حقَّهم من الدراسة.

❖ إلى روح والدتي التي أرضعتني حبَّ العلم، وعاشت تبجِّل العلم والعلماء.

❖ إلى روح والدي الذي ربَّاني يافعا على الاستقامة، وأوصاني راشدا على العزم والحزم لنيل المراد.

❖ إلى زوجتي التي رافقتني، وتحمَّلت معي كلَّ المعاناة لميلاد هذه الدراسة الباكورة.

❖ إلى أولادي...، إلى إخوتي....، إلى أخواتي.....

❖ إلى كلِّ باحث عن الحقيقة التي مسلكها عسير، والوصول إليها عزيز.

❖ إلى كلِّ مسلم غيور على دينه وأمَّته.

إلى هؤلاء أهدي، ثمرة جهدي

شكر وتقدير

* إلى الله عز وجل وحده لا شريك له، حمدنا وثناؤنا، لما وفقنا إليه من إتمام هذه الدراسة الباكورة، ثمَّ شكرنا وتقديرنا من بعد ذلك إلى كلِّ من أسهم في إعدادها، سواء أكانت مساهمته قريبة أم بعيدة، معنويَّة أم ماديَّة، في بلادي الجزائر أم خارجه.

* على أنَّ الشكر الوفير الجزيل إلى أستاذي الفاضل الدكتور: الربيع ميمون، الذي دفع بي إلى هذه الدراسة دفعا، ورعاني بروحه العلميَّة الرحبة، وفتح لي صدره وبيته، وأعطاني من وقته الثمين نصيبا، فاستفدت منه الكثير، وشعرت حقًّا بمجالستي الرجل العالم، والوطنيَّ الغيور، رعاه الله وحفظه.

قائمة الرموز المستعملة

المخطوط الأم : ما وجدناه من مؤلفات الثميني مكتوبا بيده.

(أ) : المخطوط الأم من مخطوطات (المعالم).

(ب) : مخطوط (المعالم) ناقل عن المخطوط الأم مباشرة.

م ــ ن : المصدر أو المرجع نفسه.

م ــ س : المصدر أو المرجع السابق.

مخ : مخطوط.

ص : صفحة.

مج : مجلد.

ج : جزء.

تر : ترجمة.

ط : طباعة.

د ــ م ــ ط : دون مكان الطبع.

د ــ ت ــ ط : دون تاريخ الطبع.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

التّراث الإسلامي في حاجة إلى مزيد من العمل والدّراسة؛ لما يتمتّع به من غناء، ولما يتميّز به من خصوصيات تؤهّله أن يقوم بدور كبير وفعّال في تنوير المجتمعات البشرية، بمختلف مشاربها وألوانها، ولما له من قدرة على خدمة الفكر الإنساني وتصحيح مساره وتطويره. التّراث الإسلامي في حاجة إلى إبرازه لتصحيح نظرة العالم إليه، وإحلاله مكانه الحقيقي الذي سُلبه وأزيح عنه.

أبناء هذا التّراث في حاجة ملحّة إلى التّعرّف عليه، وتشرّبه، ليزدادوا به ارتباطًا وتعلّقًا، فيتمثّلوه في حياتهم، ويستلهموه في مسيرتهم، ويلوذوا إليه في المحافظة على كيانهم وشخصياتهم، وينزعوا عن أنفسهم عقد التذلّل لمن يبدو لهم أنّه أحسن منهم وأكبر وأفضل وأخير... التّعرّف عليه يبعث الثّقة في نفوسهم، ويحرّرهم من رذيلة الانهزاميّة والتّبعيّة والاستسلام لمخطّطات من يريد أن يقهرهم ويذلّهم، وينجو بهم من مؤامرات من يكيد لهم ويجعلهم جزءًا من تخطيطهم.

بشرط أن يقدَّم هذا التّراث بطريقة سليمة صحيحة، تتوخّى البحث الموضوعي، وتتبنّى الدّراسة المنهجيّة، وتنأى عن العاطفة الجامحة، التي تبالغ في التّقديس، وتسكت عن السّلبيات القاتلة لهذا التّراث، والمضرّة ببناء مستقبل أبنائه، الذين يسعون ويأملون في الإضافة إليه، بمواصلة المسيرة على نتائج ما وصل إليه من سبقوهم، فإذا كان طريق التّقدم غير سليم، وإذا كان البحث فيه غير سويّ، فإنّ ما يبنى عليه سيكون غير آمن من السّقوط والانهيار؛ لأنّه سيؤسّس على شفا

جرف هار. إنّ الدّراسة المبنيّة على المنهجيّة الصّحيحة والخطّة المحكمة، والأساس المتين تعين على تحقيق ما أشرنا إليه.

إنّ الدّراسة التي قام بها الأستاذ عمر بن إسماعيل آل حكيم الموسومة بـ" الإمام عبد العزيز الثّميني وكتابه: معالم الدّين في الفلسفة وأصول الدّين" تنتظم في المسار الصّحيح في خدمة التّراث الإسلامي، وتندرج ضمن الجهود المبذولة في صيانة الموروث وبعثه واستثماره، بالكشف عن حقيقة تراث طائفة من الأمّة الإسلاميّة، والتّعريف بخصوصيّة مدرسة من المدارس الفكريّة الإسلاميّة؛ بغية التّقريب بين هذه المدارس، بتوفير عناصر ثلاثة؛ تحقّق هذا الهدف الأسمى، وهي: المعرفة والتّعارف والاعتراف، كما يدعو إلى ذلك الشّيخ عليّ يحيى معمّر.

«الشّيخ عبد العزيز الثّميني أحد العلماء الأعلام، الذين كان لهم فضل التّجديد الفكري، في إطار المذهب الإباضي، ومن ثمّ تعدّت جهوده في ذلك إلى الفكر الإسلامي، بصفة الفكر الإباضي أحد الرّوافد لهذا الفكر»[1].

عبد العزيز الثّميني عالم متضلّع ومتعمّق في مختلف العلوم، ومعروف بتوجّهه الفكري الأصيل، من هنا كانت شخصيّته قويّة، ومؤلّفاته قيّمة، وكتاباته متميّزة، ومناقشاته عميقة، وتحليلاته دقيقة، واستنتاجاته بديعة، وتجديداته جريئة. فهو يعدّ عالمًا من علماء المذهب الإباضي الكبار، الذين يرجع إليهم فضل التّجديد الفكري في هذا المذهب، من ناحية المنهجيّة والأسلوب في الكتابة، وفي تناول القضايا، وتأصيل الفكر الإباضي. لذا فإنّ كتبه تعدّ مصادر ومراجع في هذا الفكر.

---

(1) محمّد بن قاسم ناصر بوحجام، التّواصل الثّقافي بين عمان والجزائر، ط1، مكتبة الضّامري للنّشر والتّوزيع، السّيب، سلطنة عمان، 1423هـ/ 2003، ص: 95.

قال عنه الباحث في هذه الدّراسة المهمّة: «وجاء الثّميني في القرن الثّاني عشر للهجرة، فاطّلع على مؤلّفات مذهبه، وغير مذهبه، وأعطى نَفَسًا جديدًا، وطابعًا متميّزًا لمؤلّفات العقيدة الإسلاميّة؛ لما أوتي من سعة الاطّلاع، ولما استفاده ـــ خاصّة ـــ من آخر ما أنتجته المدرسة الإباضيَّة والمدرسة الأشعريَّة في الموضوع». (ص: 140)

يكفي الشّيخ قدرًا ومكانة وفضلاً أن تكون كتبه محلّ تأثّر واقتباس واستلهام، وعناية: شرحًا ونظمًا واختصارًا وتعليقًا... مثلاً إنّ معظم من ألّف من المتأخّرين في عمان تأثّر بكتابه: «النّيل وشفاء العليل»، وكتابه: «معالم الدّين»، الذي يعدّ من أهمّ المؤلّفات التي أقبل عليها العمانيّون؛ لكونه في العقيدة وأصول الدّين، ولأسلوبه وطريقته المتميّزة في تناول المسائل... حسبما يرى الشّيخ أحمد بن سعود السّيابي[2].

كتاب المعالم جليل القدر، كبير النّفع، متميّز بمضمونه ومنهجه، من هنا كان من أهمّ مؤلّفات الشّيخ عبد العزيز الثّميني، هو نفسه يقرّ بذلك، ويعتدّ به مؤلّفًا، لا يمكن أن يستغني عنه إلاّ من حُرم اللّذة والنّفع الجليل: «لا حرم الله من الانتفاع به من طابت سريرته، وخلصت في طلبه نيّته، وصدقت في الجدّ فيه عزيمته، وجادت عليه بإدراكه قريحته، فإنّ من حرم استطلاع أنواره، وعدم استشمام طيب أزهاره، فلعمري إنّه لهو من اللّذات محروم وممنوع، وعن الكمالات مصروم ومقطوع، فإنّه كتاب جامعة معالمه، دائرة بين النّفي والإثبات مقاسمه، بيّنة مراصده، نيّرة مقاصده، مقرّرة مسائله، محرّرة دلائله، ساطعة براهينه، لامعة قوانينه، واضحة فوائده، لائحة فرائده، ظاهرة عوائده، باهرة زوائده». (مخطوط معالم الدّين، ص: 3).

---

(2) ذكر لنا هذا في لقائنا معه في منزله بمسقط (سلطنة عمان)، يوم 02 من صفر 1420هـ/ 18 من ماي 1999م.

لأهمية هذا الكتاب، وهذه المميّزات التي عدّدها المؤلّف نفسه، شمّر الأستاذ: عمر آل حكيم عن ساعد الجدّ، وقرّر دراسته والكشف عن الكنوز الذي يحويها، لإبراز شخصية ضياء الدّين عبد العزيز الثّميني. فبسط فيها القول، وتحدّث عن حياة الشّيخ وعصره، بشيء من التّفصيل والتّحليل، والنّقد للمصادر، وتسجيل الأحداث، وتأويل الواقعات، وعرض الإشكالات، دفعًا لعجلة البحث في حياة الشّيخ عيد العزيز الثّميني خطوات، ورغبة في تصحيح بعض المفهومات...

بذل جهدًا كبيرًا، وبحث بحثًا دقيقًا، في حياة الشّيخ عبد العزيز الثّميني؛ متحرّيًا الحقيقة في آثاره ومؤلّفاته، وضبط أسمائها، ونسبتها إليه، ومناقشة بعض التّأويلات والاجتهادات حول هذه المؤلّفات، معتمدًا على وثائق وعلى أقوال للمؤلّف نفسه. هذه هي الأمانة العلمية، والدقّة في البحث، والموضوعية في الدّراسة.

كما عرض بطريقة واعية، وبفكر تحليليّ نقدي أغلب محاور الكتاب، وآراء الشّيخ الثّميني، ومن خلالها فكر المدرسة الإباضية في مجال العقيدة وأصول الدّين، مقدّمًا بمنهج المتكلّمين المعتدل. وتمكّن بذلك الكشف عن أحد معالم الفكر الإباضي، الذي أبرز غناء هذا الفكر وتميّزه، وأصالته وتفتّحه. قال الباحث: «وحسبنا في هذه الدّراسة أنّنا قد نبّهنا وأشرنا إلى شخصيّة علميّة، كانت مغمورة، وإلى كتاب كان في طيّ النسيان، وقرّبناه ما في وسعنا إلى القارئ، أملاً أن تلحق هذه الدّراسة دراسات متعدّدة الجوانب». (ص: 28)

سجّل الباحث ملاحظة مهمّة عن الفكر الإباضي، بعد أن تتبّع تطوّر التّأليف عند الإباضية في مجال علم الكلام، وثمّن الجهود التي سبقت الثّميني فيه: «والذي يظهر لنا ممّا سبق عرضه من المؤلّفات، وقد أشرفنا على القرن السّادس الهجري أنّ القضايا المطروحة نابعة من الفكر الإسلامي الصّافي الأصيل، ومتميّزة

ببساطتها، وانشغالها بمعالجة الجانب العملي في العقيدة، المتعلّق بالفرد والمجتمع، بعيدًا عن الطّرح النّظري البحت». (ص: 131)

كتاب (المعالم) تميّز بمميّزات عديدة، حسبما أورد الباحث:

1 – « فما جئنا به في هذه البسطة، هو القدر الذي يساعدنا على فهم الكتاب (معالم الدّين)، الذي جاء الثّميني به، والذي يتميّز عن جميع المؤلّفات السّابقة؛ لاعتماده على المنطق والفلسفة، دون تخلٍّ عن أهمّ القضايا التي كانت الإباضية تعتني بها منذ كتاباتها الأولى». (ص: 133)

2 – « إنّ المقارنة في الكتاب ظاهرة بين ما يذهب إليه الإباضية والمعتزلة والأشاعرة والفلاسفة وغيرهم، إذ في المناسبات العديدة يقارن ويحلّل ويناقش، مبيّنًا أحيانًا وجه الصّواب، حسبما يراه في المسألة، بعد أن يحدّد مواطن الاختلاف والاتّفاق، وهو في تحليله كان هادئًا، خلافًا لما وجدناه عند بعض من سبقوه، كالوارجلاني مثلاً، وهو في الخطّ العامّ لمصنّفه يرجّح مذهبه». (ص: 401)

3 – « إنّ كتاب الثّميني (المعالم) كان نموذجًا من نماذج مؤلّفات الإباضية العديدة، التي لم تتهيّب الاحتكاك والاستفادة من نتاج علماء المسلمين عامّة، فما رأته منه صوابًا أقرّته، وقالت به، وما بدا منه بعيدًا عن الصّواب أشارت إليه، وبيّنت الأصوب فيه...». (ص: 400)

أمّا دراسة الباحث فتميّزت بما يأتي:

1– عرض نظرات مهمّة حول التّراث، وطريقة التّعامل معه؛ بما يعين على الإفادة منه، والتّقريب بين أبناء الأمّة الإسلاميّة.

2– اتّسمت بالعرض المعمّق الذي ينطلق من الفكر ليصل إليه، ويتواصل معه، ومن هنا كان هذا العرض انعكاسًا لما يحمله كتاب (المعالم) من المعالم

الفكريّة. نَلْحَظ ذلك من متابعة الدّراسة، ومن مسايرة المنهجيّة المتّبعة فيها، ونقف على ذلك في المقدّمة التي وضعها الباحث معالم لرحلته مع الكتاب. من ذلك قوله، وهو يعرض الصّراع الذي يحصل بين أهل الخير، ويعني بهم مختلف الفرق الإسلاميّة، هذا الصّراع يتطلّب حَكَمًا يقضي بينها: « وقد يقال: إنّ الحَكَمَ هو القرآن الكريم والسّنة المطهّرة، وقد يقال: إنّه العقل، وقد يقال: إنّهما معًا، وقد يقال: إنّه غيرهما، إلاّ أنّ الضّرورة تقتضي الحكم، فمن يكون الحكم؟

إنّ ذا محلّ الإشكال، وبداية حلّه تكون في العناية بالدّراسات المعرفية، التي تسلّط الضّوءَ على المعرفة الإنسانيّة عامّة، لإدراك أبعادها وأسسها المشتركة بين النّاس، مهما اختلفت مشاربهم، عساهم يبلغون الحقّ والصّواب فيها، وبالتي تسلّط الضّوء على الأسس المعرفية المشتركة بين المسلمين خاصّة، لإدراك مكامن أسباب الاختلاف عندهم، المؤدّي إلى التّضليل، فالتّصارع، فالتّقاتل، وبالتّالي تكشف عن القواعد والأسس المساعدة على العمل للتّصالح والتّراحم والحياة.

إنّ كلّ ذلك جعلنا نرجّح مطمئنّين أنّ الإشكاليّة في المسألة، إنّما هي إشكاليّة معرفيّة، تقتضي السّعي الجادّ لإيجاد السّبل الموصلة إلى الصّواب في المعرفة الإنسانيّة، والوصول إلى التّأثيرات المؤدّية إلى اليقين فيها، وإن كانت وهمًا، ثمّ إدراك أوجه الصّواب والخطأ في هذه المعرفة، إذا كانت منطلقًا لاكتساب معارف أخرى». (ص: 18 - 19)

3- شخصية الباحث في الدّراسة كانت بارزة، وقد نأى عن التّبعيّة والإمّعيّة، وترديد رأي غيره، من غير وعي، وقبل الاقتناع به.

4 – اتّسمت الدّراسة بالعرض الجيّد، والتّحليل المعمّق، والنّقد الواعي، والبعد عن العاطفة الجامحة، والتّعصّب المقيت المفلس في البحث العلمي.

5 – تميّز الباحث بالتّواضع في الكتابة، واحترام آراء غيره، وتثمين جهود من سبقه في الموضوع...

6– تميّزت الدّراسة بالتّنوّع في المصادر والمراجع، وكثرتها وقيمتها.

لقد استمتعنا برحلة فكريّة جميلة ومفيدة، من خلال قراءتنا لهـــذه الدّراســـة القيّمة، لفكر معلم كبير من معالم الفكر الإباضي بخاصّة، والفكر الإسلامي بعامّة. لقد أوقفنا الباحث ـــ فعلا ـــ على معالم شخصيّة الثّميني، بدراسة كتابه: (المعالم). هذا يؤكّد ما طالب به الباحث الدّارسين، من مواصلة البحث في فكر هذا العلـــم الكبير؛ لأنّ هناك جوانب كثيرة لم تدرس فيه، بل هناك قضايا في الكتاب نفسه لم يتعرّض لها، تنتظر دراسات أخرى من الباحث ومن غيره. كما أشار إلى ذلـــك في ختام دراسته، أعانه الله للقيام بهذا العمل، ووفّق غيره إلى الاشتراك في الجهد، إنّـــه الهادي والموفّق والمسدّد والمعين والنّصير.

الجزائر يوم الجمعة: 21 من محرّم الحرام 1428هـــ

09 من فيفري 2007م

الدّكتور محمّد بن قاسم ناصر بوحجام

أستاذ محاضر بجامعة (باتنة) ورئيس جمعية (التراث)

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدّمة

لقد أوجد الفكر الإسلامي إنتاجا غزيرا في مختلف الفنون، وأثرى المكتبة الإسلامية والعالمية بما تركه من التراث البالغ الأثر في كثير من الحضارات التي قامت بعده. فكان محط الأنظار من قبل القاصي والداني، مسلما ومستشرقا وذلك من أمد بعيد، وفي العصر الحديث بشكل جديد.

ولذا فعودة المسلم إلى دراسة تراثه بداية الانطلاق في إعادة مجده، وبناء حضارته، لأن أمة تجهل ماضيها هي أمة مجتثّة من فوق الأرض ما لها من قرار.

ومن الواجب ألا تكون هذه العودة إلى التراث انحباسا فيه، وإنما يجب أن تكون من قبيل المرآة العاكسة، للسائق ما في الخلف حتى يمضي قدما في سيره بالسلامة.

إنّ التراث المتراكم عندنا في الجزائر كثير ولا يمكن أن يظهر إلى الوجود، بل وأن يستفاد منه، إذا لم تكن من أبناء الجزائر في سبيله جهود، وفي هذا التراث من المعارف الإسلامية الشيء العظيم فيما نعلم، فهو دفين لم يجد بعد الأيدي التي يمكن أن تستخرجه، وتكشف عن حقيقته، اللهم إلا بعض الجهود الضئيلة التي لا تشفي الغليل، فهو لم ينل بعد حظه من الدراسة كما نال حظه في الدول الأخرى كالمجاورة لنا، ونخص بالذكر تونس والمغرب.

وإنّ من التراث الإسلامي الجزائري التراث الإباضي الذي هو جزء لا يتجزأ منه، وعلى أبنائه على الخصوص خدمته والإسهام به في دفع عجلة الحضارة المعاصرة وهو ما نقوم به بكل تواضع في هذه الدراسة:

«ضياء الدين عبد العزيز الثميني، وكتابه: (المعالم) في الفلسفة وأصول الدين».

لقد كانت دراستنا في مقام اللّفتة إلى الماضي لبناء الحاضر، لأن تحول الماضي إلى الحاضر -كما يقول زكي نجيب محمود في كتابه: (قصة العقل)-: مثله مثل ترجمة النص إلى صورة جديدة مع احتفاظها بمعنى النص كاملا، فكذلك عملية التحول هذه.

وبالفعل فترجمة الماضي إلى الحاضر يشبه النص الذي نتشبث به عند الترجمة ليظل لبّه مصونا من العبث، وفي الوقت نفسه نجعل منه صورة جديدة مقروءة لمن يعجز عن قراءته في صورته الأصلية.

وفي هذا المضمار يذكر صاحب (المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث) أنه ازداد يقينا من الدعوة التي كان يسمعها كثيرا من أساتذته بمصر وأوروبا بأن أول التجديد قتل القديم دراسة، هذا جانب.

ومن جانب آخر، فإن دراستنا: قد تكون لبنة من لبنات التقارب بين آراء الأمة الإسلامية الواحدة التي لا يمكن أن يتماسك بنيانها ويصمد أمام العواصف الهوجاء القادمة من الأعداء إلا إذا تقرّبت كل فرقة مسلمة إلى الأخرى، وعملت للتعريف بما لديها، وتعرّفت على ما عند الأخرى من المعارف والطروحات المختلفة، وبذلك تتم أول خطوة للاقتراب.

فأول خطوة -كما يقول الشيخ عبد الرحمن بكلي- : هي «تعرّف بعضنا ببعض تعرّفا حقيقيا مستمدا من نتاج علمائنا المجتهدين وآرائهم السديدة التي لا يختلف غالبها في الغاية، لكن في ملحظ المجتهد فحسب، وكل مجتهد مصيب، وليكن هذا التفهم في جو مشبع بروح التسامح والأخوة والرحمة تحقيقا لقوله تعالى: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: 29).

ولقد كان ضياء الدين (عبد العزيز الثميني) أحد السالكين لهذا النهج في كتابه: (معالم الدين)، ولقد كانت دراستنا للثميني وكتابه (المعالم) محاولة من هذا القبيل.

إن الأمة الإسلامية في حاجة ماسة إلى دراسة تراثها، واستخلاص الجيد منه مع تجنب التقديس له والانحباس فيه - كما أشرنا - حتى تكون الدراسة ذات نفع في حاضرها ومستقبلها.

والتراث الإسلامي الجزائري جزء من التراث العالمي وهو ثروة كامنة في حاجة إلى تثمين في ظروف كان الطغيان والغلبة للتغريب وقيمه منهجا وسلوكا.

ففي دراسة هذا التراث سبيل الاطلاع على جذور الماضي، وفهم الحاضر، وإدراك أبعاد المستقبل. وبقراءته بمنظور الحاضر نُضفي عليه الجدَّة ونُعدُّه للانتفاع به في المستقبل.

ولعل أول الثمرات التي نجنيها ونحن نقرؤه بمنظور الحاضر أن التراث الإسلامي عامة هو ملك للأمة قاطبة، ولابد من قبول وجهات النظر المختلفة فيما وصلت إليه، مادامت تستمد أصولها من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

وقد تترتّب عن دراسته بهذا المنطلق تغيّرات في المفاهيم، وفي الأحكام، وفي المنهج، وفي الواقع، وبذلك تكون النجاة من الجمود المفني، وتكون الحياة بمفهومها الواسع، حياة الدنيا والأخرى، وحياة الأنفس والأفكار.

وبذلك تكون الأمة خير أمة أخرجت للناس تصنع مستقبل البشرية كما أراد خالقها أن تكون، لا كما هي عليه اليوم لا تحرك ساكنا، ولا تفقه واقعا.

فالتراث الحقيقي يمتد من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل، يرافقه الفكر النقدي البناء، الذي يخرجه من التراث ليدخله الحداثة.

سبب اختيار الموضوع:

لقد كان سبب اختيارنا للموضوع من بين المواضيع المتعددة المتزاحمة سببا هاما رجحه على غيره، هو أننا وجدنا في مراحل دراستنا للعلوم الإسلامية اختلافا في كثير من القضايا في العلوم الشرعية، بين علماء المجتمع الواحد والبلدة الواحدة بل والمذهب الواحد، ثم ازداد انشغالنا بالقضية في الدراسات الجامعية أيام كنا بالمدينة المنورة، حيث وجدنا تضليل وتبديع فرق إسلامية قائمة ومنقرضة يشتد أوجه.

ووجدنا ذلك كذلك بجامعة الجزائر، ولكن أخف من ذلك بكثير، فحز ذلك في نفس الطالب وفي نفس زملائه الطلبة وهم في الدراسات العليا ومن برنامجهم فيها: دراستهم مادة (الفرق المنحرفة)، وفي هذه المادة كانت الإباضية تعد من بينها، وهي ليست منها، وما كنا نعتقد أنها منها، وكنا نتألم لهذه النظرة الخاطئة، بعد أن تألّمنا عما سمعناه من بعض الأساتذة عنها، وقرأناه في بعض الكتب حولها.

إن الصراع القائم بين مختلف الفرق الإسلامية محير لكل راغب في أن يجمع شملها، وستبقى الحيرة قائمة مادامت هذه الفرقة أو تلك ترى أنها هي المسماة بأهل السنة والجماعة أو أنها المحقة بالتسمية أو أنها المقربة من الله أو أنها على الحق والاستقامة.

إن الصراع إذا كان بين الخير والشر فهو من سنن الله في الكون، أما أن يكون بين أهل الخير جميعا فهو الأمر العجاب، وموقع الحيرة، وهو الأمر الذي يقتضي البحث عن حَكَم يقضي بينهم، وهم جميعا المؤمنون برسالة واحدة منبعا، ومنهجا، وعاقبة.

وقد يقال: إن الحكم هو القرآن الكريم والسنة المطهرة، وقد يقال: إنه العقل، وقد يقال: إنهما معا، وقد يقال: إنه غيرهما، إلا أن الضرورة تقتضي الحكم، فمن يكون هذا الحكم؟

إنّ ذا محل الإشكال، وبداية حله تكون في العناية بالدراسات المعرفية التي تسلط الضوء على المعرفة الإنسانية عامة، لإدراك أبعادها، وأسسها المشتركة بين الناس مهما اختلفت مشاربهم، عساهم يبلغون الحق والصواب فيها. وبالتي تسلط الضوء على الأسس المعرفية المشتركة عند المسلمين خاصة لإدراك مكامن أسباب الاختلاف عندهم المؤدي إلى التضليل، فالتصارع، فالتقاتل، وبالتالي تكشف عن القواعد والأسس المساعدة على العمل للتصالح والتراحم والحياة.

إنّ كلّ ذلك جعلنا نرجّح مطمئنّين أنّ الإشكالية في المسألة إنما هي إشكالية معرفية تقتضي السعي الجاد لإيجاد السبل الموصلة إلى الصواب في المعرفة الإنسانية، والوصول إلى التأثيرات المؤدية إلى اليقين فيها وإن كانت وهما، ثم إدراك أوجه الصواب والخطإ في هذه المعرفة إذا كانت منطلقا لاكتساب معارف أخرى.

ولقد وجدنا كتب المتكلمين من بين الدراسات التي اشتغلت بهذه الإشكالية في مبحث تسميه: المقدمات أو التمهيدات أو ما يقرب من ذلك، وكان كتاب ضياء الدين عبد العزيز الثميني: (المعالم) أحدَ تلك الكتب التي اشتغلت بها، إذ كان المعلم الأول منه في هذا الشأن.

ومحاولة منا للانطلاق في دراسة تجمع الجانبين:

1) تدرس المشكلة المعرفية عند الإنسان.

2) وتدرس جانبا من تراثنا الثريّ.

اخترنا المعْلَم الأول من (كتاب: معالم الدين) للتحقيق، وهو معلم يسميه الثميني: (المقدمات)، ولقد اخترناه للتحقيق لكون كتاب (المعالم)، قد طبع طباعة غير محققة، ولكون المعلم الأول منه يمتاز بإمكان تناوله مستقلا عن المعالم الثلاثة الباقية وهي: (الممكنات) و(الألوهية) و(النبوّات).

وبتحقيق هذا المعلم (المقدمات) تكون دراستنا خطوة أولى في خدمة الكتاب.

ولاسيما وأن الثميني من الشخصيات الجزائرية التي لم تنل بعد حظها من الدراسة، وما كتب عنه يعتبر قليلا جدًا، ولا يزال محتاجا إلى الدرس والفحص، حيث إن الكتابات التي جاءت حوله يمكن اعتبارها مادة خاما تتطلب المعالجة.

وأهم ما كتب عن الثميني وهو منشور:

- ترجمة حفيده محمد بن صالح الثميني وهو يحقق كتاب: (التكميل لبعض ما أخل به النيل) .

- ترجمة أبي إسحاق اطفيَّش وهو يطبع شرح (النيل) .

- وحديث عبد الرحمن بكلي عنه وهو يصدر (النيل) .

- وتأريخ محمد علي دبوز حياة الثميني في كتابه (نهضة الجزائر الحديثة) .

- والمحاولة العاجلة لزيقمونت زوموقور زوفسكي (Zygmunt Smogor Zewski) في مقاله: دراسة عن الثميني وكتاباته، (Etude sur Abd-al-aziz et sur ses écrits).

وللمساهمة في الكتابة حوله اخترنا كتاب (معالم الدين) لتحقيق معلم منه، ولكن أستاذنا المشرف وهو الحريص على الدراسات الجامعية الجادة لما عرضنا عليه الكتاب والمعلم، واطلع عليهما، عارض التحقيق، وزج بنا في دراسة الكتاب دراسة شاملة، دفعنا إلى دراسته لسببين اثنين:

أولا: لكون الكتاب من عيون كتب علم الكلام حسب طريقة الحكماء المحدثين التي ظهرت بوادرها مع أبي حامد الغزالي، وأرسى قواعدها الفخر الرازي.

ثانيا: لكون دراسته تجعل الطالب يستفيد من جهده المبذول فيه، وتجعله يحيط بقضايا علم الكلام إحاطة تسمح له - فيما بعد - بالغوص في أعماقه، والرقي إلى أعاليه.

ولقد أوصانا ألا نهاب الميدان، وألا نستصعب الأمر مهما كانت المشاكل، وكان نعم الأستاذ في الرحلة الشاقة، إذ كان دائما يسدد خطانا ويوجهنا إلى سواحل النجاة.

صعوبات البحث:

اعترضتنا صعوبات جمة في دراسة هذا الكتاب، نذكر منها على الخصوص: كونه غير محقق على الرغم من أنه مطبوع، فحتم علينا ذلك أن نبحث عن المخطوط الأم أولا وقبل كل شيء.

وكُنّا ونحن نبحث عنه - وخوفا من عدم العثور عليه -، نجمع مخطوطات شتى، حتى نتمكن فيما بعد من انتقاء النسخة التي تتوفر فيها الشروط، والتي ستساعدنا على معرفة أفكار الثميني يقينا.

وهي صعوبة بذلنا جهودا كثيرة لتذليلها، فاطلعنا على نسخ منه مخطوطة بمنطقة واد مزاب، وجمعنا منها ما راقنا، ولم يكن من بينها المخطوط الأم.

وانتقلنا من أجله إلى تونس ثم جربة، وإلى دمشق، ثم إلى سلطنة عمان.

ولقد استعملنا من بين المخطوطات التي جمعناها -ولما نتحصل على المخطوط الأم -مخطوطا منقولا من المخطوط الأم، شهد له بذلك شيخان درسا بتونس: الشيخ بكير بن محمد أرشوم (معاصر)، والشيخ بكير بن محمد الشيخ بلحاج، المعروف بباشا عادل (معاصر)، وهو الناسخ والمالك للمخطوط الذي نرمز له بالحرف (ب) .

ولما كانت طبيعة البحث، وهي دراسة آراء التميمي من كتابه (المعالم)، تستوجب قراءة الكتاب مرات ومرات، اغتنمنا هذه القراءة الضرورية مقابلين المضوع بالمخطوط (ب).

وما إن بدأنا المقابلة حتى اكتشفنا الكثير والكثير من الأخطاء، فدفعنا ذلك إلى تكثيف الجهود، بمعيّة الأستاذ: محمد بن أيوب الحاج سعيد البحاثة في التراث، علّنا نعثر على المخطوط الأم، خاصة وأن بصيص الأمل بدأ يراودنا، إذ كانت مخطوطات ضياء الدين في مرحلة الانتقال من تونس إلى الجزائر.

وبالفعل، فلقد تحصلنا على المخطوط الأم، وصرت أمام خيارين:

أ - إما التعامل مع صورة المخطوط (المخطوط الأم) وهذا عمل مجهد مضن، لا يخفى على كل عليم في التعامل مع المخطوطات ما فيه من الجهد والعنت، وخاصة مع مخطوط كـ (المعالم) الذي يحتوى على مادة مركزة موزعة على (300) صفحة في كل صفحة حوالي (300) كلمة، إذ في الصفحة الواحدة أزيد من (30) ثلاثين سطرا، وفي السطر الواحد حوالي (10) عشر كلمات.

ب- وإما القيام بمقابلة المطبوع ثانية على المخطوط الأم، وبذلك نقدم للمطبوع خدمة، ونوفر لدراستنا جهدا نحن في أشد الحاجة إليه، فاخترنا الثاني على الأول. ويرجع كثير من الفضل -في هذا الاختيار- إلى وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان التي أعدت النص مكتوبا كتابة حديثة مطبعية.

بهذا الاختيار تحصّلنا على مطبوع وفق ما أراده مصنفه بعد أن اقتطعنا زمنا من البحث في مقابلته على المخطوط الأم الذي نرمز له بالحرف (أ)، ووضعنا بذلك لبنة أولى نحو تحقيق الكتاب، وهو جهد لا بد منه في الدراسة خاصة وأنه أسها.

وإنّه لاستلزام كتاب (المعالم) قراءات متكررة فضلنا التأكد جيدا من تصحيحنا فقارنا المطبوع ثانية – والمخطوط الأم (أ) بجنبنا صفحة صفحة – بالمخطوطة التي تأكدنا أنها أخذت من الأم، وهي المخطوطة (ب)، وكنا عند أدنى إشكال بين المخطوط (ب) والمطبوع نرجع إلى (الأم) لاستجلاء المشكل وترجيح المسألة.

لقد صححنا المطبوع وفق ما في المخطوط الأم، وثبتنا الفوارق بالهامش آملين أن نكمل جهد التحقيق والتعليق مستقبلا وصححنا نسخة لأستاذنا الفاضل حتى يتأتى له أن يتابع دراستنا عن قرب وكثب.

منهج البحث:

لقد اقتضت منا المنهجية أولا التحقق مما كتبه الثميني في كتابه (المعالم) وفق ما أراده وابتغاه، وقد أتممنا ذلك بفضل الله وعونه كما بيناه آنفا.

ووجدنا دراستنا من بعد ذلك تقتضي عدة مناهج كالمنهج الوصفي والمنهج التاريخي والمنهج التحليلي والمنهج النقدي والمنهج المقارن، وهي مناهج قد نجدها متداخلة في دراستنا، ولكن المنهج التاريخي هو الغالب على الباب الأول والثاني منها، والمنهج الوصفي هو الغالب على الباب الثالث، وهو المنهج الذي اعتمدناه في دراسة الكتاب، لكبر حجمه أولا، ولقلة بضاعتنا ثانيا، وهو الأنسب لدراستنا من بعد هذا، إذ من خلاله نظهر صورة مصغرة عن أغلب تفاصيل الكتاب، وعن آراء الثميني فيه.

ولقد حاولنا ونحن في الدراسة أن نوظف – ما أمكننا – عبارة الثميني واضعين إياها بين علامتي التنصيص.

و استعنا بمصادر ومراجع عدة أثبتناها في آخر الدراسة، نذكر منها على وجه الخصوص تلك الوثائق التاريخية والأدبية التي ساعدتنا على دراسة جوانب من

شخصية الثميني المغمورة، والتي لم تنل بعد حظها من الدراسة كقصيدته إلى شيخه عمرو بن رمضان التلاتي وهو بمصر، وغيرها من الآثار التي خلّفها والتي خلّفها تلميذه الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن المعروف بـ(بن بيحمان)، وسنلتقي ببعضها في ثنايا هذا البحث.

ومن المصادر التي اعتمدناها مصنفات الثميني التي بذلنا ما في وسعنا لنقرأها بخط يده.

وقد كان مصدر الدراسة الأساسي هو مخطوط (معالم الدين)، وكذا أصوله التي تحدثنا عنها بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من الباب الثاني، كالمواقف للإيجي، وشرحه للجرجاني، ومقدمة التوحيد لابن جميع، وشرحها للشماخي.

وقد استعنا بمراجع عديدة ساعدتنا على فهم الكتاب، نذكر منها على الخصوص: كتاب (البعد الحضاري للعقيدة، عند الإباضية) للدكتور فرحات بن علي الجعبيري، وهي دراسة جامعية قيمة شاملة حول الفكر الإباضي بالمغرب في القرن العاشر والحادي عشر والثاني عشر بذل فيها مصنفها جهودا جبارة، وكتاب (مشارق أنوار العقول) للشيخ عبد الله بن حميد السالمي أحد أعلام إباضية المشرق وإليه انتهت الإمامة العلمية في القرن الرابع عشر الهجري، ويمتاز مؤلّفهُ بوضوح الفكرة لتمكنه منها.

ولقد استعنا كذلك بمصنفات عديدة معاصرة في علم الكلام وفي الفلسفة الإسلامية نذكر منها على الخصوص كتاب: (في علم الكلام) للدكتور أحمد محمود صبحي. وكتاب: (فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية) للويس غاردي وقنواتي. ومنها مقالات لأستاذنا الدكتور الربيع ميمون منها: أولا: (الإمام السنوسي عالم تلمسان)، وثانيا: (طريقة الحكماء المحدثين في فكر الإمام السنوسي).

هيكل البحث:

قسمنا البحث ثلاثة أبواب:

الباب الأول منه خصصناه (لحياة الثميني وآثاره).

وقد ضم فصلين:

الفصل الأول: حول (حياة الثميني وعصره)، تحدثنا فيه عن الظروف الطبيعية والاجتماعية التي لها أثرها في نشأة الثميني، وحققنا ما لزم تحقيقه عن النسب والمولد والوفاة سواء عن الثميني أو عن شيخه أبي زكرياء الأفضلي، وأثبتنا أن أبا حفص عمرو بن رمضان التلاتي شيخ الثميني كذلك، وتحدثنا عن جهود الثميني التي كان لها أثرها في المجتمع.

أما الفصل الثاني: فكان لـ (آثار الثميني العلمية)، وقد بينا ما أمكننا بيانه حول هذه الآثار التي عثرنا عليها سواء كانت مراسلة أو نظما أو غير ذلك وتحدثنا عن مصنفاته مرتبين إياها ما أمكننا ترتيبا زمنيا، حسب تاريخ نهاية تأليفها، وتحدثنا عن منهجه في التأليف وغايته منه.

ولقد جعلنا الباب الثاني: (للثميني وعلم الكلام) فخصصنا الفصل الأول منه: لـ (نشأة علم الكلام وتطوره) وتعرضنا فيه لأهمية علم الكلام عند الثميني، ولعوامل نشأة هذا العلم، ومراحل تطوره سواء قبل سنة 505هـ أم بعدها، وأعطينا للمدرسة الإباضية نصيبها في هذا البحث نظرا إلى أن الثميني منها.

وبعد ذلك جعلنا الفصل الثاني للحديث عما خلفه الثميني في هذا العلم وأعطينا له هذا العنوان: (كتاب الثميني: معالم الدين)، حيث كان الكتاب موضوع الدراسة في هذا الفصل بصفة إجمالية، تعرضنا فيه للكتاب وهو يتكون أفكارا قبل التأليف، ثم تناولناه مؤلفا، متحدثين عن أماكن وجوده، وعن أصوله، وعن محتوياته، ومنهج الثميني فيه.

وأما الباب الثالث فسمّيناه: مباحث علم الكلام في كتاب (معالم الدين)، ودرسنا فيه طريقة الثميني في تناوله تلك المباحث وآرائه فيها.

وقد قسّمناه أربعة فصول:

الفصل الأول كان في (نظرية المعرفة ومباحث علم الكلام) وقد تعرضنا فيه لطريقة المتكلمين في تناول هذا المبحث ولأهم الجوانب التي تعرضوا لها، مبرزين مسلك الثميني في تناولها وآراءه فيها، ولقد تعرضنا لقوى النفس في تحصيل العلوم وللحديث عن العلم الضروري والكسبي، وعن النظر وعن الحجة والبرهان.

وتعرضنا في الفصل الثاني: إلى نظرية الوجود وعالم الممكنات، ومن خلالها رأينا كيف تناولها الثميني وكيف أثبت من خلالها وجود مبدإ للعالم المشاهد، وكيف أثبت أنه الفاعل المختار، وخلال ذلك تحدثنا عن حدوث العالم مستدلين: بالنظر إلى الإنسان، وبمماثلة العالم له، وبحدوث أحد المتلازمين، وبإبطال حوادث لا أول لها، وتعرضنا لمسائل أخرى جاء بها الثميني في هذا الباب.

هذا وكان الفصل الثالث من الباب الثالث: في (الألوهية وصفاتها)، إذ بعد أن برهنا على وجود خالق للكون قادر مريد مختار، هو الإله الواحد الأحد، جئنا بما جاء به المتكلمون حول صفاته جل وعلا، ويعنينا منهم الثميني وكتابه المعالم.

ولقد تعرضنا لكون العالم دليلا على وجوده جل شأنه، وجئنا بطريقة الثميني في حديثه عن الذات والصفات، وبرأيه فيها.

أما الفصل الرابع من القسم الثالث فكان (للنبوة وغاياتها)، ولقد تحدثنا فيه عن معنى النبوة وحقيقتها وعن المعجزة والعصمة، وعن ثبوت رسالة محمد ﷺ، وعما جاء به من ربه عز وجل من التكاليف لعباده، وتعرضنا للحديث عن مسؤولية المكلف وفق ما جاء به الثميني مبرزين ما تتميز به المدرسة الإباضية حول غايات النبوة.

وقد أتممنا بحثنا بخاتمة أجملنا فيها ما استخلصناه من الدراسة ونحن في رحلتنا مع الثميني وكتابه المعالم.

وألحقنا بآخر البحث صورا عن المخطوط الأم المعتمد للاطلاع، وصورا أخرى للاطلاع والمقارنة، أما التي للمقارنة فقد اخترنا مضمونا لها: «المقصد الثالث: إعادة المعدوم، من المرصد الخامس: في أحوال الآخرة، من المعلم الرابع: النبوات»، ليكون نموذجا وعينة للاطلاع وإدراك ضرورة تصحيح الكتاب المطبوع الذي لا يمكن أن يكون عليه الاعتماد على أي حال.

ولقد أخذنا هذا المقصد نموذجا لوسطيته بين القصر والطول، ولما يستوجبه من الدقة في فهم المعنى، وهي دقة في ضبط المعنى لازمة أساسا في كل الكتاب.

ولقد جئنا بالمقصد في المطبوع قبل التصحيح مشيرين إلى موقع الخطأ بخط، وأعقبناه بالنص نفسه كما يوجد في المخطوط الأم.

ولقد أثبتنا في الأخير فهارس مختلفة، وطعمنا البحث بأشكال توضيحية تسهيلا لمهمة الدارس.

أملنا أنْ يكُون ما جئنا به قادرا على تقريب فكر الثميني للقارئ الكريم وللدارس المتخصص، وأن يكوِّن لديه صورةً حول الثميني وكتابه قريبةً من الحقيقة، وأنْ يكُون دافعا لغيرنا للغوص في أعماق الفكر الإسلامي وفتح مغلقاته.

وبالفعل، فقد أدركنا، ونحن نغوصُ في أعماق الكتاب، بعضَ أبعاده، وما يحتويه من الكنوز، وقد اكتشفنا نصيبًا منها، وتيقنا عين اليقين أن ذلك إنما هو الترر اليسير بالنسبة لما هو موجود حقا في أعماق الكتاب وفي الفلسفة الإسلامية عامة وفي الفكر الإسلامي النابض الثري بصفة أعم.

أملنا أن نوفق لاحقا لاستجلاب ما لم نستطع في هذه الدراسة حمله معنا من أعماق الكتاب من الدرر والجواهر والنفائس، وأن نوفق لفتح ما عسر علينا فتحه

من المغلقات في الفكر الإسلامي التي ما تمكنا من فعله ونحن في هذه المهمة الاستكشافية ملازمين التميني.

وحسبنا في هذه الدراسة أنا قد نبهنا وأشرنا إلى شخصية علمية كانت مغمورة، وإلى كتاب كان في طي النسيان، وقربناه ما في وسعنا إلى القارئ أملا أن تلحق هذه الدراسة دراسات متعددة الجوانب. ولاشك فإن تحقيق هذا الكتاب هو من أهم تلك الدراسات التي تتطلب التعجيل بها لتكون لأي دراسة بعدها أهميتها وجدواها.



الباب الأوَّل

الإمام الثميني: حياته وآثاره

الفصل الأول: حياة الثميني وعصره.

الفصل الثاني: آثار الثميني العلمية.

الفصل الأوَّل
حياة الثميني وعصره

1) البيئة الطبيعيـــــــة

2) الأوضاع السياسيـــة

3) الأوضاع الاجتماعية

4) نسبـــــــــــه

5) مولـــــــــــده

أ) التـــأريخ

ب) المكـــان

6) نشأتـــه ودراستـــه

7) شيوخـــــــــه

أ) أبو زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي

ب) أبو حفص عمرو بن رمضان التلاتي

8) تلاميـــــــــذه

أ) الحاج يوسف بن حمو بن عدون

ب) الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن

9) جهوده مع الأفضلي

10) إصلاحه ذات البين

11) رئاستـــه الدينيـــة

12) وفـــــــاته

الفصل الأوَّل
حياة الثميني وعصره

توطئة:

إن الغوص في دراسة شخصية ما، يَقتضي التعرض لعدة جوانب منها، تتجلى بها صورتها وتتضح معالمها.

وفي دراستنا للإمام ضياء الدين عبد العزيز الثميني سنحاول أن نعرف عصره ولو باقتضاب وكذا حياته، وأهم المؤثرات فيها لأنها لم تنل بعد حظها من الدراسة، ونظرا إلى هذا فلقد خصصنا بعضها بالتفصيل، كما فعلنا في حديثنا عن شيوخه لمالهم من الأثر البالغ في نضجه العلمي، وفي فتق المواهب التي منَّ الله بها عليه.

لقد كان للعاملَيْن: المعلم الكفء، والموهبة، أثرهما في شخصية الثميني: فهما اللذان جعلاه قادرا على النجاح في دراسته وعلى القيام بجهوده الإصلاحية، وعلى تأليف كتب علمية كان لها أثرها من بعده.

فمن هو الثميني؟ وكيف عاش؟ وما هو حال عصره؟ وما هي جهوده وآثاره؟

ففي هذا الباب سنجيب عن هذه الأسئلة مبتدئين بحال عصره.

1 - البيئة الطبيعية:

إنه لمن الصواب ونحن نعرّف بالثميني أن نلقي الضوء أولا على بيئته الطبيعية لما لها من الأهمية في حياة الأفراد والمجتمعات. وإن هذه الأهمية لتتضاعف إذا علمنا أنها البيئة الوحيدة التي عاش فيها طوال عمره.

لقد كانت بيئته الطبيعية (وارجلان)، و(بَني يَزْجَن) بوادي مْـزَاب، وهما مكانان يقعان جنوب الأطلس الصحراوي الجزائري، بعيدا عن العاصمة بحوالي 700 كلم، كان الناس يقطعونها على الدواب مسيرة شهر.

إنها منطقة شديدة البرودة شتاء، شديدة الحرارة صيفا، نادرة الأمطار، أراضيها مترامية الأطراف، وهي إما فياف رملية، أو جبال صخرية، كانت تقطنها قبائل متنقلة، وأخرى مستقرة، تعتمد في معيشتهما على التجارة والزراعة التي قوامها النخلة، وعلى ما سخر الله لها من الحيوانات القادرة على تحمل ذلك المناخ، وهي تشرب من المياه الجوفية المستخرجة من الآبار بوسائل بدائية.

ونظرا إلى هذا فلقد كانت حياة الناس بالمنطقة جدّ صعبة، وكانت جهادا مستمرا ضدّ الطبيعة وقساوتها.

إنّ هذا هو المحيط الطبيعي الذي عاش فيه الثميني.

2 - الأوضاع السياسية:

وأما محيطه السياسي فانه كان محيطا متأثرا بتطورات سياسة الدولة العثمانية، التي كانت تبسط نفوذها على العالم الإسلامي لانتهاء الخلافة الإسلامية إليها من جهة، ومتأثرا أيضا بالعلاقات التي كانت للجزائر بهذه الدولة، والتي كانت تمتاز بمقومات سياسية مستقلة لاستقلال حكم الدايات فيها عن الدولة العثمانية ما بين سنة: 1671م - وسنة: 1830م[1] من جهة أخرى.

هذا ويرى الدارسون في هيمنة الأتراك على الحكم في هذه الفترة بالجزائر خلافة إسلامية شرعية تحظى بالمؤازرة والتأييد، بينما يراها بعضهم إدارة مستحوذة

(1) ناصر الدين سعيدوني، (الجزائر في التاريخ)، العهد العثماني، ص 14.

على الحكم، وأن حكمها لا يتجاوز مدينة الجزائر ذات الحكم العسكري المرتبط بالخارج، دون اهتمام بأمور البلاد، ولا تأثر بأوضاع السكان[1].

وسواء كان هذا أو ذاك فإن المواطنين قد انسجموا مع الحكام كما توضحه «المصادر المحلية التي تعكس الوضع الداخلي و[التي] تعطي صورة حقيقية عن مدى انسجام الشعب الجزائري وطبيعة اهتمامات حكامه»[2]، على الرغم من التجاوزات والمظالم التي أحدثها بعض البايات والتي أدت في بعض الأحيان إلى الثورة ضدهم[3].

إن هذا هو الجو السياسي العام الذي عاش فيه الإمام الثميني، والذي عاصر أحداثا تاريخية هامة كان لها أثر كبير في البلاد وفي العالم الإسلامي كله:

منها: تعاقب حملات الأوروبيين من دنماركيين وإسبان بأساطيلهم على السواحل الجزائرية.

ومنها: ظهور الدعوة الوهابية في الحجاز.

ومنها: الحملة الفرنسية على مصر[4].

ومنها: بوادر الاحتلال الفرنسي للجزائر[5].

و هي أحداث لا تمر من غير أن تكون لها أصداء في البلدان الإسلامية كلها.

---

(1) سعيدوني، (الجزائر في التاريخ) ص: 11.

(2) م- س، ص: 11.

(3) راجع: م- س، أيضا: أحمد توفيق المدني، (مذكرات الحاج احمد الشريف الزهار)، ص: 35 أيضا: إبراهيم بحاز، (الإباضية عند الجغرافيين وأصحاب الرحلات)، مخ، مكتبته الخاصة.

(4) حسن مؤنس، (الشرق الإسلامي والعصر الحديث)، ص: ... ، أيضا: أبو القاسم سعد الله، (تاريخ الجزائر الثقافي)، ج 2، ص: 391.

(5) محمد العربي الزبيري، (مقاومة الجنوب للاحتلال الفرنسي)، ص: 8 وما بعدها.

ولقد كان أهل وادي مْزَاب يهتمون بها، على الرغم من أنّ هذا الوادي كان يظهر كغيره من المدن الجزائرية الصحراوية النائية، والمناطق الجبلية البعيدة منفصلا عن غيره من البلدان ومستقلا بنفسه، وإن لم يكن كذلك.

وبالفعل فلقد كان نظام العزابة[1] قائما فيه، وبيده الحل والعقد في القضايا الاجتماعية والقضائية والسياسية، ولكن مع ولاء لدار الجهاد ومقر الإمامة العلية بالجزائر.

لقد كان الناس يعيشون في ظل هذا النظام مواكبين لتطورات الأحداث في العالم الإسلامي، فهم وإن كانوا بعيدين عنها لما يواجهونه من صعوبات الحياة، كانوا قريبين منها لما كان يصل إليهم من أخبار عن البلاد قد يفرحون بها، وقد يحزنون لها، وقد يؤثرون فيها.

- 3 - الأوضاع الاجتماعية:

هذا وأما الوضع الاجتماعي الذي كان يسود تلك المنطقة فإنه كان وضع تمزق ومعاناة، إذ كان الفقر وسوء المعيشة سائدين آنذاك، وكان الجهل فاشيا، والأوبئة منتشرة، والصراعات القبائلية، والعشائرية مستفحلة.

يقول شاهد عيان تلك الأوضاع: «كثر الظلم والجور و... تلاطمت فيه أمواج الفتن وعساكرها، واستسادت[2] ذياب وعسابرها[3]، فاستولى على الحكمة

---

(1) نظام أسسه أبو عبد الله محمد بن بكر بن أبي بكر الفرسطائي النفوسي سنة 408هـ-1017-1018م راجع: فرحات الجعبيري، (نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة) دراسة للإحراز على شهادة الكفاءة في البحث العلمي، كلية الآداب، الجامعة التونسية، المطبعة العصرية، تونس، 1975.

(2) هكذا في الأصل: فهي بمعنى: طلبت السيادة، أو هي تحريف لاستأسدت: والتي تعني أنها جعلت نفسها في مرتبة الأسود.

(3) العسابرة ج: عسبارة: ولد الضبع من الذئب، المذكر والأنثى فيه سواء. (الصحاح للجوهري) .

الجهّال، وغيّروا حدود الله وبدلوا حرامه بحلاله، واخذوا في السلب والقتل، ولجوا على الكفر والعناد، فلم يزالوا على ذلك إلى أن سعوا في الأرض الفساد»[1].

وإنه لَوْلا ما كان يبذله العلماء، وأولو النهى من الجهود في سبيل إحقاق الحق، وإزهاق الباطل، لضاع كل شيء، لاسيما وأن الأرياف الجزائرية عموما كانت عرضة للآفات الطبيعية وغيرها من أوبئة ومجاعة وقحط وجراد، وزلازل، وانعدام أمن، وتكرار الحملات العسكرية، وثقل المطالب المالية، ولقد ازدادت أوضاع هذه الأرياف سوءا وتدهورًا في أواسط القرن الثامن عشر[2] واستمرت على هذه الحال إلى أن سقطت البلاد في أيدي الغزاة وفقدت استقلالها.

ولعل هذه الوضعية هي التي جعلت المحيط العلمي الذي عاش فيه الثميني خافتا جدا، حتى أنه لم يَشْفِ غليل الثميني نفسه، وأرغمه على أن ينقطع إلى أملاك والده، وأن يعينه في إدارتها.

ولا شكَّ أنَّ هذه الحال لم تدم بوادي مزاب بعد أن حل بها أبو زكرياء الأفضلي الذي تتلمذ على علماء بالمشرق، وتتلمذ عليه كثيرون، منهم الثميني الذي سار على خطاه فأرسى قواعد الحركة التنويرية من بعده.

---

(1) رسالة من الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن إلى أهل جربة ونفوسه وعمان، مخطوطة، مكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.

وله أيضا: قصيدة في الظلم الواقع في عصره بوادي مزاب مطلعها:

الحمد لله العلي الشان الملك المهيمن الديان

تقع في (63) بيتا، مخطوطة، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

(2) سعيدوني، (الجزائر في التاريخ)، ص: 54.

أيضا: حمدان بن عثمان خوجه، (المرآة)، ترجمة، محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط: 1975، ص: 83 وما بعدها.

هذه هي بيئة الثميني، يميزها واد ناء غير ذي زرع، وجو سياسي مضطرب، ووسط اجتماعي منهار، ونشاط علمي فاتر. في هذه الأجواء عاش الثميني وخلّف تراثه الفكري. فمن هو الثميني؟

- 4 - نسبه:

لقد اشتهر الثميني بضياء الدين، وينتسب إلى «الحاج بن إبراهيم بن عبد العزيز بن الحاج عبد الله الثمين[1] بن عبد العزيز بن عبد العزيز بن عبد الله بن بكر بن موسى بن امحمَّد بن عبد العزيز بن يحيى بن موسى الحفصي قبيلة، الياجراني[2] بلدة»[3].

ويظهر أن الذين كتبوا عن الثميني وقعوا في اضطراب كبير لتحديد اسم والده، فمنهم من يسميه (إبراهيم)، ومنهم من يسميه: (الحاج)، ومنهم من يسميه: (الحاج إبراهيم).

وعلى هذا فلنا أن نتساءل عما هو الصحيح منها، ولنا أن نتساءل أيضا ألا تكون قد أطلقت كلها على والده حقا، و لم يكن ذلك خطأ من النساخ والمؤرخين؟

---

(1) هكذا في مخ (شرح معالم الدين) للحاج امحمد بن يوسف اطفيش، وفي مخ (الرسالة الشافية) له أيضاء مكتبة الشيخ اطفيش، بن يزجن.

(2) ياجران: يرى أبو إسحاق اطفيَّش أنها مدينة من «مدن إقليم وارجلان ظهر بـ(ها) فحول الرجال وأئمة العلم» وهي «الآن غير عامرة». انظر: شرح النيل، المطبعة السلفية، القاهرة، 1343، ج: 10، ترجمة ضياء الدين. ويرى محمد علي دبوز أنها في جنوب المغرب الأقصى، انظر: (نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة)، المطبعة التعاونية، 1965 ج1، ص263، و لم نتمكن من الفصل في المسألة فيما بذلناه من الجهد. ويقول مصطفى صالح باجو الذي فهرس كتاب (طبقات الدرجيني) : لعل الصواب ما ذهب إليه أبو إسحاق اطفيَّش أنها من قرى وارجلان.

(3) الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش، مخ، (شرح معالم الدين) ص1، ومخ (الرسالة الشافية) ص48.

فإذا افترضنا أن هذه الأسماء قد أطلقت جميعها على والده فيكون ذلك إما بناء على أنها من الألفاظ التي ينوب بعضها عن بعض كما هو مشهور في المجتمع الميزابي عرفا أن كلمة (إبراهيم) قد تستعمل عوضا عنها كلمات مثل (الحاج وبهون وبلحاج وباهي وبالّه وبابه)[1] وإما أن يكون اسم والده (إبراهيم)، وكان قد حج إلى بيت الله الحرام فاقترنت لفظة (الحاج) باسمه فصار الحاج إبراهيم، وهذا أيضا مشهور متداول بالمغرب العربي الكبير، إذ يقرن الاسم بلفظة (الحاج) تبركا وتذكيرا بقدسية الحدث.

وإنا قد عثرنا على أن اسم والده (الحاج إبراهيم) في مخطوطتين لناسخ واحد[2].

إحداهما: رسالة من الثميني موجهة إلى بدر الدين عمرو بن رمضان التلاتي بمصر.

وثانيتهما: رسالة من الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن إلى أهل جربة ونفوسه وعمان.

وما هو موجود في هاتين المخطوطتين من أن (الحاج إبراهيم) اسمه هو ما يذهب إليه المستشرق زيقمونت سموقورزوفسكي (Zygmunt Smogorzeweski)[3].

أما الذين يذهبون إلى أن اسم والده (إبراهيم) فهم كثيرون[4]، ويعنينا منهم الشيخ

---

(1) لقاء مع الشيخ الحاج صالح بزّملال والشيخ الحاج سليمان بكّاي، جوان 1992.

(2) الرسالتان، مخ، بمكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.

(3) Zygmunt, (Etude sur Abd al Aziz et sur ses écrits) . p:4
مرقون بمكتبة الحاج سيعد محمد بن أيوب: غرداية.

(4) محمد علي دبوز، (نهضة الجزائر الحديثة) ج:1، ص:263. وأحمد توفيق المدني، (الجزائر)، ص: 42. وأيضا: E.zeys, (Législation mozabite) ,Alger 1886 P:46 وغيرهم.

أبو إسحاق اطفيَّش[1]، والشيخ محمد بن صالح الثميني[2]، لعدة عوامل نذكر منها:

1- قربهما الاجتماعي والثقافي من ضياء الدين عبد العزيز الثميني.

2- وكونهما مرجعا هاما في مثل هذا الإشكال.

3- واجتهادهما الملموس في إحياء تراث الإمام.

4- وكونهما عمدة لكثير من الكتاب والمؤلفين.

والذي نراه هو أنّ اسم والد الثميني هو (الحاج) وأنّ اسم جده هو (إبراهيم) كما ذكرناه في سلسلة نسبه، والذي يدلنا على هذا هو:

أولا: أن الشيخ الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش قد أثبته كذلك مرتين.

وثانيا: أن ابن أخته الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن قد خط بيده «الحاج بن إبراهيم» في مذكراته[3] وفي جواب بعثه إلى الشيخ سليمان بن ناصر بن سليمان الإسماعيلي بعمان[4].

وثالثا: أن القول الفصل ما قاله الثميني عن نفسه إذ كتب مرات بخط يده «عبد العزيز بن الحاج»[5] و«عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم»[6] وهو ما يذهب

---

(1) أبو إسحاق اطفيَّش، (الدعاية إلى سبيل المؤمنين)، المطبعة السلفية، القاهرة، 1923، ص: 29. له أيضا: ترجمة لمصنف (شرح النيل) الحاج امحمَّد اطفيَّش، (شرح النيل)، المطبعة السلفية، القاهرة، 1343هـ ج: 10 ص: أ.

(2) محمد بن صالح الثميني، تحقيقه كتاب: (التكميل لبعض ما أخل به النيل) للثميني، مطبعة العرب، تونس، 1344هـ، صفحة الغلاف، وغيره من كتب الثميني التي حققها.

(3) الحاج إبراهيم بن بيحمان، مذكراته، مخ، مكتبة الاستقامة، بن يزجن.

(4) رسالة مؤرخة: 13 شوال 1206، مخ، مكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.

(5) (مختصر حواشي الترتيب) للثميني، مخ، مكتبة الاستقامة، بن يزجن، صفحة الغلاف.

(6) (مختصر إعراب المنظومة الخزرجية) للشيخ عمرو بن رمضان التلاتي، الناسخ: عبد العزيز الثميني، مخ، مكتبة الاستقامة، بن يزجن. ويوجد كذلك في غير هذين المختصرين.

إليه الشيخ عبد الرحمن بكلي إذ يقول: «الشيخ ضياء الدين عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم كما يوجد بخطه لا عبد العزيز بن إبراهيم كما هو مشهور»[1].

وبهذا يزول ما كان مشكلا في حق اسم والده واسم جده.

أما ما يتعلق بلقبه (التميني) فيذهب المؤرخون إلى أنّ التمينيين «من ولد موسى الحفصي»[2]، ولكنهم لم يتركوا لنا معلومات دقيقة عن موسى الحفصي هذا، فمنهم من يقول: إنه «أبو حفص عمر بن حفص الهنتاتي جد الأسرة الحفصية التي خلفت الموحدين في الحكم، وهو من قبيلة مصمودة البربرية»[3]، ومنهم من يرى أن أصل النسبة: «الحفصيون... من بني عدي رهط الفاروق»[4]، ومنهم من يرى أن: «أولاد عبد العزيز وأولاد ثمينة... يتصل نسبهم إلى سيدنا عمر بن الخطاب»[5].

ولعل الذين ذهبوا إلى نسبته إلى عمر بن الخطاب يعتمدون على ما يقوله الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش الذي رفع نسب التميني إلى موسى الحفصي وعلل النسبة بقوله: «نسبته إلى موسى الحفصي إذ لعله نسبة إلى أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه»[6].

---

(1) (النيل وشفاء العليل) للتميني، ط: 2 سنة: 1967، التصدير، ص: 9.

(2) الحاج امحمَّد اطفيَّش، (الرسالة الشافية)، مخ، ص: 48.

(3) محمد علي دبوز، (نهضة الجزائر الحديثة)، المطبعة البارونية، 1965، ج: 1، ص: 263.

(4) أبو إسحاق اطفيَّش، ترجمة ضياء الدين عبد العزيز التميني، في (شرح النيل) للحاج محمد بن يوسف اطفيَّش، المطبعة السلفية، 1343هـ.

(5) أعزام الحاج إبراهيم بن صالح (ت 1384/1965) (غصن البان في تاريخ وارجلان)، مخ، بخط المؤلف، مكتبة الحاج عمر بابزيز، وارجلان، ص: 92.

(6) الرسالة الشافية، مخ، ص: 48.

ومهما يكن من الأمر، فإنّ (الثميني) من عائلة مشهورة مستوطنة ببني يَزْجَن، وهي مشهورة بوارجلان أيضا، ومعروفة بـ(ثمينة) أو (آت ثمينه) ولها إلى يومنا هذا جنان ونخيل كثير[1].

5 - مولده:

أ - التأريخ:

ولد الشيخ عبد العزيز الثميني كما هو مجمع عليه سنة 1130هـ، ووقع ذلك إما في شهر المحرم منها فيكون مولده سنة 1717 من التقويم الميلادي أو في غيره من شهورها فيكون سنة 1718 منه[2].

هذا وان ما يذكره (زايس) من أن ميلاده كان «بالثلث الأول من رجب»[3] فلم نجد له سندا.

وأما ما نص عليه الزركلي من أن مولده كان سنة 1133هـ/1720م[4]، فهو خطأ، أوقع الزركلي فيه اعتماده قول أحمد توفيق المدني: «توفي رحمه الله ورضي عنه عن تسعين سنة... سنة 1223»[5].

ومن المعلوم أنه إذا كانت هذه سنة وفاته، فان سنة مولده بناء على عبارة المدني هي سنة: 1133هـ أو سنة 1720م.

---

(1) الحاج عمر بابزيز، المشهور بـ(بومعقل) أمام مسجد لاله عزه، وارجلان، لقاء بداره يوم: 1992/11/16.

(2) العجيري صالح محمد، (تقويم القرون لمقابلة التواريخ الهجرية والميلادية)، الكويت، ط: 2، 1984م.

(3) E.ZEYS. (Législation Mozabite) Imprimeur de l'académie ,Alger 1886,p:46.

(4) خير الدين الزركلي، (الأعلام) .

(5) أحمد توفيق المدني، (كتاب الجزائر)، ط: سنة 1350، ص: 93.

ولقد اعتمد الزركلي أيضا على (الدعاية إلى سبيل المؤمنين) لأبي إسحاق اطفيّش، ولكنه لم ينتبه إلى أن أبا إسحاق قال: «مات... وهو ابن نيف وتسعين سنة»[1]، وبذلك حاد عن الجادة.

وهو الذي كان مرجعا للدكتور صالح خرفي حين حدد سنة 1720م تاريخا لميلاد الثميني[2]، وهو في هذا بعيد عن الحقيقة. ومثله (زايس) الذي يرى أن ميلاده كان سنة 1167هـ[3]، و(موراند) صاحب كتاب (مدخل إلى دراسة القانون الإسلامي الجزائري) الذي يرى أن الميلاد كان سنة 1176هـ[4].

ب - المكان:

إذا كان الذي نعرفه عن تاريخ مولد الإمام الثميني يمكن الاطمئنان إليه، فإنه في مقابل ذلك لا نعرف شيئا يطمئن له القلب عن مكان مولده.

ونظرا إلى ذلك فإن زيقمونت يتردد في تعيينه بين وارجلان وبني يزجن، ويشير إلى أن الشيخ اطفيّش لم يذكر فيه شيئا وسكت عنه[5].والذي يراه آخرون: -وهم كثيرون- أن مولده كان في بني يزجن[6]، إلا أننا لا نستطيع أن نميل إليه لأن الوثائق التي بين أيدينا غير كافية للفصل في المسألة، وهو أمر يفترض علينا أن نعتبره من مواليد سنة 1130 للهجرة بوارجلان أو ببني يزجن.

---

(1) أبو إسحاق اطفيّش، (الدعاية إلى سبيل المؤمنين)، المطبعة السلفية، القاهرة، 1923، ص: 29.

(2) صالح خرفي، (من أعماق الصحراء)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1991، ص: 54.

(3) E.Zeys (Législation Mozabite) P:46.

(4) Zygmunt, (Etude sur Abd al Aziz et sur ses écrits) p:4.

(5) Zygmunt, (Etude sur Abd-al-aziz) p:4.

(6) بكلي عبد الرحمن بن عمر، تصديره لكتاب: (النيل) للثميني، ط: 2، 1967، ص: 12. محمد علي دبوز، (نهضة الجزائر الحديثة) ص: 263. أبو القاسم سعد الله، (تاريخ الجزائر الثقافي)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ج: 2، ص: 79. محمد الثميني، ترجمة مؤلف التكميل، (التكميل لما اخل به النيل) للثميني، ص: د، وغير هؤلاء.

- 6 - نشأته ودراسته:

لقد نشأ ضياء الدين رحمه الله في عائلة كريمة ذات نعمة ورخاء في أمـــلاك والده بوارجلان، فلما ختم القرآن الكريم في صباه، اشتغل فيها بالتجارة والفلاحة، ولقد اشتهر عنه أنه كان مولعا بركوب الخيل شابا وكهلا.

لقد كان مشغوفا بالعلم، ولكنه لم يتح له منه حظ إلا من بعد تجاوز السابعة والعشرين من عمره[1].

لقد كان حبه للعلم عظيما، وظل زمنا مكتمن الفؤاد، حتى صار هذا الحب يستحوذ عليه بعد رؤيا مشهورة قصها بنفســه قــائلا: «قــد كنــت في بــلاد وارجلان... خاليا من نيل حظ من العلم، غير أني مشغوف به من قبــل اليــوم، فكنت نحو سنة، قبل طلوع ذلك البدر[2] كلما سرى النوم إلى أجفاني أصــادف مرآة في يدي انظر فيها وجهي وشأني، فلا تنفك مني في غالب الأحوال في المنــام، وكنت أتعجب من تلك الرؤيا ومن تعبيرها، حتى بزغ البدر على الأنام، فزاد فرط الشغف بي، واستولت جنود الشوق وعساكر الوجد على التنقل إليه والإقامة لديه، إذ سمعت بنهوض الأفاضل إليه من القرى، وممن وفق لذلك من الورى، حتى جرى لي معه في المنام ما كنت قاطعا به من نيل المراد، والبشارات المشيرة إلي به من بــين العباد، فحقق الله رجائي إليه بالانتقال...»[3].

فانتقل إلى شيخه حوالي ســنة 1160هـــ، وعمــره قــد تجــاوز السابعة والعشرين سنة، وكانت المبادئ التي «أخــذها في الكتــاب، ومــا

---

(1) محمد الثميني، ترجمة مؤلف التكميل، (التكميل لما أخل به كتاب النيل)، ص: د ــ ز.

(2) يريد به شيخه أبا زكرياء يحي بن صالح الأفضلي الذي عاد إلى (وادي مزاب) بالجزائر بعد إتمام دراسته بالمشرق.

(3) عبد العزيز الثميني، (تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين)، مخ، مكتبة الاستقامة، الدياجة.

استطاع أن يلتقطه من أفواه العلماء القليلين، قد هيأته للتعلم، وجعلت أبواب العلم سهلة لديه»[1].

إن الرؤيا المذكورة تعبر بوضوح عن شغف الإمام الثميني بالعلم، وعن استعداده لطلبه بكل قواه، وللتبحر فيه وفي فنونه بما يجعله من أعلامه.

ولقد ساعده في ذلك اكتسابه عدة مميزات، منها المواهب العقلية القوية، والصفات النفسية العظيمة، وأنه لم يكن من ذوى الخصاصة لما كان عليه أهله من الغنى وسعة العيش، فاستطاع أن يدرس مطمئن البال، وأن يأخذ عن شيخه الأفضلي وعن غيره أعز ما لديهم من فنون العلم، واستطاع أن يصير العبقري الذي وفقه الله ليرسي مع شيخه أسس النهضة العلمية والإصلاحية في جنوب الجزائر عامة، وفي ربوع مزاب خاصة بعد ظلام من الجهل والفتن، ومهد السبيل لمن أتى بعده من العلماء المؤلفين والمرشدين.

- 7 - شيوخه:

يكاد يجمع الذين كتبوا عن الثميني أو تحدثوا عنه أن أبا زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي هو شيخه.

لقد صار الثميني تلميذا له بعد أن رجع من جربة إلى بني يزجن حوالي سنة 1157هـ[2].

ولقد اضطر الثميني لأجل هذا، وإثر الرؤيا المشهورة أن يغادر وارجلان إلى بني يزجن بعد ثلاث سنوات من قدوم شيخه إليها، ليلازمه مستقرًّا بها.

فمن هو شيخه أبو زكرياء؟. وهل للثميني شيوخ غيره؟.

---

(1) محمد علي دبوز، (نهضة الجزائر الحديثة)، ص: 266.

(2) (نهضة الجزائر الحديثة)، ص: 258.

أ - أبو زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي:

يقول الشيخ عبد الرحمن بكلي: «ولد أبو زكرياء في الخمسين الأولى من القرن الثاني عشر في بلدة بني يزجن (مْزَاب)»[1] و«قد قصر عمره على ستة وسبعين من الأعوام»[2] كما يذكره الحاج إبراهيم بن بيحمان.

وإنه وإن لم يقع إجماع في تحديد تاريخ ميلاده فإنه يمكننا أن نحدده بدقة بناء على أن الرَّاجح كما سيتضح جليا في الحديث عن وفاته أنها كانت سنة 1202هـ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ عمره عند الوفاة كان ستة وسبعين من الأعوام كما ذكره صراحة (بيحمان) أحد المعاصرين له والمقربين إليه.

فيكون ميلاده بناء على ذلك سنة 1126هـ، وهو ما يذهب إليه يوسف بن بكير الحاج سعيد[3]، أما مذهب يحيى بن صالح بوتردين في أن ميلاد الأفضلي كان سنة 1120هـ[4] فلم نجد له سندا.

- *رحلة أبي زكرياء إلى جربة:*

إننا قد ندرك مستقبلا العوامل الحقيقية التي دفعت شيخ الثميني إلى الرحيل لمزاولة التعلّم مغتربا، وبجربة على الخصوص، والعوامل التي منعت الثميني من التعلّم وهو الشغوف بالعلم وله بسطة في المال.

---

(1) تصديره كتاب (النيل) للثميني، ص: 10.

(2) مقدمة لقصيدة يرثي فيها أبا زكرياء مطلعها:

«حمدا جليلا لذي العزة والكرم شكرا جميلا لذي الآلاء والنعم»

بما 54 بيتا، مخطوطة، بمكتبة الاستقامة، ببني يزجن.

(3) (تاريخ بني مزاب)، المطبعة العربية، غرداية، 1992 ص: 81.

(4) (الشيخ اطفيَّش ومذهبه في التفسير)، رسالة ماجيستر، إشراف مصطفى الشكعه، جامعة: عين شمس، مصر 1989، ص: 32.

وما توصلنا إليه الآن أن: «الباعث للشيخ يحيى أن يسافر إلى جربة دون سواها من الأقطار أمران:

الأول: الأوقاف المرصودة هناك لكافة الطلبة (ما يشبه المنحة اليوم).

والثاني: وجود الشيخ يوسف المصعبي بها[1]، لأن كليهما من بني ويرو»[2] فقد رحل في سن تتجاوز الخمس عشرة سنة، قاصدا جزيرة جربة بتونس ليمكث مغتربا أكثر من 12 سنة[3]، ثم رجع إلى مسقط رأسه مع بداية العقد الأربعين من عمره «حوالي سنة 1157هـ»[4].

- *جهوده ومكانته:*

لقد كان حضور الأفضلي إلى مسقط رأسه بداية لشروعه في إعداد الأجيال، ونشر الأخلاق والآداب الإسلامية، ومحاربة البدع بالحكمة البالغة، ويبدو أنه بذل جهودا ضخمة في خدمة المجتمع، وبما أن خدمة المجتمع تأخذ الكثير من وقت صاحبها، ولا تسمح له بالتفرغ إلى غيرها، فإنه «لم يُؤثَر عنه أنه ألّف

---

(1) يقول أبو اليقظان إبراهيم في كتابه (ملحق سير الشماخي): «الشيخ يوسف بن محمد المصعبي المليكي من آل ويرو بمليكة [ولاية غرداية]. تعلم عنده كثير من إخواننا المالكية، وتوفي رحمه الله في صفر ضحوة الأحد عام 1187هـ»، مخ، ص: 52-53.

ويقول ابن تعاريت في مخطوطه ص: 100 وما بعدها: «للشيخ يوسف رحمه الله مؤلفات كثيرة يصح أن يكون محشيا ثانيا بعد المحشي الشيخ محمد أبي ستة».

وللمصعبي رسالة يرد فيها على أهل تونس إلى الباي علي باشا، وإلى القضاة بتونس لأجل شتم وطعن حل بالإباضيين آنذاك.

(2) بكلي عبد الرحمن، تصديره كتاب (النيل)، ص: 10.

(3) (نهضة الجزائر الحديثة)، ص: 258، أيضا: (النيل) التصدير ص: 10.

(4) (نهضة الجزائر الحديثة)، ص: 258.

كتابا»[1] إلا ما عثرنا عليه من الإشارات إلى أنه قد كتب رسائل وحرر أجوبة ومسائل، نذكر منها على سبيل المثال:

جوابه لأحد المالكية من ناحية البيض في قضية الرهن[2].

ومنها قول الثميني في كتابه (النور): «وكتب شيخنا رحمه الله على قول التلاتي..»[3].

ومنها ما يذكره أبو اليقظان إبراهيم أنه كانت بين الأفضلي والشيخ الحاج سليمان بن عبد الله بن الحاج أحمد مراسلات وأسئلة، وأنه وقف على رسالة تحتوي على حكم أصدره في حل مشكل زوجي يدل على ما قيل فيه من غزارة العلم ونزاهة الضمير[4].

ويظهر أن قدرته على التصدي للأوضاع الاجتماعية المتردية كانت بفضل ما حباه الله من الصفات الجليلة التي لا يمكننا أن نعبر عنها مع وجود من وصفه أبلغ وصف بعد أن تمرّس به وخبَر حاله، ونعني به الثميني الذي يقول فيه:

«شيخنا الأستاذ الناشر للعلوم في الإخوان من سائر البلاد، قاضي القضاة، ضياء الملة والدين الآتي في بلادنا بالفتح المبين، الرافع لواء العلم في المدارس، الغائص على مكنون الجواهر في بحر المجالس، فارس ميدان الأقضية والأحكام، وفخر القضاة الحكام، مميز الحلال من الحرام، مشيد قواعد الإسلام، عمنا يحيى بن صالح أصلح الله أحوال الجميع»[5].

---

(1) كتاب (النيل)، التصدير، ص: 11.

(2) مخ بخط الثميني، يقع في صفحتين، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

(3) (النور)، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1981، ص: 208.

(4) (ملحق سير الشماخي)، مخ، ص: 55 وص: 88.

(5) رسالة من عبد العزيز الثميني إلى عمرو بن رمضان التلاتي بمصر، مخ، مكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.

وبهذه الفقرة التي وصف فيها الثميني شيخه نستغني عن غيرها من الفقرات التي وجدناها سواء كانت منه أو من أشخاص آخرين ممن عاصروه، كالتلاتي[1] أو جاؤوا بعده كالقطب اطفيَّش[2]، وذلك لأن الثميني مثال واف في الموضوع.

فالأفضلي صاحب مكانة هامة بين الناس، ولدى طلبته، وصاحب مكانة علمية تدعو إلى مزيد من البحث في شخصيته الفذة التي لا زالت مجهولة، ولا يعرف عنها إلا القليل.

- *وفاته:*

هذا، ويذهب البعض عند الحديث عن وفاة أبي زكرياء الأفضلي أنها كانت في نفس الشهر والسنة التي توفي فيها الثميني: شهر رجب، عام 1223هـ[3] وهو وَهْم يبدو أن سببه يرجع إلى قول القطب اطفيَّش في وفاة الثميني أنها كانت في «العشرة الوسطى من رجب عام 1223هـ كشيخه يحيى بن صالح، غير أنه مات في العشرة الأخيرة منه»[4].

فكان التشبيه الذي جاء به الحاج محمَّد اطفيَّش في هذا النص لا يقصد به تشبيه وفاة الثميني بوفاة شيخه من حيث الشهر والسنة، وإنما يريد به الشهر فقط،

---

(1) رسالة من الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن إلى أهل جربة ونفوسة وعمان، مخ، مكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.
أيضا: قصيدة من عمرو بن رمضان التلاتي إلى وادي مزاب في ديوان التلاتي، مخ، مكتبة معهد عمي سعيد، غرداية.

(2) (شرح النيل)، ص: 26، أيضا: (نهضة الجزائر الحديثة)، ص: 254 إلى ص: 262.

(3) (نهضة الجزائر الحديثة)، ص: 262. أيضا: الحاج محمَّد مطهري، تقديمه لكتاب (النور) للثميني، المطبعة العربية، 1981م، ص: 8.

(4) الحاج محمَّد اطفيَّش، (الرسالة الشافية)، مخ، ص: 48، وله أيضا: (شرح معالم الدين)، مخ، ص: 1.

ودليلنا على ذلك أن الشيخ الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن وهو كذلك تلميذ الأفضلي قد قال فيه مرثية مؤرخة بـ« أواخر رجب الأصم من سنة 1202هـ»[1] وقدمها بقطعة منثورة جاء فيها:

«وقد قصر عمره على ستة وسبعين من الأعوام، ثلاثة منها قد لبثها... مقعدا بعلة مزمنة في ركبته حتى لم يبق إلا صورة الدم واللحم في مهجته إلا أن حواسه الظاهرة والباطنة سالمة من الخبل في جسمه»[2].

إن هذه الشهادة للشيخ الحاج إبراهيم وقد عاصره وخالطه لا يقوى أمامها دليل، ومع ذلك فإننا نضيف إليها المعلومات التالية لتأكيدها، وليزداد القلب اطمئنانا.

أولا: إنه في سنة 1206هـ بعث الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن جوابا إلى الشيخ سليمان بن ناصر بن سليمان الإسماعيلي، وذكر فيه عددا كبيرا من المشايخ وقد صدره بالشيخ عبد العزيز الثميني، و لم يرد فيه ذكر لأبي زكرياء الأفضلي.

ثانيا: إن الثميني بكتابه (النور) الذي انتهى من تأليفه سنة: 1209هـ، يقول فيه في معرض الحديث عن التوفيق والخذلان: «وكتب شيخنا رحمه الله...»[3].

ثالثا: إن الثميني كذلك بكتابه (الأسرار النورانية) الذي انتهى من تأليفه سنة 1212هـ أشار إلى أن الأفضلي قد توفي وذلك بقوله: «وكان شيخنا يحي رحمه الله تعالى...»[4].

---

(1) المرثية، مخ، تقع في (54) بيتا معها مقدمة نثرية. مطلعها:

حمدا جليلا لذي العزة والكرم شكرا جميلا لذي الآلاء والنعم.

الله ربي اهي سيدي سندي في أمر مزيج الضر والنقم.

(2) م. ن، المقدمة.

(3) (النور) شرح النونية، المطبعة العربية، 1981م، ص: 208.

(4) (الأسرار النورانية على المنظومة الرائية)، مخ، مكتبة الاستقامة، بن يزجن.

إن هذه الإشارات الثلاثة تدل على أن وفاة الأفضلي كانت قبل سنة 1223هـ، وهي تؤكد أنها كانت - وفق ما ذكره بن بيحمان - في العشرة (الأخيرة من رجب سنة 1202هـ بمدينة يزجن ودفن بها. وهو ما نراه صحيحا ومطمئنا.

إن كون أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي هو شيخ الثميني المباشر متأكد بطرق عديدة كما يذكر ذلك أكثر من كتب عنهما، وأما أن يكون له شيخ آخر ككون أبي حفص عمرو بن رمضان التلاتي شيخا له فهو أمر لم يرد إطلاقا، ومع هذا فان معالجتنا لكثير من الوثائق أثناء دراستنا هذه أقنعتنا أنه شيخ الثميني عن بعد ومن غير لقاء بينهما، وما سنعرضه من المعلومات فيما يلي حول العلاقة بين الثميني التلميذ والتلاتي الشيخ سيزيل الكثير من الغموض.

ب - أبو حفص عمرو بن رمضان التلاتي:

إنه «أبو حفص عمرو بن رمضان بن مسعود بن أبي بكر التلاتي»[1]، ولد في جربة بحومة تْلاَتْ، وإليها تنسب أسرة التلاتي.

يعرف عنه أنه سافر إلى مصر واستقر بالقاهره، ودرس في المدرسة الإباضية بطولون، وتطوع بدروس[2] «في الجامع الأزهر [حيث كانت] له سارية مختصة به لا يدرس فيها غيره... وكان علماء الأزهر يهابونه ويحسبون له حسابه»[3].

=

عند شرحه لقول المصنف:

ومن شك هل فدا أو طلق لم يضرر هنا الشك فاسمع ما أقول وكبر.

(1) عمرو بن رمضان التلاتي، (الدرر التلاتيات على نظم الموجهات)، مخ، مكتبة الاستقامة، بن يزجن، ص: 1.

(2) فرحات الجعبيري، (البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية)، جمعية التراث، ص: 160.

(3) سعيد بن علي بن تعاريت، (رسالة في تواريخ جزيرة جربة) صورة عند الباحث، مخ، ص: 112.

وهو صاحب مؤلفات تزيد على العشرين في كل فن وقد «امتاز بالتبريز في سائر العلوم التي تدرس في ذلك الوقت، وظهر كعبه في اللغة وفنونها... وكان آية في المنطق والتفسير والحديث والتوحيد والفقه»[1]، وله نظم من الشعر يزيد على العشرين ألف بيت، منها ديوانان أحدهما كبير والآخر صغير[2]، «وهو الذي ينقل عنه العلامة البنّاني في حاشيته على السعد إذ يقول انتهى الجربي»[3].

إنّ هذا هو التلاتي الذي نراه شيخا للثميني.

والذي يراه الحاج محمّد اطفيّش وهو يحلّل النص الذي جاء في النيل حين دعا الثميني فيه بالخير لأشياخه: أن كلمة (أشياخنا) الواردة في النص تدل على من قرئ عنده ثلاث مرات فأكثر، وبناء على هذا فإنه ذهب إلى أن الثميني لا يخلو من أشياخ، لكن المعتبر هو شيخه أبو زكرياء[4].

ويرى اطفيّش أيضا أن الثميني قد يريد بالشيخ الشيخَ بالواسطة، وعليه يكون الشيخُ يوسف المصعبي نزيل جربة شيخا له بواسطة شيخه أبي زكرياء.

والذي نذهب إليه أن واسطة أبي زكرياء في مشيخة التلاتي للثميني كانت آكد؛ وذلك: أولا: لأن أبا زكرياء في غربته لم يبق بجربة وحدها كما هو مشهور، بل بلغ مصر على ما يظهر[5]، خاصة إذا علمنا أن

---

(1) م ـ س، ص: 111 - 112.

(2) م ـ س، ص: 111. وإن أحد الديوانين مخ، بمكتبة معهد عمي سعيد، غرداية.

(3) محمد بن صالح الثميني، فاتحة كتاب: (التكميل) للثميني، المطبعة التونسية، 1345، ص: د.

(4) (شرح النيل)، ط: 2، 1973، ج: 1، ص: 41.

(5) يذكر يوسف بن بكير الحاج سعيد: أن أبا زكرياء تعلم بمصر وقد صادق التلاتي، انظر: (تاريخ بني مزاب)، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ص: 81.
ويذكر يحيى بن صالح بوتردين أن رحلته العلمية كانت إلى كل من مصر وعمان وتونس وفاس. انظر: (الشيخ اطفيّش ومذهبه في التفسير).

المصعبي شيخ أبي زكرياء قد أقام بطرابلس وقتا معتبرا[1] يصادف الفترة التي كان أبو زكرياء مغتربا فيها.

ثانيا: إن الثميني – حين اشتاق إلى لقاء التلاتي – قال أبياتا يطمئن فيها نفسه بملازمته أبا زكرياء الذي نهل من التلاتي جاء فيها:

«فقد حالت الأشجان بيني وبينه ... وإن كان حولي منهل منه صافيا
ترشّفت أياما قلائل عذبة ... فلله من عذب فرات حواليا
أضاء ضياء الدين يحيى بن صالح ... بلاد المصعب حوت منه كافيا»[2]

والذي ظهر لنا من خلال البحث أن الثميني قد تتلمذ على التلاتي، وأعجب به كثيرا، فاستفاد من مؤلفاته وهو حديث العهد بالدراسة، واشتغل بها أيضا بعد أن اكتسب قدرة وخبرة في التأليف، وأنه قد كاتبه بكل تقدير وإجلال.

اشتغال الثميني بكتب التلاتي:

إن الثميني من بعد هذا كله قد اشتغل بكتب التلاتي المختلفة، بكتب جاءته من قبله أول عهده بالتفرغ للعلم والمعرفة، وفي آخر عمره بعد أن اشتد عوده في التأليف والكتابة.

وبالفعل، فلقد عثرنا له على كتب لشيخه نسخها بيده للاستفادة منها، نذكر منها على سبيل المثال:

أولا: كتاب (اللآلئ المنثورات على نظم الموجهات)[3] الذي نظمه وشرحه أحمد المجيري الملوي شيخ أبي حفص عمرو بن رمضان التلاتي، ويبدو أن الثميني قد

---

(1) رسالة بن تعاريت، مخ، انظر فيها: يوسف المصعبي.

(2) رسالة مخطوطة من الثميني إلى التلاتي مرفقة بقصيدة تقع في (90) بيتا، ليست بخط الثميني، ويبدو اضطراب في الشطر الثاني من البيت الأخير، فهو كذلك في الأصل.

(3) مخ، بمكتبة الاستقامة، بني يزجن.

نسخه قبل سنة 1177هـ، وهي السنة التي نسخ فيها هذا الكتاب تلميذ الثميني (الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن)[1].

وثانيا: كتاب (الدرر التلاتيات على نظم الموجهات)[2] لمؤلفه أبي حفص عمرو بن رمضان التلاتي، وهو شرح نظم مصطفى الزواوي الشافعي لشرح التهذيب الذي ألفه عبيد الله الخبيصي، وقد بيّن التلاتي في مقدمة الكتاب دوافع نظم شرح التهذيب، ودوافع شرحه لهذا النظم.

ثم إن الثميني من بعد ذلك قد أهتم وعمره حوالي 80 سنة، وبعد أن اكتسب خبرة كبيرة في التأليف، بكتابين للتلاتي فاختصرهما وهما:

- كتاب (اللآلئ الميمونة على المنظومة النونية) في التوحيد.
- وكتاب (الأزهار الرياضية على المنظومة الرائية) في الصلاة.

وهما كتابان سيأتينا مزيد بيان عنهما في تآليف الثميني.

مراسلة الثميني لشيخه التلاتي:

إن الثميني قد راسل شيخه التلاتي الذي كانت له وهو بمصر مكاتبات بينه وبين أهل وادي مزاب، وجدنا من بينها رسالة وجهها الثميني إليه[3]، وقد صدرها بمقدمة بليغة ترشح بمعان استفادها من الكتب التي جاءته من التلاتي ، منها التي نسخها الثميني بيده.

وبما أن الثميني قد درس كتبا للتلاتي أو لشيوخه، ونسخ بعضا منها، وراسله، وأنه بالتالي تلميذ له، أمور لم يقع الحديث عنها، فإننا سنعرض فقرات من الرسالة التي تحدثنا عنها حتى يزداد الأمر وضوحا.

---

(1) مخ، بمكتبة الاستقامة، بني يزجن.

(2) مخ، بمكتبة الاستقامة، بني يزجن.

(3) رسالة، مخ، بمكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.

يقول التميني واصفا شيخه: «إلى من رفع الله مقامه حتى انخفض بالإضافة إليه كل مقام، ونصب له أعلام السعادة والسيادة حتى جزم كل أحد بأنه علم الأفراد ومعرفة الأعلام، المتميز بلفظه عن مضارع له في ماضي الأيام، المنعوت بعطفه على جميع الأنام، الذي تنطبق جزئيات كماله وكليته على القضايا الموجهة بالضرورة والدوام، وتنتج أشكال مقدمات وصفه ما يفوت الحصر بالحد والرسم على ممر الليالي والأيام، المسند إليه كل مسند من الخيرات، المنزل من العلماء منزل الفعل من المتعلقات، البالغ في كمالاته تصريحا لا كناية، مبلغا لا يكون مجازا، ولا تشبيها، ولا استعارة، مولانا وأستاذنا...»[1].

ثم إنه بعد هذه الفقرة التي يصف فيها شيخه ويبرهن فيها على ما استوعبه من المعارف النحوية والبلاغية والمنطقية وهو يَدْرُس كتبه، يضيف إلى الفقرة نعوتا لشيخه تعيننا على تقدير منزلته لديه، فهو يقول:

«أبو السعادات بدر الدين... المشهور في الديار المصرية... لا زال مجده على عواتق العلم محمولا ومرفوعا. ورايات إقباله علينا منشورة، وأمارات إكرامه لدينا منثورة.. وكلامه مقبولا عند الجموع والوفود»[2].

وقد أرفق رسالته هذه بتسعين بيتا مطلعها:

«حمى الله من عانى وحاز المعاليا ونال أمورا لم تنلها العواليا»

ويظهر أن رسالته هذه إليه تزامنت مع باكورة تآليفه (النيل) نظرا لمقارنته بين التلاتي ونهر النيل بهذه الأبيات الرائعة:

---

(1) م – س.

(2) رسالة، مخ، مكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.

«إذا ما بدا عمرو به[1] قام واستوى لدى الدرس خلت النيل في مصر طاميا
كفى مصر فضلا كون عمرو ونيلها لها الأخوين الحائزين المعاليا
هنيئا لكم يا آل مصر بأن غدا لكم منهالين العمرو والنيل جاريا
وان لكم بدرين [بدرا][2] بأرضكم وبدرا علاكم في السماوات عاليا
وقد كان يعلو النيل مصر لأنه به كان عمرو في المدارس عاليا»[3]

وقد اعتبر الثميني شيخه التلاتي مجتهدا حيث يقول:

«فحق له دعوى اجتهاد لأنه هو البحر علما زاخرا للج طاميا
عليم بآيات اجتهاد ذوي النهى أيمة دين الله، قد كان زاكيا»[4]

ثم إنه مرة أخرى ليطلب منه كتبا موجهة ترفع شأنه، وتزيده معرفة بكنوز علم شيخه الغزير، فيقول:

«أعنّا ببعض الكتب ترفعنا بما ولا تجعل الحرمان منك جزائيا»

ولا يفوته أن يدعو له بالدوام والبقاء فيقول:

«أدامه المولى فيشفي صدورنا ويحيي علومنا ويمحو المساويا»

ويقول في آخر بيت من القصيدة ومن الرسالة ذاهبا معنا إلى ما أثبتناه أن التلاتي شيخه فيقول:

«وما قائل عبد العزيز لشيخه حمى الله من عانى وحاز المعاليا»

---

(1) يعني: بجامع الأزهر بمصر.

(2) لا توجد في الأصل.

(3) رسالة، مخ، مكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.

(4) م - ن.

إن هذا هو التلاتي شيخ الثميني كما ظهر لنا من خلال الوثائق التي تحصلنا عليها، ورجاؤنا أن نكون قد فتحنا بما عرضناه عنه مجالا لمزيد من البحث في العلاقة بينه وبين الثميني خاصة، وبينه وبين وادي مزاب عامة.

لقد كان قريبا من الثميني ومن وادي مزاب، وهو بعيد عنهما، وكانت له حياة علمية غنية في مصر طوال عمره، ولما بدأت السن تتقدم به مرض بعينيه، ونظم في ذلك قصائد يتوسل بها إلى الله[1] ولقد توفي سنة 1187هـ/1773م[2]، وهو على ما يظهر الشيخ الثاني الذي درس عليه الإمام الثميني بعد الإمام الأفضلي، ويظهر أنه لم يدرس على غيرهما.

8 - تلاميذ الثميني:

تلاميذ الثميني يصعب علينا أن نحصر عددهم، إلا بدراسة متأنية مركزة، وهذا الذي يميل إليه الشيخ أبو إسحاق اطفيَّش حين يقول:

«لا نستطيع أن نذكر تلاميذه على سبيل التحديد إلا ما بلغنا عن بعض الشيوخ الذين أدركوا طبقة من أخذوا عنه فإنهم قالوا: إن مجلسه كان يجمع جما غفيرا من التلاميذ»[3].

وهم على كل حال غير معروفين بالتفصيل، ولقد عثرنا على بعض منهم، ولكننا لم نجد تفصيلا إلا على اثنين من بينهم برزا في الساحة العلمية بتلك الفترة وهما:

أ - الشيخ الحاج يوسف بن حمو بن عدون.

ب- والشيخ الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن المشهور: بـ(الحاج إبراهيم بن بيحمان).

---

(1) ابن تعاريت، (رسالة في تواريخ جربة)، مخ، ص: 113.

(2) (البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية)، ص: 160.

(3) ترجمة مصنف النيل، (شرح النيل)، المطبعة السلفية، 1343، ج: 10، ص: ز.

أ - الحاج يوسف بن حمو بن عدون:

فهو الحاج يوسف بن حمو بن عدون بن يوسف المولود عام: 1158هـ[1] ببني يزجن، وهو من المخضرمين في دراسته، إذ تتلمذ على الشيخ أبي زكرياء الأفضلي شيخ الثميني، وعلى الثميني نفسه، وتولى مشيخة بني يزجن بعد هذا الأخير[2].

سافر إلى المشرق عام 1205هـ، ولبث بمصر طالبا للعلم، وناسخا لنفائس من الكتب من بينها (نزهة الأديب وريحانة اللبيب) للشيخ عمرو بن رمضان التلاتي، وهو كتاب بذل الثميني جهودا جبارة من أجل الحصول عليه[3].

وقد عاد إلى مسقط رأسه بعد سنة 1209هـ. مارًّا بالجزائر حيث عمل بها جزارا من جهة، وقدم خدمات علمية لأَمين الميزابيين هناك وللحكومة التركية من جهة أخرى.

ومن آثاره قصيدته الحجازية[4] التي نظمها بعد سفره إلى المشرق والتي خلد فيها رحلته، وهي تقع في أكثر من (345) ثلاثمائة وخمسة وأربعين بيتا مطلعها:

«حمدت إلهي غير محص لذكره ... فسبحان من هو لا مرد لأمره
وصليت ثانيا على خير خلقه ... محمد المبعوث من أهل فخره
وصحب له وتابعيهم ومن غدا ... مقيما لدين ربه طول دهره»

---

(1) أبو اليقظان إبراهيم - (ملحق سير الشماخي)، مخ، ص: 84.

(2) م - س، ص: 81 وما بعدها.

(3) الثميني، (النور)، ص: 18.

(4) مخ، بمكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.

ومن آثاره أيضا ترتيب (لقط أبي عزيز) في الفقه، وكتاب في معجزات الرسول عليه السلام، وأرجوزة في الفقه في بضعة آلاف بيت، وشرح على (الدعائم) إلى الرضاع، وتقاييد موجزة لحوادث وقعت في عصره[1]..

ولأبي اليقظان في ملحقه بعض مما عثر عليه من أجوبة له عن أسئلة فقهية متنوعة.

هذا بعض الذي أمكننا قوله عن تلميذ الثميني :الحاج يوسف بن حمو بن عدون.

ب - الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن:

وأما ما يمكننا قوله عن الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن فإنه على ما توصلنا إليه هو الآخر ممن تتلمذ على الأفضلي وعلى الثميني وهو خاله غير أنه يصرح عن نفسه: أن شيخه هو الثميني، وأن الأفضلي هو شيخ شيخه[2].

لقد كان كاتبا وأديبا وشاعرا، له مراسلات إلى المشرق وإلى بايات الترك بالجزائر في أغراض تفيد وطنه، إذ كان اللسان الناطق عن مشاعر أمته، وعن رغبات العلماء في عصره وفي المنطقة خاصة.

وله أيضا ديوان شعر مخطوط، يحتوى على قصائد من مختلف الأغراض الشعرية من مدح وهجاء ورثاء وشكوى وغيرها، وما بيدنا منه أكثر من عشرين قصيدة، نذكر منها قصيدته الحجازية التي كتبها سنة 1197هـ، تقع في 221 بيتا مطلعها:

فنحمدك اللهم حمدا موافيا على نعم منها بلوغي مراديا
ونشكر مولانا كثيرا مسلما على سيد خير الخلائق هاديا

---

(1) (ملحق سير الشماخي)، ص: 82 - 83.

(2) رسالة، وجهها قبل سنة: 1202هـ إلى أهل جربه ونفوسة وعمان، مخ، مكتبة الشيخ بلحاج، القرارة.

ومنها قصيدة وجهها إلى حاكم الجزائر (الحسن باشا الدولاتلي) سنة 1206 في أمر (صالح باي) حين أراد أن يضم منطقة وادي مزاب إلى الولاية الشرقية.

وله بعد هذا من المؤلفات كتاب (الجواهر الثمينية)، وكتاب: (تلخيص عقائد الوهبية في نكتة توحيد خالق البرية)، وقد ألفه في حياة شيخه الثميني، إذ يقول أثناء حديثه عن الملائكة وأنها أجسام نورانية: «ومحل بسط الكلام على هذه المسألة المطولات كمعالم شيخنا قدس الله سره وحماه من العاهات»[1].

وله تفسير على سورة العصر مع أبحاث جليلة، وشرح على (موازين القسط)[2].

وقد تولى الرئاسة الدينية بالمنطقة بعد الشيخ يوسف بن حمو بن عدون[3]، وتوفي رحمه الله عام: 1232هـ ببني يزجن، ودفن بها بمقبرة بامحمد[4].

- 9 - جهود الثميني مع الأفضلي:

إنه من الواجب علينا الآن أن نرجع إلى الإمام عبد العزيز الثميني لنعرف الجهود التي قام بها مع شيخه الأفضلي، أو بمفرده لنشر تعاليم الدين في حياته الطويلة المليئة بالكفاح.

لقد اشتهر الثميني بحبه الشديد للعلم والمعرفة، فكان التحاقه بشيخه الأفضلي بمثابة تلقيح للنهضة العلمية بوادي مزاب، وهي النهضة التي لا زالت ثمارها مباركة تجنى إلى اليوم، ونورها يشع على كثير من بقاع الأرض وذلك بعد فترة كان فيها وادي مزاب يجلب العلماء إليه لينيروا له السبيل[5].

---

(1) (تلخيص عقائد الوهبية)، جاء ضمن (مذكراته) ص: 43.

(2) (ملحق سير الشماخي)، ص: 81.

(3) أبو إسحاق اطفيَّش، ترجمة ملحقة (بشرح النيل)، المطبعة السلفية، 1343، ج: 10، ص: ز.

(4) أبو اليقظان إبراهيم، (أفذاذ علماء الإباضية)، مخ، مكتبته الخاصة، ص: 53.

(5) نذكر على سبيل المثال: الشيخ عمي سعيد.

إن العلاقة التي كانت بين الثميني وأستاذه الأفضلي علاقة تكامل، إذ كان الأستاذ يقدم ما استوعبه طوال سنين من علماء المشرق بكل اجتهاد، وكان التلميذ يعينه على ذلك بما وهبه الله من الثروة العظيمة بدون حساب.

ومن الممكن أن نبرز دور الثميني في قيام هذه النهضة العلمية على يد شيخه بمثالين:

أولهما: فتحه دارا لشيخه[1] قرب المسجد ليعطي بها دروسا تعليمية وتوجيهية لمن رغب في ذلك.

وثانيهما: شراؤه للكتب المهمة أو استئجاره من يستنسخها[2]، حتى يستفيد منها من جهة، ويجعلها في متناول غيره من جهة ثانية.

إن هذه صورة صغيرة عما قام به الإمام الثميني في سبيل نشر العلم في وادي مزاب.

10 - إصلاحه ذات البين:

وأما ما قام به في المجتمع من المساعدة للناس وإصلاح ذات بينهم فإنه موضوع لأخبار عدة تفيد كلها أنه كان خير ملجإ يُؤْوى إليه للحد من الفتن القائمة أو لحماية المظلوم أو لمواساة المحتاجين.

ومما روي عنه أنه اعتزل محيطه مدة من الزمن بعد قتال وقع بين طائفتين، غُلبت فيه إحداهما فلجأت إلى بلدته، وقبلهم أهل الحل والعقد فيها، ولكنهم لم يحموهم كما طلب الثميني منهم، وخانوا جوارهم إذ سلموهم إلى محتالين قضوا عليهم.

---

(1) الحاج محمّد مطهري، القاضي سابقا، أستاذ بمعهد عمي سعيد، لقاء معه بداره يوم: 1992/08/25.

أيضا: محمد علي دبوز، (نهضة الجزائر الحديثة)، ص: 266 .

(2) (نهضة الجزائر الحديثة)، ص: 266.

لقد أثّرت هذه الحادثة على التميمي فاعتزل الناس والتزم داره مدة لا تقل عن (7) سبع سنين كان لا يفتح فيها بابه إلا لمن شاء.

ويظهر أن خبرا بلغه هو الذي أخرجه من بيته وفحواه: أن شخصا يعرفه جيدا وقع أسيرا في قبضة قطاع الطرق بعد فتنة وقعت بين فريقين، وأنه لم يصبر لذلك فامتطى فرسه وخرج إليه ففك إسار الشخص، ثم جمع الناس بالمسجد، وخطب فيهم بما يذيب الأكباد لإصلاح ذات بينهم[1].

- 11 - رئاسته الدينية:

هذه نماذج من جهوده وكفاحه، وأما المسؤوليات التي كانت على عاتقه فأهم ما اشتهر عنه:

أنه تولى مشيخةَ[2] بلدته.

وأنه تولى رئاسة مجلس عمي سعيد[3].

---

(1) أبو اليقظان إبراهيم، (التميمي كما أعرفه)، مخ، مكتبة الشيخ أبي اليقظان الورقة، 6 و7.
أيضا: الشيخ بكير بن محمد أرشوم، حدثه بذلك: محمد بن صالح التميمي. لقاء بداره، يوم الأحد: 1992/06/14.

(2) صار شيخا بحلقة العزابة، وإليه ترجع الفتوى.

(3) مجلس عمي سعيد: نسبة إلى عمي سعيد بن علي بن يحيى بن يدَّرْ بن سليمان بن عثمان الجربي المتوفى سنة 898هـ/1492م، وفد من جربه واستقر بمزاب لنشر العلم وبث سيرة السلف الصالح. ومجلس عمي سعيد مجلس يضم قضاة وعلماء في مجالس العزابة بقرى وادي مزاب يرأسهم أحد العلماء الأفذاذ.
والمجلس يضع القوانين والأحكام في الجرائم والجنايات والمعاملات طبق الفقه الإسلامي، ولوائح داخلية تخص الحياة العامة.
للمزيد انظر: 1) بشير بن موسى الحاج موسى، (الشيخ سعيد بن علي بن يحيى الخيري الجربي) حياته ودوره في نهضة وادي ميزاب.
2) حمو عيسى النوري (نبذة من حياة المزابيين) .

وقد اشتهر عنه أنه تولاّهما دون شيخه أبي زكرياء وهو ما تؤكده كثير من المراجع[1] التي تذكر أيضا أن مشيخة البلدة أسندت إليه سنة 1201هـ/1786م، وأنّ مشْيخته لمجلس عمي سعيد كانت بعد ذلك[2].

ولقد اختلفت المصادر والمراجع اختلافا كبيرا في كونه تولى الرئاسة الدينية قبل عزلته بيئته أم بعدها؟ واختلفت أيضا في مدة عزلته من سبع (7) سنين[3] إلى ثمانية عشر (18) سنة[4] وما بينهما كاثنتي عشر (12) سنة[5] وخمسة عشرة (15) سنة[6]. والذي يثير الاهتمام: مؤلفاته، وخاصة منها (النيل)، هل كتبها في مدة العزلة أم في غيرها؟.

ولعل ما سنجيء به لدى حديثنا عن إنتاجه العلمي سيساعد في رفع اللبس عن هذه القضايا لمن يتناولها فيما بعد.

ولا يسعنا في هذه الحال إلا أن نضيف إلى ما قلناه مما يقتضي البحث: تحديد الذي تولى المشيخة قبله وبعده، لأن ذلك في حاجة لمزيد البحث لم تسمح لنا الفرصة به هذه المرة.

هذا، وأما رئاسته مجلس عمي سعيد، فإن أغلب المراجع تؤكدها، ولكننا لم نعثر - فيما تصفحناه من المصادر والمراجع كالجلسات التي انعقدت

=

3) يوسف بن بكير الحاج سعيد (تاريخ بني مزاب)

4) علي يحيى أمعمر (الإباضية في الجزائر) ... وغيرهم.

(1) (النيل) التصدير، ص: 16. - (نهضة الجزائر الحديثة)، ج: 1، ص: 269، 270، - موسى لقبال، (الحسبة المذهبية في بلاد المغرب). ص: 111 وغيرهم.

(2) (البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية) . نشر جمعية التراث، ص: 162.

(3) الشيخ بكير بن محمد أرشوم، لقاء معه يوم: 1992/06/14م يقول: (من 7سنين إلى 17 سنة) .

(4) أبو اليقظان، (الثميني كما أعرفه)، مخ، ورقة: 8.- بكلي عبد الرحمن، تصديره للنيل، ص: 15.

(5) الحاج محمّد مطهري، لقاء معه يوم: 1992/08/25م.

(6) محمد الثميني، ترجمة عبد العزيز الثميني في كتابه (التكميل) .

آنذاك – ما يثبتها[1]. وإن كان البعض لا يستبعدها مادامت الإمامة العلمية في المنطقة قد انتهت إليه[2].

وإنا لنأمل أن تجد هذه القضايا عناية من الباحثين إذ لا شك أن تناولها سيفيد كثيرا في كل دراسة هامة.

12 - وفاة الثميني:

هذه هي حياة الثميني في خطوطها الكبرى، وهذا هو كفاحه لإصلاح أحوال الناس في عصره، وهي حياة سخرها لتنوير العقول، وكفاح قام به ليخدم المجتمع، ويرشد إلى سواء السبيل.

لقد عاش طويلا، وغادر هذه الحياة إلى دار الحيوان[3]، ببني يزجن «يوم السبت وقت أصيل»[4] في «11 رجب [من] سنة 1223هـ»[5] الموافق لـ: 3

---

(1) انظر: 1) كراس في بعض تواريخ وادي مزاب، مخ د. ت – د. نا.
2) أبو اليقظان: (ملحق السير)، مخ.
3) باعماره عيسى، (اتفاقيات المجالس العامة لميزاب) 1405هـ 1928م، دار الشهاب، باتنه.
4) يوسف بن بكير الحاج سعيد، (تاريخ بني مزاب)، المطبعة العربية 1992.

(2) الحاج إبراهيم بن محمد طلاي جوابا على رسالة وجهها الباحث إلى عدد من الأساتذة والباحثين المختصين في المسألة.

(3) قال تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت-64).

(4) رسالة من الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن إلى السيد الحاج عبد القادر بن السيد الحاج امحمَّد يعزيه في وفاة الشيخ، مؤرخة أواخر العشرة الأولى من شعبان سنة 1223هـ، مخ، مكتبة الحاج سعيد محمد بن أيوب، غرداية.

(5) كراس في بعض تواريخ وادي مزاب، مخ، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

سبتمبر سنة 1808م[1]، وقد بقيت له سبع سنين ليستكمل القرن من العمر. فرثاه بعد شهر من وفاته، ابنُ أخته الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن بمرثية تتكون من (53) بيتا[2] مطلعها:

إن خطبا بمصعب قد شجاني وأذاني فليته ما شجاني

إذ رميت بفقد شيخ جليل قد رماني بنعيه من رماني

ومنها:

فبهذا عنيت عبد العزيز يا إلهي أجره من حرّ آن

كان لي عمدتي وشيخ وخال وفؤادي وناظري ولساني[3]

ويلاحظ مما عرضه محمد الثميني في تصديره لكتاب التكميل[4] الذي أورد فيه أبياتا من هذه القصيدة: أن الشاعر قد راجعها فنقحها وزاد عليها.

وهو يقول فيه كذلك: إن ابن أخته قد رثاه بقصيدتين[5].

تلك هي حياة الثميني، وذلك عصره، وأما ما خلّفه من الآثار العلمية، فإننا سنتحدث عنه في الفصل التالي من دراستنا.

---

(1) صالح محمد العجيرى، تقويم القرون لمقابلة التواريخ الهجرية والميلادية.

(2) رسالة من الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن إلى السيد الحاج عبد القادر بن السيد الحاج المحمَّد، مخ، مكتبة: الحاج سعيد محمد.

(3) لعل الصواب في الشطر الأول من البيت الثاني: (كان لي عمدتي وشيخي وخالي) .

(4) محمد الثميني، ترجمته لمؤلف كتاب (التكميل)، ص: ز.

(5) م – ن.

الفصل الثاني
آثار الثميني العلمية

مراسلاتـــه.

نـــظمـــه.

مؤلفاته وطريقته في الكتابة:

أ) منهجه وطريقته في الكتابة.

ب) مؤلفاته:

1) النيل

2) التكميل لبعض ما أخل به النيل

3) تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين

4) معـــــالم الديـــــــن

5) الورد البسام في رياض الأحكام

6) التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم.

7) مختصر حواشي الترتيب

8) مختصر في أمور الأزواج

9) النـــــــــــور

10) الأسرار النورانية على المنظومة الرائية

11) عقد الجواهر المأخوذ من بحر القناطر

12) المصباح المقتبس من أبي مسألة وكتاب الألواح

الفصل الثاني
آثار الثميني العلمية

إن الثميني عاش طويلا وخلّف آثارًا علمية رفيعة المستوى، فلقد راسل، ونظم، وألّف، وما سنأتي به هنا هو الذي أسعفنا الحظ بعد الجهد للعثور عليه، متناولين - على الخصوص - مؤلفاته بنصيب من الدقة في تعريفها ومرتبيها ترتيبا زمنيا دفعنا إليه عاملان:

أحدهما: الاختلاف الواقع في بعض مؤلفاته من حيث التأريخ بصفة خاصة.

وثانيهما: عدم وجود دراسة دقيقة شافية حول الموضوع.

أما الذي تركه من المراسلات والنظم، فإنه وإن كان الذي عثرنا عليه قليلا فهو نموذج حي يقرب إلينا شخصيته.

مراسلاته:

إن مراسلات الثميني نادرة، إذ كان الذي يقوم بها في حياته نيابة عنه وعن العلماء وأولي النهى تلميذه وابن أخته: الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن، سواء كانت مراسلات أخوية أو علمية أو سياسية، أو كانت مراسلات موجهة إلى المناطق القريبة لوادي مزاب، بجنوب الجزائر أو كانت موجهة إلى العاصمة حيث السلطة التركية أو موجهة إلى الخارج كجربة بتونس، ونفوسه بليبيا، وطولون بالقاهرة، وإلى عمان. ومثال لذلك إشرافه حوالي سنة 1205هـ على عدة أجوبة بعثت مع ركب الحجيج إلى الشيخ: سليمان بن ناصر بن سليمان بن عبد الله بن علي

الإسماعيلي الأنزوي[1] العماني كانت ردا على قصيدة بعثها الشيخ إلى أهل مزاب واستقبلها بمكة الشيخ يوسف بن محمد بن سعيد[2].

وأما المراسلات التي عثرنا عليها للثميني: فمنها رسالته التي تحدثنا عنها سابقا، وهي إلى شيخه عمرو بن رمضان التلاتي بمصر، ومنها رسالة موجهة إلى السلطان التركي بالجزائر يمدحه فيها لانتصاره على النصارى، ويبين فيها فضله وقيامه بشرع الله ويحمد الله على نصره المبين، وقد أرفقها بقصيدة تقع في خمس وتسعين (95) بيتا[3]. مطلعها:

إن طيفا زارني في المنام ... من رشيق القد بَدر التمام

ثم يقول:

ذلكَ الْبَاشَا الرِّضِيُّ مُحَمَّدْ ... ذُو النُّهَى والعِلْمِ والاهْتِمَامْ

يَا نِظَامَ الملك بَحْرَ النَّدَايَا ... مَنْ إِذَا جَاءَ على النَّاسِ دَامْ

يَا مُسَمَّى حَسَنًا يا عُلاَيَا ... خَزْنَ دَارِ الْمُلْكِ والاحتكام

يَا عليَّ لاَغَ تَاج الوَرَى يا ... مِعْصَماً لِلمُلْكِ نِعْمَ العِصَامْ

هذا والذي جاء في القصيدة من الوصف لمقدمات المعركة، وأحوال الانتصار قريب في معلوماته مما جاء في كتاب (محمد عثمان باشا)[4] حين وصف محاولة الإسبان غزو الجزائر، ولكن القصيدة تختلف معه في تأريخ الحادثة، إذ أرّخ لها المدني بسنة 1184هـ، وأرّخ لها الثميني بقوله:

---

(1) هكذا وجدته، ولعل الصواب: (التروي)، نسبة إلى مدينة (نزوى) الواقعة في المنطقة الداخلية بسلطنة عمان.

(2) الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن، (مذكراته)، مخ، ص: 81 وما بعدها.

(3) رسالة تقع في عشر صفحات بخط المؤلف، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

(4) أحمد توفيق المدني، (محمد عثمان باشا، داي الجزائر)، المكتبة المصرية، الجزائر، د، تا، ص: 114.

قَدْ أَتَاكُمْ عَسْكَرُ الرُّومِ رَوْمًا ... للجزائر بالجواري العظام
حَاملات للنَّصَارَى أُلُوفًا ... مائةً أوْ هِي تزيد التمام
عام تسْعٍ والثمانين بعد ... مائةٍ والألف جاء اللهام

وكذلك أرّخ لها غيره[1].

ومن المراسلات بين عمان والجزائر في زمن الثميني ما يذكره الشيخ أحمد بن حمد الخليلي مفتي سلطنة عمان، من أن للشيخ أبي النبهان جاعد بن خميس الذي عاش بين سنة 1147هـ وسنة: 1237هـ مراسلات إلى المغرب[2]، وأن لابنه ناصر بن أبي النبهان الذي عاش بين سنة 1191هـ وسنة 1263هـ مراسلات مع الجزائر، إذ قد كتب بخط يده على أسئلة: بأنه سيجيب عنها، وقد جاءته من بني يزجن، عددها سبعة وعشرون سؤالا[3].

ونحن نأسف على عدم حصولنا على شيء منها حتى نحدد موقع الثميني منها.

نظمه:

وللثميني نظم في فنون شتى، زيادة على ما ذكرناه في مراسلاته من الشعر، والذي وجدناه منه:

---

(1) عبد الرحمن محمد الجيلالي، (تاريخ الجزائر العام)، دار الثقافة، بيروت، ط (6)، سنة: 1983، ص: 593.

(2) المغرب، ويراد به الجزائر وتونس وليبيا، وإذا استعملناها في هذه الرسالة مطلقة فهي بهذا المعنى.

(3) لقاء مع الشيخ أحمد بن حمد الخليلي يوم الجمعة 1412/5/2هـ 1989/12/1م وأعلمنا أن مجموعة الأسئلة قد ضاعت منه وأنها عند الشيخ الناصر المرموري، بالقرارة، ولأسباب وضعية لم نتمكن من الحصول عليها.

منظومة، «في بيان نزول القرآن من المكي المتفق عليه، والمدني المتفق عليه أيضا، والمختلف فيه منهما، ومعاني القرآن، وعدد آيات الأحكام المذكورة فيه.. وغير ذلك»[1]، عدد أبياتها ست وثلاثون (36) بيتا، مطلعها:

ألا إنَّ ذا القرآن جاء نُزُوله ثلاثَةَ أقْسَامٍ روتها عدوله

فما كان بعد الهجرة النَّبوِيَّة فَهُو مَدَنِيُّهُ القوِيُّ مُتُونه،

ومقطوعة في عدد بناة الكعبة المشرفة في سبعة أبيات بخطه، مطلعها:

إن بناة الكعبة المشرفة عشر فهاك عددها مرتبة

ومرثية في إبراهيم بن محمد بن الشيخ بلحاج القراري تقع في خمسين بيتا بخطه سماها: (الباترات الوجدية)، مطلعها:

بكت عيني وحق لها البكاء وقد ظعن الدواء وحل الداء

وواحد وعشرون بيتا في أهمية علم النحو، مطلعها:

النحو خير مطلوب فاطلبه لأنه من كلام الله مكتسب[2]

وثمانية عشر بيتا في الحساب الفلكي، ومواقع البروج، مطلعها:

ألا ناظم في العقد در الثواقب يقول ويجلى سائرات الكواكب

وثلاثون بيتا في الجمع على توالي الأعداد- فيما يبدو - هي بخط ابن أخته الحاج إبراهيم بن بيحمان، مطلعها:

وإن تُرد جمعا على التوالي توالي الأعداد وهو عال

فزد لمنتهى إليه واحدا واضربه في نصف له يا راشدا

---

(1) مخ، بخط المؤلف، مكتب الاستقامة، بني يزجن.

(2) هكذا في الأصل، وهي ليست بخط المؤلف، ولعل الاضطراب في البيت تصحيف من الناسخ.

وله أبيات بخطه في استخراج اليوم المجهول، عددها ثلاثة، يقول فيها:

وَخُذْ إِذَا جَهِلْتَ يَوْماً مـا مَضَـى ... مِنْ عَجَمِـيٍّ أنـت فيـه فُرضَـا
وزدْ عَلَيْـه حَرْفَـه وأَسـقِطَنْ ... جَميعَـهُ بِسَـبْعَةٍ وابْتَـدِيَنْ
بالباقي أو بِسَبْعَةٍ منْ مَدْخلِ الـ ... ـشَّهْرِ في السنة فَـاقْفُ مـا عُمِـلْ

وأبيات شعرية متفرقة هنا وهناك، منها:

- حصر أولاد يعقوب عليهم السلام (في بيتين)[1].
- ومدحه نسب المصطفى (في بيتين)[2].
- وحديثه عن مكانة أجداد الرسول ﷺ (في بيتين)[3].

مؤلفاته وطريقته في الكتابة:

وأما تآليفه، فإنه يحق لنا قبل الحديث عن كل واحد منـها بالتفصـيل، أن نذكر لمحة إجمالية عن منهجه، وطريقته في الكتابة.

أ - منهجه وطريقته في الكتابة:

إن الثميني في تآليفه كان ينطلق بالاختصار، ويهدف إلى الاختصـار. كـان الاختصار الفكرة الراسخة في ذهنه، وهو عنده حجر الزاوية للنهضـة العلميـة، لأن الوصول إلى المحتوى العلمي المكنون في بطون عشرات الكتب يعتمد عليه، ولا يمكن أن يكون إلا عن طريقه، كما أنه لا يمكن أن يكون الاختصار هو ذاته، إلا إذا أَلَـمَّ

(1) كل ما ذكر هنا من نظمه، مخ، بمكتبة الاستقامة، ببني يزجن.
(2) معالم الدين، مخ، ص: 197.
(3) الحاج محمد بن يوسف اطفيَّش، (شرح عقيدة التوحيد)، طباعة حجرية، ص: 41.

القائم به إلماما واسعا بكثير من المؤلفات في الموضوع الذي يودّ الكتابة فيه، ويستوعبها، ثم يحولها وفق ما يريد، موجزة، حسنة السبك، لا يفوت معها المقصود.

ولهذا فما إن حل القرن الثالث عشر الهجري على علماء الإباضية بالمغرب، حتى كان الثميني قد تخلص من مسلك الشرح، وأقدم على منهج الاختصار، ليعطي المدرسة الإباضية نفسا جديدا[1].

فكان كتابه (النيل) باكورة تآليفه، أول مختصر عند الإباضية يَجْمَع أبواب الفقه في مجلد واحد، ويُؤَلّفُ في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري.

وأما في العقيدة فإن الشيخ فرحات الجعبيري يشير إلى أن نصيب المختصرات كان دون نصيب المؤلفات الذاتية في القرن 12هـ، ويفسر ذلك بقوله: «لعلّ ذلك يرجع إلى توفر عدد طيّب من المتون التي تقرّب العقيدة من المبتدئين»[2]، ويذكر أنه عثر على مختصر واحد، وهو (نخبة المتين في أصول تبغورين) لعمرو بن رمضان التلاتي.

وهكذا فإن وفرة المتون المخصصة للمبتدئين كانت حائلا في القرن الثاني عشر دون تأليف مختصرات أخرى، ومع ذلك، فإن الثميني الذي عاش هذا القرن والذي كان الاختصار منهجه، قد كان له اختصار من نوع آخر، هو ابتكار جديد في المذهب، ومنهج اقتضته الظروف الثقافية والاجتماعية المحيطة به.

فمختصراته لا تهتم بالعامة من الناس بقدر ما تعنى بالخاصة، إنما أسس للنهضة العلمية، ودفع للحركة الفكرية إلى غايتها المنشودة، إنها مسلك ممهد لأولي

---

(1) فرحات علي الجعبيري، (دور المدرسة الإباضية في الفقه والحضارة الإسلامية)، ندوة الفقه الإسلامي، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، 1408هـ - 1988م.

(2) الجعبيري، (البعد الحضاري)، ص: 174.

الألباب المجتهدين والمبتدئين في الاجتهاد - على حد سواء - للقبض على المهمات من القضايا في كل فن كتب فيه.

ويؤكد هذا قصة تلميذه أبي يعقوب يوسف بن حمو بن عدون الذي كان يلقي درسا بالمسجد الجامع فأشكلت عليه مسألة في «النيل» فاستنكر على مصنفه: عبد العزيز الثميني، وصادف أن كان الثميني حاضرا فأجابه: راجعوا الأمهات.

إن الثميني بيَّن صراحة الغاية من تآليفه، ونصَّ عليها بكل وضوح عدة مرات. فهو يقول في كتابه (التكميل) :

«لا يستغني فقيه عن واحد منها [يعني: من أبوابه] تعلما وخطابا، و لم أضعه لمبتدئ خال من القواعد والأصول، محروم من الموارد بعيد من الوصول، وهو وإن أحوج الناظر فيه إلى إمعان النظر ومعاودته، فقد أغناه عن البحث عن مراجعة الكثير ومطالعته، إذ قلما تجتمع مواده عند فقيه في بلادنا، ولاسيما في زماننا الخالي عن الاهتمام بالعلم وخصوصا في أيامنا»[1].

ويقول في كتابه: (الورد البسام) :

«فإني ما رمته [يعني (الورد البسام)] إلا عونا لي، ولمن كان من المحتاجين إليه مثلي، ورغبة في إحياء العلوم لاندراسها لقلة الاهتمام بها وكثرة الهموم»[2].

ويقول في مقدمة كتابه: (المصباح) :

«وقد طال ما كنت مؤملا لاختصار الكتابين [يعني، كتاب أبي مسألة، وكتاب الألواح] جمعا للمهمات وتقريبا للأفهام عند مسيس الحاجات، وهما

(1) (التكميل)، مخ، بخط المؤلف، المقدمة، ص: 2.

(2) (الورد البسام)، تحقيق: محمد الثميني، المطبعة التونسية 1345هـ، ص: 3.

قابلان للاختصار لما فيهما من التطويل وبعض التعقيد المانعين للأفكار»[1].

ويقول في مقدمة كتابه (عقد الجواهر المأخوذ من بحر القناطر)، بعد أن تألم وتحسر من عصره وما فيه من الظلم والجهل:

«إنما تصديت لإحيائه [يعني: كتاب (قناطر الخيرات) للجيطالي] بالكتابة، مع علمي بأن الطباع مطبقة عليه بالإماتة، رجاء من المدبر الحكيم الفعّال لما يريد، أن يرشد به بعض الناظرين فيه بعين الرضى والقبول، وأن يثيبنا به وبغيره بحسن النية فيه وذلك غاية المأمول ولما تضمنه قوله تعالى: ﴿إِنْ يَّشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَاتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ (فاطر: 16-17)»[2].

إنّ هذه النصوص تبيّن صراحة أسباب اختيار الثميني منهج الاختصار، والأهداف البعيدة فيه.

أما عن منهجه في الاختصار، فهناك من يرى أن الثميني لم يتقيد في اختصاره بطريقة معينة[3]، غير أنه بعد تصفحنا مصنفاته مع مقارنة بعضها بأصولها، بدت لنا طريقتان ظاهرتان يتميز بهما منهجه:

أولاهما: أنه يجمع من عدة كتب في كتاب أهم ما ينتقيه منها باختصار وترتيب وتبويب مغاير، وقد يحذف أو يضيف، حسب ما يقتضيه المقام، ومثال لذلك: كتابه (النيل)، وكتابه (معالم الدين)، وكتابه (المصباح).

وثانيهما: أنه يختصر كتابا سبقه، فيحذف منه ما يراه غير ذي نفع كبير، وقد يضيف إلى الكتاب إضافات حيث يناسب المقام، وكثيرا ما يذكر في المقدمة

---

(1) (المصباح)، مخ، بخط المؤلف، المقدمة.

(2) (عقد الجواهر)، مخ، بخط المؤلف، المقدمة.

(3) محمد الثميني، (التكميل)، الترجمة.

المنهج الذي سلكه في الكتاب. ومثال ذلك: كتابه (النور)، و(الأسرار النوارنيـــة)، و(مختصر حواشي الترتيب)، و(عقد الجواهر).

وهنا يمكننا أن نضيف سمة أخرى تمتاز بها مؤلفاته، وهي أنها في علم الكلام وفي الفقه، علمية لا صوفية، مع أن روح التصوف قد طغى على بعـــض الفقهـــاء الجزائريين في عصره[1].

هذا عن منهجه، أما عن طريقة كتابته، فقد تميز -رحمـــه الله- بطريقـــة خاصة كان يتبعها عند التأليف، ويبدو أن الذي أملاها عليه هو عزة الورق وغلاؤه في عصره، لقد كان يتخذ ألواحا يسود فيها ما يكتبه، وكلما حرز لوحا عطـــف عليه تنقيحا وتحقيقا، ثم يبيضه في لوح آخر إلى أن يستقر على النص النهائي فينقله إلى الورق[2]، وقد يختصر بعد ذلك مؤلفه ثانية، فثالثة، كما فعـــل مـــع كتـــاب: (النيل). أو يعيد كتابة مؤلفه بعد أن أتمه منقحا إياه، معلنا عدم التعويل على النسخة السابقة، كما فعل مع كتاب (تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين).

وهكذا، وبهذا المنهج، وبهذه الطريقة ترك مؤلفات حصرنا منها اثني عشـــر كتابا، وهي لا تتعدى العلوم الشرعية، و لم نعثر على شيء غيرها، ويبـــدو أنـــه لم يؤلف في غيرها من الفنون لا لعدم قدرته على التأليف فيها، لأن أمـــارات قدرتـــه بادية في آثاره، وقد أظهرنا جانبا منها في دراستنا هذه، ولكن لاهتمامـــه الكـــبير بإحياء علوم الدين أولا وأخيرا، من جهة، ولأن ظروف محيطه لم تسعفه للكتابـــة أكثر مما تركه من جهة أخرى.

---

(1) أبو القاسم سعد الله، (تاريخ الجزائر الثقافي)، ج: 2، ص: 80.

(2) عبد الرحمن بكلي، تصديره لكتاب (النيل)، ط: 2، سنة 1967 ص: 6، أيضا: محمد الثمـــيني، (التكميل)، الترجمة.

ب - مؤلفاته:

أما المؤلفات التي تركها فهي جميعها موجودة، منها المخطوط ومنها المطبوع، وهي التي ذكرت عنه، و لم يبلغ مسامعنا شيء غيرها إلا ما جاء من الإشارة إلى أنه ترك بعد توليه رئاسة مجلس عمي سعيد، أحكاما ووثائق تاريخية يستشهد بها، وتعد عند من جاء بعده أعلاقا نفيسة تجب صيانتها[1].

وهي رئاسة أكدنا في الفصل السابق أنه لم تثبت عندنا بناء على ما تحصلنا عليه من الوثائق، و لم نجد بعد شيئا من الوثائق له أثناء هذه الرئاسة[2] وأملنا كبير أن نتحصل عليها مادامت نفيسة.

هذا، ولقد وجدنا، بعضا من آثاره العلمية لم يرد لها ذكر عند الذين أحصوا إنتاجه العلمي، وهي تنحصر في رسالتين:

- رسالة في ميراث المولى ألحقها بكتابه (الأسرار النورانية) بخطه، وطبعت مع الكتاب في ست صفحات بآخره طباعة حجرية سنة 1306هـ.

- ورسالة في عدة المتوفى عنها زوجها قبل أن يدخل بها، ألحقها كذلك بكتابه المذكور بخط يده، وقد طبعت في صفحتين مع نفس الكتاب.

أما مؤلفاته فتنحصر في اثني عشر كتابا، وهي قابلة للارتفاع كما يرى زيقمونت سموقورزوفسكي[3]، ولقد اجتهدنا في ترتيبها حسب التسلسل الزمني، وأوردنا في الأخير ما لم نستطع تحديد مكانه في هذا التسلسل، وحاولنا الدقة في اسم كل كتاب لوجود الخلط في بعضها مبتدئين بأول كتاب له (النيل).

---

(1) عبد الرحمن بكلي، تصديره للنيل، ص: 15.

(2) جوابا على رسالة وجهها الباحث إلى عدد من الأساتذة والمشائخ حول المسألة يقول الحاج أحمد بن الشيخ عبد الرحمن بكلي وقيم مكتبته أن شيئا من هذه الوثائق لا يوجد بحوزته.

(3) Zygmunt, (Etude sur Abd-al-aziz) , p:11.

1 - النيل:

(النيل) هو أول تآليفه، وهو كتاب جامع في الفقه، ألفه استجابة لطلب أستاذه أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي، ولقد جمع اثنين وعشرين كتابا من كتب الفقه، كانت مفردة بمصنفات تربو على العشرة، وهو يعتبر اليوم، مع شرحه للقطب اطفيَّش معتمد الإباضية بالمشرق والمغرب.

توجد لكتاب (النيل) نسختان بخط المؤلف بمكتبة الاستقامة ببني يزجن، لأن المؤلف قد نسخه ثلاث مرات في كل مرة يوجز ويختصر، والنسخة المتداولة منها هي الموجزة المختصرة، وقد طبعت أول طباعة لها سنة 1305هـ بالمطبعة البارونية بمصر.

ولقد اشتهر بـ(النيل وشفاء العليل)، ويبدو أن الناشرين هم الذين أطلقوا عليه هذا الاسم، وأما المؤلف فقد اكتفى بكلمة (النيل)[1] فهو يقول: «وسميته بالنيل رجاء من الله سبحانه وتعالى أن ينفع به كل من قرأه»[2].

ونظرا إلى أهمية كتاب (النيل)، فقد اشتغل به كثير من العلماء من بعده، وقد نظمه الشيخ امحمَّد بن سليمان بن صالح بن أدريسو اليزجني المتوفى سنة 1313هـ/1895م في «ثلاثة آلاف وثلاثين بيتا»[3].

مطلعها:

«أحمد حمدا ربنا وتعالى أشكر شكرا فضله توالى

ثم أصلي وأسلم على محمد ثم على من أرسلا»[4].

---

(1) أبو القاسم سعد الله، (تاريخ الجزائر الثقافي)، ص: 81.

(2) (النيل)، مخ، بخط المؤلف، المقدمة.

(3) (ملحق السير)، مخ، ص: 106-107.

(4) القصيدة، مخ بمكتبة آل يدر، بني يزجن.

ونظمه كذلك «الشيخ خلفان بن جميل العماني... مع بعض زيادات في سفرين تبلغ أبياته زهاء، ثمانية وعشرين ألف بيت (28000)، وسماه: (سلك الدرر الحاوي غرر الأثر) طبع بمصر... سنة 1961م.»[1].

وقد شرحه الشيخ الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش (ت: 1332هـ/1914م)، وقال فيه: إنه «لا نظير له في هذه البلاد قديما وحديثا، وكتابه هذا لم يوجد مثله في المذهب»[2].

وقد شرحه أبو الفضل قاسم بن الشيخ سليمان بن محمد بن عمر الشماخي[3] المتوفى بعد سنة 1265هـ بقليل، وشرحه كذلك الشيخ عمر الباروني، وإن أبا إسحاق اطفيَّش يذكر أنه اطلع على بعض كراريس هذا الشرح من أول النيل[4].

هذه هي شروح النيل، ويعتبر شرح الشيخ اطفيَّش هو المعتمد في مجمع الفقه الإسلامي بالقاهرة.

أما الحواشي فهناك واحدة قام بها الشيخ الحاج صالح بن عمر لعلي (ت: 1347هـ/1928م)، وهي حاشية على بعض أجزائه لا تزال محفوظة في خزانته ضمن مخطوطاته[5].

وإنه قد ترجم أكثر النيل إلى اللغة الفرنسية، ويعود الفضل في التعريف به رسميا بمجلس الجزائر أيام الاستعمار الفرنسي إلى الحاج صالح بن محمد بومعقل،

---

(1) عبد الرحمن بكلي، تصديره لـ(النيل)، ص: 5.

(2) الشيخ الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش، (شرح النيل)، ط: (2)، سنة: 1973م، ص: 22.

(3) رسالة ابن تعريت، مخ، ص: 117.

(4) أبو إسحاق اطفيَّش، ترجمة (شرح النيل)، المطبعة السلفية، القاهرة، 1343هـ، ص: و.

(5) عبد الرحمن بكلي، تصدير (النيل)، ص: 5.

وأول رئيس للمجلس طلب ترجمته هو (سوتايرا) Sautayra، ولقد استجاب لطلبه كثير من المترجمين[1].

2 - التكميل لبعض ما أخل به كتاب النيل:

فما إن أتم الثميني كتابه (النيل) حتى بدا له أنه لم يحقق به مراده، فأتمه على الفور بـ(التكميل) الذي يقول فيه: «لما تم بعون الله ما قدر لي جمعه من المسائل في (النيل)، رأيت أن لا بد لي من تكميله ببعض ما أخل به من ورود المناهل باللفظ القليل ليتم الغرض»[2] وقد حصله على الفور في ثمانية كتب على نحو ما أسسه في (النيل)، وسماه: «التكميل لبعض ما أخل به كتاب النيل»[3].

ويعتبر التكميل اختصارا لكتاب (أصول الأرضين) في أحكام العمران المدني والريفي، لأبي العباس أحمد بن محمد بن بكر المتوفى سنة: 504هـ.

توجد نسخة منه بخط المؤلف بمكتبة الاستقامة ببني يزجن، وقد طبع سنة 1925م بتحقيق: محمد بن صالح الثميني.

3 - تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين:

إن (تعاظم الموجين) هو شرح لكتاب (مرج البحرين) الذي هو جزء من كتاب (الدليل والبرهان) لأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني من القرن السادس الهجري. وقد سماه الشيخ عبد الرحمن الجيلالي خطأ: (مروج الذهب)[4].

ولقد طبع (الدليل والبرهان) طباعة حجرية قبل أن تطبعه سنة 1983م وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان.

---

(1) للمزيد انظر: (Zeys, Législation, mozabite) p:47)، - أيضا: عبد الرحمن بكلي، تصدير (النيل)، ص:5.

(2) المخطوط الأم، ص: 1.

(3) المخطوط الأم، ص: 1.

(4) (تاريخ الجزائر العام)، ج: 1، ص: 318.

وتُرْجِم جزؤه (مرج البحرين) إلى كثير من اللغات الأجنبية[1]، وشرحه قبل الثميني، بدر الدين أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي، المتوفى سنة 928هـ، ولقد كانت أمنية الثميني كبيرة في الحصول عليه، إنه يقول:

«سمعت أن البدر الشماخي علق عليه شرحا عجيبا، فضاع و لم يوجد، يا ليتني كنت له مصيبا..»[2] وهو اليوم موجود مخطوطا بمكتبة سالم بن يعقوب، بغيزن في تونس[3].

ولقد تصدى الثميني لشرحه وشيخه على قيد الحياة[4] وسماه: «تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين»[5] ويسميه المستشرق (زايس) : «ذو النورين على مرج البحرين» تبعا للحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش.

توجد منه اليوم نسختان بخط المؤلف بمكتبة الاستقامة، كتب على واحدة منهما «لا يعول على هذه النسخة». وهو لم ير نور الطباعة بعد.

ويتناول أصله - ونعني به (مرج البحرين) - ثلاثة علوم ضرورية: المنطق، والعدد، والهندسة، ولأن الثميني قد اكتفى في شرحه بقسم المنطق وتناوله تناولا فلسفيا موسعا، وأعرض عن الباقي، الأمر الذي جعل البعض يذهب إلى أن المنية أدركته فحالت دون إتمامه[6].

---

(1) م – ن. أيضا: أبو إسحاق اطفيَّش، (الدعاية إلى سبيل المؤمنين)، ص: 28.

(2) (تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين)، مخ، ص: 1.

(3) فرحات الجعبيري، (البعد الحضاري)، نشر جمعية التراث، ص: 127.

(4) إشارة إلى ذلك في (تعاظم الموجين)، عند الحديث: عن البنية وهل هي شرط الحياة؟ (المخطوط الأم): ص: 29. وعند الحديث: عن معنى (بخ، بخ)، ص: 41.

(5) المخطوط الأم، ص: 2.

(6) عبد الرحمن بكلي، تصديره للنيل، ص: 16.
أيضا: محمد الثميني، ترجمة منصف التكميل، ص: ط.

والواقع غير ذلك، فتوقفه توقف مقصود، ويكفي برهانا على ذلك:

1) أنه ألفه في حياة شيخه كما سبقت الإشارة إليه وشيخه قد توفي قبله.

2) وأنه ألفه قبل كتابيه: (معالم الدين) و(النور) إذ فيهما إشارة إليه.

3) وأنه توجد نسختان من (تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين) بخط يده كلتاهما تنتهيان بنفس العبارة التالية: «وفي تفصيلها طول يطلب في محله» عند حديثه عن القياس الاقتراني.

ونظرا إلى هذا فإنه يحق لنا أن نتساءل عن الذي جعل الثميني ينهي شرحه هنا قبيل قول الوارجلاني «اعلم أن الأمور العقلية ثلاثة ضرورية: المنطق والهندسة والعدد، أما المنطق فقد فرغنا منه، وسنقول في العدد بما يُمكننا إن شاء الله».

والذي اتضح لنا هو أن توقفه هذا كان قبل أن يشرح الفصول الأخيرة من المنطق والتي كانت أمثلة في أنواع القياس، وهو أمر يمكننا الاعتماد عليه لنقول بأنه اكتفى بما شرحه من المسائل المنطقية في كتابه عن النزر الباقي من مسائل القياس، وكذلك اكتفي بمسائل المنطق عن مسائل العدد والهندسة، لأنه لم ير لها كبير أهمية آنذاك.

ويمكن القول أيضا: إن كتابه (تعاظم الموجين) فتح له الشهية، ودفع به إلى تحرير مؤلف شبيه بـ(النيل)، يختصر فيه أهم مسائل علم الكلام بعد تجربة اكتسبها في (النيل) تحت رعاية شيخه أبي زكرياء، فاستغنى عن شرح المباحث الباقية في (مرج البحرين)، وأولى عنايته لمباحث كتابه: (معالم الدين) فجاء كما يشتهيه[1].

والذي يؤكد ما ذهبنا إليه كونه في كتابه (معالم الدين) يُحيل كثيرا إلى (تعاظم الموجين) بينما إشارته إليه في كتابه (النور) - وكلاهما في العقيدة -

(1) معالم الدين، المخطوط الأم، ص: 3.

أقل بكثير. وهذا أيضا يساعدنا على اعتبار (معالم الدين) بُعَيْدْ (تعاظم المنوجين) في التأليف.

4 - معالم الدين:

معالم الدين هو كتاب جامع لمباحث علم الكلام، ولقد ألفه التميني بعد مطالعته كتبا مصنفة في هذا الشأن، خاصة حين كان يؤلف كتابه: (تعاظم المنوجين)، وقد أفرغه-كما يقول: «في قالب اعتاد المتكلم والحكيم الإفراغ فيه تاركا للإيجاز المخل والإطناب الممل»[1]، وهو كتاب اشتهر: بـ(معالم الدين في الفلسفة وأصول الدين)[2] لسلوك التميني نهج المتكلمين والحكماء فيه، ويسميه (زايبس)، مختصر معالم الدين، ولقد شطب التميني على هذه العبارة وأبدلها بخطه جَنْبَها: هذا مختصر سَمّيته: (معالم الدين). توجد منه نسخة بخط المؤلف في مكتبة الاستقامة ببني يزجن على هامشها بعض التعليقات لم نطمئن في كونها للمؤلف، وجاء بآخرها:

«قد فرغت من إكماله عند الزوال من يوم الأحد لأربع بقيت من ربيع الثاني من سنة 1184هـ».

وقد طبعته وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان سنة 1986، ولكن بدون تحقيق وبأخطاء كثيرة جدا جعلت منه كتابا لا نفع منه بتاتا، وسنرى عنه مزيدا من التفصيل في الباب الثاني من دراستنا.

هذا، وقد شرح الشيخ المحمَّد بن يوسف اطفيَّش نصيبا يسيرا منه، وسماه: (فتح الباب للطلاب بإذن الملك الوهاب)، وبلغ به الشرح إلى (المرصد

---

(1) م، ن.

(2) طباعة وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، سنة 1986م.

الثالث في أقسام العلم) دون أن يشرحه[1] وتزامن هذا الشرح مع أحد تفاسيره[2] لعله آخرها.

5 - الورد البسام في رياض الأحكام:

إن هذا الكتاب كمّل به كتابين سبق ذكرهما هما: (النيل) و(التكميل)، ولهذا فهو يقول فيه: «سنح لي في خاطري - بعد حين - أن أثلّثهما بمختصر يحوي على بعض ما فيهما ويزيد بالكثير الذي لا بد منه عليهما... فسمّيته: الورد البسام في رياض الأحكام»[3].

فهو كتاب في أحكام القضاء مختصر من كتاب (ديوان المشايخ)[4]، وبه أبواب في الأخير ليست من الديوان، كما أنه لم يلتزم طريقتهم في الترتيب والتبويب[5] وهو كتاب لم نعثر على نسخة منه بخط المؤلف، ولكنه طبع سنه 1345هـ بالمطبعة التونسية بتحقيق محمد بن صالح الثميني.

ولقد اتفقت جميع النسخ المخطوطة والمطبوعة على أن الشيخ عبد العزيز قد أتمّ مقصودَهُ منه في: ذي القعدة من سنة 1186هـ وفيه يشير إلى المعالم بقوله:

---

(1) مخ، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

(2) رسالة منه موجهة إلى عيسى بن صالح الحارثي بعمان توجد في مخطوط بعنوان: (أجوبة الشيخ اطفيّش المغربي إلى أهل عُمان)، مكتبة الشيخ السالمي، البديّة- المنطقة الشرقية، سلطنة عُمان، ص: 289.

(3) (الورد البسام)، تحقيق محمد بن صالح الثميني، المطبعة التونسية، سنة 1345هـ، ص: 3.

(4) نسبة إلى الشيوخ السبعة الذين ألّفوه في غار مجماج بجربة، وهم:
- أبو عمران موسى بن زكرياء. — وأبو زكرياء، يحيى بن جرنان النفوسي.
- وأبو محمد عبد الله بن مانوج. - وأبو عمرو النميلي. - وجابر بن سدرمام.
- وكباب بن مصلح. - وأبو مجبر توزين.
راجع: الشماخي، كتاب (السير)، ج: 2، ص 73-74.

(5) محمد صالح الثميني، تقديمه للورد البسام، ص: ب.

«فالبيعة عندنا أربعة كما ذكرنا في (المعالم) بيعة الظهور، وبيعة الشراء، وبيعة الدفاع، وبيعة الكتمان»[1].

ولقد نظمه قاضي القضاة سيف بن حمد بن شيخان الأغبري العماني، المتوفى سنة 1380هـ، والذي عاش في سلك القضاة السنين الطوال، فسماه: (فتح الأكمام عن الورد البسام في رياض الأحكام)، وطبعته وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان سنة: 1401هـ/1981م. يقول في مطلع نظمه:

حمدا لمن قضى لأهل العدل في حكم بالفوز يوم الفصل

ثم يقول:

فلم أجد في كتب هذا المذهب كالورد عن عبد العزيز المغربي

حوى جواهر من الأحكام كالورد إذ يبدو من الأكمام.

6 - التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم:

إن كتاب (التاج) اختصار لكتاب (منهاج الطالبين) يقول الثميني فيه:

«فإنّي لما ظفرت به من أجزاء (منهاج الطالبين وبلاغ الراغبين) للشيخ... خميس بن سعيد [الشقصي] العماني... صرفت عنان العناية نحو تحصيله، وشمرت عن ساق الجد في تلخيصه.... مسميا له: بالتاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم. مضيفا إليه من غيره بعض الفوائد، موشحا بغرر فرائد»[2].

ويسميه (زايس) : السراج مختصر المنهاج[3].

---

(1) الورد البسام، المطبعة التونسية، ص: 151.

(2) المخطوط الأم، ص: 1.

(3) Zeys, (Législation mozabite) P: .

وهو من أجل كتب الثميني المعتمدة في التوحيد والفقه، وينحصر في ست وعشرين جزءا، وهو لا يزال مخطوطا، ويقع في مجلدين بخط المؤلف، سبعة منها في المجلد الأول، والباقي في المجلد الثاني، وهو كتاب توجد نسخة منه بمكتبة الاستقامة ببني يزجن، ونسخة منه بمكتبة الشيخ السالمي بالبديّة بسلطنة عمان، وهي كاملة في ثلاثة مجلدات بخط مغربي جميل كتبها في سنتين سنة: 1371هـ وسنة: 1372هـ عبد الله بن محمد بوراس، المدرس بـ (قالمة)[1].

وقد ختمه الثميني بقوله: «هذا آخر ما قصدت من اختصار ما انتهى إليّ من أجزاء المنهاج... عند الظهر من يوم الخميس لأربع عشرة خلت من جمادى الأخرى من سنة 1192هـ».

وحول هذا الكتاب يروي الحاج المحمَّد مطهري[2] عن والده أنه كان يذكر له أن الشيخ اطفيَّش قد ترك مواصلة تأليف كتابه (شامل الأصل والفرع)، وتزوج امرأة لامتلاكها كتاب: (التاج) الذي كان بحثه عنه حثيثا، لأن منهجه هو المنهج الذي أراد أن يسلكه في كتاب (شامل الأصل والفرع).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن (منهاج الطالبين) قد أنهت طبعته وزارة التراث القومي والثقافة بعمان على نفقة سلطانها: قابوس بن سعيد.

7 - مختصر حواشي الترتيب:

إن مختصر حواشي الترتيب كتاب في علم الحديث، اختصر فيه الثميني حواشي أبي عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستة القصبي الجربي المشهور بالمحشي، والمتوفى سنة: 1087هـ، على كتاب (ترتيب مسند الربيع بن حبيب) لأبي يعقوب بن إبراهيم الوارجلاني (ق: 6هـ).

---

(1) هي مدينة من المدن الجزائرية الواقعة في الشمال الشرقي.

(2) لقاء معه بداره، يوم: 25 / 08/ 1992.

وهو كتاب يوجد من يسميه: (مختصر شرح مسند الربيع)، لكن الثميني قد عنونه بخطه: «مختصر حواشي الترتيب»[1].

ولقد قدمه ببيان المنهج الذي سار عليه فيه، وحدد مصطلحاته التي استعملها، وهو كتاب في مجلد واحد مازال مخطوطا، منه نسخة بخط المؤلف بمكتبة الاستقامة ببني يزجن، يقول في آخرها: «هذا آخر ما قصدناه من نقل تلك الحواشي على الوجه الذي أشرنا إليه في صدرها وقت الزوال من يوم الاثنين لخمس بقين من شعبان من سنة 1204هـ».

8 - عقد الجواهر المأخوذ من بحر القناطر[2]:

وهو كتاب في الفلسفة الشرعية والأخلاق والآداب الإسلامية اختصر فيه كتاب (قناطر الخيرات) للشيخ إسماعيل الجيطالي المتوفى ستة750هـ، وهو عالم جليل يصفه الثميني، ويصف كتابه معه فيقول:

«إن الكتاب الذي صنفه الإمام أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي المسمى بالقناطر كتاب جامعا لعلوم الدين والدنيا والآخرة، ومهذبا للخواطر، دالة على علو درجة مؤلفه في العلوم، سالما من الطعن فيه بأدنى خدش أو كلوم، شاهدًا له بالفوز بالحظ الوافر من علم اليقين والكشف كما نطق به فحوى كلامه، وذكر به من مناقبه من الوصف ولا أظن أن من علمائنا المغاربة ناسجا على منواله في هذا الشأن»[3].

---

(1) المخطوط الأم، صفحة العنوان.

(2) لقد كان قبل (النور). راجع: «النور» الطبعة الحجرية، ص: 350 -351.

(3) المخطوط الأم، المقدمة.

هذه الأهمية التي يمتاز بها الكتاب وصاحبه، جعلت التميني يقرر اختصاره قائلا: إني «لما تصفحته وأمعنت النظر فيه رأيته قابلا لبعض الاختصار والإيجاز»[1].

ويبين بالتفصيل المنهج الذي اتبعه وهو يختصره، وقد سماه: «عقد الجواهر المأخوذة من بحر القناطر»[2].

يقع الكتاب في مجلد واحد لا زال مخطوطًا، منه نسخة بخط المؤلف بمكتبة الاستقامة ببني يزجن. يقول المؤلف في تأريخ تأليفها: «وقد تم بحمد الله ما قصدت جمعه من هذا الكتاب عشية يوم الجمعة لخمس عشرة خلت من شوال من سنة 1208هـ والحمد لله رب العالمين»[3].

وبآخره قَيْدٌ نسَخَه بيده، أوله بعد البسملة والحمدلة: «قال الشيخ الفاضل: عمنا محمد بن زكرياء الباروني رحمه الله...»، موضوعه يتعلق بهجوم النصارى على وهران وبجاية وكيفية وقاية جزيرة جربة منهم، يقع في خمس صفحات، من صفحة: 580 إلى صفحة: 584، بآخره: «فليفرغ إلى الله تعالى بالتصفية واليقين فيريه ذلك بالخبر اليقين، والحمد لله رب العالمين»[4].

وقد طبع الأصل (قناطر الخيرات) طباعة حجرية سنة 1307هـ في ثلاثة مجلدات. ثم أعيد طبع المجلد الأول منه بتحقيق:د. عمرو خليفة النامي سنة: 1965م.

---

(1) عقد الجواهر، المخطوط الأم، المقدمة.

(2) م- ن .

(3) المخطوط الأم، ص:580.

(4) م - ن، ص: 584.

9 - مختصر في أمور الأزواج:

وهو كتاب يعرفه الثميني بقوله: «هذا مختصر جامع لأبواب في أمـــور الأزواج، ومقتبس موجز من كتاب المنهاج»[1] الذي سبق ذكره والذي هو لخميس بن ســـعيد الشقصي العماني، ولعل هذا الذي جعل البعض يسميه: «التاج في حقوق الأزواج».

إن هذا العنوان وهو عنوان حسن له، لكن المصنف لم يطلقه عليـــه، ولهـــذا فالأفضل تركه، لأن وجود تاجين لمؤلف واحد قد يؤدي إلى الخلط بينهما.

لقد جمع الثميني في مختصره هذا من المنهاج ما يتعلق بالأحوال الزوجية، حتى عده أبو إسحاق اطفيَّش «أعظم كتاب جمع من النظام العائلي والحقوق الزوجيـــة مالا يفتقر إلى سواه»[2].

وهو مازال مخطوطا، وتوجد منه نسخة بخط المؤلف بمكتبة الاستقامة بـــبني يزجن، يقول في آخرها: «وقد تم عند الزوال لأربع عشرة خلت من المحرم فـــاتح سنة 1209».

10 - النور:

وأما كتاب (النور) فهو في التوحيد، اختصر فيه شرح الـــتلاتي للقصـــيدة المشهورة بالنونية للشيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي (ق: 7)، وهي قصيدة لها شروح، منها شرح عمرو بن رمضان التلاتي الذي سماه: (اللآلئ الميمونـــة علـــى المنظومة النونية)، والذي هو «شرح تشدّ إليه الرحال وتقصـــد مـــوارده فحـــول الرجال» كما يصفه الشيخ يوسف المصعبي [3].

---

(1) المخطوط الأم، ص:1.

(2) الدعاية إلى سبيل المؤمنين، ص: 30.

(3) ابن تعاريت، تاريخ جربة، مخ، ص: 113.

ولَمَّا تحصّل عليه الثميني واستوعبه بدا له اختصاره، وفي ذلك يقول: «لَمَّا جلت بصري، وأمعنت نظري، في شرح العلامة البدر التلاتي... سنح لي أن أتطفل على وليمته، وأجمع من فوائده ما مست الحاجة إليه، وأقبلت النفس عليه، تاركا لبعض تكراره، ومقتصرا على المهم منه دون إكثاره، ومضيافا إليه زوائد مناسبة لمحلها مما هو محتاج إليه.... مسمّيا له بالنور»[1].

ويفسّر (زيقمونت)[2] تسمية الثميني كتابه بالنور، بقوله: إنه اختصار لشرح التلاتي، والاختصار من قبيل نور يلقى على الموضوع فيستجلي مضمونه ولكنّ الثميني يعترض على هذا التبسيط البسيط بقوله: إنما كنت: «مسمّيا له بالنور رجاء من الله... أن يجعله لنا نورا في قبرنا ونورا في محشرنا، ونورا يسعى بين أيدينا، ونورا نفوز به عند لقاء مولانا، ولكل من تعاطاه بعين الرضى، وإخلاص العمل بما فيه»[3].

ولقد طبع بمصر طباعة حجرية سنة:1306هـ، وأعيد تصويره بالجزائر سنة: 1981، وهو كتاب لم نعثر على المخطوط الأم له، وينتهي صاحبه بقوله في آخره: «وقد فرغت منه عشية يوم الأحد لسبع بقين من شعبان من سنة تسع ومائتين بعد تمام الألف»[4].

11 - الأسرار النورانية على المنظومة الرائية:

وهو كتاب في أهمية الصلاة وأحكامها، وأصله قصيدة مشهورة بالرائية، ألّفهَا أبو نصر فتح بن نوح الملوشائي، وقام عمرو بن رمضان التلاتي بوضع شرح لها سماه: (الأزهار الرياضية على المنظومة الرائية)، ثم جاء الثميني من بعدُ فاختصر

---

(1) النور، طباعة حجرية، ص: 3.

(2) (Etude sur Abd- al Aziz) P25 .

(3) النور، ص: 3.

(4) م - س، ص: 536.

شرحه وأضاف إليه ما يناسب المقام، قائلا في تواضع: إني معذور «لدى الفاضل العزيز في ما عساه أن يوجد مني في هذا الشرح الوجيز الذي قصدت به نفعي وأمثالي القاصرين دون العلماء الراسخين والطلبة المحصلين»[1].

ولقد كتب على صفحة الغلاف بيده: «هذا مختصر سَمّيته: (بالأسرار النورانية على المنظومة الرائية)»، توجد نسخة منه بخطه بمكتبة الاستقامة ببني يزجن، انتهى من تأليفها -على الراجح عندنا - لخمس خلون من شوال سنة 1212هـ.

وقد طبع الكتاب بمصر طباعة حجرية سنة 1306هـ.

هذه هي كتب الثميني التي تمكنا من ترتيبها زمنيا، أما التي لم نجد لها تأريخا، أو لم نستطع تقدير تاريخ تأليفها في محاولتنا هذه، فلم يبقَ إلاّ واحد هو (المصباح).

12 - المصباح المقتبس من أبي مسألة وكتاب الألواح:

هو كتاب في مختلف أبواب الفقه، اختصر الثميني فيه كتابين مشهورين منسوبين لأبي العباس أحمد بن محمد بن بكر المتوفى سنة504هـ، «وهما: كتاب أبي مسألة وكتاب الألواح [ويعتبران] من أعظم مصنفات المذهب من علماء أهل المغرب»[2] كما يصفهما الثميني نفسه، ثم يقول بأنه سمّى مختصره لهما: «بـ (المصباح المقتبس من أبي مسألة وكتاب الألواح)، راجيا من الله أن يجعله لنا ولمن شاءه مصباحا في الظلم»[3].

وهو كتاب وقع الخلط في تحديد اسمه، فـ (زايس) قد عدّه كتابين للثميني:

أحدهما اسمه: مختصر المصباح لأبي مسألة.

---

(1) المخطوط الأم، ص: 1.

(2) المصباح، المخطوط الأم، المقدمة.

(3) المصباح، المخطوط الأم، المقدمة.

وثانيهما: اسمه: الألواح[1].

وأمّا (زيقمونت) الذي جاء من بعده فحاول أن يصحح الخطأ مبيّنا أنه كتاب واحد، ولكنه تجنّب الصواب فسمّاه: مختصر المصباح[2]، وقد بيّنا: أن المصباح هو اختصار للكتابين المذكورين أعلاه. ولعلّه أخذ هذه التسمية للكتاب من الشيخ اطفيَّش في شرحه لمعالم الدين[3].

إن كتاب (المصباح) مازال مخطوطًا، وتوجد منه نسخة بخط المؤلف بمكتبة الاستقامة ببني يزجن، ويبدو من مقدمته أنه من مؤلفاته المتأخرة، وهو غير مؤرخ، ويقول بآخره: «وأما الحمد فهو الثناء على الله تعالى بالجميل وهو حسبنا ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين»[4].

هذه هي كتب الإمام عبد العزيز الثميني وبعض آثاره التي تمكنا من حصرها[5]، والتي بقيت محفوظة إلى يومنا[6]، وهي تكمل ما قلناه عن

---

(1) (Législation mozabite, p: 46).

(2) (Abdel Aziz et ses écrits, p: 11) .

(3) المخطوط الأم، ص: 1.

(4) (المصباح)، المخطوط الأم، ص: 104 .

(5) يذكر (زيفمونت) أنّ من مشائخ مزاب مَن ذكر له وجود كتاب للثميني في الفلك يسمى كتاب (الفلق) انظر: (Abdel Aziz et ses écrits) P: 11.

(6) يرجع الكثير من الفضل في المحافظة على مصنفات الثميني إلى جهود أحفاده، خاصة منهم الحاج محمد بن صالح بن يحيى بن عبد العزيز الثميني، وعبد العزيز بن يوسف بن يحيى بن عبد العزيز الثميني، فقد نقلا جل مخطوطات الإمام إلى تونس حيث كانا يقيمان، وأولاها عناية فائقة، واستفاد منها كثيرون، ومع تقلبات الدهر ووفاة الأول منهما في أكتوبر 1970، وبعده بحولين كاملين توفي الثاني في شهر جانفي 1973، بذلت الجهود لرد هذه المخطوطات إلى الجزائر، فكانت صائفة سنة1990تاريخ فتح مكتبة (الاستقامة) ببني يزجن، لتضم مصنفات بعض الأعلام، منها مصنفات ضياء الدين عبد العزيز الثميني، تحت أمانة الحاج صالح بن عيسى بزملال =

حياته وعصره، وتقربنا إلى حدٍّ ما منه، وتصور لنا موقعه بين أهل عصره.

وإنّه ليحقّ لنا من بعد هذا أن نتفرغ لدراسة كتابه: (معالم الدين) لنفصّل الحديث حوله، ونستبين أهمّ المباحث التي انشغل بها الثميني فيه، ومنهجه في معالجتها، وآراءه فيها، ومقامه بين علماء الإسلام من قبله ومن بعده.



=

والحاج سليمان بن الحاج سعيد بكاي، اللذين كانا من قبل أمينين لمكتبة الشيخ محمّد بن يوسف اطفيّش.

حول الموضوع: لقاء الباحث مع الشيخ بكير أرشوم يوم: 1992/06/14.

ولقاء مع الحاج صالح بزملال، والحاج سليمان بكاي يوم1992/06/10.

الباب الثاني

الإمام الثميني وعلم الكلام

الفصل الأول: نشـــأة علم الكلام وتطوره.

الفصل الثاني: كتاب الثميني: (معالم الدين).

الفصل الأوَّل
نشأة علم الكلام وتطوُّره

أهمية علم الكلام عند الثميني

تسميته بعلم الكلام

نشـــأة علم الكلام:

- أولا: العوامل الداخليـــــة

أ) القـــرآن والسنـــة

ب) الأوضاع السياسية

- ثانيا: العوامل الخارجية وتطور علم الكلام

علم الكلام بعد القرن الخامس الهجزي

المدرســـــة الإباضيـــة

الفصل الأوَّل
نشأة علم الكلام وتطوُّره

أهمية علم الكلام عند الثميني:

يجدر بنا ونحن نخصص هذا الفصل لعلم الكلام نشأة وتطورا، أن نبين أولا أن لعلم الكلام أهمية معتبرة عند الثميني، دفعته لتأليف كتابه (معالم الدين).

وبالفعل فإنه يرى أن هذا العلم هو «أرفع العلوم وأعلاها منارا، وأنفعها وأجداها ثمارا، وأحراها بعقد الهمة بها، وإلقاء الشراشر عليها، وإتعاب النفس فيها، وصرف الزمان إليها»[1].

لقد راقته عبارة الإيجي[2] في بيان أهميته، وهو يرى كما يرى الإيجي أن هذه الأهمية كانت له لأن: «غايته أشرف الغايات وأنفعها، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل»[3].

وهو حين يقارن دلائله بدلائل المباحث الفلسفية في الإلهيات يرى أن دلائل علم الكلام «هي الغاية في الوثاقة، بخلاف الإلهي فإن مخالفة النقل لدلائله شهادة عليها بأن أحكام عقول أصحابه بها مأخوذة من أوهامهم، لا من صرائحها، فلا وثوق بها أصلا»[4].

---

(1) مخطوط (معالم الدين)، ص: 2.

(2) سنشير إلى عضد الدين الإيجي كلما اقتضى الأمر ذلك نظرا إلى أن الثميني قد استفاد من المواقف كما سيأتي مزيد بيان في الفصل اللاحق.

(3) مخطوط (معالم الدين)، ص: 6.

(4) م – ن.

إن علم الكلام، وإن اختلط بالفلسفة عند المتكلمين المتأخرين، «حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات»[1] هو في نظر الثميني «أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية»[2].

وإنه علم، له عند الثميني خمس فوائد أخرى هي:

«- الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان.

• وإرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.

• وحفظ قواعد الدين أن تزلزلها شبه المبطلين.

• وبناء العلوم الشرعية عليه فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها.

• و صحة الاعتقاد والنية إذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك الفوز بسعادة الدارين»[3].

وهي فوائد توجّهُ معرفتَهُا إلى دفع العبث وازدياد الرغبة فيه إذْ كان مُهمّا[4].

وهذه الأهمية لعلم الكلام عند الثميني هي التي جعلته يبذل أقصى جهده فيه، رغم ما يحيط به من نكبات الدهر، وتتابع المحن واستيلاء الظلم والعدوان.

لقد مضت عليه سنون وهو على هذه الحال، وكان عمره يمر سبهللا وهو لا يمتثل للمهمات، إلى أن تذكّر العهود حيث يقول:

---

(1) مخطوط (معالم الدين)، ص: 7.

(2) م - ن.

(3) م - ن، ص: 5.

(4) م - ن.

«عند ذلك تذكرت العهود على اشتغال البال، وقهر الزمـــان، واخـــتلال الحال، وكثرة الصوارف، وقصور الهمة، وقلة الدواعي، وفتور الرغبة».

فتغلب على نفسه معربا عن ذلك قائلا:

«حاولت مع ذلك نفسي إلى أن أجمع مما حصلت مختصرا يكون تذكرة لي ولمن شاءه من أبناء جنسي، مقتفيا في ذلك آثار المحصلين، راجيا مـــن الله بفضـــله انتظاما في سلك الراغبين، فقوى عزمي في ذلك ونشط خاطري إلى ما أرجـــو أن يكون لي ذخرا عند مولاي هناك...»[1].

إن هذه المكانة لعلم الكلام وشعور الثميني الحاد بها هو الذي جعله يســـهم في هذا الفن بكتابه (معالم الدين).

وهو إذ يكتب فيه يصرح بأن العلوم الشرعية لم تكن واضحة في بدايتـــها، ولا يعرف الصحابة والتابعون تقسيمات لها:

1) لصفاء عقائدهم ببركة صحبة الرسول أو لقرب العهد به.

2) ولقلة الوقائع والاختلاف.

3) ولتيسر مراجعة الثقات في الملمات[2].

ولقد صارت من بعد ذلك قسمين:

« منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية.

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، فالأولى هـــي علـــم الشرائع، والثانية هي علم التوحيد»[3].

---

(1) مخطوط (معالم الدين)، ص: 3.

(2) م – س، ص: 4.

(3) م – ن .

وعلم الشرائع قسمان:

1) يفيد أولهما «معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية [ويسمى] بالفقه»

2) ويفيد ثانيهما «معرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها الأحكام [ويسمى] بأصول الفقه»[1].

وأما علم التوحيد فإنه يتعلق بالاعتقاد، ويسمى أيضا بعلم الكلام.

ويختار الثميني من بين تعريفاته تعريف الإيجي له بأنه: «علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها»[2].

والمقصود بالعقائد: ذات الاعتقاد لا العمل، وبالدينية: العقائد الخاصة بدين محمد ﷺ ، ويعني هذا أن الخصم الذي على دين الإسلام، وإن خطّئَ فهو من علماء الكلام[3].

موضوعه:

إن موضوع علم الكلام كما يراه الثميني هو:

«المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا»[4].

وهذه العبارة هي التي يرجحها الثميني ويعتمدها عند تحليله لمسائل علم الكلام.

وهو إن وصف علم الكلام بأنه المتكفل بإثبات الصانع وتنزيهه عن مشابهة الأجسام، وإثبات النبوة التي هي أساس الإسلام وعليه مبني الشرائع والأحكام، وبه

---

(1) مخطوط (معالم الدين)، ص: 4.

(2) م – ن .

(3) م – ن .

(4) م – ن .

يرتقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان[1]، فإنه يردّ كما يردّ الإيجي قول القائلين بأنّ موضوعه هو: «ذات الله تعالى»، وبأنه «يبحث فيه عن أفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر للأجساد، وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الأيمة والثواب والعقاب»[2].

وسبب ردّه لهذا التحديد لموضوع علم الكلام أمران:

• كونه قد يبحث فيه عن غير ما ذكروه، كالجوهر والعرض.

• وكونه قد يبحث فيه عن إثبات وجود الله وهو أيضا لم يرد في عبارتهم[3].

وكذلك يرد تبعا للإيجي قول القائلين: بأن موضوع علم الكلام هو (الموجود من حيث هو غير مقيد بشيء)، وقولهم: بأنه وإن شابه الفلسفة الإلهية في كون موضوعها أيضا الموجود مطلقا، فهو يتميز عنها بالتقيّد بقانون الإسلام[4].

وردّه عن ذلك هو الآتي:

• إنه قد يبحث في علم الكلام عن المعدوم وعن غير الموجود في الخارج كالنظر والدليل، هذا من جهة.

• وإن المسائل الحقّة في علم الكلام هي التي على قانون الإسلام، هذه جهة أخرى. حتى ولو أنه لا يتميز في علم الكلام صاحب الحق من الباطل لأن الكل يدعي أنه على الحق[5].

---

(1) مخطوط (معالم الدين)، ص: 2.

(2) م – س، ص: 5.

(3) م – ن.

(4) م – ن.

(5) م – ن .

هذا، ويذهب المتكلمون -ويعنينا منهم الإيجي والجرجاني والثميني- إلى أن موضوع علم الكلام أعلى العلوم، وأن «ثبوت علم شرعي أعلى منه باطل اتفاقا»[1].

ولهذا فهم لم يقبلوا رأي الأرموي الذي «جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الإنية[2] في الكلام، مبينا في العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، المنقسم إلى الواجب وإلى غيره» فيكون موضوع علم الكلام بذلك أدنى وأخص وقسما من علم أعلى وأعم وهو العلم الإلهي (الفلسفة)، بل ويستنكرون عليه ذلك كما جاء في عبارة الثميني تبعا للإيجي: «كيف يكون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي»[3].

وفي هذا السياق فإن لأبي حامد الغزالي عبارة صريحة في أن (الموجود) من مباحث «علم الكلام... [الذي] يبتدئ نظره في أعم الأشياء أولا وهو الموجود، ثم يترل بالتدريج إلى التفصيل... فيثبت سائر العلوم الدينية»[4].

والذي يذهب الثميني إليه هو أبعد مما سبق، إنه يذهب إلى أن موضوع علم الكلام: ليس هو الموجود فحسب، ولكنه: المعدوم، وغير الموجود في الخارج كذلك[5] فبناء على المسلمة القائلة إن علم الكلام أعلى العلوم من حيث إنه تستمد منه العلوم وهو لا يستمد من غيره، فإننا نتساءل عن موقع العلم المعياري (علم المنطق) الذي نجد بصماته بارزة في علم الكلام والذي تتنازعه كل من الفلسفة وعلم الكلام.

---

(1) م -ن، أيضا: (المواقف)، ص: 7، شرح المواقف، ص: 46.

(2) «هو تحقق الوجود العيني»، المعجم الفلسفي، جميل صليبا.

(3) مخطوط (معالم الدين)، ص: 5. المواقف، ص: 7. شرح المواقف ص: 46.

(4) المستصفى، ص: 6- 7.

(5) مخطوط (معالم الدين)، ص: ص: 5.

والذي يذهب إليه بعض المنطقيين المسلمين أنه من مسائل علم الكلام، يقول (الصاوي) صاحب البصائر النصيرية في تحديد مفهومه:

«بأنه قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل مميز لصواب الرأي عن الخطإ في العقائد بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته، وإنما احتيج إلى تمييز الصواب عن الخطأ في العقائد للتوصل بها إلى السعادة الأبدية لأن سعادة الإنسان، من حيث هو إنسان عاقل، في أن يعلم الخير والحق، أما الحق فلذاته، وأما الخير فللعمل به»[1].

والذي يظهر من هذا أن المسألة في حاجة إلى مزيد البحث لطرافتها، وللجواب على السؤال التالي الذي يفرض نفسه لأنه ينبني عليها:

وهي: هل هناك علوم مستقلة تماما عن علم الكلام؟ أم أنه حقا هو أصلها ومنبعها؟

والذي يفيده التقييد في عبارة الغزالي (بالدينية)، وفي عبارة الإيجي والثميني (بالشرعية) هو أن علم الكلام هو أعلى العلوم الشرعية لا مطلقا.

ويشير الحاج المحمَّد اطفيَّش إلى: أن علم الكلام به مسائل من العلم الإلهي[2]، بينما الأخضري يشير إلى: أن المنطق نظير النحو، وبناء عليه: فالأول ميزان للجنان، والثاني ميزان للسان[3].

---

(1) محمد فتحي الشنقيطي، (أسس المنطق والمنهج العلمي)، ص: 16، عن الصاوي (البصائر النصيرية) ص: 3.

(2) مخ شرح (معالم الدين)، ص: 28 وما بعدها وص: 35 وما بعدها.

(3) قول الشيخ عبد الرحمن الأخضري:

وبعد فالمنطق للجنان ... نسبته كالنحو للسان.

فيعصم الأفكار عن غيّ الخَطَا ... وعن دقيق الفهم يكْشِفُ الغِطَا.

ومرة أخرى فإنه بناء على المسلّمة السابقة قال المتكلمون -والعبارة من (المعالم)-: علم الكلام هو «الأعلى، وأنه ليست له مبادٍ تبين في علم آخر، بل مبادئه إما بينة بنفسها، أو مبنية فيه، فهي مسائل من هذه الحيثية، ومبادٍ لمسائل أخر، لا تتوقف تلك المبادئ عليها،... [إن علم الكلام] منه تستمد العلوم الشرعية، وهو لا يستمد من غيره، فكان رئيسها على الإطلاق»[1].

وهكذا، فالتعبير المختار عند الثميني والإيجي لتعريف علم الكلام وتحديد موضوعه ومسائله، فضفاض من حيث ماصَدَقُه، وغايته لديهما هي: إثبات عقيدة دين الإسلام، وتناول كل ما يتعلق بها من القريب أو البعيد.

فهو لديهما: «علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها» أو «هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا»

هذا عن موضوع علم الكلام، فما وجه تسميته بذلك؟

تسميته:

وأما عن تسميته فالمقارنة طريفة جدا بين ما جاء به الثميني فيما يتعلق بها، وما جاء به الإيجي، إن صاحب (المواقف) قد أثبت أربعة أوجه في تفسيرها، نختار تعبيره قائلين:

أول الأوجه: «بأنه بإزاء المنطق للفلسفة»

ثانيها: أو أن أبوابه عنونت بالكلام.

---

(1) مخطوط (معالم الدين)، ص: 6.

ثالثها: أو أن مسألة الكلام أشهر مباحثه.

رابعها: أو «أنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم»[1].

وأما الثميني فإنه يرى أنه سمي بعلم الكلام:

أولا: لأن الكلام عنوان مباحثه.

وثانيا: لأن مسألة الكلام كانت أشهرها.

وثالثا: «لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصم كالمنطق للفلسفة».

ورابعا: «لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام...».

وخامسا: لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين المعلم والمتعلم، وغيره قد يتحقق بغير ذلك.

وسادسا: لأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره إلى الكلام.

وسابعا: لأنه لقوة أدلته صار هو الكلام بين العلوم باعتباره هو الأقوى.

وثامنا: لأنه لابتنائه على الأدلة القطعية مع الأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرا على القلب موطن الدم فسمي بالكلام المشتق من الكَلْمِ وهو الجرح.

ويشير الثميني –في النهاية– إلى أن هذا هو كلام القدماء[2].

وعند ملاحظة ما جاء به الإيجي وما جاء به الثميني، نجد الثميني قد اختلف مع الإيجي في جانبين:

---

(1) (المواقف)، ص: 8.

(2) مخطوط (معالم الدين)، ص: 6.

الأول: أنّه رجّح وجوّز أن تكون الأوجه التي وردت في تسمية هذا العلم بالكلام، لها جميعا نصيب من الأثر في التسمية، لأنه لم يتأكد له أحدها بعينه، ولذلك استعمل حرف العطف (و)، أما الإيجي فإنه استعمل حرف العطف (أو)، على أن كل وجه ذكره له وحده التأثير في التسمية.

الثاني: أنّه لم يتّفق مع الإيجي في تسميّة العلم بالكلام «لأنّه بإزاء المنطق للفلسفة»[1].

ولعلّ الذي لم يرضه هنا، هو أنّ يكون علم الكلام كالمنطق، مع أنهما متباعدان في نظره، فالمنطق جزء من الفلسفة، وعلم الكلام أعلى العلوم ورئيسها، ولهذا نجده، قد جاء بعبارة أخرى قائلا:

«لأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصم كالمنطق للفلسفة»

والذي يستفاد منها: أن علم الكلام في المرتبة العليا، وأنه يورث قدرة على الكلام وهذه القدرة كالمنطق في الفلسفة.

فهل هذه القدرة على الكلام، الموروثة من علم الكلام، هي المنطق نفسه، أم هي أمر آخر غيره؟

يبدو أنه المنطق نفسه، ولكن بعد ترعرعه في البيئة الإسلامية والاستغناء به عن المنطق الأرسطي في بعض جوانبه.

هذا عن موضوع علم الكلام وأوجه تسميته بالكلام، والآن يمكننا أن نبحث في نشأته وتطوره.

---

(1) المواقف، ص 8.

نشأة علم الكلام:

يتفق كثير من الباحثين في علم الكلام والفلسفة الإسلامية على أن علم الكلام قد نشأ في بيئة إسلامية وبروح إسلامية بعيدا عن كل تيار أجنبي، وأن ما كان به من التأثر بالثقافات الأجنبية فهو في لاحق الأيام، وهو تأثر لم يكن بارتمائه في أحضان تلك الثقافات دون وعي أو تمحيص، ولكن باستفادته منها وهو متشبع بروح الدين الإسلامي.

ويذهبون إلى أن عوامل نشأته تتمثل في جانبين:

- عوامل داخلية دفعت به إلى البروز والتشخّص.
- وعوامل خارجية ساعدت أيضا على بروزه وساهمت في تطوره[1].

ومن الباحثين الذين كتبوا في نشأته وتطوره صاحبا كتاب: (فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية)، اللذان قسّما بحثهما في الموضوع إلى سبعة مراحل هي:

«1) عهد ما قبل النشأة.

و 2) عهد التخمير: (أو التلاقي مع علم اللاهوت المسيحي)

و 3) عهد النضال: أو الصراع بين المعتزلة وأصحاب النقل (أو التلاقي مع الفلسفة اليونانية)

---

(1) للمزيد انظر: أحمد محمود صبحي، (في علم الكلام). أيضا: محمد صالح محمد السيد، (أصالة علم الكلام) .

و 4) انتصار الأشعرية.

و 5) (الانتقائية) الغزالية والطريقة المعروفة بطريقة (المتأخرين)

و 6) عهد التقليد والجمود.

و 7) عهد العصرية -[كما سماها]- أو حركة التجديد: (السلفية)»[1].

وقد جئنا بها كاملة مرتبة كما جاءا بها لنتبيّن من خلالها، ومن خلال قراءة تحليلهما وطرحهما أنهما أكثر ميلا إلى أنّ العوامل الخارجية هي المؤثرة في نشأة هذا العلم إن لم تكن عوامل نشأته، وهما يقرّان مع ذلك بأنّ هناك بوادر للنشأة قبل عهد التخمير كما يسميانه، ويطلقان عليه (عهد ما قبل النشأة)، وهو إقرار ضمني لا لفظي من طرفهما بأهمية العوامل الداخلية.

العوامل الداخلية في نشأة علم الكلام:

إن للعوامل الداخلية مكانه هامة في نشأة هذا العلم، وفي تطوره، ففي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بذور محفوظة، وفي التطور الاجتماعي مناخ ملائم للبذر والظهور والنمو.

القرآن والسنة:

إن في القرآن والسنة الكثير من القضايا التي تناولها علماء الكلام: كإثبات وجود الله والحديث عن صفاته جل وعلا، وطلب النظر إلى مخلوقاته وعظيم ملكوته، وإلى الإنسان في وجوده ومصيره وما شابه ذلك.

---

(1) لويس غردية وج. قنواتي (فلسفة الفكر الديني)، نقله إلى العربية: د. صبحي الصالح ود. فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط:2،ج:1،ص:35، وهو في الأصل دراسة باللغة الفرنسية عنوانها: (Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée.).

ولَرُبَمَا كان العمود الفقري لتلك القضايا هو الاختلاف في ما مدى استعمال العقل فيها، ذلك العقل الذي احتل مكانة هامّة في القرآن الكريم الذي حثّ على النظر، ومدح الذين يعقلون، وأولي الألباب، وذمّ الذين لا يفقهون ولا يتفكرون.

لقد أحال القرآن الخلق على آثار الخالق، وأحالهم على النظر العقلي في الكون والحياة ليكتسبوا منطقا إنسانيا أصيلا، يضم إلى صفاء الفطرة سلامة النظرة، وإلى رسوخ الإيمان قوة التفكير[1].

فالقرآن كان ذا أثر حاسم في توجيه نظرة المتكلمين إلى دراسة العالم، والبحث فيه بما أمدهم به من حقائق تتعلق به، كقدرته تعالى على الخلق، وأنه لم يشرك معه أحدا في ذلك، وأشار في أكثر من موضع إلى قصة الخلق[2]، وغيرها من القضايا التي تستدعي التأمل والتفكير.

الأوضاع السياسية:

فإذا كان القرآن والسنة في العهد الأول هما المرجع الوحيد في المسائل العقدية، كما فسره الثميني: لوجود النبيّ بين أظهر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، أو لقرب العهد به، ولقلة الوقائع، ولتيسر مراجعة الثقات[3] فالأمر لم يبق على هذه الحال إذ «حين حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات» صار الناس يشتغلون في النظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط[4].

---

(1) صبحي الصالح، تعقيبات على كتاب (فلسفة الفكر الديني)، ج: 3، ص: 327.

(2) (أصالة علم الكلام)، ص: 93 - 94.

(3) مخطوط (المعالم)، ص: 4.

(4) م - ن .

إن المسلمين كانوا «عند وفاة النبي ﷺ على عقيدة واحدة وطريقة واحدة، ثم نشأ الخلاف بينهم أولا في أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا، وكان غرضهم منها إقامة مراسيم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم» وهذه مثل «اختلافهم في موته، وفي موضع دفنه، وفي إرثه، وفي الإمامة، ونحو ذلك مما يكثر الكلام عليه، وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا إلى آخر أيام الصحابة»[1].

ثم جابت هؤلاء مستجدات دفعت بهم إلى إيجاد الحلول لها، ولزوم الفصل فيها، ونذكر منها على الخصوص: قضية الإمامة، والتطورات السياسية التي بدت أكثر اضطرابا بعد الخليفتين: أبي بكر وعمر، وقد رويت عن (عثمان) تصرفات استنكرها بعض الصحابة حتى كان مآله القتل، فبويع (علي) كرم الله وجهه من بعده، ولكن (معاوية) رفض بيعته، فكانت النتيجة التحكيمَ المرفقَ بالحيلة، وخروجَ أصحاب (علي) عليه، وكان لتعاقب تلك الأحداث أثره في تبلور مباحث عرفها علم الكلام فيما بعد.

ومن ذلك أنه نتجت عن قبول (علي) للتحكيم، ومقتله من بعد ذلك، وعن الحكم (لمعاوية) على غير حق بدلا عنه، وحلول الأمويين في بلاطهم بدمشق، سلوكياتٌ أقلقت ضمائر كثير من الصحابة والتابعين، وترتب عن ذلك تساؤل خطير هو: هل هؤلاء الخلفاء الأمويون بتصرفاتهم تلك مسلمون حقا تجب طاعتهم أم هم غير ذلك فينبغي تحطيم شوكتهم ولو بالسيف والدم؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل أبرزت اتجاهات أربعة هي: سياسية – عقائدية:

أولها: فريق أهل الشام الذي أحسن الظن بهم والتمس المسوغات لخلافتهم.

وثانيها: اتجاه فريق الخوارج الذي كنَّ لهم العداء، وقام في وجههم لاغتصابهم الحكم ورأى أن المقاومة أمر لا بد منه.

---

(1) مخطوط (المعالم)، ص: 277.

وثالثها: اتجاه فريق الشيعة الذي كنّ لهم العداء، وقام في وجههم لكنه أباح التقية فرارا من الاضطهاد.

ورابعها: اتجاه فريق المرجئة الذي توقف ورآهم مسلمين، لهم على الأمة حق الطاعة، وحكمهم يرجأ إلى الله الذي يعلم السر وأخفى[1].

وهي اتجاهات تبلورت عنها قضايا كثيرة في العقيدة، كقضية الإيمان والأعمال، وشرعية الحكم والسلطة، ومرتكب الكبيرة وما يتعلق بها من المسائل[2].

ومع نهاية القرن الأول الهجري يقول الشميني:

«كان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا، إلى آخر أيام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهيني، وغيلان الدمشقي، ويونس الأسواري، وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله عز وجل، و لم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق»[3].

واستمر الأمر على هذه الحال، إلى أن تبلور الفكر الاعتزالي مع واصل بن عطاء المتوفى سنة 131هـ، وعولجت مشكلات هامة في عصره، والفلسفة اليونانية لم تتغلغل بعدُ في الفكر الإسلامي[4].

ولئن كان هناك من يذهب إلى أن أساليب الجدال والمنطق لم تلحق الفكر الإسلامي إلا بعد ردح من الزمن، كابن رشد الذي يرى «أن النظر... في القياس الفقهي هو شيء استنبط بعد الصدر الأول»[5]، وكالجويني وابن حنبل[6]، فإن

---

(1) للمزيد انظر: (فلسفة الفكر الديني) ج: 1 ص: 52 وما بعدها. (في علم الكلام) - المعتزلة - ص30 وما بعدها.

(2) مصطفى عبد الرازق، (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص: 283 وما بعدها .

(3) مخطوط (المعالم)، ص: 278.

(4) (في علم الكلام) - المعتزلة -، ص: 186.

(5) ابن رشد، (فصل المقال)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر سنة 1982، ص: 26 - 27.

(6) علي سامي النشار، (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، ص: 80

هناك من الباحثين من يرى أن فكرة قياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال ووضع قواعد للقياس وشرائط العلة إنما كان من عهد الصحابة[1].

ولقد ظهرت منذ السنين الأولى نزعتان نجدهما طوال التطور الذي صاحب الفكر الإسلامي عامة وعلم الكلام خاصة:

أولاهما: نزعة التمسك بظاهر النص.

وثانيهما: نزعة الاحتكام إلى العقل بالاجتهاد والاستنباط، وهي نزعة من جهة، لها دور حاسم في توجيه علم الكلام، وفي قيام المناظرات الكبرى بين المدارس الإسلامية المختلفة على المعنى الذي يجب أن تفهم بمقتضاه بعض النصوص القرآنية[2]، وهي نزعة من جهة أخرى، تيسرت بها السبيل، لمجابهة الثقافات التي احتك بها المسلمون بعد الفتوحات فاستطاعوا أن يدافعوا بها عن عقيدتهم، وهي من جهة ثالثة نزعة بها تطوّرَ فكرُهم وأثرَى حضارَتهم[3].

العوامل الخارجية وتطور علم الكلام:

إن العوامل الخارجية التي استطاعت أن تؤثر في نشأة علم الكلام وتطوره هي عوامل جاءت نتيجة حتمية للعوامل الداخلية التي سبقت الإشارة إليها إجمالا.

=

وللاطلاع على نماذج مفصلة من اجتهادات النبيّ وصحابته، بمنظور فلسفي، انظر: (التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) ص: 139 وما بعدها .

(1) (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، ص: 81.

(2) فلسفة الفكر الديني، ج: 1، ص: 47.

(3) للاطلاع على أثر هذه النزعة في التطور الفكري راجع مثلا:

1) علي سامي النشار، (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) .

2) الربيع ميمون، (الإمام السنوسي وطريقة الحكماء المحدثين في علم الكلام)، مخ، آملين أن يرى نور الطاعة في القريب العاجل.

ولعلّ أول طريق إلى تطور علم الكلام على ضوء العوامل الخارجية، هو انتقال العاصمة الإسلامية من المدينة إلى دمشق سنة: 41هـ، إذ سهل هذا الحدث التواصل بين خليط من الديانات، كان لبعضها أسلحتها الفكرية، وعلماؤها القوامون عليها والمدافعون عنها، وخاصة منها المسيحية.

لقد كانت المحاورات والمحادثات بين علماء هذه الديانات والثقافات وبين علماء الإسلام قائمة، وكان أقدر الناس عليها آنذاك هم المعتزلة.

فلقد أثار كتاب[1] يحيى (يوحنا) الدمشقي الذي اشتغل عند الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك وكان أبوه وكيلا ماليا ثم وزيرا لمعاوية، أثار مشكلتين[2]:

الأولى: كون المسيح كلمة الله، فنتجت عنها قضية (خلق القرآن)

والثانية: كون الإسلام دين الجبر، فنتجت عنها قضية (الجبرية والقدرية)

وهو كتاب يمكننا أن نعتبره أهمّ أثر أشارت إليه المصنفات، ويمكننا أيضا أن نفسر من خلاله منطلقات المدرسة الاعتزالية على أنها ردّ فعل لتلك الشبهات العقدية المثارة، وعلى أنها قامت لحماية ديانتها بالاستدلال على أن للإنسان حريته ومسؤوليته، وعلى أن القرآن مخلوق تفنيدا لعقيدة النصارى في المسيح، ودفعا لمقولتهم حتى لا تنال الفكر الإسلامي، وتبعا لذلك وضعت أصولها الخمسة في التوحيد والأخلاق.

هذا، ويعتبر أحمد محمود صبحي أن المعتزلة – بعد عرض لنشأتهم وتحليل لآراء أهم زعمائهم– قد قدّموا مفهوما نقيا خالصا لتوحيد الله مترهين إياه تنزيها لم تبلغه فرقة من فرق المسلمين إلا من أخذ عنهم.

---

(1) (حوار بين مسيحي وشرقي) .

(2) (في علم الكلام)، ج: 1 ص: 30. أيضا: (فلسفة الفكر الديني) ج: 1، ص: 56 إلى ص: 63.

ويعتبر أن تصور الألوهية «لدى البشرية منذ القبائل الأولى حتى الأديان السماوية»[1] لم يبلغ ما بلغه من النضج في الإسلام دين التوحيد الخالص، و لم يبلغ من التصور ما بلغ من تنزيهه تعالى عن صفات المخلوقين بين فرق المسلمين جميعا ما بلغه لدى المعتزلة مذهب التنزيه الخالص[2].

وهكذا فإن التقاء المسلمين باليهودية المحرفة، المشبهة في الصفات، الناكرة للنسخ، المدنسة لأخلاق الأنبياء، والتقاءهم بديانات الفرس المانوية والمزدكية المنشقة عن الزرادشتية، والتقاءهم بديانات الهند دين البراهمة ودين البوذية، أثار كثيرا من القضايا التي تناولها علم الكلام.

وما كان تناول علم الكلام لقضايا لم ترد من قبل إلا مجابهة لتلك الديانات بكل قوة، وبمختلف الوسائل فكان التبلور والتطور لهذا العلم.

وقد ازداد هذا التطور وضوحا على الخصوص عند إنشاء دار الحكمة[3]، وترجمة الكثير من المخطوطات في الثقافات المجاورة، وكان منها منطق أرسطو ومقالاته في الطبيعة.

ولقد نص الثميني أن الفلسفة نقلت من اليونانية إلى العربية على يد الفارابي (257 - 339هـ)، «وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما

---

(1) (في علم الكلام)، ج: 1، ص: 140.

إن كان يقول بفكرة التطور في الدين فالعبارة سليمة، وإن كان يرى أن الدعوة السماوية واحدة، فالأسلم أن يقال: (عند القبائل الأولى وحتى عند أصحاب الأديان السماوية)، هذا إذا سلمنا فرضا أن هناك من القبائل الأولى التي لم يبلغها دين السماء.

(2) (في علم الكلام)، ج: 1، ص: 140. أيضا (أصالة علم الكلام)، ص: 140.

(3) أنشئت دار الحكمة في عهد المأمون وكان رئيسها حنين بن إسحاق العبادي (194-260هـ)، وقد أجاد الفارسية واليونانية والسريانية والعربية. انظر: (معالم الحضارة الإسلامية)، ص: 141 وما بعدها. و(المرشد في الفلسفة العربية)، ص: 34 وما بعدها.

خالفوا الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، واستمروا على ذلك إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين»[1]، وقد سلك الشهيني مسلكهم.

ويبدو من الإنتاج الكلامي أن الفلسفة قد وجدت طريقها إلى الفكر الإسلامي قبل الفارابي، ولا مانع من ذلك ما دام الاحتكاك قد تم مع الثقافات المجاورة، ويظهر ذلك جليا في الفكر المعتزلي من بعد واصل بن عطاء. بل إنها عرفت قبل إنشاء دار الحكمة.

لقد نُقل أن حكيم آل مروان: خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة 85هـ/ 704م هو الذي قام بأول نقل في الإسلام إذ أمر جماعة من فلاسفة اليونان كانت تنزل مصر وتفصح العربية أن تنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي[2].

ولعل الذين قالوا إنّ الفارابي هو المعلم الثاني[3] وهو الناقل للفلسفة من اليونانية إلى العربية، قالوا ذلك لأن ما نقله كان أشمل وأعمق في الفكر الفلسفي اليوناني، وكان من نتائج نقله وجود الإلهيات والرياضيات مختلطة بالكلام فيما بعد.

---

(1) مخطوط (المعالم)، ص: 7.

(2) ابن النديم، (الفهرست)، بمقدمة لأحد أساتذة الجامعة المصرية (هكذا)، المطبعة الرحمانية، مصر، 1348 هـ، ص: 338

للمزيد انظر: (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، الفصل الثاني من القسم الأول. ومصطفى الشكعة، (معالم الحضارة الإسلامية)، ص: 140 وما بعدها.

(3) يقال لقب بذلك لكتاب له سماه: (التعليم الثاني)

انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، تعليقه على الكتاب: (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، لمؤلفه: ج. دي بور، دار النهضة العربية، بيروت، ط: 5، سنة 1981 ص: 198، 199.

ويجدر بنا أن نشير -دليلا على وجود تطور في علم الكلام قبل الفارابي- إلى أنّ العلاّف المتوفى سنة 235هـ هو الذي ابتدع نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وكان فيها أستاذ جميع من صحبه، «ومن أتى بعده من المعتزلة كانوا عيالا عليه بل إنه أستاذ خصومه من الأشاعرة إذ تبنوا نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ»[1].

هذا جانب، ومن جانب آخر فإن علم الكلام لم يُطَوِّع علم أصول الدين -سواء قبل الفارابي أو بعده- لآراء ونظريات فلاسفة اليونان، حتى وإن استخدم مصطلحات الفلسفة اليونانية كالجوهر والعرض.

لقد منحها مفهوما مباينا لمفهومها اليوناني، وهكذا فما قُدِّم في النظرية السابقة (نظرية الجزء الذي لا يتجزأ) -مثلا- من دقيق الكلام مخالف تماما لنظرية ديمقراطس أو أبيقور[2].

ومن ثمّ فإن الأبحاث التي حرصت على تتبع المصادر الأجنبية لكل رأي للمعتزلة، خاصة حول نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، أبحاث قد شابها عدم الدقة، فضلا عن التضارب في تحديد المصادر. وخير مثال لذلك: كتاب (بينس) في (مذهب الذرة عند المسلمين)[3].

إن مباحث المتكلمين في مسائل الطبيعة ليست لتفسر الكون على طريقة الفلاسفة، لأنهم لا يقصدون التفلسف والنظر المجرد لذاته، وإنما بيان القدرة الإلهية

---

(1) (في علم الكلام)، ج: 1، ص: 216.

(2) عند أبيقور وديمقريطس: الأزلية والمصادفة والآلية.
وعند العلاف ومن بعده: الحدوث والقدرة الإلهية. راجع: م- س، ص: 190.

(3) (في علم الكلام)، ج: 1 ص: 215
أيضا: محمد عبد الهادي أبو ريدة، تعليقه على كتاب: (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، لمؤلفه: ج.دي بور، ص: 119 و151.

في أهم مقدور لها وهو العالم، فنظرية الجزء عند المعتزلة مثلا، هي فرع عن تصور القدرة الإلهية، ونظرهم إلى العالم ليس تفسيرا فلسفيا خالصا للكون في ذاته، وإنما هو فهم للعالم بوصفه مخلوقا لله[1] وفعلا له.

وأفعاله عز وجل بحر لا ساحل له، تغترف منه جميع العلوم، وأهمها علم الكلام المتكفل بإثبات مبادئ العلوم.

فالعلماء «حين يبحثون عن أسرار هذا الكون أو غيرها، يبحثون عنها إما للاقتراب منه جل وعلا، كما هو شأن العلماء المؤمنين، وإما لتأكيد ذواتهم والابتعاد عنه، كما هو شأن العلماء الوضعيين جهلا منهم بحقيقة وضعهم في سلم الوجود، وجهلا منهم بأنْ لا قيمة للإنسان مهما كان، إلا بتوجهه إلى الله، والاقتراب منه، وطلب رضاه، وجهلا منهم في نهاية الأمر بأنّ العلم لا تكون له حقيقة قائمة، ولا يكون في خدمة الإنسان ورقيه إلا إذا كان صاحبه يعي أن أساسه في بحر أفعاله تعالى»[2].

وإلى هذا أشار ابن خلدون حين ميّز بين المتكلم والفيلسوف قائلا:

إن «الجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض من هذه الكائنات، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجود...»[3].

---

(1) (في علم الكلام)، ج: 1، ص: 208 وما بعدها .

(2) الربيع ميمون، (الإمام السنوسي عالم تلمسان)، ص: 24، مطبوع ضمن (حوليات جامعة الجزائر) عدد: 7 سنة: 1993م.

(3) ابن خلدون، (المقدمة)، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 3 سنة 1967 ص: 836.

وعلى هذا فعلم الكلام في تطوره، وفي معالجته لما خلّفته الحضارات المجاورة كان يستوعب مضامينها، ويمحص منتوجها في مخبر الفكر الإسلامي، فتنوعت مدارسه متصارعة أحيانا، ومستفيدة بعضها من بعض أحيانا أخرى.

ولقد تطورت الأوضاع فيه، إلى أن كانت السيادة للمدرسة الأشعرية في الساحة الفكرية والاجتماعية آنذاك، وكان ذلك لعوامل عدة[1] نلخصها في نقاط ثلاث:

أولاها: أنه تم في العهد الأموي إقصاء الشيعة والخوارج من الساحة السياسية باضطهادهم وقمعهم، مما جعل أفكارهم تتبلور في الخفاء.

ثانيها: ظهور المعتزلة كمدرسة عقدية فكرية تتعامل بالعقل في ذروة توقده، وتمتاز بصراعها مع النصيين، وبتأييد السلطة لها في قضية (كلام الله) فتألبت العامة ضدها.

ثالثها: انفصال أبي الحسن الأشعري عن أبي علي الجبائي في مسألة مراعاة الصلاح والأصلح، وبروز مدرسته المتوازنة بين العقل والنقل.

وينص الثميني على هذه الحادثة قائلا: كان الأشعري: «تلميذا عند أبي علي الجبائي منهم [أي من المعتزلة] فقال... يوما عند مباحثته في وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى: ما تقول في ثلاثة إخوة...؟»، وذكر القصةَ وأسئلةَ الأشعري للجبائي، وكان الجبائي يجيب عنها إلى أن توقف مُحرَجا، «فقال له الأشعري عند ذلك: وقف حمار الشيخ في العقبة. وترك مذهب الجبائي واشتغل هو ومن تبعه بإبطاله وإثبات ما ذهب إليه»[2].

---

(1) للمزيد راجع: (في علم الكلام)، ج: (2)، ص: 21 وما بعدها.

(2) مخطوط (المعالم)، ص: 7.

علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري:

ومن أتباع الأشعري الإمام أبو حامد الغزالي المتوفى سنة 505هـ، وهو الذي تطورت معه طريقة علم الكلام إلى ما يسمى بطريقة المتأخرين، التي سار على منوالها كثير من المتكلمين لاحقا.

وهي التي يقول عنها ابن خلدون إن «أول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى هو الغزالي»[1].

وهي تتميز عن سابقتها بالإقبال على المنطق واعتباره من العلوم الضرورية في التعلّم، ولأنه هو معيار العلم كما يسميه الغزالي، ولأنه كما يراه: «مقدمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا»[2] ويذكر ابن خلدون أن علوم المنطق قد «انتشرت من بعد الجويني [ت: 478هـ]... في الملة وقرأه الناس، وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنّه: قانون ومعيار للأدلة فقط»[3].

ويشير إلى أن المتكلمين لما سبروا الأدلة بمعيار المنطق، لم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي الباقلاني، ويشير إلى أن هذه الطريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى، ولهذا فهي تسمى: طريقة المتأخرين[4].

وقد عبر عنها الزركشي بقوله: «ما لا دليل عليه يجب نفيه»[5].

---

(1) ابن خلدون، (المقدمة)، ص: 836.

(2) الغزالي، (المستصفى)، ص: 10.

(3) (المقدمة)، ص: 835.

(4) م – ن .

(5) (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) ص: 139، عن الزركشي، (البحر المحيط)، مخ، ج: 6 ص: 31.

لقد كان هذا المبدأ هو الفارق بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، وقد ردّ هذا المبدأ من المتأخرين كل من الإيجي والجرجاني في تحليل ونقد وافيين[1].

وهنا لا بد من التنويه إلى أن الفضل الكبير في هذا التطور كان للغـــزالي، إذ استطاع أن يلج كل العلوم الشرعية، ويعلو كعبه فيها، واستطاع أن يحدد معالمهـــا وحدودها الروحية والعقلية، فكتب في الفقه وأصوله، وفي الأخلاق والتصـــوف، وفي العقيدة والفلسفة وبلغت مؤلفاته المشرق والمغرب.

ولهذا فإنتاجه يعتبر حجر الزاوية في إثراء الفكر الإسلامي إذ قد أثار العقليين كابن رشد، والنقليين كابن تيمية، فتركوا ثروة فكرية عظيمة حسب تصوراتهم وهم من عقيدة واحدة، وهي ثروة لها أهميتها في الدراسات الإسلامية الحديثة.

والذي يعنينا هنا من مؤلفات الغزالي هو أثرها في علم الكـــلام وتصـــدي العلماء له حين أولى عنايته بالمنطق، ومن هؤلاء: ابن الصلاح (643هـــ) والنـــووي (631هـــ) بفتاويهما، وابن تيمية (621هـــ) بالنقد المنهجي لرأيه فيه، في كتابيـــه: (الرد على المنطقيين) و(نقض المنطق)، ويبدو أن تبلور أفكـــار المدرســـة الســـلفية المعاصرة كان في هذه الفترة.

جاء الرازي المتوفى سنة 606هـــ من بعد الغزالي ليدعم طريقة هذا الأخـــير بكتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين)، وهـــو كتاب يقول فيه بعض الباحثين إنه «قد شايع الفلاسفة فيه إلى حد بعيـــد معالجـــا موضوعات الفلسفة بنفس طريقتهم ملتزما في أغلب الأحيان بحججهم»[2] فاستفاد منه المتأخرون من علماء الكلام «حتى أخذوا عنه اصطلاحاته ذاتهـــا، ولا ســـيما

---

(1) (شرح المواقف)، ج: 2، ص: 21 إلى 27، أيضا: (فلسفة الفكر الديني) : ج: 1، ص: 128 وما بعدها، ج: 3، ص: 147ومابعدها.

(2) (في علم الكلام)، ج: 2، ص: 330.

الإيجي والجرجاني والتفتزاني»[1] واحتفظوا بتخطيطه وتوسعوا في المادة الفلسفية.

وفي هذا الصدد يرى محسن فضل الله أن علماء الكلام ابتداء من الرازي أصبحوا فلاسفة الأمة[2].

وبالفعل فإن الرازي استطاع أن يتناول أعقد المسائل الفلسفية، فمنها مثلا: أنه استطاع أن يوضح بكل اقتدار الدليل الأنطلوجي عند ابن سينا، ذلك الدليل الذي لم يستطع-كما يذكر الربيع ميمون في تحليل عميق له- أن يكتشفه عنده كثير من المختصين، واعتقدوا أنه حكر على (سانت آنسالم) و(ديكارت)، بينما هو عند ابن سينا أكثر طرافة وجدة، ويتأكد ذلك -كمَا يقول- بمراجعة ما جاء به الرازي في كتابه (المباحث المشرقية) الذي جمع فيه ما تشتّت من عبارات ابن سينا حول الدليل ووضّحها بكل قوة وتمكّن[3].

ومع ذلك، فإنّ عبد الأمير الأعسم يذهب إلى أنّ التطور الفلسفي لعلم الكلام إنما كان على يد نصير الدين الطوسي المتشبع بالفلسفة السينوية حين عالج (محصّل) الرازي بكتابه الذي سماه: (تلخيص المحصّل).

وهو كتاب يعتبره الأعسم مرحلة سابقة لكتابه (التجريد)[4]، ويرى كما يرى الشيبي أن (التجريد) هو «الكتاب الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية إلى الطابع الفلسفي ابتداء من القرن السابع الهجري [أو] الثالث عشر الميلادي»[5].

---

(1) (فلسفة الفكر الديني)، ج: 1 ص: 299.

(2) عبد الأمير الأعسم، (الفيلسوف نصير الدين الطوسي)، ص: 147.

(3) RABIA MIMOUNE, CRITIQUE ET INTERCULTURALITE DANS LA FORMULATION ET LA REFUTATION DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE
راجع حوليات جامعية الجزائر من صفحة:7 إلى 22 العدد:7 سنة:1993.

(4) (الفيلسوف نصير الدين الطوسي)، ص: 147.

(5) م — س، ص: 153، عن: كامل الشيبي، (الفكر الشيعي)، ص: 97.

ففي هذا القرن مزجت الفلسفة مزجا تاما بعلم الكلام لأول مرة في الإسلام، وصار الكتاب نموذجا يترسمه المؤلفون في هذا العلم.

وقد أُلِّفَتْ على منواله من بعده كتب معتمدة عند الباحثين مثل كتاب (المواقف) لعضد الدين الإيجي (ت: 756هـ)، وكتاب (المقاصد) لسعد الدين التفتزاني (ت: 792هـ)، وكتاب (المجلي) لابن أبي جمهور الأحسائي (ت: بعد سنة 901هـ)[1].

ومهما يكن، فإنّ الرازي هو الخطوة الهامة في هذا التطور، وإنّما الذي يعنينا هنا، هو أن الفلسفة قد امتزجت بعلم الكلام، وبلغت ذروتها مع كتاب (المواقف) للإيجي، وهو الكتاب الذي أطراه الباحثون فقالوا عنه:

- إنه «ذروة ما بلغه علم الكلام عند الأشاعرة»[2].
- وإنه «يكاد يكون دائرة معارف إسلامية كبرى»[3].

وهو كتاب سنفرد له مزيد بيان في الفصل اللاحق نظرا لكونه من الكتب التي تأثر بها الثميني عند تأليفه لكتابه (معالم الدين) موضوع دراستنا.

وهو كتاب يذكر الباحثون أنه من بعده أخذ علم الكلام منحى آخر بعيدا عن التدقيق والفهم، ميّالا إلى الحفظ والترديد، فكانت المتون والأراجيز، وكثر الحشو والعناية بالغيبيات[4].

---

(1) م – س، ص: 154 عن (الفكر الشيعي)، ص: 99
للمزيد انظر: (الفيلسوف الطوسي)، ص: 139 وما بعدها.

(2) (في علم الكلام)، ج: 2، ص: 357.

(3) فيصل بدير عون، (علم الكلام ومدارسه)، ص: 16.

(4) راجع مثلا: (في علم الكلام)، ج: 2، ص: 376.

ولقد بدأت البحوث العلمية اليوم في تطور في مجال علم الكلام بفضل توفر الجامعات والمعاهد العلمية، وخرجت إلى النور دراسات أكاديمية لها شأنها في الواقع العلمي، نأمل أن يكون لها شأن في الواقع العملي.

هذه نظرة عامة عن تطور المباحث العقدية التي اصطلح على تسميتها بعلم الكلام، وهو تطور يبدو أنه قد شمل بين قليل أو كثير كل المدارس الكلامية الموجودة اليوم في الفكر الإسلامي المعاصر بحكم انتسابها إلى الإسلام، وحرصها على العمل به والدفاع عنه، وبحكم مصيرها المشترك في الأوضاع الاجتماعية والسياسية العالمية، وبحكم التأثّر والتأثير بالفكر الإنسانيّ وفيه.

المدرسة الإباضية:

لقد سبق القول بأن أهم المباحث العقدية التي عرفت في علم الكلام، قد نوقشت أصولها وتعددت وجهات النظر حولها، قبل نهاية القرن الأول من الهجرة.

ولقد كانت المدرسة الإباضية في الفكر الإسلامي من بين المدارس التي عاشت الأحداث الأولى في عمقها، إذ قد كانت من بين المحكمة[1] في نظرتها إلى

(1) نذهب مذهب الجعبيري، ومحمد قرقش، ونختار مصطلح (المحكمة) على الصحابة الذين رفضوا التحكيم للحيلة التي جاء بها عمرو بن العاص أمام أبي موسى الأشعري، وقالو (لا حكم إلا لله) نظرا إلى أن الآية صريحة في ذلك، قال تعالى: (وإن طائفتان من المومنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله). وإنا وإن استعملنا مصطلح (الخوارج) قبل قليل لشهرته، فإنا لنبعده هنا حيث الحديث عن الإباضية، نظرا إلى أن الإباضية منذ العصور الأولى تتبرأ من الخوارج، وتسمي نفسها (جماعة المسلمين) أو (أهل الدعوة) أو (أهل الاستقامة)، ونظرا إلى ما لحق اللفظ من التدنيس لصدور سلوكات متطرفة فيما بعد ممن كان مع المحكمة كالأزارقة. يقول أبو الحسن الأشعري: «وجمهور الإباضية يتولى المحكمة إلا من خرج»، (مقالات الإسلاميين)، دار الحداثة ط: 2 1985، ج1، ص: 171.

الأوضاع السياسية التي ترتب عنها كثير من القضايا العقدية، كالقول بعدم انحصار الإمامة في قريش، وكالحكم على مرتكب الكبيرة دون التوبة بالخلود، وعدم الشفاعة، وكالولاية والبراءة، ومثل ذلك من المسائل التي تطورت وعرفت فيما بعد ضمن الأصول الخمسة عند المعتزلة، وتعرف عند الإباضية بالأصول التسعة، كما في (متن الديانات) لعامر الشماخي (ت: 792هـ)

و(الإباضية) نسبة إلى عبد الله بن إباض التميمي المتوفى قبل سنة 86هـ، وهو عالم كان بارزا في الساحة السياسية، وله رسالة مشهورة[1] إلى عبد الملك بن مروان (65هـ - 86هـ)، وأما عمله فكان برأي التابعي جابر بن زيد الأزدي العماني المتوفى سنة (93هـ).

والتابعي جابر بن زيد يعتبره الإباضية إمامهم الحقيقي والمنظّر الرسمي عندهم في المسائل الشرعية والسياسية.وهو صاحب عبد الله بن عباس، وكان من أشهر صحبه، وقرأ عليه، وهو أول من جمع الحديث في ديوان مفقود تروي المصادر أنه وقر بعير.

ولقد التزم مسلك الكتمان بعد مقتل واحد من أبرز رجال المحكّمة، وهو أبو بلال مرداس بن حدير سنة: 61هـ، الذي تورده المصادر الإباضية مثلا في مسلك الشراء[2].

=

للمزيد انظر: علي يحيى معمر، (الإباضية بين الفرق الإسلامية). أيضا:- فرحات الجعبيري (البعد الحضاري للعقيدة)، ص: 31 الى89. - محمد قرقش، (عمان والحركة الإباضية)، ص: 61 وما بعدها. - يحيى بن صالح بوتردين، (الشيخ اطفيّش ومنهجه في التفسير)، ص: 89 وما بعدها.

(1) البرادي، (الجواهر)، ص: 165.

(2) تقسّم الإباضية مسالك الدين أربعة أقسام، وهي الطرق التي يمكن بسلوكها أن تُحْمَي الدعوة لتصل إلى الخلق دون أن تتضرر. وهذه المسالك هي: مسلك الظهور -مسلك الدفاع - مسلك

=

ويذكر عن أبي بلال أنه بعد أن هرب في أيام عبيد الله بن زياد من الظلم هو وأربعون رجلا، أذاع في الناس أنه لم يخرج ليفسد في الأرض ولا ليروّع أحدا، وأنه لا يقاتل إلا من قاتله، ولكن شاء الله أن يُقتل من طرف جيش عبيد الله الذي أرسله إليه للمرة الثانية تحت قيادة عباد بن علقمة المازني، فقتل (مرداس) وحمل رأسه إلى ابن زياد.

وإنه نظرا لتطور الأحداث اجتمعت المحكمة سنة (64هـ) بالبصرة لدراسة الوضع، ولكنها انقسمت إلى اتجاهين:

1) اتجاه الأزارقة (نسبة إلى نافع بن الأزرق) الذين رأوا أن الأوضاع تتطلب الاعتماد على مبدإ ردّ القوة بالقوة.

2) واتجاه الإباضية الذين رأوا أن الأمر يقتضي توجيه العمل إلى الدعوة والتعليم[1].

ولهذا فإنهم تبرأوا من عمل ابن الأزرق كما جاء في رسالة عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان يقول له فيها: «إنا نبرأ إلى الله من ابن الأزرق وصنيعه

=

الشراء - مسلك الكتمان.

راجع في الموضوع:

- مهدي طالب هاشم، (الحركة الإباضية في المشرق العربي، نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري) .

- نايف عيد جابر السهيل، (الإباضية في الخليج العربي في القرنين الثالث والرابع الهجريين)

- جهلان عدون، (الفكر السياسي عند الإباضية)

- ناصر المرشد البريك، (الإباضية في الفكر السياسي الإسلامي، وأثرها في قيام الدول) .

(1) راجع: (البعد الحضاري)، ص: 49 وما بعدها، أيضا: محمد قرقش، (عمان والحركة الإباضية)، ص: 75 وما بعدها.

وأتباعه، لقد كان حين خرج على الإسلام فيما ظهر لنا، ولكنه أحدث وارتد وكفر بعد إسلامه فنبرأ إلى الله منهم»[1].

ومن النصوص الإباضية التي بلغتنا من العصر الأول، بعض أقوال جابر بن زيد، وبعض كتابات أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة المتوفى حوالي سنة 145هـ، وهي نصوص حرص كل من الربيع بن حبيب بن عمرو الأزدي المتوفى حوالي سنة 170هـ، وأبي غانم بشر بن غانم الخراساني الذي عاش في زمن الدولة الرستمية، حَرَصاً حِرْصاً كبيرا على جمع روايات هذين الإمامين.

ومنها رسالة عبد الله بن إباض السابقة الذكر إلى عبد الملك بن مروان. ومنها خطبتان: إحداهما في مكة، والأخرى في المدينة لأبي حمزة المختار بن عوف، المعروف بالشاري، المتوفى سنة: 130هـ.

فمن خلال هذه النصوص يتبين لنا تبلور وجهة نظرهم في الأحداث الأولى، ويتّضح لنا ذلك أكثر من خلال سيرتهم العملية عندما تحملوا أعباء الإمامة في حضرموت باليمن، وفي تهرت بالجزائر، إذ يتأكد لنا أن لهم سلوكا غير السلوك الذي يوصف به الخوارج.

فهي نصوص تحتوي على النواة الأولى للمباحث العقدية عند الإباضية، إذ فيها تصريح بمبدإ نفي الوراثة عن الإمامة، وتلميح إلى الولاية والبراءة، وإلى رفض قضية المهدي المنتظر.

وبفضلها علمنا أن قضية القدر[2] أثيرت في مجلس أبي عبيدة، ومجلس الربيع، وأن الرأي مستمر على أن الله خالق الخير والشر[3].

---

(1) البرادي، (الجواهر)، ص: 165.

(2) (الإباضية بين الفرق الإسلامية)، المطبعة العربية، غرداية ط: 2، 1987، ص: 292 وما بعدها.

(3) راجع: (البعد الحضاري)، ص: 106.

ومن الكتابات الأولى التي ورد ذكرها في هذا الشأن:

- رسالة جابر بن زيد إلى شيعي.
- ورسالة أبي بلال مرداس إلى المسلمين.
- ورسالة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة ومعاصره حاجب الطائي إلى أهل المغرب.
- ورسالة الربيع بن حبيب في عبد الله بن عبد العزيز وأبي المؤرج وشعيب حول مسألة القدر التي أثاروها في زمنه وقد أثاروها من قبل في مجلس أبي عبيدة.

وفي القرن الثاني كان لأبي سفيان محبوب بن الرحيل المتوفى في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري رسالة هامة تحتوي على القضايا التالية:

- التعريف بعبد الله بن إباض وعصره.
- الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته.
- الإسلام والإيمان.
- المفروضات والسنن.
- الحلال والحرام.
- الولاية والبراءة.
- البراءة من الفرق الضالة: الصفاتية، والشيعة، والأزارقة، وأصناف الخوارج، والمعتزلة، والجهمية وفي كل ذلك يذكر سبب البراءة[1].

ومن كتابات القرن الثالث الهجري (كتاب التوحيد الكبير) لعيسى بن علقمة المصري، ولأبي اليقظان محمد بن أفلح الرستمي (240هـ - 283هـ)

(1) (البعد الحضاري) ص: 107 - 108.

رسالة في خلق القرآن، ولعمروس بن فتح (ت: 280هـ) (الدنيوية الصافية)[1] وهي رسالة تحليلية أبرزت ثلاث قضايا:

1) موقف الإباضية من المؤمنين والمشركين والمنافقين.

2) موطن الخلاف بين الفرق التالية:

المرجئة، والصفرية، والمعتزلة، وأهل الحديث مع ذكر للأدلة باختصار.

3) تحليل ما لا يسع جهله طرفة عين وما يسع جهله من الإيمان والعمل حتى يحل وقته[2].

إن المسائل التي وردت سواء في (الدنيوية الصافية) أو في رسالة أبي سفيان محبوب بن الرحيل نراها بقيت متداولة في التآليف اللاحقة وتعتبر من أهم المسائل فيها.

ومما وصل إلينا من تراث القرن الرابع الهجري كتاب: (الرد على جميع المخالفين)[3] لأبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني المتوفى سنة: 380هـ، وفيه كان الحديث عن الأسماء والصفات، وعما يسع جهله، وعن الاستطاعة واختلاف المتكلمين فيها، وفيه الرد على المعتزلة في مسألة خلق الأفعال، وفيه بسط القول في الوقوف عن الولاية والبراءة.

وهو يمتاز بكونه جاء في جميع المسائل بحديث مستفيض وبتحليل عميق، وبأسلوب جدلي هادئ.

---

(1) للباحث صورة منها أصلها بمكتبة البكري - العطف – الجزائر، تحت رقم: 08 / د/ 764 تقع في: 24ورقة.

(2) (البعد الحضاري): ص: 109 - 110.

(3) حققه وقدم له: عمرو خليفة النامي، مرقون، 77 ص عند الباحث صورة منه.

يذكر الجعبيري أن الإباضية في المغرب الإسلامي ظهرت لديهم عناية أكبر بالتأليف مع حلول القرن الخامس الهجري[1].

ويظهر أن عنايتهم كانت منصبة على التطبيق العملي فهو الذي نلمسه لديهم من قبل، وهو الذي نلمسه أيضا إلى يومنا.

ولعل ذلك لأن شغلهم الشاغل قبل القرن الخامس كان إقامة الدولة الإسلامية العادلة حسب تصورهم بعد أن سقطت الدولة الرستمية، ثم إنهم بعد عجزهم عن بعثها تصارعوا من أجل الحفاظ على البقاء، فكانت الثمرة تكوّن نظام العزابة القائم إلى اليوم.

لقد كانت مؤلفاتهم إلى تلك الفترة وثيقة الصلة بأصولها الإسلامية و لم تمتزج بالثقافات الوافدة.

فلقد كانت (عقيدة نفوسة) لأبي زكرياء يحيى الجناوي (ق: 5هـ) التي بقيت متداولة إلى عهد قريب في نفوسة، ومثلها في جربة ووادي مزاب (نكتة التوحيد) أو (عقيدة التوحيد) وكانت بالبربرية والتي يذهب الباحثون إلى أنها لا تتجاوز القرن الخامس الهجري، ويذكرون أن ابن جميع ترجمها في القرن الثامن الهجري، وهي رسالة سنعود إليها، ونفصل القول حولها نظرا إلى أنها من أصول كتاب دراستنا (معالم الدين).

ومن مؤلفات القرن الخامس الهجري (5هـ) كتاب أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي القابسي المتوفى سنة 471هـ والذي سماه: (التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية)، وقد قسمه جزأين:

---

(1) (البعد الحضاري)، ص: 109 – 110.

الأول: عالج فيه: ما يسع الناس جهله، والولاية والبراءة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحقيقة الإيمان وحقيقة الكفر، وقضية خلق القرآن.

والثاني: عالج فيه: الحكمة الإلهية، والصفات، ونفي الأشباه والمساواة عن الله عز وجل[1].

ولأبي العباس أحمد بن بكر الفرسطائي المتوفى سنة 504هـ كتابا سماه: (مسائل التوحيد مما لا يسع الناس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام)، تكلم فيه عما لا يسع الناس جهله وقسمه قسمين:

1) ما بين المسلم والناس: وذلك مثل الإقرار بالشهادة وما يتبعها حتى تجرى عليه أحكام المسلمين.

2) ما بين المسلم والله: ويتمثل في الإقرار والإضمار وعلم الجملة، وأشار إلى ما ينبغي أن يعرف عن الأنبياء، وعن الآخرة، كما أَفْرَدَ فصولا طويلة للولاية والبراءة، و لم يغفل عن مسالك الدين والإمامة معتبرا إياها قسما من أقسام أصول الدين[2].

والذي يظهر لنا مما سبق عرضه من المؤلفات وقد أشرفنا على القرن السادس الهجري أن القضايا المطروحة نابعة من الفكر الإسلامي الصافي الأصيل، ومتميزة ببساطتها وانشغالها بمعالجة الجانب العملي في العقيدة، المتعلق بالفرد أو المجتمع، بعيدا عن الطرح النظري البحت.

ومع بداية القرن السادس الهجري بدأ التطور في التآليف الإباضية، فكان التلاقي مع مؤلفات الأشاعرة التي بسطت نفوذها في العالم الإسلامي.

---

(1) البعد الحضاري، ص: 114. عند الباحث صورة منه، بها بعض الخرومات، نسخها عمي سعيد الجربي.

(2) م- س، ص: 116. للباحث صورة منه، استخرجها من أصله الموجود بالمكتبة البارونية، في حومة الحشان، بجربة،تونس.

لقد ظهر أبو عثمان عمرو بن خليفة السوفي (ق: 6هـ) بكتابه (السؤالات)[1] الذي أجاب فيه عن 95 سؤالا في جميع مسائل الأصول، وظهر أبو عمار عبد الكافي الوارجلاني المتوفى سنة 570هـ بكتابه (الموجز)[2] ليرد على الفلسفات القديمة وعلى أهل الكتاب، ويقرر أصول العقيدة الإسلامية عند الإباضية ويرد حجج الفرق الأخرى في أسلوب جدلي متين.

ثم ظهر بعد أبي عمار أبو يعقوب الوارجلاني بكتابه (الدليل والبرهان)[3]، وبمؤلفاته التي تعتبر مكملة ومركزة لما جاء به أبو عمار، والتي تكشف عن الغليان الفكري الذي ساد زمانهما، وقد ضم كتابه ضميمة في المنطق سماها: (مرج البحرين).

وفي القرن السابع كتب أبو نصر فتح بن نوح الملوشائي قصيدته النونية والتي ضمت أصول العقيدة، ونالت الاهتمام من بعده بحفظها وتدريسها وشرحها.

ومن الشروح التي كانت عليها: شرح الجيطالي المتوفى سنة 750هـ، والذي هو إمام تلتقي معه في جميع كتبه «بالغزالي والماوردي والمحاسبي والشافعي وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل ومالك بن أنس وسفيان الثوري والأوزاعي وغيرهم من الأئمة [الذين] يورد آراءهم فيما يعرض له من المباحث في دقة وأمانة، فإذا رأى خلافا أبان عن أصله وأوضح أسبابه ثم اختار ما يبلغ عقله من الحق في ذلك»[4].

---

(1) للباحث صورة لمخطوطة وجدها بالمكتبة البارونية، بجربة، تونس.

(2) مطبوع، وقد نال بدراسته وتحقيقه: عمار طالبي درجة: دكتوراه الدولة، معنونا عمله: (آراء الخوارج الكلامية) وكان تحت إشراف: د.على سامي النشار.

(3) طبعته وزارة التراث القومي والثقافة، بسلطنة عمان، سنة 1983م، بتحقيق الشيخ سالم بن حمد الحارثي. وقد طبع من قبل طباعة حجرية.
وهو موضوع دراسة وتحقيق في دكتوراه الحلقة الثالثة من الطالب: صالح بوسعيد، تحت إشراف: عبد المجيد بن حدة، بالمعهد الأعلى لأصول الدين، بجامعة الزيتونة.

(4) عمرو خليفة النامي، تمهيده لكتاب: (قناطر الخيرات) لأبي طاهر إسماعيل الجيطالي، د - م - ط ود -ت - ط، ص 16.

ومن شروح النونية أيضا شرح التلاتي (ت: 1187هـ)، وشرح الثميني الذي كان اختصارا لشرح التلاتي كما سبق بيانه في الفصل الثاني من الباب الأول عند الحديث عن مؤلفات الثميني.

وإذا كان للتلاتي أثره في تآليف الإباضية لاحقا، وفي الثميني على الخصوص، فإن لأبي العباس أحمد الشماخي الذي كان قبل التلاتي، والمتوفى سنة 928هـ أثره كذلك، إذ إن الثميني قد انتقى من بين المؤلفات السابقة شرح الشماخي لعقيدة ابن جميع لتكون المادة الخام في كتابه (المعالم) كما سنوضحه في الفصل اللاحق.

أملنا أن تكون هذه البسطة في بيان تطور علم الكلام عند الإباضية، وعند المغاربة منهم على الخصوص، كافية عما أغفلناه من المعلومات التي لم يرد لها ذكر هنا[1].

فما جئنا به في هذه البسطة، هو القدر الذي يساعدنا على فهم الكتاب (معالم الدين)، الذي جاء الثميني به، والذي يتميز عن جميع المؤلفات السابقة لاعتماده فيه على المنطق والفلسفة، دون تخل عن أهم القضايا التي كانت الإباضية تعتني بها منذ كتاباتها الأولى.

وهو كتاب يتميز أيضا بتخليه عن حدة الجدال المشحون بالعاطفة، والتي كانت بعض المؤلفات السابقة مليئة بها، كما في (الدليل والبرهان) للوارجلاني.

لقد كان الثميني يعرض المسألة مجردة، باستدلال منطقي رزين، مقررا ومفندا، ولذلك كان كتابه فريدا من نوعه بين مؤلفات الإباضية، ويظهر أنه اتجاه لم يمل إليه كثيرا علماء الإباضية من بعده، إلا الحاج المحمَّد بن يوسف اطفيَّش، ولعل ذلك إن لم يكن لعدم استساغته، فلاقتضائه جهدا خاصا في المعالجة والتحليل.

---

(1) للمزيد راجع (البعد الحضاري)، الباب الأول، من ص: 31 إلى ص 187.

ومن الذين جاؤوا من بعده و لم يسلكوا نهجه في استعمال المصطلحات الفلسفية والأقيسة المنطقية:

عبد الله بن حميد السالمي الذي عاش بين سنتي: 1286هـ و1332هـ، وإليه انتهت الإمامة العلمية عند الإباضية بالمشرق في عصره، ولقد خلّف مؤلفات جمة، يقول في أحدها، وهو (مشارق أنوار العقول) في موضوع الملائكة:

«واستدلوا على ذلك بوجوه عقلية ونقلية، فأما العقلية فمبنية على قواعد الفلسفة التي لا يسلمها الإسلاميون فلا نذكرها، وأما النقلية فمنها...»، وجاء بأدلته في الموضوع[1].

وقد استفاد من كتاب (معالم الدين) من جاء بعده، منهم : الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش على الخصوص، وهو الذي حاول شرحه، لكنه لم يأت منه إلا بالقليل.

وقد رجع إليه الشيخ نور الدين السالمي في كتابيه: (بهجة الأنوار) و(مشارق أنوار العقول) وهما كتابان شرح فيهما قصيدتيه: أنوار العقول في الأصول.

وقد رجع إليه كذلك، الشيخ سليمان بن محمد الكندي، في كتابه: (بداية الإمداد)[2]، ورجع إليه الشيخ أحمد بن حمد الخليلي في كتابه: (الحق الدامغ)[3].

ولا يفوتنا قبل أن ننهي الفصل أن نشير إلى أن الجعبيري صاحب الدراسة القيمة في ما أنتجته المدرسة الإباضية بالمغرب في العقيدة الإسلامية، وفي القرون

---

(1) نور الدين السالمي، (مشارق أنوار العقول)، علق عليه وصححه الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، مطابع العقيدة، روى، سلطنة عمان، ط: 2، 1978، ص: 235.

(2) سليمان بن محمد بن أحمد الكندي، (بداية الإمداد على غاية نهاية المراد في نظم الاعتقاد)، وهو شرح لقصيدة (غاية المراد) للسالمي، تحقيق محمد علي صليبا، مطابع العقيدة، مسقط، ط: 1، 1986، ص: 31 ص: 34.

(3) (الحق الدامغ)، مطابع النهضة، مسقط، ط: 1409، ص: 103.

الثلاثة: العاشر، والحادي عشر، والثاني عشر، لم يذكر كتاب (معالم الدين) للثميني، و لم يتناوله بالتحليل كما فعل مع غيره، مع أنه كتاب من نفس الفترة، ومع أنه استعمل من كتبه كتابه (النور).

والذي يبدو هو أن للنور وضعا خاصا في دراسته لكونه شرحا من شروح النونية للملوشائي.

ومن المحتمل أن يكون الذي أبعد الثميني عن هذه الدراسة، هو تاريخ وفاته التي كانت بعد نهاية القرن الثاني عشر بثلاث وعشرين سنة.

وبهذه الملاحظة يمكننا أن ننهي الفصل بعد أن رأينا بعض أهم التراث الكلامي الذي كان قبل (المعالم) منذ النشأة، والذي قد يكون له التأثير البالغ في كتابنا (المعالم).

وبالعرض الذي أتممناه نكون أقدر على تحديد موقع كتابنا بين ذلك المنتوج الكلامي، ويمكننا أن ندرسه ونحن في وضعية أكثر قربا منه، وهو ما سنفعله في الفصل التالي.



الفصل الثاني
كتاب الثميني (معالم الدين)

قبيـــل تأليفـــــه

أماكن وجـــوده

محتوياتـــــــــه

أصولـــــــــه:

أ) (المواقـــف) للإيجي، وشرحـــــه للجرجـــاني.

ب) (مقدمة التوحيد) لابن جميع، وشرحها للشماخي.

ج) (كشـــــف الغمَّـــــــــــــــــة).

منهجـــــــه:

- الاختصـــــــــــار.

- تأثره بما كتبه السابقون.

- مسلـــــكه في الكتاب.

- المآخـــــــــــذ.

الفصل الثاني
كتاب الثميني: (معالم الدين)

قبيل تأليفه:

إننا اعتمدنا في دراسة آراء الثميني الكلامية كتابه (معالم الدين) لأنه أهم كتاب له في العقيدة الإسلامية وعلم الكلام، أو لأنه كما يقول عنه البعض كتاب في الفلسفة وأصول الدين، ولقد اشتهر بذلك، وليس هناك كبير فرق نظرا للتداخل الحاصل بين هذه المصطلحات، وإن كان مصطلح الفلسفة منها أشمل لغير مباحث الكتاب.

ويظهر أن الثميني قد اطمأن إلى هذا الكتاب ورضي به، وذلك -فيما يبدو- لسببين:

1) للمكانة التي يراها لعلم الكلام، ولأهميته بين العلوم الإسلامية.

2) وللجهد الذي بذله فيه فأتمه على وفق ما أراد أن يكون.

ولا بأس أن نشير هنا إلى أن كتاب (معالم الدين) للثميني؛ - فيما يبدو - بعيد كل البعد عن كتاب (معالم الدين) لأحمد حميد الدين الكرماني الإسماعيلي المولود قبل سنة 331هـ - المتوفى بعد سنة 408 هـ، ويبدو أن لا علاقة له به وأن التسمية قد اتفقت من قبيل الصدفة وتوارد المعاني[1].

وإنه ليجمل بنا قبل أن نتحدث عن مضمون الكتاب مفصلا، أن نتحدث عنه إجمالا شكلا ومضمونا، لنأخذ فكرة عنه بعد أن أتممنا الحديث عن صاحبه.

---

(1) أحمد حميد الدين الكرماني، (راحة العقل)، تحقيق: مصطفى غالب، ص: 41، 53، 109.

ولهذا فإنه ليجدر بنا أن نشير في هذا المقام إلى أن الثميني قبل كتابته (المعالم)، كان قد ألَمَّ بكثير من المصنفات في العقيدة الإسلامية، خاصة بعد أن تبلورت وتباينت مدارسها من حيث اعتمادها العقل أو النقل في منهجها.

إن الثميني من المدرسة الإباضية، والمدرسة الإباضية من المدارس الإسلامية المعتمدة على الكتاب والسنة في معالجتها القضايا العقدية، جاعلة للعقل مكانته وحدوده، وللنص قداسته وحرمته، فتنوعت مؤلفاتها مشرقا ومغربا.

وجاء الثميني في القرن الثاني عشر للهجرة، فاطلع على مؤلفات مذهبه، وغير مذهبه، وأعطى نفسا جديدا وطابعا متميزا لمؤلفات العقيدة الإسلامية لما أوتي من سعة الاطلاع، ولما استفاده ـــ خاصة ـــ من آخر ما أنتجته المدرسة الإباضية والمدرسة الأشعرية في الموضوع.

فهو قبل أن يؤلّف كتابه (المعالم)، كان قد ألّفَ من قبل أولَ كتاب له في المنطق، وهو كتاب: (تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين)، الذي عالج فيه هذا الفن معالجة وثيقة الصلة بالفلسفة وعلم الكلام، إذ دفعه هذا الكتاب (التعاظم) للإطلاع على أشهر المؤلفات الإسلامية ـــ آنذاك ـــ في كل من العقيدة والمنطق واللغة، وقد أشار إلى كثير منها فيه، نذكر منها على سبيل المثال: (طوالع الأنوار) للبيضاوي (ت: 685هـ)، وشرحه للأصفهاني (ت: 749هـ)، و(مطالع الأنوار) للأرموي (ت: 689هـ)، وشرحه لقطب الدين الرازي التحتاني (ت: 766هـ).

واطلع على (الشمسية) للقزويني (ت: 693هـ) وشروحها، كشرح القطب الرازي الذي هو في نظره: «قطب التحقيق وعلم التدقيق» وهو «العلامة القطب»، وكشرح التفتزاني (ت: 793هـ).

ومن كتب التفتزاني التي اطلع عليها (المطول) و(التهذيب)، واطلع كذلك على (المواقف) للإيجي (ت: 756هـ) وشرحه للسيد الجرجاني (ت: 816هـ)، ولنا عودة إليهما بمزيد من التفصيل لما لهما من الأهمية في دراستنا.

وقد أشار وأحال في كتابه:(التعاظم) إلى كتب عديدة لغوية وفلسفية لم نذكرها.

وقصد إبراز أهمية هذه المصادر التي استقى منها معارفه نذكر منها كتابين في المنطق هما:

(الرسالة الشمسية) لنجم الدين عمر بن علي القزويني المكاتبي، و(مطالع الأنوار) لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، وهما كتابان يقول عنهما أحد المختصين: يمكن أن نعتبرهما «الصورة الأكمل للمنطق عند العرب»[1].

ونلاحظ أن المؤلفات التي ذكرناها، ومنها التي لم نذكرها، هي مؤلفات من المدرسة الأشعرية، ونلاحظ أن مؤلفات عديدة من المدرسة الإباضية عاد إليها في كتابه (التعاظم) ـــ نذكرها جميعا ـــ وهي:

أولا: مصنفات الوارجلاني (ت: ق 6هـ)، وقد نص منها على كتابين: (الدليل والبرهان)[2] في العقيدة، (والعدل والإنصاف)[3] في أصول الفقه، وأشار إلى غيرها.

وثانيا: مصنفات أبي عمار عبد الكافي (ت: ق 6هـ) منها (الموجز) في علم الكلام[4]،وشرح (الجهالات)، علما بأن (الجهالات)[5] لتبغورين بن عيسى الملشوطي المتوفى في النصف الأول من (ق: 6 هـ)

---

(1) عادل فاخوري، (منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث)، دار الطليعة بيروت، ط: 2، 1981، ص: 32.

(2) كان موضوع الدراسة والتحقيق من طرف: صالح بو سعيد.

(3) لقد حققه وعلق عليه د. عمرو خليفة النامي. انظر (البعد الحضاري) ص: 823.

(4) من أبرز مؤلفاته، وهو موضوع دراسة الدكتور عمار طالبي.

(5) يذكر فرحات الجعبيري: أن عامر ونيس قد حققه. لقاء معه بجربة يوم 1989/09/20.

وثالثا: كتاب (السؤالات) لأبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي (ت: ق: 6هـ).

وقد أشار إلى حاشية أبي ستة (ت: 1087هـ) على (القواعد)، وكتاب (القواعد) هذا لأبي طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي (ت: 750هـ)، من أجزائه جزء مهم في أصول الدين[1]، حققه النامي في أطروحته[2]، واعتمده كذلك في أطروحته كوبرلي (Cuperly)[3].

وأشار أيضا إلى شرح (العدل والإنصاف) لأبي القاسم البرادي (ق: 9هـ)، وإلى آراء للشماخي، ولكننا لم نتمكن من تحقيق الذي يريده بهذا الاسم، لأن هناك أبا ساكن عامر الشماخي (ت: 792هـ) الذي شرح مقدمة التوحيد، وهناك أبا العباس أحمد الشماخي (ت: 928هـ) الذي اختصر وشرح العدل والإنصاف.

ومما يلاحظ أن أغلب هذه المراجع من مؤلفات القرن السادس الهجري، وهو قرن يمثل في نظر الجعبيري مرحلة النضج في المؤلفات العقدية عند الإباضية[4].

ويدعم قوله هذا وصف عمار طالبي كتاب (الموجز) - أحد الكتب المهمة التي كانت في تلك الفترة، والتي عاد إليها الثميني- بأنه كتاب: يمثل مرحلة نضج علم الكلام، وبأنه يمدنا بصورة متكاملة لمذهب الإباضية الكلامي[5].

---

(1) الاسم الكامل: (قواعد الإسلام)، حققه عبد الرحمن بن عمر بكلي في مجلدين، وطبع سنة 1976 بالمطبعة العربية - غرداية- الجزائر.

(2) الجعبيري، (البعد الحضاري)، ص: 123.

(3) Pierre Cuperly , (Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie.) O.P.U. Alger,1984 du P: 121 au P :144.

(4) لقاء معه بجربة يوم: 1989/09/20.

(5) عمار طالبي، (أراء الخوارج الكلامية)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ج: 1، ص: 225.

ولا شك من بعد هذا، أن هذا الكشف البسيط لكتاب الثميني (تعاظم الموجين)، يساعدنا كثيرا في الاطلاع على الخلفية المعرفية للثميني في مجال العقيدة، نظرا لانقطاعه عن إتمام ذلك الكتاب كما سبق ذكره[1]، وتفرغه للكتاب الذي يعنينا وهو (معالم الدين).

أماكن وجوده:

قبل الحديث عن أماكن وجوده، يتعين علينا أن نثبت هنا أنه من خلال استطلاعنا الميداني وقراءاتنا حوله لم نجد أي شك في نسبته إلى الشيخ عبد العزيز الثميني، وإنما وجدنا اتفاق المصادر مغربا ومشرقا على أنه له.

وتوجد منه نسخ مخطوطة في كثير من المكتبات داخل الجزائر وخارجها.

ففي خارج الجزائر توجد منه نسخ في سلطنة عمان منها: نسخة مجلدة بمسقط عند المفتي العام للسلطنة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، وهي نسخة كانت بيد الشيخ إبراهيم بن سعيد العبري، الذي كان قبل أن ينتقل إلى رحمة الله واعظا ومرشدا بالإذاعة الوطنية بسلطنة عمان وكان المفتي العام، وهي نسخة كتبت بخطين مشرقيين جميلين، غير أن الأول أبهى، وينتهي عند قوله: (... ولا يتخصص إلا بالقصد إليه وجب) هكذا، وهذا بعد: (المقصد الثامن: إنا نستدل على كونه تعالى عالما).

يوجد بآخرها: «وافق الفراغ من نسخ هذا الكتاب... يوم الثلاثاء وعشر ليال بقين من شهر شعبان المكرم من شهور سنة 1324 من الهجرة... وقد ابتدأ بنسخه الشيخ... عبد الله (حوالي كلمتين غير واضحتين) العبري قصده لنفسه (كلمة غير واضحة) وأراد تمامه مني... سليمان بن محمد بن مطر الوائلي».

---

(1) انظر: دراستنا هذه، الفصل الثاني من الباب الأول، مؤلفاته.

وتوجد من كتاب (المعالم) نسخة بمكتبة الشيخ عبد الله بن حميد السالمي، بالبديّة،في المنطقة الشرقية، بسلطنة عمان، وهي مجلدة، وخطها واضح، وهي أسبق من التي ذكرناها آنفا، فبآخرها: «هو لعبد الله بن حميد بن سلوم السالمي... وكان تمام هذا الكتاب صباح الثلاثاء يوم 21 جمادى الأولى سنة سبع وثلاثمائة وألف الهجرية النبوية».

وبآخر صفحة منها، أيضا، ما يلي:

«وقد نظم بعض الإخوان مديحا لهذا الكتاب فقال:

ولقد بدت شمس المعَا لم واختفت منه البدُورْ

لا تعجَبنْ يا ذا فإ نّ النور قد يعلُوهُ نورْ»

ومنه نسخ بمكتبة وزارة التراث القومي والثقافة في قسم المخطوطات، نذكر منها اثنتين:

الأولى: النسخة التي تحت الرقم: (3385)، وقد كانت ملكا لعبد الله بن عامر العزري، وانتقلت بالشراء إلى محمد بن سالم الرقيبتي، ولقد نسخها عامر بن سالم الشماخي البهلوي ورغم كون كتابتها واضحة فتاريخ نسخها غير معقول، فهو «يوم حادي من شهر جمادى الأولى من شهور سنة واحد وسبعين سنة وألف سنة من الهجرة.

والثانية: النسخة التي تحت الرقم: (3199)، وهي ذات خط واضح، ومن نسخ: سالم بن حمد بن راشد العامري سنة 1292هـ.

والنسخ السابقة الذكر كلها تنسب الكتاب إلى (عبد العزيز المصعبي اليزجني)، وبآخرها كلها جملة التنزيه: (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين)، وبآخرها، أيضا مباشرة بعد جملة التنزيه فقرة نقتبس منها ما يلي:

«قال الناسخ الفقير إلى ربه القدير لنؤثر [من الإيثار] ختام نسخ الكتاب... قائلين: إن هذا السفر الكريم الموسوم بمعالم الدين، كتاب جليل القدر، عظيم الخطر، قد احتوى على جواهر فوائد، وزواهر فرائد، من لآلئ بحر علم التوحيد للملك المجيد، لكن غوص الفهم على غالب دقائق مبانيه حتى يعثر على حقائق درر معانيه، متعذر على ذي الرياضة زمانا بالعلم العقلي، لإفراغه في قالب نوع العلم الفلسفي، فلله در مصنفه من فارس كرار في ميادين المناظرات العقلية والمحاورات الكلامية، ولله الحمد على ما يسر من كون وصوله إلى عُمان من بلاد المغرب تحفة لشيخ المسلمين وقدوتهم في الدين الرئيس العالم سعيد بن خلفان بن أحمد الخليلي العماني من بقية من هناك من الفرقة المرضية المدعوة بالناجية الإباضية أصلح الله قلوبنا ببركاته وأعاد علينا من مصالح كراماته آمين».

ويذكر الشيخ أحمد بن حمد الخليلي أن لسعيد بن خلفان الخليلي رسالة وجهها إلى أهل المغرب في موسم حج يخبرهم فيها، أن الكتاب (معالم الدين) قد وصله وجزي الله خيرا من أرسله[1].

والسؤال الذي يفرض نفسه هو:من الناسخ الذي أضاف فقرة في آخر المخطوطة، فعمت نسخ السلطنة التي عثرنا عليها؟

ففي حدود جهدنا، لم نهتد إليه بعد، ومن المحتمل جدا أن يكون الناسخ الأول من المخطوطة المغربية التي وصلت الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي، ولكن هذا غير كاف، ويبقى السؤال واردا دائما: أين هي المخطوطة التي جاءت من الجزائر؟ و لم لم يتم النسخ منها؟

---

(1) لقاء بداره بمسقط يوم 1989/12/1

أين هو نص الرسالة؟ وفي أي سنة كانت؟ فهذا لم نجد له جوابا بعد.

وقد طبعت وزارة التراث القومي والثقافة بالسلطنة كتاب (المعالم) في مجلدين سنة: 1407هـ/1986م بمطابع سجل العرب، وأصلها مخطوطة نسخها عبد الرحمن بن محمد بن سالم الرواحي في محرم سنة 1315هـ. ولكنها مع الأسف الكبير طباعة في حاجة ماسة إلى التحقيق والتنقيح.

ويكفي أن نشير إلى أنه عند كل صفحة من صفحات المخطوط الأم يوجد ما معدله 17 خطأ في المطبوع، من نقطة زائدة أو ناقصة قد تغير المعنى، إلى جملة وفقرة ساقطة أو زائدة، وبين ذا وذاك الكثير مما يستوجب التصحيح والتحقيق[1].

هذا، وتوجد نسخة من المعالم مخطوطة بالهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، وتحمل طابع دار الكتب المصرية، رقمها: 19600 ب، وتحمل الأوصاف السابقة الذكر في المخطوطات العمانية، ولا عجب في ذلك لأن المخطوطة كانت وقفا لمسجد الخور بمسقط (سلطنة عمان) من طرف هلال بن أحمد بن سيف البوسعيدي، نسخها عامر بن سالم الشماخي البهلوي، وأرخ النسخ بسنة -لعلها- سنة (1069هـ)، وهذا خطأ وقع فيه الناسخ كما وقع هو نفسه في نسخة سابقة ذكرناها.

ومن الأماكن التي فتشنا فيها عن (المعالم) مكتبة الأسد بدمشق سوريا، ولكننا لم نجد له أثرا فيها ولا بالمكتبات الملحقة بها كالمكتبة الظاهرية.

وتوجد منه نسخة بالمكتبة البارونية بجربة بالجمهورية التونسية، بآخرها فقرة أصغر من التي ذكرناها في المخطوطات العمانية، وبعيدة كل البعد في مضمونها

---

(1) الخطأ الواحد الذي نعنيه: قد يكون نقطة، وقد يكون فقرة كاملة، وقد تكون كلمة وما أكثر الكلمات الخاطئة والناقصة في المطبوع.

ولقد اخترنا لهذا الإحصاء عينة عشوائية منظمة تتنقل بثلاثين صفحة، العينة الأولى: ص: 30 - 60 -90 إلى ص: 270 والعينة الثانية: ص: 17-47-77 إلى ص: 287. وبمجموع معدل كل منهما مقسوما على اثنين تحصلنا على المعدل أعلاه.

عنها، وهي نسخة مجلدة بخط مغربي واضح، نسخها محمد بن علي الباروني، وبآخرها: «وافق الفراغ من نسخه يوم الأحد بعد صلاة الظهر لسبعة عشر يوما خلون من شهر رمضان المعظم سنة 1276هـ وذلك بالديار المصرية بوكالة الجاموس عمرها الله بالإسلام».

وتوجد بالجزائر نسخ عديدة منه نذكر منها فقط بعض التي ببني يزجن ونختار منها:

- نسخة بمكتبة الشيخ الحاج محمد بن عيسى أزبار مؤرخة سنة 1289هـ.
- ونسخة بمكتبة الشيخ امحمَّد بن يوسف اطفيَّش مؤرخة سنة: 1320هـ.
- ونسخة بمكتبة الشيخ الحاج صالح بن عمر لعلي مؤرخة سنة: 1327هـ.

وأما النسختان التي اعتمدناهما في دراستنا، وعلى ضوئهما صححنا المطبوعة:

فالأولى منهما: رمزنا لها بالحرف -أ- وهي المخطوط الأم التي كانت في رعاية محمد بن صالح الثميني بتونس، والتي نقلتها عائلته بعد وفاته مع غيرها من مخطوطات مترجمنا إلى الجزائر، وهي اليوم بمكتبة الاستقامة ببني يزجن، وهي بخط المؤلف، ومجلدة تقع في (299) صفحة وبكل صفحة: 35 سطرا، ومقاسات الصفحة: 27/19سم، ويوجد في آخرها: «قد فرغت من إكماله عند الزوال من يوم الأحد لأربع بقيت من ربيع الثاني من سنة 1184هـ».

والثانية: رمزنا لها بالحرف -ب- فهي مخطوطة الأستاذ: بكير بن محمد الشيخ بلحاج، المشهور بباش عادل[1]، وهي اليوم بحوزته، وقد نسخها بتونس من

(1) أستاذ بمعهد الحياة بالقرارة، وعضو بهيئة العزابة بالقرارة، وهو أيضا عضو في اللجنة الوطنية الجزائرية المكلفة بتصحيح المصحف الشريف، وقد نسخ (معالم الدين) في أيامه الأخيرة من

المخطوطة الأم، وعند مقابلتنا للمخطوطتين تأكدنا يقينا أنهما من المخطوطة الأم منقولة، كتبها في كراستين، مجموع صفحاتهما (396) صفحة وفي كل منها 23 سطرا ومقاساتها 22/17سم.

تنتهي الكراسة الأولى في صفحة (283)، وتبدأ الكراسة الثانية بقول المصنف: «المقصد الثاني: قد علمت أن أول الواجبات معرفة الله سبحانه...»، وبآخرها: «فرغت من نسخ هذا الكتاب الجليل على الرابعة صباحا يوم الخميس الثامن من شهر رمضان المعظم الموافق لـ 19 أفريل سنة 1375 هجري، 1956 مسيحي فالحمد لله رب العالمين».

محتوياته:

يحتوي الكتاب في هيكله العام على أربعة معالم، وكل معلم مقسم إلى مراصد، وكل مرصد إلى مقاصد، وقد يكون المقصد مقسم إلى مطالب.

فأول المعالم خصَّه لـ(المقدمات)، على طريقة علماء الكلام المتأخرين، وهو يشبه في مباحثه ما يسمى اليوم بمباحث نظرية المعرفة، وهي مباحث أولية تمهيدية لمباحث العقيدة، ومقسمة إلى ستة مراصد:

المرصد الأول: فيما يجب تقديمه في كل علم، وبه مقاصد ستة: تناول فيها موضوع علم الكلام، وفائدته، ومرتبته بين العلوم، ومسائله، ووجه تسميته بالكلام.

والمرصد الثاني: في تعريف مطلق العلم، وبه ثلاثة مقاصد: بين فيها أن العلم علم ضروري، وعلم نظري يعسر تحديده، وعلم نظري لا يعسر تحديده.

الدراسة بتونس، والتي كانت من أكتوبر 1953 م إلى نهاية السنة الدراسية 1956 م، والنسخ عنده ملكة من أيام الدراسة بمعهد الحياة. لقاء معه بداره، يوم: 1992/06/13م.

والمرصد الثالث: في أقسام العلم، ويتناول فيه مقاصد أربعة يعالج فيها مبحث التصور والتصديق، والضروري والكسبي، وضرورة الوجدان في التصور والتصديق، والمذاهب الضعيفة في أقسام العلم.

والمرصد الرابع: جَعَله في إثبات العلوم الضرورية.

والمرصد الخامس: في النظر، وبه خمسة مقاصد تبحث في حقيقته، وفي منع السمنية إفادة النظر، وفي العلم بالنتيجة والعلم بالدليل، وفي النظر الفاسد، وفي أنه للنظر أضداد تخصه وأضداد تعمه.

والمرصد السادس والأخير من المعلم الأول: في البرهان والحجة، ومقاصده: أقسام الحجة، والجدل، وأسباب العلم الحاصلة للخلق، والنفس كقابلة للعلوم، والخبر الصادق، والعقل كقوة للنفس.

وأما **ثاني المعالم** فعنوانه: (الممكنات وأحوالها) وبه ستة مراصد:

المرصد الأول: في الحكم الحادث وفي الاستدلال وفي بيان احتياج الحادث إلى الصانع، وفيه مقاصد سبعة هي: الحكم الحادث، والاستدلال، ومنشأ احتياج الحادث إلى الصانع، والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان وغيره من الطرق، وحصر جهات التأثير، وحدوث الزائد من الذات، والاستدلال بحدوث أحد المتلازمين (الأعراض والجواهر).

وأما المرصد الثاني فهو: في إبطال حوادث لا أول لها، وبه أربعة مقاصد: أولها في أن وجود حوادث لا أول لها يستلزم فراغ ما لا نهاية له. والثاني: في أن وجود حوادث لا أول لها يستلزم مقارنة الوجود الأزلي عدمه، والثالث: في برهان القطع والتطبيق، والرابع في إبطال حوادث لا أول لها.

وأما المرصد الثالث: فقد بين فيه أجناس العالم.

وقسمه أيضا إلى مقاصد أربعة: يعالج فيها حدوث العالم وهو ما سوى الله تعالى، وحدوث الأعراض والأعيان، وكون المركبات لا مزاج لها، وجواز وجود عالم آخر.

ولقد خصص المرصد الرابع: لمباحث النفس، وبه مقاصد أربعة هي: في النفوس الفلكية المجردة، وفي النفوس الإنسانية المجردة، وفي أن النفس الناطقة حادثة، وفي تعلق النفس بالبدن.

وخصص المرصد الخامس: للعقل والجن والشياطين، وقسمه هو الآخر إلى مقاصد أربعة للبحث: في إثبات العقل، وفي ترتيب الموجودات، وفي أحكام العقول، وفي الجن والشياطين.

وأما المرصد السادس فهو في ذكر «مذاهب بعض المعطلة تفصيلا وبيان فسادها استدلالا وتعليلا وفيه مقاصد» ستة يدور الحديث فيها على: إنكار فريق السفسطائية حقائق الأشياء، وإنكار فريق الدهرية حدوث الأجسام، وقول المنجمين أن العالم العلوي هو المؤثر، وزعم السمنية تسفل الأرض، وزعم المنانية تكون الأشياء من أصلين، ثم الثنوية التي هي فرق كالمجوس.

ويأتي **ثالث المعالم** الذي يعالج فيه (الإلهيات)، وبه مراصد ستة:

أولاها: في ذات الباري، وهو مقصدان: الأول: في وجوب وجوده، والثاني: في ذاته والذوات.

وأما المرصد الثاني: منه فهو فيما يجب للباري تعالى من الكمالات، وفيه مقاصد عددها ستة عشر هي:

في وجوب كونه قديما، وفي وجوب كونه قادرا، وفي وجوب كونه مريدا، وفي استحالة كون الطبيعة أو العلة صانعة، وفي وجوب كونه سميعا بصيرا متكلما،

وفي الاختلاف في السمع والبصر، وفي الصفات هل هي عين الذات؟، وفي وجوب كون صفاته قديمة، وفي وجوب الاعتقاد بوحدة الصفات، في أسمائه تعالى.

وأما المرصد الثالث: فهو في وجوب الوحدانية لله تعالى مطلقا، وهو سبعة مقاصد هي: في معنى الوحدانية وأقسامها، وفي وجوب كونه تعالى واحدا، وفي أن اتفاق الإلهين يستلزم العجز، وفي القول بأن وجود إله ثان يستلزم العجز، وفي أن عقود التوحيد ثلاثة، وفي استدلال آخر على الوحدانية، وفي دليل التمانع، وفي الدليل على إيجاد الله لأفعال عباده.

ويتناول في المرصد الرابع بالبحث ما يجوز في حقه تعالى، في مقاصد تسعة: خلقه سبحانه العباد وأعمالهم، ووجود قدرة للعبد، وتعلق الكسب بالقدرة الحادثة، ولزوم محذورين عن عجز القدرة القديمة، ومتعلق القدرة الحادثة، وإسناد الحوادث كلها إلى الباري سبحانه، وعدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح عليه، وكون الأفعال كلها مستندة إليه تعالى، وإدراك العقل حكم الشرع.

ويتناول في المرصد الخامس أربعة مقاصد، يتعرض فيها للكلام كصفة ذات وصفة فعل، ولاختلاف القائلين بالكلام النفسي، ولقول الأشاعرة في القرآن، ولاختلاف العلماء في القرآن.

ويتناول في المرصد السادس الرؤية، وفيه مقصدان:

الأول: في الاستدلال على امتناع رؤيته نقلا، والثاني: عقلا.

وأما رابع المعالم فهو: «في النبوات وما يتعلق بها وفيه مراصد وخاتمة» ومجموع مراصده خمسة.

المرصد الأول: في خصوص النبوات، ويحتوي على عشرة مقاصد: في معنى النبوة والرسالة، وفي حكم الرسالة، وفي فائدة بعثة الرسل، وفي تأييد الرسل

بالمعجزات، وفي دلالة المعجزة (مقصدان)، وفي وجوب تصديق الرسل، وفي ثبوت رسالة محمد ﷺ ، وفي معجزاته، وفي الدليل على نبوته.

والمرصد الثاني: فيما جاء به نبينا محمد ﷺ، وفيه مقاصد عددها ثلاثة عشر: هي وجوب الإيمان به، وأول الواجبات، وأحكام المُنْكِر والمسْتَحِل وغيرهما، وولاية من جاء بالجملة، وقواعد الإسلام وقواعد الكفر، وأسهم الإسلام، وفرز الدين، وحرزه، وتحديده، ومسالكه، وما يجب على المكلف علمه، وما ندين به لله تعالى من الصلاة فرضا وسنة.

والمرصد الثالث: في الولاية والبراءة وفيه خمسة مقاصد هي:

أولا: الناس ثلاثة: مسلم ومنافق ومشرك. وثانيا: الولاية وحقيقتها، وثالثا: أسباب وجوب الولاية، ورابعا: ولاية الأشخاص، وخامسا: البراءة وحقيقتها.

ويبحث المرصد الرابع: في أحكام الملل والشرائع وما يتعلق بذلك، وهو في ستة عشر مقصدا:

وجوب معرفة الملل وأحكامها، وجملة الكتب المترلة، وجملة الأنبياء، ومعنى السنة، ومعاني الكفر، ومعنى الإيمان، ومعنى الإلزام، وفي الملائكة، وفي معرفة جملة المسلمين، وملائكة تستحب معرفتهم، والأشهر الحرم (مقصدان)، وأشهر الحج، وفي معرفة الكبائر، وكفر من لم يأت بخمس، وفي الاستطاعة.

وأما المرصد الخامس: فهو في أحوال الآخرة، وفيه اثنا عشر مقصدا: أشراط الساعة، وعذاب القبر، وإعادة المعدوم، وجواز حشر الأجساد، والأجزاء البدنية هل تفرق أم تعدم؟، والحكماء وحشر الأجساد، وفي الصراط، وفي الميزان، وفي شفاعة الرسول، والإيمان بما أخبر به الشرع وجوازه في العقل، ونفوذ الوعيد، والجنة والنار.

وتأتي الخاتمة من بعد هذا وهي في ذكر الفرق.

أصولـــه:

فبعد أن رأينا بصورة عامة خطة الثميني في إنجازه كتابه، فإنه ينبغي لنـــا الآن أن نحدد أصوله، وهي كما تبينت لنا بعد فحصنا لمادته ومقارنتها مع ما في كتـــب أخرى أهمها ثلاثة كتب:

أولا: (المواقف) للإيجي، وشرحه للجرجاني.

وثانيا: شرح (مقدمة التوحيد) للشماخي.

وثالثا: (كشـــــف الغمـــــة).

هذه أهم الكتب التي ظهرت جليا في كتابه، ويوجد مع هذه غيرهـــا مـــن الكتب، إباضية وغير إباضية، لم نتمكن بعد من مقارنتها به.

والذي يظهر لنا أن مباحث المعلم الأول والثاني والثالث لها أصل في (المواقـــف) وشرحه، وأما المعلم الرابع فإن أصل المرصد الثاني والثالث والرابع منه هو شرح (مقدمة التوحيد)، وأما الخاتمة فهي من شرح (المواقف) ومن (كشف الغمة).

ونلاحظ هنا أن الترتيب والتبويب قد يكون موافقا لما في الأصول، ولكنـــه غالبا ما يكون مغايرا له تمام المغايرة.

وإذا جاء الثميني بمسألة تقتضي المناقشة ناقشها وأبدى رأيه فيها، وهو مـــا سنظهره بعد أن نلقي نظرة مبسطة على أصول الكتاب التي تأكدنا من اســـتفادته منها استفادة معتبرة، وأولها كما قلنا:

أ- (المواقف) لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي، وشرحه للسيد الشريف الجرجاني:

إن (المواقف) كتاب مشـــهور في علـــم الكـــلام وهـــو لعضـــد الـــدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي نسبة إلى (إيج) من نـــواحي (شـــيراز)،

والمعروف عنه أنه فقيه شافعي، ومتكلم أشعري، له مؤلفات جمة، ويلقب بضياء الدين، وقاضي القضاة، وشيخ العلماء، سجن سنة 756هـ /1355م في قلعة (دربميان) بـ(إيج) وتوفي بها في نفس السنة.

وأما شارح (المواقف) الجرجاني، فيعرف بالسيد الشريف الجرجاني نسبة إلى (جرجان) مدينة بين طبرستان وخراسان، وهو: علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي، (ت: 793هـ) ويصفه الشوكاني (ت: 1250هـ) : «بأنه صار إماما في جميع العلوم العقلية وغيرها، [وبأنه كان] متفردا بها، ومصنفا في جميع أنواعها، ومتبحرا في دقائقها وجليلها»[1].

ولقد اشتهر بشرحه للمواقف الذي ألفه (الإيجي) (لغياث الدين) وزير (خذانبدة) قبل سنة (730هـ/ 1330م) والذي به اشتهر الإيجي كذلك وهو على قيد الحياة.

فهو كتاب يعتبر مع شرحه للجرجاني «النتاج الأعظم في الفكر النظري الإسلامي السني... والنتاج الأشد إحكاما من حيث الضبط المذهبي، والعمدة لسنوات الاختصاص في جامعتي الأزهر وتونس، ومن الواجب أن نعترف له بهذه الفضائل ولاسيما، إذا قارناه بالمؤلفات السابقة، وبما ناله من شهرة واسعة»[2].

ويصفه الدكتور أحمد صبحي بشرح الجرجاني: أنه «يمتاز... بنسق متكامل شامل في عرض الموضوعات، وترتيب محكم، لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد عليه فضلا عن أن يجاريه»[3].

---

(1) انظر: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، (تخريج أحاديث شرح المواقف في علم الكلام) لجلال الدين السيوطي، تحقيق المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ط:1، سنة: 1986م، ص: 41.

(2) لويس غارديه وج. قنواتي، (فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية)، ج:1، ص: 302.

(3) أحمد محمود صبحي، (في علم الكلام)، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين- الأشاعرة - دار النهضة العربية، بيروت، ط: 5، 1985، ج: 2، ص: 357.

وتوجد نسخة مخطوطة مجلدة منه بالمكتبة الوطنية بالجزائر في قسم المخطوطات، ذات خط مغربي جميل تحت رقم: 625، وله عدة طبعات، منها طبعة سنة 1325هـ/ 1907م بمطبعة السعادة بمصر على نفقة الحاج محمَّد أفندي ساسي التونسي، مع حاشية عبد الحكيم السيالكوتي، وحاشية لحسن جلبي بن محمد شاه الفناري.

هذا عن الكتاب الأول، وأما الكتاب الثاني الذي اعتمد الثميني عليه فهو:

ب - شرح مقدمة التوحيد للشماخي:

إن أصل هذا الشرح هو (مقدمة التوحيد) لأبي حفص عمرو بن جميع (ق: 8هـ)، وهي عقيدة موجزة مختصرة خالية من المصطلحات الفلسفية، تعرض العقيدة عرضا تعليميا يفيد المبتدئ، ويحيط بأهم القضايا العقدية المتعلقة بالمعرفة والعمل، والمتعلقة بالفرد والمجتمع تقع في (18) صفحة من المقاس الصغير، وتحفظ حفظا في الماضي القريب بمدن وادي مزاب بالجزائر، وبجربة بتُونس، كانت بالبربرية، وعرّبها ابن جميع فصارت تنسب إليه، وهي في محتواها وهيكلها قريبة من العقيدة المشهورة بعقيدة نفوسة، وهي عند أبي إسحاق اطفيَّش، وبيار كوبرلي (P. Cuperly) من إنتاج ما قبل القرن الخامس الهجري[1]. وتسمى: مقدمة التوحيد، وعقيدة العزابة، وتوحيد العزابة، وعقيدة التوحيد، وعقيدة الإباضية كما يسمّيها موتلنسكي (Motylinski)[2].

لقد شرحها سنة 904هـ أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي، صاحب التآليف العديدة[3]، (ت: 928هـ/1522م). وشرحها أبو

---

(1) راجع :أبو إسحاق اطفيَّش، (مقدمة التوحيد وشروحها)، مسقط د.ت، ص:9
P. Cuperly ; Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie p:50.

(2) Introduction à l' étude de l'Ibadisme P: 50.

(3) للمزيد، انظر: رسالة بن تعاريت، ص: 1 وما بعدها.

سليمان داود بن إبراهيم التلاتي (ت: 967هـ /1560م). واشتغل بها عمرو بن رمضان التلاتي -شيخ الثميني- عدة مرات:

إذْ شَرَح شرح الشماخي وسماه: (نظم التحقيق في عقود التعليق)[1]، وشرح المتن مرة وسماه (اللؤلؤة المضيئة على متن العقيدة)[2]، وله اختصار على شرحه لها - لعله للؤلؤة- سماه: (العقد النقيد[3] على نكتة التوحيد)[4] وكان ذلك بتاريخ 11 ذي القعدة سنة 1179هـ. وله شرح آخر لنفس المتن، شديد الاختصار، وهو فتح للمغلقات عند المبتدئين، سماه: (عمدة المريد لنكتة الوحيد)[5]، وهو ثالث شروحه على متن العقيدة كما ينص على ذلك، وهو بتاريخ: 26 ذي القعدة من سنة 1176هـ.

ومن شرّاح (مقدمة التوحيد) الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش الذي شرحها شرحا مطولا، توجد من شرحه نسخ بمكتبات وادي مزاب بالجزائر[6].

فـ(مقدمة التوحيد) كما نرى كتاب له شأنه عند العلماء الإباضيين، وله أهميته في العقيدة عندهم. وقريب من مكانة هذا الكتاب كتاب آخر، اسمه: (كشف الغمة)، وقد اعتمد الثميني عليه في كتابه (المعالم).

---

(1) (البعد الحضاري)، جمعية التراث، ص: 50.

(2) التلاتي، (نخبة المتين على أصول تبغورين)، ضمن مجموعة بعنوان: (كتب مختارة)، المطبعة العربية، غرداية- ص: 178.

(3) هكذا في الأصل لعلها: (النضيد)، وحتى (النقيد) صالحة.

(4) توجد منه نسخة مخطوطة بمكتبة معهد الإصلاح، غرداية.

(5) مطبوع في كتاب واحد يضم معه: المتن وشرح داود التلاتي، المطبعة الإدارية، قسنطينة، سنة 1333هـ، وهو من صفحة: 30 إلى صفحة: 124.

(6) منه نسخة مجلدة مع كتاب آخر في الحديث بخزانة الحاج داود بن أحمد لقاف بغرداية، يقع هذا الشرح في 458 صفحة من القطاع الكبير.

ج - كشف الغمة:

إن الثميني هو الذي ساعدنا في معرفتنا استعماله هذا الكتاب، إذ قد ذكر أنه كان مرجعا له في مبحث الفرق، وقد قال حين علل اختياره تقسيم الفرق على نهج الإيجي: «إني لم أر من تعرض له مثله، وإن تعرض له صاحب (كشف الغمة) فيما تشاجرت فيه الأمة، ولقد شفى وكفى... لكن لا على ذلك الوجه، وقد نقلت بعض كلامه منبها عليه»[1].

إلا أن الثميني لم يسم مؤلف كتاب (كشف الغمة) عند ذكره له، وهو محل الإشكال، ويا ليته ساهم في حل الإشكالية القائمة حوله من حيث التسمية، ومن حيث المؤلِّف (بكسر اللام)، ومن حيث التأريخ.

أما من حيث التسمية فقد ورد باسم: (كشف الغمة لما تشاجرت به الأمة)[2] وورد باسم: (كشف الغمة لأخبار الأمة)[3]، وباسم: (كشف الغمة في اختلاف الأمة)[4]، وجاء باسم: (كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة)[5].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 278.

(2) Goudja Monsif ;(La Théologie Ibadite)
Histoire , Genèse , Formation et Formulation p : VII
هي رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة بإشراف: دومنيك سوردال -جامعة السربون، باريس، 1986م.

(3) م — ن.

(4) البرادي، (الجواهر المنتقاة في إتمام ما انخل به كتاب الطبقات)، طبعه: محمد بن يوسف الباروني، د. ت، ص: 219.
أيضا، عمار طالبي: (أراء الخوارج الكلامية)، ج: 2، ص: 287.

(5) — د. هدفيش اكْلاَين. (إخبار أهل عمان من أول إسلامهم إلى اختلاف كلمتهم)، وهو الباب الثالث والثلاثون من الكتاب العربي المشهور بكشف الغمة، بالألمانية تعليقاته وفهارسه، وهو جزء من رسالة دكتوراه بالألمانية من جامعة هومبورغ، تحت إشراف د. شتغوت مان، وبمساعدة: د. شاد. نوقشت سنة 1937 ونشرت سنة: 1938. ساعدنا على أخذ فكرة عنها

وأما من حيث المؤلّف فإن العديد ممن تكلم عنه يرى أن مؤلّفه مجهول، ومع ذلك فإن منهم من يجيز نسبته إلى الأزكوي، ولعل ذلك لشهرة الكتاب به. وهو سرحان بن سعيد بن سرحان بن محمد بن بلحسن بن سرحان الأزكوي، نسبة إلى مدينة إزكي بالمنطقة الداخلية في سلطنة عمان، ولقد عاش في القرن 11- 12هـ /17 - 18م.

وهو كتاب ينسبه قوجة منصف -في رأي انفرد به- إلى أبي بكر أحمد بن سليمان المشهور بابن النظر العماني (ق: 5هـ)[1]، الذي له قصيدة في التاريخ[2] شرحها الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش (ت: 1332هـ / 1914م)، وسمَّى شرحه هذا (كشف الغمة في شرح لامية بن النظر)[3]، ولكنه غير الكتاب الذي وقع الاختلاف في نسبته، وغير الذي استفاد منه الثميني.

إن (كشف الغمة) الذي يعنينا هنا، والذي وقع الاختلاف في نسبته إلى الأزكوي، هو كتاب يبدأ بمقدمة وينقسم إلى أربعين بابا، الباب الثامن والعشرون منه هو

=

الأخ المترجم: مصطفى بامون، المتعاون مع مكتب الإرشاد السياحي بولاية غرداية.

- د. فاروق عمر، (مقدمة في دراسة مصادر التاريخ العماني)، كلية الآداب، جامعة بغداد، سنة: 1979، ص: 109.

- إبراهيم بحاز، (الدولة الرستمية) د. م. ط 1985 م، ص: 33

- فرحات الجعبيري، البعد الحضاري، جمعية التراث، ص: 786.

- د. رجب محمد عبد الحليم، (العمانيون والملاحة والتجارة ونشر الإسلام منذ ظهوره إلى قدوم البرتغاليين)، مكتبة العلوم، مسقط 1989، ص: 342.

(1) Goujda Mounsif, La Théologie ibadite P: VII.

(2) لامية ابن النظر العماني السمائلي في التاريخ الإباضي تقع في 162 بيتا مطلعها:

آمنت بالله الوهوب المفضل الواحد الفرد القديم الأول.

مخطوطة بمكتبة معهد عمي سعيد رقم: 70.

(3) جهلان عدون، (الفكر السياسي عند الإباضية، من خلال آراء الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش)، مرقون، ص: 153.

الذي يعنينا في بحثنا، لأنه يتكلم عن الفرق الإسلامية وأنها ثلاث وسبعون فرقة، ويذكر اعتقاد كل فرقة. ولقد وصف الثميني صاحبه بقوله: «ولقد شفى وكفى رحمه الله».

توجد من هذا الكتاب مخطوطات في مختلف المكتبات العالمية، مثل المكتبة البارونية بجربة في تونس، وبالمكتبة الظاهرية بدمشق، وبمكتبة الدراسات العليا بجامعة بغداد، وبمكتبات بسلطنة عمان كمكتبة المخطوطات بوزارة التراث، ومكتبة المستشار محمد بن أحمد بن سعود البوسعيدي[1]، وتوجد بالمتحف البريطاني بلندن، وبمكتبة برلين بألمانيا وغيرها[2].

ولقد نال اهتماما من الباحثين في الغرب والشرق نظرا لجمعه معلومات عُمانية متسلسلة زمنيا، من فترة ما قبل الإسلام إلى سنة 1140هـ/1728م، ومن الاهتمام به محاولة (روس) ROSS راعي الكنيسة في بومباي بالهند تحقيقه سنة 1874م، فنسبه إلى الأزكوي وترجمه إلى الأنكليزية، ونشره في مجلة الجمعية الآسيوية الصادرة بالبنغال سنة 1974م.

ومن الاهتمام به أيضا، دراسة (هِدْفيشْ أُكْلاَيَن) له بالألمانية، وتحقيقها للباب الثالث والثلاثين منه سنة 1937م بجامعة هومبرغ كما سبق ذكره، ثم محاولة أحمد عبيدلي تحقيقه ضمن رسالة للماجستير حصل عليها من المعهد العالي للدراسات الإسلامية، ببيروت، ونشرها بنيقوسيا بقبرص سنة 1985م[3].

---

(1) نسخة واحدة خطها مقروء مُسْتَعْمَلٌ فيها لونان عنوانها: (كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة)، نسخها: عامر بن مسعود بن محمد بن خلف بن عمر بن عبد الله الأزكوي، سنة 1208 هـ، رقمها في المكتبة: 571 /ك.

(2) انظر: المراجع التي استعملناها حول الكتاب للحصول على معلومات أدق. مثلا: راجع: أحمد عبيدلي، (كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة)، لمصنف مجهول، دراسة وتحقيق، دلمون للنشر، نيقوسيا- قبرص، سنة 1985م، من ص: 179 -إلى: 183.

(3) للمزيد راجع:

هذه بعض البحوث التي تناولت (كشف الغمة) الذي اعتمده الثميني، تناولته وهي غير مطمئنة في نسبته إلى الأزكوي.

وإن الذي يحث على المزيد من البحث والتحقيق في هذه القضية، هو أن الكتاب ينسب إلى عصر متأخر، هو القرن الثاني عشر الهجري (ق: 12هـ)، ومع ذلك فقد ورد له ذكر في القرن الثامن الهجري.

لقد سبق لنا أن عرفنا أن الأزكوي (ت: ق12 هـ / 18م)، وأن الأحداث التي وردت في المخطوط المنسوب إليه نهايتها سنة 1140هـ/1728م.

ونعرف أيضا أن أبا القاسم إبراهيم البرادي كانت حياته في القرن 8 و9 هـ/14 و15م، ومع ذلك فقد كتب تقييدين لتآليف الإباضية، تقييدا مختصرا[1] وآخر مطولا[2] يذكر فيهما (كشف الغمة).

= - عمر فاروق، (مقدمة في دراسة مصادر التاريخ العماني)، ص: 110-116.

- محمد قرقش، (عمان والحركة الإباضية)، ص: 22 - 23

- رجب محمد عبد الحليم، (العمانيون والملاحة)، ص: 342.

- فرحات الجعبيري، (البعد الحضاري)، جمعية التراث، ص: 786

- مهدي طالب هاشم، (الحركة الإباضية في المشرق العربي، نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري) ص: 16 وما بعدها

- وغيرها.

(1) البرادي، (الجواهر المنتقاة)، طباعة حجرية، ص: 219.

(2) عمار طالبي، (آراء الخوارج الكلامية)، ج: 1، ص 197 — 198، أيضا: ج: 2، تحقيق التقييدين، ص: 281 وما بعدها.

(*) اطلعت على نسختين لـ(الجواهر المنتقاة)، للبرادي، في مكتبة معالي المستشار: محمد بن أحمد، وكانت الأولى مطبوعة طباعة حجرية على ذمة الشيخ محمد بن يوسف الباروني وشريكه، (د. ت. م. ط.)، وكانت الثانية مخطوطة لم يذكر ناسخها ولا تاريخ نسخها، رقمها: 420/ج، =

فإلى أي قرن -إذن- سننسبه؟

يقول البرادي في المطول ما يلي: «ويذكرون من تآليف أهل العصر عندهم [يعني عند أهل عمان] كتابا يعرف بـ(كشف الغمة في اختلاف الأمة) لم ير لأهل الدعوة مثله في فنه، وكنت كلفت بعض أصحابنا من مكة على استنساخه فأتى به من قابل: فلم يصادف هناك من له اهتبال بشيء، فطلب المحتمل أجرته فلم يجدها، فرده من هناك، فلا قوة إلا بالله».

إن هذا التقييد إذا صحت نسبته إلى البرادي، تقييد يؤكد وجود كتاب باسم (كشف الغمة)، وعليه فالسؤال الحتمي هنا هو: ما علاقة هذا الكتاب بالكتاب الذي ينسب إلى الأزكوي؟

والذي يراه (ولكلنسون) أن الأزكوي ناسخ فقط لمخطوطة قديمة مؤلفها مجهول، وأنه أضاف إليها فقرات جديدة، وهي بعنوان: (كشف الغمة في اختلاف الأمة)، وهي من مخطوطات القرن الثامن الهجري كما ذكره البرادي[1].

ومع ذلك سيبقى السؤال مطروحا: من هو مؤلف (كشف الغمة) الذي ذكره البرادي؟

وهل النسخ الموجودة والتي قيل إن مؤلفها مجهول تختلف عن التي تنسب إلى الأزكوي؟

=

فوجدت أن التقييد المختصر ورد له ذكر فيهما. ووجدت أن النسخة المخطوطة وردت فيها قبل العنوان: (خاتمة: ذكر الموت)، إضافةٌ لم توجد في النسخة المطبوعة عنوانها: (فصل في معرفة كتب أهل عمان رحمهم الله)، وذكر من بينها (كشف الغمة في بيان فرق الأمة) مرة ثانية.

هذا يدفع إلى مزيد من الدراسة حول التقييدين، والتحقق منهما في نسبتهما إلى البرادي، ويزداد هذا الدافع توقدا إذا علمنا أن أحمد عبيدلي يميل إلى أن الأزكوي ليس مؤلفا لكشف الغمة بعد نقده للمخطوط من الداخل وتمحيصه لمحتواه.

(1) فاروق عمر، (مقدمة في دراسة مصادر التاريخ العماني)، ص: 110.

إن الجواب عن هذا غير وارد الآن، لأن أول خطوة هي حصر جميع النسخ الموجودة والتي تحمل اسم (كشف الغمة) حتى تسهل دراستها والبت في حل إشكالية هذا الكتاب.

إن هذه بعض الكتب التي استعملها الثميني واستفاد منها حين كان يؤلف كتابه (المعالم)، وهناك غيرها، ولكن هذه الثلاثة هي أهمها، إذ هي التي تمنح هذا الكتاب مادته.

وبعد أن عرفنا أصوله، يمكننا أن ننتقل إلى الحديث عن منهجه.

منهجـــــه:

لقد رأينا أن الثميني كان قد استفاد عند تأليفه (المعالم) استفادة كبيرة من مؤلفات سابقيه، سواء كانوا من مذهبه أومن غير مذهبه، على الرغم من تأكيده على أنه على الإباضية يحيا ويموت، إذ يقول:

«وأنت إذا تتبعت كتابنا لا يخفى عليك اعتقاد الإباضية... الذي عليه نحيا وعليه نموت بتوفيق الله، وهذه هي الفرقة التي وصى عليها رسول الله ﷺ والخليفتان من بعده، وعلى طريقتهم مات أكثر الصحابة»[1].

لقد استفاد من غير مذهبه، واستفادته تلك تدل على سمو فكره، وسعة اطلاعه، وتقبله ما يراه صوابا.

ولقد جعلته يسلك نهج الذين سبقوه من المتكلمين الحكماء في كتابه، إنه يقول: «فأفرغته في قالب اعتاد للمتكلم والحكيم الإفراغ فيه، تاركا للإيجاز المخل

(1) مخ العالم، ص: 297.

والإطناب الممل... فها هو ذا لمن يبتغي نقض مباني الخلاف، والسلامة من مضلات الفلسفة، وتشييد معالي فن الكلام من أهل العدل والإنصاف»[1].

ويعني هذا أنه قد نهج منهج المتكلمين الحكماء غير أنه كان بعيدا -كما صرح- عن مضلات الفلسفة والمباحث الميتافيزيقية والطبيعية، وقد استعمل منها فقط ما رآه ذا أهمية وقريب الصلة بمباحث علم الكلام، كاستعماله الأقيسة المنطقية في البرهان معتبرا ذلك من علم الكلام، أو استقرائه بعض المظاهر الجزئية من واقع الحياة مستدلا بها على أمر يود إثباته، كتأمله في الإنسان لاستخراج حكمة الخالق العليم، أو استعراضه لأمثلة من الطبيعة تثبت خطأ الحواس، وما شابه ذلك.

ومن الطبيعي أن يكون هذا منهجه، بعد تفسيره لمذهب الطاعنين في علم الكلام والناهين عنه من المتقدمين كالإمام الشافعي، بحمله على:

«• القاصر عن تحصيل اليقين.
• والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين.
• والخائض فيما لا يحتاج إليه من غوامض الفلسفة»[2].

وهكذا، فهو وإن اختار منهج المتكلمين الحكماء، فهو لم يخض فيما لا يحتاج إليه من غوامض الفلسفة، ولم يتناول كل القضايا التي أثاروها، وجميع الجزئيات التي طرحوها، ولم يرتم في أحضان الفلسفة ارتماءهم فيها، فقد تحفظ تحفظا كبيرا في استعمال مادتها، وقد انتقى انتقاء دقيقا ما يناسب مؤلفه.

وهو لم يفعل مثل ذلك مع المنطق، بل استعمله بكل ارتياح واطمئنان، فبنى الهيكل العام لكتابه على أساس منطقي متسلسل، إذ ابتدأه بمباحث تخص العقل

(1) مخطوط المعالم، ص: 3.
(2) مخطوط المعالم، ص: 7.

البشري مناط التكليف، مبينا فيها مدى قدرته على اكتساب المعرفة بطرقها الخاصة، وهي مباحث يسميها بالمقدمات وهي تكوّن المعلم الأول.

ثم إنه من بعد ذلك يُجيل هذا العقل بالموجودات الممكنة عقلا، وتتمثل في الإنسان ذاته، وما يحيط به، وهي تكوّن المعلم الثاني من كتابه.

وبجولة العقل في الممكنات والنظر فيها، يدرك أن لها موجدا مختارا أوجدها، يتصف بصفات الكمال، وليس كمثله شيء فيتحدث عنه في المعلم الثالث.

وبما أنه من الجائز في حقه تعالى أن يبعث رسلا إلى عباده ببيّنات، وأنه يجب على هؤلاء تصديقهم في كل ما أتوا به من الأخبار والتكاليف، حتى يكونوا في حياتهم في الدنيا وفق ما يريده تعالى منهم، اعتقادا وإتيانا وتركا، لنيل السعادة في الدنيا وفي الأخرى، كان المعلم الرابع، ويسميه النبوات، وهو آخر معالم الكتاب.

هذه هي المعالم الأربعة التي يضمها الكتاب وينقسم كل منها إلى مراصد، وكل مرصد إلى مقاصد قد تقسم إلى مطالب.

ويظهر أن الثميني يريد من خلال هذا التقسيم أن يجعل كتابه طريقا إلى الآخرة، على المسلم أن يتبع خطواته ليصل إليها بسلام.

وبالفعل، فهو ينتقل فيه من المعالم، والمعلم هو الأثر الذي يستدل به على الطريق[1]، إلى ما في هذه الطريق الواضحة الأثر من مراصد: وهي مواضع المراقبة والترقب[2]، ومنها إلى المقاصد، والقصد هو «إتيان الشيء»[3] والتوجه إليه.

---

(1) الجوهري، (الصحاح)، مادة: علم .

(2) م – س، مادة: رصد.

(3) م – س، مادة: قصد.

الاختصار:

إن سمة الاختصار الظاهرة في تآليفه لم تفارقه في كتابه (المعالم)، وهي التي حملته على أن يصرح في مقدمته بأنه حاول جهده أن يجمع مختصرا مما تحصل عليه من الكتب التي اطلع عليها، وهي مصنفة في علم الكلام[1]،وجعلته كذلك يؤكد مرات متكررة: أن كتابه مختصر، ونذكر من ذلك:

أنه في مبحث الذات والصفات من موضوع الألوهية يقول: «ومختصرنا لا يفي باستيعاب مباحث هذا المرام، ولكن فيما ذكرناه كفاية لذوي الأفهام»[2].

ويقول في وجوب ولاية الأشخاص: «وأدلة وجوبها كثيرة، وغرضنا الاختصار»[3].

وفي البراءة يقول: «إنما حكمنا على المصرّ على ذنب، ولو صغيرا، بالكفر والبراءة، لكثرة الأدلة وقوتها، ومختصرنا لا يفي بالاستيعاب»[4].

وهكذا، فالثميني لا يذكر فقط أن مختصره لا يفي بالاستيعاب، وإنما يشير إلى أن المسألة بيانها وتفصيلها يتطلب مباحث في البلاغة أو في أصول الفقه، أو يكتفي بالقول إن محلها المطولات.

وإذا كان قد بحثها من قبل في أحد كتبه فإنه يحيل إليه. وقد أحال إلى كتابه (النيل)، وكتابه: (تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين)، هذا الكتاب الذي يكثر من الإشارة إليه، ويكتفي بتسميته بـ(الشرح) أو (شرح مرج البحرين).

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 3.

(2) مخطوط المعالم، ص: 117.

(3) مخطوط المعالم، ص: 230.

(4) مخطوط المعالم، ص: 234.

ومن أمثلة ذلك أنه في حديثه عن إبطال حوادث لا أول لها، أو بالتدقيق عن القائلين بأن الأجسام كلها قديمة بذواتها، محدثة بصورها الجنسية والنوعية وبصفاتها، يقول: «ثم اختلفوا في الذوات، وليس غرضنا في ذلك، فمن أراد الاطلاع عليه بما يحيط علما بمذهبهم، فعليه بالشرح، وقد بسطت الكلام فيه»[1].

وهو مع تأكيده على الاختصار والإيجاز، يصرح في المقدمة أنه اختصار «وإيجاز غير مخل»، ولهذا فلا عجب إذا وجدناه يبسط القول في بعض المسائل تبسيطا وإطنابا غير ممل، كما سبق وأن صرح به في تقديمه للكتاب.

غير أنه أحيانا ينتابه عند الإطناب شعور بالإطالة، يدفعه إلى تبرير دوافع ذلك الإطناب، ومثاله قوله في رأي الفلاسفة في صفة العلم: «وإنما أعدت ذكر هذا مع أنه تقدم لاشتماله على زيادة لم تتقدم، ولتسلقوا بالتمرين على اكتساب القوة لمناظرتهم بعبارتهم»[2].

وهكذا فالاختصار منهج الثميني في كتابه (المعالم) وهو اختصار على الطريقة الأولى كما سبق بيانه[3].

تأثره بما كتبه السابقون:

لقد استفاد الثميني كثيرا من كتب الذين سبقوه، من حيث المنهج، ومن حيث المضمون، فهو قد تأثر بطريقة المتأخرين من علماء الكلام كالغزالي والرازي والبيضاوي والإيجي، وقد استفاد من منهجهم في وضع هيكل كتابه، ومزج في مضمونه بين نتاج الفكر الإباضي والفكر الأشعري في معالجتهما لأهم القضايا

(1) مخطوط المعالم، ص: 49.

(2) مخطوط المعالم، ص: 102.

(3) عند الحديث عن آثاره في الفصل الثاني من الباب الأول.

العقدية، مبينا أوجه الاختلاف في طرحهما للمسائل التي ظلت موضوع الصراع كالرؤية والكلام، ومبرزا أهم المسائل التي تتميز بها الإباضية عن غيرهم كالولاية والبراءة، والمنزلة بين المنزلتين.

وهو لم يسلك مسلك (المواقف) كما يذهب إلى ذلك البعض[1]، وإنما سلك طريقة المتأخرين من علماء الكلام مصرحا بذلك في قوله: «وقد سلكنا طريقتهم»[2] كما بيناه فيما مضى.

وهو على الرغم من تصريحه بأنه سلك طريقة المتأخرين، لم يدمج الكثير من المواضيع الفلسفية في مؤلفه كما أدرجوها، ويبدو أنه أخذ منهم ما به الحاجة من المسائل.

وهو- أيضا- على الرغم من أنه أخذ من سابقيه كثيرا من النصوص والفقرات بل وحتى الفصول، قد استخرج شيئا آخر غير الذي كان في أصلها، ولعلّ مردّ ذلك إلى أنه الأمر الشائع عند الذين كتبوا في هذا الفن، إذ إننا نجد عند المؤلفين السابقين في علم الكلام نقولاً جمة تتسم بها مصنفاتهم.

ومن الأمثلة التي يمكن ذكرها في هذا المقام: أن التفتزاني في كتابه شرح (المقاصد): قد «أخذ نصوصا كثيرة من كتاب (المواقف)»[3]، وأخذ نصوصا جمة من كتب الرازي خاصة منها: (المحصل)، و(المطالب العالية)، و(نهاية العقول)، و(اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)، وأخذ أيضا من كتب نصر الدين الطوسي، وخاصة منها: كتاب المتوسطات، وكتاب الكرة والأسطوانة، وتربيع

(1) بكلي عبد الرحمن، تصديره لكتاب (النيل) للثميني، ط: 2. 1967، ص: 16.

(2) مخطوط المعالم، ص: 7.

(3) عبد الرحمن عميرة، تحقيقه لـ (شرح المقاصد) للتفتزاني ص: 146.

الدائرة، والمخروطات، كما أخذ من مؤلفات ابن سينا، وخاصة منها: الشفاء، والإشارات، والقانون، والنجاة[1].

«والمعروف عن ابن سينا (980م - 1037م) أنه اقتبس مادة منطق الشفاء عن الفارابي، ويكفي أن نقابل بين شروح الفارابي، وكتب ابن سينا الموافقة لها ليتأكد لنا الشبه الكبير، في الأفكار والتركيب»[2].

ومثل ذلك، فإنّ صاحب (المواقف) يستخدم بصفة خاصة (أبكار الأفكار) للآمدي (ت: 631هـ)، وكتب الرازي: المحصّل، ونهاية العقول، والملخّص[3].

ويورد حججا عند حديثه عن عصمة الأنبياء، وعن الكبائر مطلقا، وعن الصغائر عمدا، هي نفسها حجج الرازي في كتابه عصمة الأنبياء[4].

ويُرْجِع ابن تيمية في كتابه: (بغية المرتاد) المادة الكلامية عند الرازي إلى أبي المعالي والشهرستاني، والمادة الفلسفية عنده إلى ابن سينا [5].

ومثل ذلك حصل من قبل عند الجويني، حيث كرّر في الحديث عن الصفات مثلا: «نفس عبارات أسلافه من الأشاعرة بل ونفس أدلتهم»[6].

ومثل ذلك كثير في الفكر الإسلامي، فعند المعتزلة نجد المسعودي وابن المرتضى ينقلان عن البلخي[7]، وعند الظاهرية نجد أفكار ابن حزم تتشابه مع أفكار

---

(1) م - س، ص: 147 - 148.

(2) عادل فاخوري، (منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث) ص: 25.

(3) (فلسفة الفكر الديني)، ج: 1، ص: 302 عن: «ريتر، مجلة (الإسلام) 18، 53» .

(4) (في علم الكلام)، ج: 2، ص: 371.

(5) م - س، ص: 282 عن كتاب: (بغية المرتاد) ص: 107.

(6) م - س، ص: 156.

(7) فؤاد سيد: تحقيقه (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) الدار التونسية للنشر، تونس، سنة 1974،

داود الظاهري، ونجد الأول يتبنى مواقف مماثلة لمواقف الثاني[1]،، وهكذا.

والذي نوَدّ أن نذهب إليه هو ما يراه من يقول: إن تلك النقول لا تبخس من شأن أولئك الأفذاذ[2]، ولا يمكن اعتبارهم في تبعية آلية واستمرار واقتفاء مطلقين[3].

ومن هنا، فإن الثميني الذي تميز بهذا المنهج عند الإباضية هو منهم وأنه من أعلامهم. لقد تمثل مادة سابقيه واستوعبها، وفقه مذهبه وانطلق بمنظوره في دراسته الفكرَ الإسلاميَ آنذاك، الذي كان أشعريا في جملته، وأدرك أوجه الاتفاق والاختلاف بين العلماء، فأداه ذلك إلى تأليف هذا الكتاب الذي جاء كما يشتهيه، والذي «لا غنى عنه لراغب في هذا الفن»[4].

مسلكه في الكتاب:

لقد تَبَيَّن لنا -بعد مقارنة هذا الكتاب بأصوله- أن الثميني كان متحكما في مضمون كتابه متناسقا في عرض آرائه، وأن الذي جاء في الكتاب إجمالا هو له، لعدة عوامل:

أولها: لتصميمه المباين لمؤلفات غيره فيما توصلنا إليه.

وثانيها: لتنوع الكتب التي استقى منها مادته.

=

ص: 28 -29.

(1) سالم يفوت، (ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس)، ط: 1، سنة 1986، ص: 8.

(2) (في علم الكلام)، ج: 2، ص: 282.

(3) (ابن حزم والفكر الفلسفي)، ص: 8.

(4) مخطوط المعالم، ص: 3.

وثالثها: لتفاعله مع تلك النصوص، وتحكمه فيها بتصرفات مختلفة: كأن يوجز أو يحوصل، أو يوضّح، أو يضيف، أو يحذف ما لا يرى موجبا لذكره، أو يضع فقرات من الفصل في موضع غير الموضع الذي جاءت فيه في الأصل.

فمثلا: ما أخذه من شرح الشماخي لعقيدة التوحيد لابن جميع سار في خطته العامة على منوال كامل الشرح، غير أنه كثيرا ما يعيد صياغة العبارة، ويعيد ترتيب المادة للمسألة الواحدة، فيجعلها متناسقة منطقيا، حتى إذا جئت تقرأ المعالم، وتقرأ شرح الشماخي، و لم تمعن النظر في المقارنة، فقد لا تتفطن لما استقاه منه.

أما ما أخذه من المواقف وشرحه، فإنه أيضا يتصرف فيه تصرفا كبيرا، بتنقيحات، وتغييرات.

فما أخذه قد هذّبه وصاغه بأسلوب متماسك متين، ليس بمتن المواقف المركّز في معناه، ولا بالشرح المطول المفكك، لقد جعل ما استفاده منهما مختصرا واضحا بيّنًا، وقد تكون الجملة التي يأخذها، من المتن أو تكون من الشرح أو تكون مركبة منهما، وقد تكون بصياغة مغايرة تمام المغايرة.

والذي يظهر لنا أن الذي جاء به الثميني في كتابه (المعالم) قد تبناه ووافق عليه، حتى ولو لم ينسبه إلى أصله.

لقد تَميّز منهجه في المعالم بالاختصار على الطريقة الأولى كما سبق بيانه، ولهذا فجمعه لعدة كتب ومباحث في مؤلف واحد، لا يعني أنه كان ناقلا، وأيٌّ كان قادرًا على مثل ذلك في زمانه.

إنّ الثميني حين يُقْدِم على مؤَلّف (يفتح اللام) بالاختصار، لا يريد إلا أن يدفع بعجلة المعرفة إلى الأمام، بأقل السطور والصفحات، وبكثير الدلالات في ظروف محتاجة إلى المعرفة، ولا أداة لها للنشر إلا هذه: (الاختصار)، بل هي الوسيلة الناجعة في كل العصور.

والثميني حين يؤلف كتبه، فهو يؤلفها بعد إلمام بأهم الكتب السابقة في الموضوع، في ظروف لم تتوفر فيها تقنيات النشر، وأن الذي يأتي به في كتاب يكون قد تفاعل معه وصار جزءا منه ودليلنا على هذا من (المعالم):

أن خطته فيه تغاير كل المغايرة تصميم الكتب التي استفاد منها.

وأن ما أخذه من هذه الكتب قليل جدا بالنسبة لما تركه.

وأنه إن أخذ جلّ ما في كتاب منها وضمّه إلى مؤلّفه، فإن أهمية ما أخذه تظهر بهذا الجمع ضمن المادة والخطة التي وضعها. وهو قليل بالنسبة لمادة الكتاب كلّها.

ولا ريب في أن قدرته على هذا الجهد دليل على سعة اطلاعه، وتمكّنه من المادة التي يريد صياغتها، وتحكّمه في اختيار تصميم مؤلفه.

فهو يجمع، بعد اطّلاعه على الموضوع، أهم ما يتعلق به مختصرا لينتفع منه الطالب والمتخصص. يشير إلى المتخصص بقوله: «وانظر الأصح من الروايتين»[1]، وإلى الطالب بمثل قوله: (ونعيده الآن بالقياس الاستثنائي تمرينا للطالب»[2].

وهكذا، فالذي يأتي به الثميني من المادة إنما هو المنتقى من بين المؤلفات التي عالجت الموضوع، ويعني أن ذلك الذي أتى به قد راقه واستحسنه، وكان بعد إطّلاع على غيره، والدليل في ذلك أنه في دلالة المعجزة، يقول: «هذا بيان ما قرره القوم في وجه دلالة المعجزة، ولم أر لأصحابنا في ذلك نصّا، غير أن شيخنا لما عرضت عليه هذا المقام استظهر الوجه الأول وهو الذي وقع في نفسي اختياره»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 293.

(2) مخطوط المعالم، ص: 91 .

(3) مخطوط المعالم، ص: 191.

وإذا كان له استدلال في المسألة التي يتحدث عنها و لم يُسبق إليه، أشـــار إلى ذلك، وجاء به، كما فعل وهو يبرهن على عدم رؤيته تعالى قائلا: «ونوضح ذلك إن شاء الله بما لا يبقى معه اشتباه لمنصف مما لم نره لغيرنا»[1].

ثم إنه قد يجمع ما به الحاجة من الآراء في مسألة ما، ولو كانت متطرفة، وقد يكون استعراضا للزوم الاطلاع عليها، وقد تكون مصحوبة بالرد والتفنيد.

وإذا كانت القضية محل خلاف، وكان للمذهب الإباضي فيها رأي خاص، فإنه قد يبسط القول في عرض الأدلة وبيان الأصوب فيها، كما فعل في عدم رؤية الباري عز وجل.

وأما المباحث التي تقتضي البرهان العقلي، فإنه يستعمل فيها القواعد المنطقيـــة، مرتبا المقدمات، متعرضا لبيان وجه إفادتها العلم بالضرورة أو بالنظر، وإذا كان في ذلك اختلاف جاء بآراء المتكلمين، كما فعل وهو يبرهن أن للحادث موجدا أوجده[2].

وإذا ركب القضية الحملية فإنه في غالب الأحيان يَبـــيّن صـــدق المقدمـــة الصغرى والمقدمة الكبرى، وجهة معلوميتها، ليؤكد بذلك صدق النتيجـــة، وقـــد يؤكد النتيجة أولا ثم يعود إلى البيان والتحليل.

وقد يبرهن على المسألة الواحدة بطرق شتى: فمثلا يأتي بالقضية، ويؤكـــد ثبوتها[3] بالعكس المستوي[4]، وبعكس النقيض الموافـــق[5]، وبعكـــس النقـــيض

(1) مخطوط المعالم، ص: 183.

(2) مخطوط المعالم ص: 38.

(3) مخطوط المعالم، ص: 36.

(4) العكس المستوي: «هو تبديل كل واحد من طرفي القضية بعين الآخر مع بقاء الصدق والكيف على وجه اللزوم وهو أشهر العكوس... وهو المراد عند الإطلاق» المعالم، ص 36.

(5) عكس النقيض الموافق: «هو تبديل كل من طرفي القضية ذات الترتيب الطبيعي بنقيض الآخر مع بقاء الصدق والكيف على ما أختاره المتقدمون». المعالم ص 36.

المخالف[1]، كما فعل وهو يؤكد أن العقيدة إذا أخذت على بصيرة فذاك الأسلم كما تنص عليه الآية الكريمة: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِيَ أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (يوسف: 108).

وإذا كان القياس استثنائيا فإنه يُبَيِّن الملازمة بين المقدم والتالي، ويوضح كلا من اللازم والملزوم، وقد يستدرك الأمر إن فاته هذا التوضيح بوضعه عنوانا فرعيا يسميه: تنبيه، أو تنبيهان، أو تنبيهات، فيستدرك ما فاته، وقد يقحم به مسائل أخرى يقتضي المقام تناولها.

وقد يقرر الدليل بالقياس الاقتراني، ثم يعيده بالقياس الاستثنائي، كما فعل في تقرير صفة الإرادة لله عز وجل[2].

وقد يستدل على قضية بالشكل الأول، ثم يعيد الاستدلال بالشكل الثاني، مع بيان دليل الصغرى، ودليل الكبرى فيهما، كما فعل في رده على الطبائعيين على أنّ خالق الإنسان ليس نطفة بل هو خالق مختار[3].

ومن طرق الاستدلال، عند المتكلمين: البرهان بقياس الخلف[4]، وقد جاء به الثميني في كثير من المواضع.

---

(1) عكس النقيض المخالف: «على ما اختاره المتأخرون وهو تبديل الموضوع بنقيض المحمول والمحمول بعين الموضوع مع الاختلاف في الكيف وبقاء الصدق» مخطوط المعالم ص: 36
«وكل قضية يلزمها عكسها وعكس نقيضها أعني عكسها المستوى وعكس نقيضها الموافق والمخالف بمعنى أنه يلزم من صدق الأصل صدق العكس» مخطوط المعالم، ص: 36
«ويسمى الأول موافقا لتوافق الأصل والعكس في الكيف، والثاني: مخالفا لتخالفهما فيه». مخطوط المعالم، ص: 36.

(2) مخطوط المعالم، ص: 90 – 91.

(3) مخطوط المعالم، ص: 41.

(4) قياس الخلف: «قياس مركب، يثبت الموضوع المطلوب بإثبات بطلان نقيضه أو[بعبارة أخرى] يثبت كذب نقيض المطلوب لإثبات صدق المطلوب». مهدى فضل الله (مدخل إلى علم المنطق) ص: 223.

ومن طرق الاستدلال عندهم أيضا: القسمة الثنائية[1]، ومثالنا لاستعمال الثميني لها، أنه جاء بها ليبين جهة تأثير الصانع في العالم على أنه الاختيار، لا العلة ولا الطبيعة[2].

هذا، وإذا كان للثميني رأي في مسألة منطقية فإنه لا يتردد في توضيحها، كما فعل وهو يبين معنى قول علماء الميزان: (المفهوم غير منتج)، وأنهم إنما يريدون به نفي لزوم الإنتاج، لا نفي الإنتاج مطلقا، والأول خاص، والثاني عام، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم[3].

وكما فعل وهو يبين رأيه في سلب العموم[4] وعموم السلب[5] في الآية الكريمة: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: 103) فيقول: إنّ النفي مقدّر الدخول على الجميع، لا مقدّر الدخول على المجموع، وهي نظير قوله تعالى: ﴿لاَ يُحِبُّ الْخَآئِنِينَ﴾ (الأنفال: 58)، ﴿لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (الحديد: 23)، «إذْ لا يسوغ لعاقل أن يقول إن الله تعالى يحب بعض من ذكر حتى تكون سالبة جزئية»[6].

---

(1) «القسمة الثنائية: تقوم على تقسيم الكلي إلى نوعين أحدهما له صفة من الصفات، والآخر ليست له هذه الصفة». ماهر عبد القادر محمد علي، (المنطق ومناهج البحث) ص: 34.

(2) مخطوط المعالم، ص: 39.

(3) مخطوط المعالم، ص: 174.

(4) سلب العموم: «نفي الإسناد إلى الكل بأن يعتبر العموم أولا، ثم ورود النفي عليه فتكون سالبة جزئية». مخطوط المعالم، ص: 178

مثالنا لذلك: ليس كل إنسان بكاتب = بعض الناس ليس بكاتب.

(5) عموم السلب: «إسناد النفي إلى الكلّ، بأن يلاحظ أولا دخول النفي، ثم ورود العموم عليه، فتكون سالبة كلية». مخطوط المعالم، ص: 177، مثالنا لذلك: كلّ إنسان ليس بجماد.

(6) مخطوط المعالم، ص: 178.

فالعموم هنا يبقى على عمومه ولا يتأثر بالسلب، والنفي المسلّط على الإدراك والحب هو «في قوة قولنا: كل مختال فخور لا يحبه الله، ولهذا فهي من عموم السلب لا من سلب العموم»[1].

هذا عن رأيه في بعض المسائل المنطقية، وقد يكتفي بالتعريف فقط، كما فعل وهو يعرف العكس المستوي، وعكس النقيض الموافق، وعكس النقيض المخالف[2].

وإنه كثيرا ما يحدد معنى المصطلحات التي يستعملها، كتحديده حقيقة الحدوث على أنها «الوجود بعد العدم»[3]، وتحديده أن المحل له ثلاثة معان:

1) محل الصفات والأعراض.

2) والحيز الذي يعْمُره الجوهر.

3) والمكان[4].

وأن «البسيط في اصطلاح الحكماء هو الذي لا يتألف من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء والعسل، وأن المركب ما يقابله كالحيوان»[5].

«وأن القدم يطلق بإزاء معنيين:

أحدهما:... ما توالت على وجوده الأزمنة.

والثاني:... ما لا أول لوجوده»[6].

وغير ذلك كثير.

---

(1) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، (ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال)، ص: 73.

(2) مخطوط المعالم، ص: 36، وقد جئنا بتعريفه له قبل قليل.

(3) مخطوط المعالم، ص: 38.

(4) مخطوط المعالم، ص: 87 – 88 .

(5) مخطوط المعالم، ص: 128.

(6) مخطوط المعالم، ص: 78 – 79.

المآخـــــذ:

ونظرا إلى أنّ أيّ جُهد بشريّ لا يخلو من النقائص والثغرات، فقـــد شـــدّت انتباهنا ملاحظات في عمل الثميني، وكانت التي سجلناها في المنهج ترجع إلى: أنّه قد يُورد قول غيره، ويذكر صاحبه، ولكنه لا يحدد أطراف ذلك القول، فيتعذر ضبطه.

وإلى أنه لا يشير أحيانا كثيرة إلى المنقول ومصدره، ولعل ذلك مما جاء بـــه وفق مذهبه فتبناه كما سبق بيانه.

وإلى أنه استعمل مرات عديدة رمز (هف) دون أن يحدد معناه كمـــا هـــي عادته في بعض مؤلفاته، وقد اكتشفنا من بعد أنه يريد بها (هذا خلف).

وإلى أنه أحيانا يأتي بقول للعضد فينسبه إلى السيد[1] دون العكس، ولعـــل السبب في ذلك، هو أنه استعمل شرحا للمواقف ناسخه لم يتبع طريقة منهجية بها يتبين بوضوح قول كل منهما، فكان التداخل بين المتن والشرح.

يظهر أن الثميني قد تنبَّه إلى أنا سنلتقط له بعض الزلات فقـــال: «إن كـــل مصنف، وإن تطاول مصنفه لا يخلو عن نكبة وقصور، وإن تعاطى كل كمال فيه صاحبه...» ويؤكد في تواضع قيمة تأليفه فيقول عنه:

«ومع ما اشتمل عليه من القصور والوهن والبتور لا غنى عنه لراغب في الفن لما فيه من مثلجات الصدور ومحصلات السرور»[2].

هو ذا كتاب الثميني: (معالم الدين)، كتاب ألفه وأتمّه وهو مطمئن بـــه إذ يصفه بقوله:

---

(1) مثالنا لذلك: -(المعالم) ص: 10، (المواقف) ص: 12. — (المعالم) ص: 13، (المواقف) ص: 15.

(2) مخطوط المعالم، ص: 3 .

«لا حرم الله من الانتفاع به من طابت سريرته، وخلصت في طلبه نيته، وصدقت في الجد فيه عزيمته، وجادت عليه بإدراكه قريحته، فإن من حرم استطلاع أنواره، وعدم استشمام طيب أزهاره، فلعمري إنه لهو من اللذات محروم وممنوع، وعن الكمالات مصروم ومقطوع، فإنه كتاب جامعة معالمه، دائرة بين النفي والإثبات مقاسمه، بينة مراصده، نيرة مقاصده، مقررة مسائله، محررة دلائله، ساطعة براهينه، لامعة قوانينه، واضحة فوائده، لائحة فرائده، ظاهرة عوائده، باهرة زوائده»[1].

وهو بعمله هذا يرجو الثواب من مولاه قائلا: «وإني أرغب إلى الله سبحانه وتعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن يثيبنا به، وبغيره بجزيل الثواب، إنه هو التواب الرحيم، فإن ذلك هو المقصود، لا طلب مترلة من الهوى المعبود»[2].

ونحن بدورنا لنرجو بهذه البسطة حول كتاب (معالم الدين) أن نكون قد غصنا أكثر إلى أعماقه، ونرجو أن نكون بما أقدر على استخراج أهم المسائل الكلامية التي تناولها الثميني فيه وعلى استجلاء طريقته في معالجتها مفصلة ورأيه فيها، وهو ما سنقوم به في الفصول اللاحقة بإذن الله.

(1) مخطوط المعالم، ص: 3.

(2) مخطوط المعالم، ص: 3.

الباب الثالث

مباحث علم الكلام في كتاب

(معالم الدين)

الفصل الأول: نظرية المعرفة ومباحث علم الكلام.

الفصل الثاني: نظرية الوجـــود وعالم الممكنـــات.

الفصل الثالث: الألوهيـــــة وصفاتهـــــا.

الفصل الرابع: النبـــــوة وغـــاياتهـــــا.

الفصل الأوَّل
نظرية المعرفة ومباحث علم الكلام

مبـــاحث علم الكـــــلام

وجوب معرفة الله عز وجل

العقـــــــل والمعرفـــــة

علـــــــــم المعرفـــــة

حـــــــول المنطـــــق

مقدمات علم الكـــــلام

مطلـــــــق العلـــــــم

قوى النفس في تحصيل العلوم:

أ) القوى المدركة.

ب) القوى المحركة

أقســـــــام المعلـــــوم:

أولا: العلم الضروري:

أ) أقسام الضروريات

ب) آراء حول البديهيات والحسيات

ثانيا: العلـــم الكســـبي:

أ) أسباب العلم

ب) أقسام العلم

ج) النظـــــر

د) الحجـــــة

الفصل الأوَّل
نظرية المعرفة ومباحث علم الكلام

مباحث علم الكلام:

تحدثنا عن موضوع علم الكلام ومباحثه عند المتكلمين الحكماء، ومنهم الثميني، في الفصل السابق بالتفصيل، ورأينا فيه أن الثميني يذهب إلى أن علم الكلام:

«علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها».

وإلى أنه: «المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا».

فالثميني ـــ في هاتين العبارتين ـــ ينص على (الإثبات)، والمُثْبَت وهي: (العقائد الدينية)، ووسائل الإثبات: وهي: (أمور معلومة قريبة أو بعيدة) في تعلقها بهذه العقائد الْمُثْبَتة.

ويُبَيِّن أن هذا (الإثبات) يتحقق بالنظر «إذ به يحصل المطلوب الذي هو إثبات العقائد الدينية»[1]، كما نص على ذلك في مرصد خصصه له.

و(الثابت) عنده يعني: «عدم احتمال النقيض والزوال بتشكيك مشكك، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت»[2] وليس جهلا أو ظنا أو تقليدا.

ولقد رأينا أنّ من المباحث التي يتناولها الثميني في إثبات العقائد الدينية ـــ سواء أكانت قريبة أم بعيدة ـــ مبحث المقدمات، ومبحث الممكنات، ومبحث

(1) مخطوط المعالم، ص: 23.

(2) مخطوط المعالم، ص: 33.

الألوهية، ومبحث النبوة أو السمعيات، وكان محورها مسألة الألوهية، إذ هناك من المباحث ما يتعلق بها من حيث إنها معلومات ومقدمات، يؤدي توظيفها إلى معرفة الله، وهناك من المباحث ما يتعلق بها من حيث إنها مباحث تابعة لها وتلزم العبد معرفتها أو إتيانها بعد معرفة الله.

وجوب معرفة الله:

إن مبحث الألوهية هو العمود الفقري في المباحث الكلامية، إذ إن الوصول إلى معرفة الله وصفاته يقتضي من العبد قدره حق القدر، وإجلاله وحسن عبادته.

والحق إن معرفة الله إنما هي بمعرفة أثره تأملا وتسخيرا، ولذلك فند الثميني ما ذهب إليه السمنية والمهندسون من عدم القدرة على معرفته جل وعلا، فالله كرم بني آدم -كما يقول-: «بالعقل الغريزي، والعلم الضروري، وأهلهم للنظر والاستدلال والارتقاء، في مدارج الكمال، ثم أمرهم بالتفكر في مخلوقاته والتدبر في مصنوعاته ليوصلهم ذلك [إلى] أن لهذا العالم صانعا...»[1].

فمعرفتهم لله عز وجل إنما هي بالتأمل في آثاره وإدراك وجوده، ووصفه بصفات التنزيه، وهي واجبة عند المسلمين سواء كان وجوبا عقليا أم وجوبا شرعيا، يقول الثميني:

هي واجبة إما «شرعا عند الجمهور من أصحابنا والأشاعرة وغيرهم ممن قال بذلك... أو عقلا كما عليه المعتزلة وبعض المحققين منا»[2].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 1.

(2) مخطوط المعالم، ص: 12.

العقل والمعرفة:

إن المعرفة هذه مناطها العقل على كل حال لأنه وحده الذي يدرك ويعلم ويثبت، وهو الجوهر الوحيد في الإنسان القادر على ذلك، ولهذا فإن اختل كان الإنسان معذورا غير محاسب عند الخالق وعند الخلق.

والإنسان ـــ عند الثميني ـــ يتميز به عن سائر المخلوقات لأن «الإنسان مشارك لسائر الأجسام في الحيز والفضاء، وللنبات في التغذي والنشوء والنماء، وللحيوانات العجم في الحياة بالرطوبة والأنفاس، وفي الحركة بالإرادة والإحساس.

وإنما يمتاز بما أعطي من القوة المنطقية، وبما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية، فإذً كماله بتعقل المعقولات، واكتساب مجهولات»[1].

ولقد تنوعت تعريفات الفلاسفة قديما وحديثا لجوهره، واختلف تصورهم له، وافترقوا في تحديد: ماهيته، ومصدر استمداده مبادئه، وفي كونها قبلية أم بعدية، وفي أقسامه، ومراتبه، ووظائفه[2].

ولقد اختار الثميني له من بين التعريفات: كونَه «قوةً للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المراد بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 2. راجع مثلا: عبد الله بن حميد السالمي، (مشارق أنوار العقول)، تعليق وتصحيح: أحمد بن حمد الخليلي، مطابع العقيدة، ط: 2 سنة 1978، ص: 42 وما بعدها.

(2) راجع: جميل صليبا، (المعجم الفلسفي)، دار الكتاب اللبناني، ط سنة 1982 ج: 2، مادة: العقل، ص: 84 إلى ص: 91.

(3) مخطوط المعالم، ص: 34 .

والعقل موضوع ظل محل الدراسة بعدة علوم كالفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع. ولقد اختلفت وجهات النظر في تناوله، تبعا لطبيعة كل علم، وأثمرت مذاهب شتى في دراسته.

علم المعرفة:

وإنه بتطور البحوث والدراسات في مختلف العلوم حول العقل وطبيعته، نشأ علم لم يحظ بعد بالاستقلالية الكلية، وهو وإن وجد من قال عنه: إنه علم المعرفة فإنه لمّا يصطلح عليه بعد بتسمية معينة متفق عليها، لاختلاف مشارب الدراسات المهتمة به، وتضارب منطلقاتها ونتائجها.

وهي دراسات عرفت في علم المناهج: بالإبستمولوجيا، وفي علم الاجتماع: بعلم اجتماع المعرفة، وفي الفلسفة: بنظرية المعرفة، وفي علم الكلام: بمطلق العلم.

ولقد وجدت عدة محاولات[1] للتمييز بين هذه المصطلحات على اعتبار أن كلا منها مستقل عن الآخر، ولكن الذي يبدو هو أنها لم ترق إلى ذلك بعد، فهي متداخلة في مضمونها، وحسبها أنها متباينة في طرحها، وفي منهجها.

ولهذا اخترنا منها في بحثنا هذا مصطلح: (نظرية المعرفة)، وذلك لشموليته لما سواه، ولشهرة إطلاقه على هذه البحوث، فنظرية المعرفة: «هي البحث في طبيعة المعرفة، وأصلها، وقيمتها، ووسائلها، وحدودها»[2].

---

(1) راجع جميل صليبا، (المعجم الفلسفي)، ج: 1، ص: 33

أيضا: ج: 2، ص: 478

أيضا: قباري محمد إسماعيل، (علم الاجتماع والفلسفة)، ج2، - نظرية المعرفة - ص: ل، و:م، و:110.

أيضا: محمد عبد الرحمن بيصار، (الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب)، ص: 29 وما بعدها.

(2) المعجم الفلسفي، ج: 2، ص: 478 .

وأقدم صورة لها نجدها في «بحث الفلاسفة عن درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما»[1].

وهي صورة لا تزال محل البحث والإثراء إلى يومنا لأهميتها[2]..

فمشكلة المعرفة إذًا من أكثر المشكلات والمسائل اتصالا بالإنسان، وأشدها تعلقا بالفكر الميتافيزيقي، بل ولعلها مفتاح المشكلات الميتافيزيقية، ولذلك اتسع البحث في ميدانها[3]، وتطور إلى أن صار مذاهب شتى.

المذاهب المختلفة في نظرية المعرفة:

ويمكن حصر هذه المذاهب في أربعة:

أولها: مذهب العقليين أو المثاليين ويتلخص مذهبهم في أمرين هما:

- أن القوة العاقلة هي أصل كل علم حقيقي.
- وأن هذه القوة نظرية ذات مبادئ أولية.

وثانيها: مذهب التجريبيين أو الحسيين.

---

(1) م – ن.

(2) نذكر على سبيل المثال:

الغزالي، (المستصفى)، ص: 22 وما بعدها

الثميني، (تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين)، ص: 103

سالم يفوت، (فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع)، دار الطليعة بيروت، ط 1، سنة 1986، مثلا: ص: 47، ص: 274.

جودت سعيد، (اقرأ وربك)، المطبعة العربية – غرداية، الجزائر – ط: 1 1990، ص: 85 وما بعدها.

(3) (علم الاجتماع والفلسفة)، ج: 2 – نظرية المعرفة، ص: 4.

راجع حول المشكلة، مثلا: سليمان دنيا، (التفكير الفلسفي الإسلامي).

ويعرفون أيضا بالوضعيين والاختباريين والظـاهراتيين والـواقعيين[1]، وذلـك لاعتبارات ترجع إلى ما يوجد بينهم من فروق على الرغم من أن وجهة نظرهم واحدة.

ويتلخص مذهبهم في أمرين هما:

- أن العقل قبل التجربة صحيفة بيضاء وخالية من العلم.
- وأن كل علم مرجعه التجربة ومصدره العالم المحسوس.

وثالثها: مذهب النقديين: ويقوم على التوفيق بين المذهبين، فالعلم عنـدهم نتيجة اجتماع عاملين:

- عامل صوري، ويرجع إلى طبيعة العقل ذاته.
- وعامل مادي، ويتكون من الإدراكات الحسية، ويعتـبرون أن هـذين العاملين ضروريان في تكوين المعرفة، فإذا وجد أحدهما دون الآخـر لم تتحقق المعرفة[2].

ورابعها: مذهب الحدسيين الذين يرون أنّ مِنَ المعرفة ما يكون بالإشـراق والإلهام والفيض.

هذه هي مذاهب نظرية المعرفة في الدراسات المعاصرة، وهي مذاهب نجد قدرا مهما من مباحثها عند الفلاسفة السابقين، ومنهم المتكلمون الحكماء، وهي مذاهب لن نتوقف فيها مع تلك الدارسات الثرية حول المعرفة، فمنها مثلا: هل الأسس المعرفية مع النـزعة المثالية أم أنها مع النزعة المادية؟ وهل المادية هي المولدة للمثالية؟[3].

---

(1) راجع مثلا: سالم يفوت، (فلسفة العلم المعاصرة)، ص: 51.

(2) محمد عبد الرحمن بيصار، (الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب)، منشورات المكتبـة العصـرية، بيروت، 1981، ص: 36.

(3) ر: روجية غارودي، (النظرية المادية في المعرفة)، تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق، (د. م. ط)، (د. ت. ط) .

ومنها أيضا ما أحدثته الفيزياء الكوانطية[1] من تغيير في النظرية من واقعية مادية إلى واقعية رياضية، أو ما أصبح يسمى بالعقلانية الواقعية[2]، وما يذهب إليه علم الاجتماع من أن للمجتمع وبنيته أثرا في صدور المعرفة[3]، وما جاء عن (بياجيه) من أن علم النفس أيضا يستطيع أن يزود الفلسفة بالكثير من المعطيات في طبيعة الفكر الإنساني وأسسه المنطقية عبر دراسة تطور التفكير عند الطفل[4].

ولن نتوقف فيها كذلك، مع تناول ابن خلدون لها وموقفه من علم الكلام ومذهبه الاجتماعي في المعرفة، وكونه واضع حجز الزاوية في علم اجتماع المعرفة، والذي أعطى للمعرفة طابعا بنيويا تراكميا، وتأثره بابن رشد العقلاني الواقعي[5].

إن كل ذلك سنتجاوزه إلى تقرير المذهب النقدي الذي كان المتكلمون من أهله، وكان الثميني أحد مقرريه كما سنبينه بعد قليل مستخلصين أهمّ ما جاء به في الموضوع.

---

(1) نسبة إلى (كوانطا جمع كوانطوم) تسمية من: ماكس بلانك، الذي «اعتبر أن الأجسام إذا امتصت أو أصدرت شعاعا فإن امتصاصها أو إصدارها يقعان بشكل منفصل، كأن الطاقة حبات أو وحدات سماها كوانطا. بعد أن كانت الفيزياء الكلاسيكية تعتبر صدور الشعاع أو امتصاصه يكون بشكل متصل». (فلسفة العلم المعاصرة)، ص: 66.

(2) ر: (فلسفة العلم المعاصرة)، ص: 86 – 216 وغيرها.

(3) ر: (علم الاجتماع والفلسفة)، ج: 2 –نظرية المعرفة.

(4) مريم سليم، (علم تكوين المعرفة – ابتستمولوجيا بياجية)، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط: 1، 1985، ص: 13.

(5) فاطمة بدوى، (علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي)، منشورات جرّوس–برس، د. ت. ط. ص: 26 و52 وما بعدها.

حول المنطق:

ثم إنّه لا يفوتنا هنا أن نبين أن الثميني والمتكلمين الحكماء الـــذين يقـــرون بالجانب الصوري والجانب الحسي في المعرفة، كان مذهبهم المنطقي في الاستدلال مزدوجا إذ كان استنباطيا واستقرائيا، ويذهب البعض إلى أن بين الاستدلالين علاقة هامة، وأنه لا غنى للواحد عن الآخر[1].

فالثميني كغيره من المتكلمين الحكماء كثير الاستعمال للمنهج الاســـتنباطي (القياس) كما بيناه، وهذا لا يعني أنه أو أنهم كانوا عن المنهج الاستقرائي مبتعـــدين لأن هذا المنهج كان له أثر بيِّن في استدلالاتهم.

وفي هذا الصدد: يفرق علي سامي النشار في كتابه (مناهج البحث) بين فترة ما قبل الغزالي (القرن الخامس الهجري)، وفترة ما بعد الغزالي، علـــى أن الأولى كانت فترة تحفظ من المنطق الأرسطي، وكانت الثانية فترة الارتماء في أحضانه غير أنها كان بعقلية إسلامية مغايرة للعقلية اليونانية، مما جعل المسلمين ومنهم المتكلمون ينقدون المنطق الصوري، ويعدلون فيه، فوضعوا أولى قواعد المنهج التجريبـــي.

ويأتي محمد باقر الصدر من بعده فينقد حتى الضروريات واليقينيات المعتمدة في المنطق الأرسطي، والتي استعملها كثير من المتكلمين ويردها جميعا إلى المنطـــق الاستقرائي[2]، ويؤكد أن المنطق الاستقرائي هو الأساس المشترك في علوم الطبيعـــة وفي الإيمان بالله.

---

(1) حسن ملحم، (التفكير العلمي والمنهجية)، مطبعة دحلب، الجزائر: 1993، ص: 242.

(2) محمد باقر الصدر، (الأسس المنطقية للاستقراء)، دار التعارف للمطبوعـــات، بـــيروت ط: 5، 1986، ص: 375 وما بعدها.

وإذا رجعنا إلى الثميني تيقّناً بتأثّره بالمنطق الصوري، وبتسليمه وجودَ أوليات عقلية، ووجودَ قوى للنفس تدرك الحسيَّ مما في الخارج، وكذلك تسليمِه أنه باجتماع الكل تحصل المعرفة، وهو بهذا يكون من النقديين في نظرية المعرفة.

مقدمات علم الكلام:

لقد تعرض الثميني لأهم القضايا في نظرية المعرفة عندما صدّر كتابه بمعلم للمقدمات كما هو حال كثير من المتكلمين المتأخرين، وهي مقدمات يسميها بعضهم المدخل، وبعضهم التمهيد أو التميهيدات أو المبادئ.. وغير ذلك.

فالمتكلمون يكونون سبّاقين إلى تناول هذا الموضوع، وإن قيل إن الفيلسوف الإنكليزي (جون لوك) هو أول من بحث في المعرفة بحثا علميا منظما، وفي صورة علم مستقل في كتابه: (مقالة في التفكير الإنساني) أو (مقالة في العقل البشري) الذي صدر عام 1690م والذي يحتوي على مباحث أربعة:

أصل المعرفة، وماهيتها، وحدودها، ودرجة اليقين فيها[1].

وإنّه وإنْ اعتبر المؤسّس الحقيقيّ لنظرية المعرفة في العصر الحديث، فإن مصطلح (نظرية المعرفة) لم يظهر إلا بعد ذلك بمدة طويلة، ولعل أول من أشار إلى هذا المصطلح هو الفيلسوف (راينهولد) في كتابه (نظرية المعرفة الإنسانية والميتافيزيقيا) الذي صدر عام 1832م[2].

هذا، ويذكر صاحب كتاب: (الاتجاه العقلي في التفسير): أنّ كتاب (العقل) للحارث المحاسبي (ت: 243هـ) أول مؤلّف يتناول تعريف العقل، ويعين حدوده

---

(1) محمد عبد الرحمن بيصار، (الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب)، ص: 32.

(2) راجع: عبد الحميد الكردي، (نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة)، ص: 9.

وشروطه، وأنّ الباقلاني (ت: 403هـ) أول متكلم أفرد في مؤلفاته مقدمات عن المعرفة ووسائلها وشروطها[1].

بينما يذكر صاحبا فلسفة الفكر الديني[2]: أنّ عبد القادر البغدادي المتوفى (سنة 429هـ) هو أول من عرض أسباب العلم والوسائط التي يُلجأ إليها لإدراك المعلومات في كتابه: (أصول الدين)، ويذكران: أنّ البحث عن العلم في بعض وجوهه ومشكلاته قد صار جزءا لا يتجزأ من مؤلّفات علم الكلام منذ ذلك الحين.

والذي يراه علي عبد الفتاح المغربي: أن أبا منصور الماتريدي المتوفى سنة (333هـ) هو من أوائل المتكلمين الذين تحدثوا في المعرفة بطريقة علمية منظمة، وأنه استهل بها كتابه (التوحيد) وكتابه (تأويلات أهل السنة)، وكان أسبق من الباقلاني، ومن البغدادي في معالجتها[3].

والمهم في الأمر أن الحديث عنها -أو عن العلم ومشكلاته- قد صار جزءا من مؤلفات المتكلمين فيما بعد.

ولعل الذي جعل المتكلمين يصدّرون كتبهم بالمقدمات، ويدافعون عن العلم النظري متعرضين لدراسة العلاقة بين العلم والمعلوم، وجود خصوم لعلم الكلام، على شاكلة السفسطائيين المنكرين لما للعلم البشري من قدر وقيمة، وأمثال السمنية الذين يزعمون أنه لا يعلم شيء إلا من طريق الحواس الخمس، ويبطلون العلوم النظرية[4].

---

(1) نصر حامد أبو زيد، (الاتجاه العقلي في التفسير) دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص: 52-54.

(2) فلسفة الفكر الديني، ج: 1، ص: 116.

(3) علي عبد الفتاح المغربي (إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 1 سنة: 1985، ص: 35 .

(4) (فلسفة الفكر الديني)، ج: 3، ص: 149 - 150.

لقد كتب المتكلمون بكل تفصيل حول نظرية المعرفة لما لها من الأهمية في مباحثهم، ولما لها من الأهمية في الفكر البشري على وجه العموم، وفي بحوث ما بعد الطبيعة على وجه الخصوص.

وكلها مباحث جاء بها الثميني في كتابه معالم الدين وبمباحث حول وسائل الإدراك، وما تحويه النفس من القوى الظاهرة والباطنة في عملية المعرفة، وجاء بمبحث التصور والتصديق، وتحدث عن أصول المعرفة، وقيمتها نوجز دراستها في قسمين وهما:(العلم الضروري، والعلم الكسبي)، وندخل إليهما -كما فعل الثميني- بدراسة (مطلق العلم).

مطلق العلم:

لقد استهل الثميني المبحثين: (العلم الضروري، والعلم الكسبي) بتعريف (مطلق العلم)، وبتحديد طرق إدراك هذا العلم: أهي الضرورة أم النظر؟

وقبل الإجابة عن السؤال، فالذي يراه الشيخ بيصار: أن مطلق العلم والمنطق يمثلان علم المعرفة في بحوث المتكلمين، ويمثل (مطلقُ العلم) نظريةَ المعرفة، بمعناها الأعم، وهي تبحث في جانبين:

الأول منهما: مادة العلم الإنساني.

الثاني منهما: مبادئ العلم الصورية.

وهي بمعناها الأخص: المعرفة من حيث مبادئها المادية فحسب.

ويذكر أن (مطلق العلم) يراد به أيضا: المنطق بمعناه الأعم، وهو يشمل البحث في العلم من حيث: المبادئ المادية، والمبادئ الصورية. وبمعناه الأخص: يراد به العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها الصورية فقط[1].

---

(1) (الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب)، ص: 30.

فنظرية المعرفة والمنطق بمفهومهما العام متطابقان، في نظر الشيخ بيصار، وأمّا مطلق العلم فإنه يساوي مجموع نظرية المعرفة والمنطق بمفهومهما الخاص.

والذي يراه الثميني أن هناك ثلاثة مذاهب في تعريف مطلق العلم من حيث كونه ضروريا أو نظريا:

أما المذهب الأول: فهو مذهب القائلين بأن معرفة مطلق العلم ضرورية وذلك لسببين:

أولهما: أن الواحد منا يعلم وجوده بعلم ضروري، هو علم خاص، وبما أن العلم المطلق جزء منه، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، فالعلم المطلق إذن هو ضروري.

وثانيهما: «أن غير العلم إنما يعلم بالعلم، ولو علم العلم بغيره للزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر»[1].

وهما سببان قد ردّهما الثميني كما ردّهما الإيجي والجرجاني، أولا: لأن حصول العلم المتعلق بالوجود ليس هو تصور مطلق العلم ولا يستلزمه فضلا عن أن يكون ضروريا.

وثانيا: لوجود فرق بين تصور ماهية العلم وبين حصول العلم الجزئي «فإن غير العلم إنما يعلم بحصول [علم] جزئي متعلق به، لا بتصور حقيقة المطلق»[2].

وفرّق الثميني بيْن العلم بالشيء، وتصوّر ذلك العلم نفسه، وَبيّنَ ذلك بتشبيه حصول العلم بالشيء من غير تصوره بحصول الشجاعة للنفس الموجب اتصافها بها من غير أن تتصورها.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 8.

(2) مخطوط المعالم، ص: 8.

فتصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها هو كتصور مطلق العلم لا العلم بالشيء[1].

وأما المذهب الثاني: فهو مذهب القائلين بأن تعريف مطلق العلم نظري، وأن طريقَهُ القسمة والمثال، وأنه عسير التحديد في النهاية، وقد نسبه إلى الجويني والغزالي [2].

والمذهب الثالث: هو مذهب القائلين بأن تعريف مطلق العلم نظري أيضا، ولكنه لا يعسر تحديده، وقد جاء فيه بسبعة تعريفات، ردّ ستاً منها، وبيّن المختار فيها.

لقد ردّ تعريف الرازي الشبيه بتعريف المعتزلة القائل: «إنه اعتقاد الشيء على ما هو به»، لأنه غير جامع لخروج التصور عنه، وغير مانع لشموله التقليد إذا طابق الواقع.

وردّ القول بخروج المستحيل عن العلم في تعريف المعتزلة، لكونه ليس شيئا اتفاقا، وذلك لأنه «لا يخرج العلم به [يعني: بالمستحيل] عن تعريفه» لأن «كونه ليس شيئا معناه أنه غير ثابت في نفسه، وهو لا يمنع كونه شيئا لغة»[3].

وردّ تعريف الباقلاني القائل: «إنّه معرفة المعلوم على ما هو به»، وتعريف الأشعري القائل: إنّه «إدراك المعلوم على ما هو به»، لما بهما من الدور.

وردّ تعريف ابن فورك القائل: «إنّه ما يصحّ ممن قام به إتقان الفعل»، لأنّ إتقان الفعل كما يقول الثميني: «تدخل فيه القدرة، ويخرج عنه علمنا، إذ لا دخل له في الإتقان عندنا وعند الأشاعرة ومن قال بقولنا، خلافا للمعتزلة»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 8.

(2) ر: الغزالي، (الاقتصاد في الاعتقاد)، تقديم: عادل العوا، دار الأمانة بيروت، ط، 1، 1969، ص: 78 وما بعدها.

(3) مخطوط المعالم، ص: 9.

(4) م – ن.

هذا، وقد اعتبر تعريف الحكماء القائل: «إنه حصول صورة الشيء في العقل» أو «هو تمثيل ماهية المدرَك في نفس المدرِك» مبنيا على الوجود الذهني، الذي يتناول الظن والجهل المركب والتقليد والشك والوهم.

واختار في النهاية تعريفه: «أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به»، لأنه التعريف الجامع المانع. «فالمذكور [فيه]: يتناول الموجود والمعدوم، والممكن والمستحيل، والمفرد والمركب، والكلي والجزئي»[1].

وأما معنى (التجلّي) : فهو الانكشاف التام وهو: «صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه، فيخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب»[2].

وبهذا يكون الثميني قد شمل بتعريفه، الذي رجحه كذلك كثير من المتكلمين[3] من قبل، كلا من المدرِك الذي تقوم به الصفة، والمدرَك الذي يذكر ويتجلى، وابتعد بذلك عما وقع فيه الفلاسفة من كون تعريفهم مبنيا على ما في الذهن فقط، ومن كونه ينطبق على كل من الظن، والجهل المركب، والتقليد، والشك، والوهم.

وقد أبرز تحليله للتعريف أنه كان تعريفا شمل أهم الجوانب في نظرية المعرفة بمفهومها العام، وبناء على هذا فإنه يمكننا أن ننتقل لنرى ما جاء به حول الذات المدْرِكة، وما تحويه من قوى بها تتحصل على العلوم.

---

(1) م – س، ص: 10.

(2) مخطوط المعالم، ص: 10.

(3) مثلا: الماتريدي، الإيجي، الجرجاني.

قوى النفس في تحصيل العلوم:

إن الإمام الثميني بيَّن حين تعرض لقوى النفس في تحصيل العلوم، تلك التي للإنسان وتحتك بالعالم الخارجي، وتلك التي أعدت بداخله، ولها فضل كبير في معالجة ما يأتيها من الخارج.

وبيّن أيضا، أن العقل البشري يمتاز بأوليات وبديهيات، بها وبقوى النفس تتحصل العلوم، لأنها وإياها قوى متكاملة.

وهو وإن استعمل العبارة القائلة: «إن نفس الإنسان في مبدإ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية»[1]، لا يعني أنه ينتمي إلى المذهب الحسي، وإنما يؤكد أنه يؤمن بأن للعالم الخارجي أثره في تحصيل العلوم.

لقد شبه بدن الإنسان بالمدينة، والنفس بالمالك لها، والقوى المسخرة لها - وهي كثيرة لا تحصى- بالجنود والأعوان.

والنفس المالكة هذه عنده تختلف عن الروح، إنه في معناها على رأي الفلاسفة الذين يفرقون بينهما.

إن معناها عند الفلاسفة، كما يحدده (المعجم الفلسفي)، يتضمن معنى الجوهرية الفردية أولا، وأن مفهومها أغنى من مفهوم الروح ثانيا، وأن مجالها أوسع من مجال الشعور ثالثا[2].

ولهذا نجد الثميني يقول: -وهو يتحدث عن قوى النفس في تحصيل العلوم-:

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 29.

(2) جميل صليبا،(المعجم الفلسفي)، ج: 2، ص: 482.

إن النفس تتعلق أولا بالروح «والروح هو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الأغذية».

ويرى أن النفس الناطقة تفيض منها على الروح «قوى تسري بسريان الروح إلى أجزاء البدن وأعماقه، فتثير تلك القوة في كل عضو من أعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو، ويكْمُل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه، كل ذلك بإرادة العليم» الحكيم[1].

وهو يقسِّم تلك القوى المسخَّرة للنفس، ـــ والتي يقول عنها: أنّه لا يحصي عددها إلا الله ـــ ، إلى قسمين[2]:

1- مدرِكة.

2- ومحرِّكة.

ويقسِّم المدرِكة إلى مدرِكة ظاهرة، وإلى مدرِكة باطنة.

أمّا المدركة الظاهرة فهي الحواس الخمس:

البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس.

وأمّا المدركة الباطنة فهي أيضا خمس:

- الحس المشترك: المدرك للصور.

- والخيال: المعين للحس المشترك بالحفظ.

- والواهمة: وهي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست محسوسة.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 29.

(2) انظر الشكل التوضيحي التالي.

– والحافظة: وهي قوة تحفظ بها المعاني التي يدركها الوهم، ويفرق بين هذه القوة –الحافظة– والخيال، والوهم، على أن القبول: بقوة الوهم، وما به القبول غير ما به الحفظ، وهي مغايرة للخيال الحافظ للصور، والحافظ للصور غير الحافظ للمعاني.

– والمتصرفة: وهي قوة تحلل الصور وتركبها، وتحلل المعاني وتركبها، وهي قادرة على المزج بينهما، أي بين الصور والمعاني. وتسمى إن استأمرها العقل مفكرة، وإن استعملها الوهم دون تصرف عقلي متخيلة.

ولقد حدد موطن كل قوة من القوى الموجودة في الإنسان، سواء منها المدركات الظاهرة (الحواس)، أو المدركات الباطنة، معتمدا في ذلك على البيضاوي وعلى الوارجلاني.

وقد كان المنهج التجريبي معتمده في إثبات أماكن تلك القوى في جسم الإنسان، إنه يقول: «ويدل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها بخلل هذه المواضع، فإن الفساد إذا اختص بموضع أورث الآفة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع».

وبيّن أنّ الإدراكات الباطنة الخمسة إنما هي اثنتان فقط، على الرغم من أنّ «الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بجميعها»، ويعني بهذا أنّ منها المدرِكة ومنها المعينة على الإدراك، ولذا فهما اثنتان.

ثم حلّل حقيقة المدرَكات الكلّية والجزئية، وأشار إلى أنّ الأصفهاني قد فعل ذلك.

لقد بيّن في تحليله أنّ المدرِك للكليات والجزئيات إنما هي النفس، على أن الكليات بالذات، والجزئيات بتوسط قواها.

«ومعنى إدراكها للكليات بذاتها: أن الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلاتها، ومعنى إدراكها للجزئيات بتوسط هذه

القوى: أنّ المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في آلاتها، وأنّ إدراك النفس إياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها»[1].

هذا عن المدرِكات الباطنة، وهو مبحث حديث عالجَ علمُ النفس بعض جوانبه في موضوع الذاكرة، بتقسيمها إلى ذاكرة قصيرة الأجل، وذاكرة طويلة الأجل، وبحث ما يتعلق بها من وسائل في معالجة صور المدرَكات، كالانتباه والخيال المساعدين على المحافظة بصورها[2].

وهو مبحث به ننهي حديثنا عن قوى النفس المدرِكة.

أمّا قوى النفس المحرِّكة فإنّ الثميني لم يفصِّلها[3] وقد أجمل القول فيها قائلا:

«أمّا المحرِّكة فتنقسم إلى محركة اختيارية، ومحركة طبيعية.

أما الاختيارية فتنقسم إلى باعثة على جلب النفع وتسمى الشهوانية، وإلى باعثة على دفع الضر وتسمى الغضبية، وتحت كل منهما أنواع»

وأما الطبيعية فهي سبع: منها أربعة هي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة التي تخدم البواقي وهي: الغاذية والنامية والمصوِّرة[4].

ولقد اعتبر الثميني عدد هذه القوى سبعا تبعا للوارجلاني، وبين أن هذا لا يتنافى مع ما ذهب إليه الإيجي والبيضاوي، لأنهم عدوا القوى المحركة ثمانية،

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 32. أيضا: الأصفهاني، شرح (مطالع الأنظار) على (طوالع الأنوار) للبيضاوي، المطبعة الخيرية، ط: 1، 1323 ص: 147.

(2) عماد إبراهيم عبده وليس فؤاد اليحيى (ذاكرتك كيف تعمل؟)، دار النبراس للنشر والتوزيع، عمّان، ط: 1 سنة: 1990 .

(3) للتفصيل راجع: (شرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار)، ص: 148 وما بعدها.

(4) مخطوط المعالم، ص: 32.

لاعتبارهم المولدة قسمين:

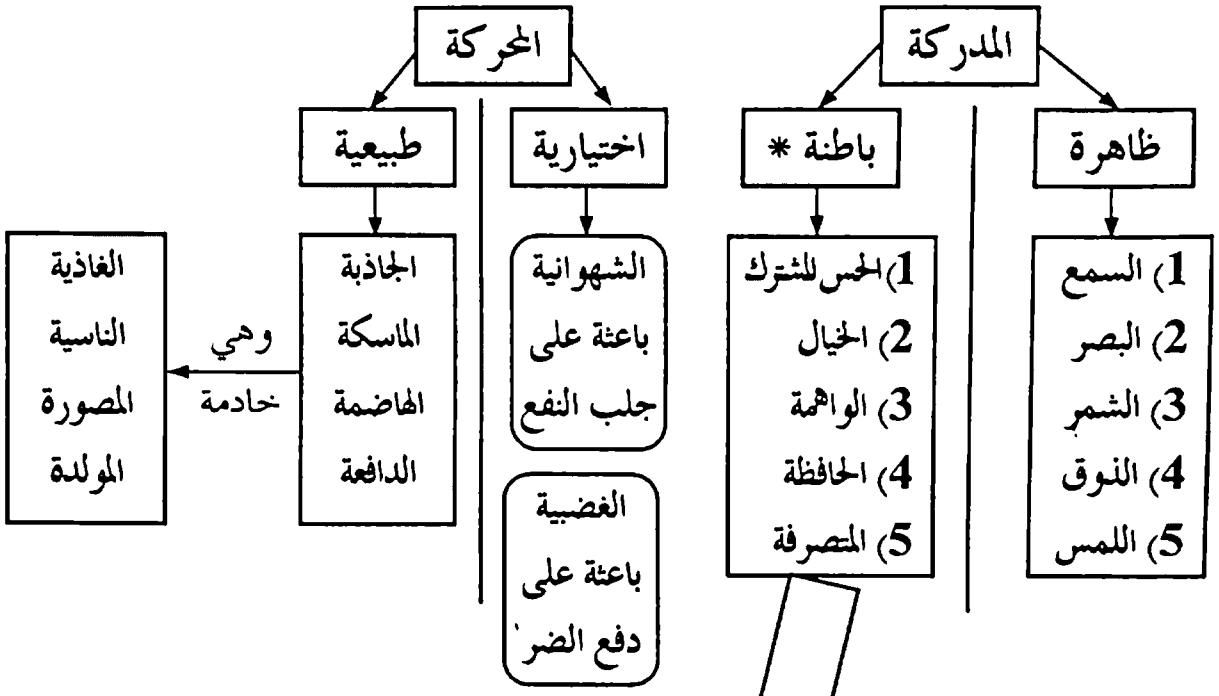
• مولّدة تفضل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام، وتعدّه مبدأ ومادة لشخص آخر.

• ومصوِّرة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع.

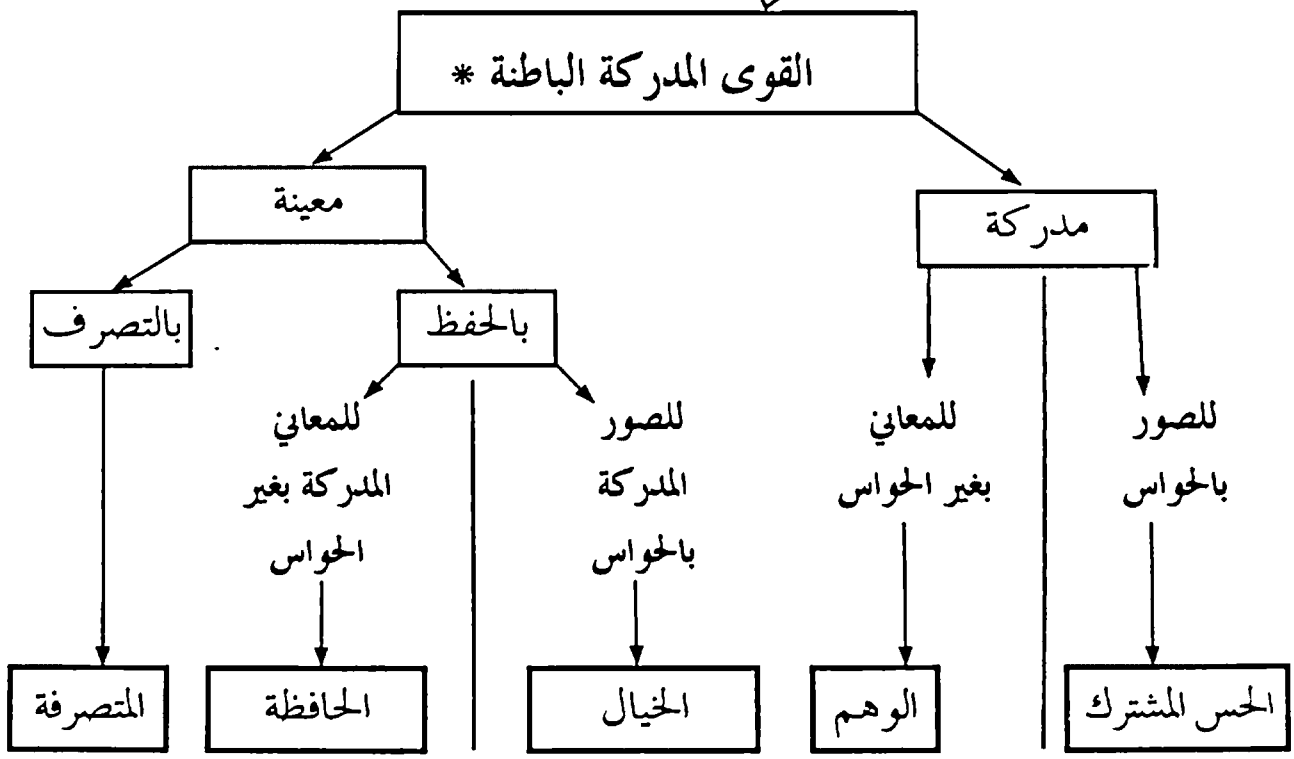
هذه هي القوى المدرِكة والمحرِّكة التي للنفس والتي تمنحها قدرتها على تحصيل العلوم.

وهي قوى يزيدها بيانا وتوضيحا ترتيبها حسب الشكل التالي:

قوى النفس في تحصيل العلوم



وتحتهما أنواع



أقسام المعلوم:

هذا، وبعد أن تحدّثنا عن الذّات المدرِكة وقواها في تحصيل العلوم، فإنه ينبغي لنا أن نأتي بما جاء به الثميني حول المعلوم حتى يكتمل ما نحن فيه، لا سيما وأننا بعد دراستنا لكتابه (معالم الدين) أمكننا أن نقسم المعلوم عنده إلى قسمين:

- معلوم بعلم ضروري.
- ومعلوم بعلم كسبي.

فما هو العلم الضروري؟ وما هو العلم الكسبي؟

أولا: العلم الضروري:

لقد قسّم الثميني العلم الحادث إلى قسمين:

علم ضروري، ومنه البديهي.

وعلم كسبي، ومنه النظري.

يقول الثميني: إن «الضروري ما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق، والبديهي ما يثبته مجرد العقل، فهو أخص من الضروري».

«والكسبي يقابله، فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة»[1].

ويرى أن العلم النظري المتضمن للنظر الصحيح يلازم الكسبي عادة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن من يفرق بين الكسبي والنظري فهو يجوِّز حصول الكسبي بغير النظر.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 15.

ولقد أكّد وهو يثبت العلوم الضرورية أن إليها المنتهى: «وأن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها، تنتهي إليها، وهي المبادئ الأول، ولولاها لم يتحصل علم أصلا»[1]، على أن الضروري قد تخلو النفس عنه بفقدان الشرط والاستعداد عند المعتزلة، أو «لأنه لا يخلقه الله تعالى في العبد حينا ثم يخلقه فيه، بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم» عند الأشاعرة والإباضية كما يقول الثميني[2].

أ- أقسام الضروريات:

إن أقسام العلوم الضرورية –كما يحصيها الثميني– هي:

1) الوجدانيات: وهي «قليلة النفع في العلوم لأنها غير معلومة الاشتراك يقينا، فلا تقوم حجةً على الغير»[3].

2) والحسيات: «والمراد منها ما يتناول التجريبيات والمتواترات، وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات»[4].

3) والبديهيات: «وهي الأوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس»[5]، وهي مثل الحسيات عمدة في العلوم إذ بهما تقوم الحجة على الغير، «أما البديهيات فعلى الإطلاق، وأما الحسيات فلثبوت الاشتراك في أسبابها من تجربة أو من تواتر أو حدس أو مشاهدة»[6].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 12.

(2) مخطوط المعالم، ص: 12.

(3) مخطوط المعالم، ص: 12.

(4) مخطوط المعالم، ص: 13.

(5) مخطوط المعالم، ص: 13.

(6) مخطوط المعالم، ص: 13.

فهذه هي الأقسام الثلاثة للعلوم الضرورية، وإذا كان القسم الأول منها غير يقيني ولا يقوم حجة على الغير، فهناك ستة أقسام يقينية أصلها: الحسيات والبديهيات، وتعتبر مقدمات يقينية يعتمد عليها البرهان كما سيأتي.

وهذه الأقسام الستة هي:

1) الأوليات: التي «تدرك بأول توجه للعقل وتسمى أيضا البديهيات، وهو ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه»[1].

2) والقضايا التي قياساتها معها، والتي هناك من يسميها بالفطريات: «وهي ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصور[ه] معها كقولنا: الأربعة زوج»[2].

3) والحسيات: وتسمى المشاهدات «وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس».

4) والتجريبيات: «وهي ما يجزم به العقل بواسطة التجربة مرارا بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق»

5) والحدسيات: (وهي ما يجزم به العقل لترتب دون ترتب التجريبيات مع مصاحبة القرائن)، والحدس هنا هو بالمعنى الذي عند العقليين لا الذي عند الإشراقيين.

6) والمتواترات: «و هي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاضر في الذهن»[3].

ب- آراء حول البديهيات والحسيات:

وهنا ينبغي لنا أن نلاحظ هذه الأقسام فنجدها جميعا تعود إلى القسمين الأساسيين اللذين هما:

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 27.

(2) مخطوط المعالم، ص: 27.

(3) مخطوط المعالم، ص: 27.

- 1- البديهيات.
- 2- والحسيات.

وهما قسمان، للباحثين في إفادتهما العلم آراء أربعة: ينسب كل رأي منها لفرقة. وهي آراء يذكرها الثميني، ونجد قريبا منها عند الإيجي[1] والرازي[2].

وهي: أولا، رأي المعترفين بهما وهم الأكثرون، وهؤلاء هم على مذهب النقديين في نظرية المعرفة.

وثانيا: رأي المنكرين لهما: وهم السفسطائيون الذين قالوا إن دليل المبطلين للبديهيات يبطل البديهيات، ودليل المبطلين للحسيات يبطل الحسيات، وبما أن النظر فرع البديهيات والحسيات، فهو باطل مثلهما ولا طريق إلى العلم غيرهما.

ومثل السفسطائيين اللاأدرية الشاكون دوما، والشاكون حتى في أنهم شاكون.

و ثالثا: رأي القادحين في الحسيات فقط، وهم على مذهب العقليين في نظرية المعرفة، وينتسبون إلى أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس، فيما يذهبون إليه.

ويورد الثميني تعليلا لما يذهبون إليه وينسبه إلى السيد، وهو في الأصل قول للعضد جاء فيه:

إنّهم إنْ أرادوا: «أن الحسيات غير يقينية، وأن جزم العقل بها ليس بمجرد الحس، بل لا بد له من الإحساس بأمور تنضم إليه فتضطره إلى الجزم، ولا نعلم

---

(1) (المواقف)، ص: 14 وما بعدها.

(2) (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين)، بذيله: (تلخيص المحصل) للعلامة نصر الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، ط: 1، 1984، ص: 30 وما بعدها.

ما هي؟ ومتى حصلت؟ وكيف حصلت؟، [فذاك أمر مقبول منهم] وإن لم يريدوا ما ذكرناه من التأويل فإلى الحسيات تنتهي علومهم»[1].

والذي يراه الثميني أنّ علم كل واحد من هؤلاء ينتهي إلى الحسيّ من الإدراك.

ولقد جاء بقول المنكرين للحسيات، وكون الحكم باطلا سواء في الكليات أو في الجزئيات لعاملين:

- الأول: لكون الحس لا يدرك جميع النيران الموجودة في الحال كما هو ظاهر.

- والثاني: لكون حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا[2].

وإن أمثلة المنكرين للحسيات عديدة في إثبات ما ذهبوا إليه، ولقد استعرض الثميني نصيبا منها، وأجاب عنها بقوله: «إن مقتضى ما ذكروه: أن لا يجزم العقل بحكم كلي أو جزئي بمجرد الحس والإحساس به - ونحن نقول به- فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات لمجرد الإحساس بالحواس، بل لا بد مع ذلك من أمور أخرى توجب الجزم... فإذا لم توجد في بعض الصور لم يكن من العقل جزم، وكان احتمال الخطإ هناك قائما، لا أنه لا يوثق بجزمه بما جزم به من الأحكام على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الإحساس في هذه الصور، وكيف لا يوثق لجزمه هاهنا مع أن بديهته شاهدة بصحته، وبانتفاء الغلط عنه، كما في قولنا: الشمس مضيئة، والنار حارة»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 13. أيضا: (المواقف): ص: 14. أيضا: شرح (المواقف)، ص: 124 وما بعدها.

(2) مخطوط المعالم، ص: 13.

(3) مخطوط المعالم، ص: 18.

فالعقل لا يعتمد على الحس وحده في حكمه الكلي والجزئي، ولكنه يعتمد على أمور أخرى توجب الجزم، فإذا لم توجد في بعض الصور لم يكن من العقل جزم، وكان احتمال الخطإ، وإذا وجدت كان الوثوق بجزمه.

أمّا الرأي الرابع في المسألة، فهو رأي القادحين في البديهيات، وهؤلاء هم على مذهب الحسيين في نظرية المعرفة، إذ «قالوا: هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها، وذلك لأن الإنسان في مبدأ الفطرة خال من الإدراكات كلّها، فإذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها، ومباينات، وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض إيجابا أو سلبا، إما ببديهة عقلية كما في البديهيات، أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات»[1].

فبفضل إحساس الإنسان بالمحسوسات حصل له ما حصل من التصورات والتصديقات، هكذا مذهبهم.

اعترض الثميني عليهم «بأنه: ليس يلزم من كون الإحساس شرطا في حصول حكم عقلي أن يكون الإحساس أقوى من التعقل، فإن الاستعداد شرط في حصول الكمال، وليس بأقوى منه»[2].

ولقد استعرض الكثير من شبههم القادحة في البديهيات، منها:

أن أجلى البديهيات وأقواها في الجزم هي قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، لأن الطرفين هنا لا يجتمعان ولا يرتفعان، ومع هذا فإننا قد نجد في بعض البديهيات هذا الاجتماع كما في البديهة القائلة: الكل أعظم من الجزء، لأن أحد الأجزاء هنا -كما يقولون- قد اعتبر مرة، واستغني عنه مرة أخرى،

(1) مخطوط المعالم، ص: 18.

(2) مخطوط المعالم، ص: 19.

في طرفي المتأرجحة، وفي ذلك تردد بين النفي والإثبات، فكان الشيء، وما كان، في آن واحد.

وهي شبهة ردها بقوله: «هذه الاستدلالات... ملحوظة للعقلاء، وإن عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها»[1].

ومن شبههم قولهم: أنا نجزم بالعاديات كجزمنا بالأوليات من غير فرق بينهما، ومن الجائز أن نجد نقائض لما جزمنا به.

ولقد رد هذه الشبهة بقوله: «إن إمكان نقائض ما جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بوقوع تلك الأمور العادية جزما محققا مطابقا للواقع لا يزول بالتشكيك أصلا»[2]، ومثله جزمنا في المحسوسات بأن جسما ما شاغل لحيز معين في وقت معين جزما لا يتطرق إليه شبهة، مع أن نقيضه هو الآخر ممكن في ذاته.

فظهر أن الجزم واقع موقعه، وليس في ما جزمنا به من العاديات احتمال النقيض القادح في الجزم، لأن احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي ليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية[3].

هذا، وإنّ للقادحين في البديهيات شبها أخرى عديدة جاء بها الثميني، نوجز بعضا منها فيما يلي:

أولها: أن للأمزجة والعادات تأثيرًا في الاعتقادات.

وثانيها: أن مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه قد يتعارض قاطعان يعجز عن القدح فيهما.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 19.

(2) مخطوط المعالم، ص: 21.

(3) مخطوط المعالم، ص: 21.

وثالثها: أنه قد يجزم بصحة دليل أزمنة وبما يلازمه من النتيجة، ثم يظهر لنا خطؤه.

ورابعها: أن في كثير من المذاهب قضايا يدعي كل مذهب أنه هو على البداهة والصواب فيها، ومخالفوه ينكرونها.

ولقد رد الثميني على القول بأن للأمزجة والعادات تأثيرا في الاعتقادات بقوله: «ذلك لفساد في المزاج، فلا يقدح في كونها يقينية»[1].

وردَّ قولهم بوجود تعارض في الأدلة واختلاف في المسائل عبر العصور وبين المذاهب، وقولهم بأن ذلك لم يكن إلا للجزم بالمقدمات مع أن منها الخطأ قطعا وإلا اجتمع النقيضان، ردَّ قولهم هذا بقوله: «إنا لا نسلم أنه يعجز عن القدح في أحدها، إذ نشأ عن الوهم في صورة العقل ضرورة أن مقدماته أو بعضها خطأ قطعا»[2]، والوهم هنا هي القوة المدركة للمعاني الجزئية كما سبق بيانه.

ثم إن الثميني قد أورد أن المنكرين للبديهيات قالوا -بعد تقرير شبههم- لخصومهم، إن أجبتم عنها فقد ألزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب إلا بالجواب عنها، وهو لا يحصل إلا بالنظر الدقيق الذي لا تبقى البديهيات ضرورة معه، وهو المراد. ويلزم الدور أيضا. وإن لم تجيبوا عنها تمت ونفت الجزم بالبديهيات.

«وأجيب[وا] عن ذلك بأنا لا نشغل بالجواب عنها، لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم قطعا أنها فاسدة.»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 22.

(2) مخطوط المعالم، ص: 22.

(3) مخطوط المعالم، ص: 22 -23.

وهو جواب –وإن كان ذا طبع جدلي– فله قوته، وبه نختم ما جاء به الثميني عن العلم الضروري.

ثانيا: العلم الكسبي:

لقد أثبت الثميني حصول العلم الضروري، وأنه يتمثل في الوجدانيات، والأوليات والحسيات، وأثبت أن طبيعة المعلوم الوجداني ذاتي، لا يتعدى إدراكه ذات الإنسان إلى الآخرين، وأن طبيعة المعلوم الأولي والحسي يشترك فيه الإنس، وهما المعتمدان في الاستدلال. وأثبت أن المعلومات كلها حاصلة بقوى وقدرات كامنة في النفس أودعها الله فيها، بفضلها يستطيع الإنسان الحصول على المعرفة.

أ- أسباب العلم:

إن العلم الضروري، غير مقدور للخلق، أما الكسبي فهو المقدور لهم، بمعنى أنه نظري يعتمد المقدمات للحصول على نتائج، حسبما يذهب إليه الثميني.

ومن الكسبي ما يتحصل عليه بسبب غير النظر حتى عُدَّ من الضروري كما سبق ذكره، ولقد أشار الثميني إلى القائلين به[1] حين رد على السمنية المانعين للنظر مطلقا، وذكر أن العلم الضروري قسمان:

1) ضروري بغير سبب كالكل أعظم من الجزء.

2) وضروري بسبب كمعرفة حلاوة الطعام بسبب الذوق.

فالحس هنا هو السبب للعلم بالحلاوة وقد اكتسبناه بغير النظر.

إن السبب في العلم عند الثميني وعند كثير من المتكلمين، ثلاثة أقسام:

الحس السليم، والخبر الصادق، والعقل الصريح.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 24.

«فالسبب إن كان من خارج عن ذات المدرِك فالخبر، وإلاّ فإن كان آلة غير المدرِك فالحواس... وإلاّ فالعقل»[1].

والذي يراه الثميني أنّ السبب الحقيقي المؤثر في تحصيل العلوم إنما هو الله، لأن الأسباب الثلاثة المذكورة إنما هي أسباب بمحض خلق الله وإيجاده، من غير تأثير لها. وأنّ السبب الظاهري إنما هو العقل لا غير.

وأمّا الحواس والأخبار فهي آلات وطرق للإدراك، «والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى مع [العقل] بطريق جري العادة» كما سيأتي، ويشمل الوجدانيات والحدس والتجربة ونظر العقل[2].

إنّ هذه الأسباب الثلاثة يسميها الثميني أحيانا أسبابا وأحيانا طرقا، والأوْلَى -فيما يبدو لنا- أن تسمى طرقا، وأن يفرق بينها وبين السبب الذي يأخذ بُعْداً آخر والذي يعني: «العثور على النظر الصحيح المطلع على وجه الدليل الذي هو الحد الأوسط في المقدمتين»[3] والذي يكون بالاستعداد وتوفر الشروط أو بخلق الله له كما سيأتي مزيد البيان حول المسألة في مبحث النظر.

ولنسمّها إذن طرقا، وهي هذه مفصّلة:

1) الحواس السليمة:

لقد كانت السلامة شرطا في حصول الحواس على العلم، وقد أشرنا إلى بعض مما جاء به الثميني حول التي منها لها دَوْرٌ في إثبات العلوم الضرورية.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 28.

(2) مخطوط المعالم، ص: 28.

(3) مخطوط المعالم، ص: 24.

وهي تعتبر أحد الأسباب -على حد تعبير الثميني- في حصول العلم «لأنّهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقب استعمال الحواس الظاهرة، التي لا شك فيها من ذوي العقول أو من غيرهم، جعلوا الحواس أحد الأسباب».[1]

2) الخبر الصادق:

ويأتي بعدها الخبر الصادق الذي يقول فيه الثميني: «ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر»[2].

ويُعرَّف بأنّه: الخبر المطابق للواقع، وهو نوعان:

النوع الأول: الخبر المتواتر، وهو «ما يجزم به العقل بواسطة حسّ السمع، ووسط حاضر في الذهن، وذلك بأن يخبر، عن محسوس يمكن وقوعه، جمع كثير يجزم العقل بامتناع توافقهم على الكذب»،[3] وهو موجب للعلم الضروري كما سبق ذكره في اليقينيّات.

ويورد الثميني فيه قول السعد: إن في المسألة أمرين:

أحدهما: «أنّ التواتر موجب للعلم... بالضرورة»[4].

بمعنى أنّا نجد بأنفسنا علوما، منها ما يكون سببه الخبر فقط.

وثانيهما: «أن العلم الحاصل به [يعني: بالتواتر] ضروري»، فالمتواترات من العلوم الضرورية، وهي من اليقينيات الستّ، وعليها مبنى العلم النظري البرهاني.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 28.

(2) مخطوط المعالم، ص: 28.

(3) مخطوط المعالم، ص: 27.

(4) مخطوط المعالم، ص: 33.

وما يمكن أن يقال: من أن الخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى مثله لا يوجب اليقين، فهو مردود لدى الثميني، لأنه من الجائز «أن يكون مع الاجتماع ما لا يكون على الانفراد»[1].

ومن المردود عنده أيضا، القول القائل: بأن الضروريات قد يقع فيها التفاوت والاختلاف، والأصل أن لا يكون فيها ذلك، لأن التفاوت إذا كان في أنواع الضروريّ فهو غير ذاتي، ولكنه بواسطة التفاوت في الألف والعادة والممارسة والإخطار بالبال، وتصوّرات أطراف الأحكام. وقد يُختَلَفُ فيه مكابرة وعنادا[2].

وهكذا، فالتفاوت إنما هو لأسباب أخرى تحيط به، لا لكونه ضروريا.

هذا، وإنّ النوع الثاني من الخبر الصادق: هو «خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وهو يوجب العلم الاستدلالي»[3] على القطع لتصديقه بالمعجزة كما سيأتي في فصل النبوات.

وهو علم استدلالي «لتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت له الرسالة بالمعجزات»، وكل خبر هذا شأنه فالعلم الثابت به يضاهي الثابت بالضرورة في اليقين[4].

ولقد أبعد الثميني رأي من يقول بأن لا حاجة في الفصل بين خبر الرسول والأخبار المتواترة لأن خبر الرسول موجب للعلم الثابت، ولأن الحديث عن المتواتر كاف لرجوع خبر الرسول إليه، حيث يقول: «فإن قلت إنما يكون [العلم الثابت]

(1) مخطوط المعالم، ص: 33.

(2) مخطوط المعالم، ص: 33.

(3) مخطوط المعالم، ص: 33.

(4) مخطوط المعالم، ص: 33.

في المتواتر فقط، فيرجع... [خبر الرسول إليه]، قلت: الكلام إنما هو فيما علم أنه خبر الرسول -بأن سمع من فيه، - أو تواتر عنه ذلك، -أو بغير ذلك إن أمكن»[1].

فخبر الرسول إنما قد يعلم بالتواتر وقد يعلم بغيره فاستوجب الفصل بينهما لتميز الأول عن الثاني.

ثم فصّل القول في كون خبر الرسول ضروريا أو استدلاليا فبين:

أن الضروري: هو ما تواتر بكونه خبر الرسول، وما سمع من فيه من الألفاظ، هذا من جهة، وأنه خبر يحصل العلم الضروري به، كما يحصل في سائر المتواترات والحسيات من جهة ثانية.

وبيّن أن العلم «الاستدلالي: هو العلم بمضمون ثبوت مدلوله»[2]، ومعنى ذلك كما مثل له بحديث الرسول ﷺ : «البيِّنة على المدَّعي واليمين على من أنكر»[3]، أن الحديث هنا ثابت بالتواتر على أنه خبر الرسول، وعليه فهو ضروري، هذا أولا، ثم إنه ثانيا: علم استدلالي لأنه يعلم منه وجوب البينة على من ادعى.

وإننا في التفريق بين العلمين: الضروري والاستدلالي، وجدنا أبا المعين النسفي يقول: «إنما الاختلاف بينهما أن الضروري يثبت بدون الاشتغال باكتسابه، والاستدلالي لا يثبت ما لم يوجد استدلال»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 33.

(2) مخطوط المعالم، ص: 34.

(3) الربيع بن حبيب، (الجامع الصحيح)، الأحكام، باب: 35، رقم: 592.
علاء الدين علي المتقي الهندي، (كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال)، كتاب الدعوى، ج: 15282/6.

(4) (التمهيد في أصول الدين)، تحقيق: عبد الحي قابيل، دار الثقافة للنشر، القاهرة، سنة: 1987، ص: 3.

وإلى هذا المعنى يذهب الثميني أيضا كما بيناه آنفا بما صدّرنا به (النوع الثاني من الخبر الصادق)

وخلاصة القول: إنّ خبر الرسول عند الثميني من حيث كونه علما استدلاليا يحمل معنيين: فهو من جهة يوجب العلم الاستدلالي بمعنى يستدل به للحصول على مجهول، وهو من جهة أخرى علم استدلالي لتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر الرسول.

ثم بين السبب في كونه لم يعدّد مع الخبر الصادق خبر الله وخبر الملك وما جاء عن الإجماع، وذلك لأن المراد من الخبر «الذي يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا، مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل»[1].

ولأن خبر الله وخبر الملك إنما يصل إلى الخلق من جهة الرسول، ولأن خبر أهل الإجماع في حكم المتواتر.

3) العقل:

لقد سبق بعض الحديث عن العقل من حيث التعريف والاهتمامات التي أحاطت به، وسنتحدث هنا عنه على أنه والحواسَّ السليمة والخبرَ الصادق أسباب بل طرق العلم.

وهو كما يصفه الثميني -وبقطع النظر عن طبيعته وعلاقته بالنفس[2]- : «هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات»، وقد سماه (غريزة)، كما في قوله: «(وهو المراد بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة

(1) مخطوط المعالم، ص: 34.

(2) انظر مثلا: محمد المصباحي، (إشكالية العقل عند ابن رشد)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: 1، سنة: 1988.

الآلات»، ويشير أخيرا إلى القائلين بأنه: «جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة»[1].

والمهم في الأمر أنه طريق للعلم، ويفيده بنظر صحيح منه، خلافا للسمنية في النظريات، والمهندسين في الإلهيات.

هذا، وللحكماء أقسام له تابعة لمراتبه يذكرها الثميني، ونوجزها فيما يلي:

العقل الهيولاني: وهو استعداد النفس لفيض العلوم عليها.

والعقل بالملكة: وهو استعدادها لاكتساب النظريات بعد استعمالها لآلاتها الظاهرة والباطنة وحصولها على الأوليات، وبه مناط التكليف.

والعقل بالفعل، أو العقل الفعّال: وهو كون النفس ترتب العلوم الأولية وتدرك النظريات.

والعقل المستفاد: وهو حصول النفس على علوم مخزونة، وحصولها على قدرة باستحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد، ويسمى بذلك لاستفادته من العقل الفعّال[2].

ولا بد في هذا المقام أن ننبه على أن هذه الأقسام للعقل لها ترتيب وتفسير غير الذي يراه الثميني لها[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 34.

(2) مخطوط المعالم، ص: 34.

(3) لقد وجدنا اضطرابا في ترتيبها وتفسيرها فيما استعملناه من المراجع:

- الإيجي، (المواقف) : ص: 145
- جميل صليبا، (المعجم الفلسفي)، ج (2)، ص: 84
- محمود جلال شرف، (الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي)، ص: 230، 236، 237.
- دي بور، (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، ص: 217 وما بعدها.

وهكذا، ومرة أخرى، نؤكد أن الثميني باعتباره الطرق الثلاثة في الحصول على العلم من النقديين، لأنه يعترف بدور العقل وأهميته في التحصيل المعرفي، ويعتبره هو السبب الظاهري فيها، ويعتبر الحس والخبر طرقا وآلات له، لأنه لا يثبت شيء عن طريقهما (الحس والخبر)، إلا إذا كان حاضرا، ويعني هذا أن العقل يحصل على الأوليات باستعمال الآلات الظاهرة والباطنة، وهو ما يسمى: العقل بالمكلة مناط التكليف.

وإنه لا علم عن طريق الحدس بالمفهوم الإشراقي في نظر الثميني، وعليه فهو يختلف مع أبي يعقوب الوارجلاني ومع الصوفية المعتبرين أن الإلهام حجة[1]، إذ يقول: «أما الإلهام المفسَّر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض فليس من أسباب العلم بالشيء»[2].

فإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب العلم وليس حجة عند الثميني، فهو وإنْ أقرّ به ورأى أنّ الفرد إذا تخلى عن الأخلاق الذميمة وتحلى بالأخلاق الحميدة بالرياضة صار في حالة يتهيأ لإدراك ما لا يتهيأ غيره لإدراكه[3]، إلا أنّ إدراكه هذا لا يرقى إلى مرتبة الحجة.

ويرى كذلك:

1) أنّ خبر العدل الواحد.

2) وتقليد المجتهد، ليسا من أسباب العلم، وإن كانا يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 34.

(2) مخطوط المعالم، ص: 34.

(3) مخطوط المعالم، ص: 185.

(4) مخطوط المعالم، ص: 34.

ب- أقسام العلم:

إنّ تقسيم الثميني العلم إلى تصور وتصديق، هو ألصق بمباحث المنطق في مفهومه الخاصّ، وهو تقسيم مشهور عند المتكلمين، وعند اليونان قبل الإسلام، وعند اللاتين بعد الإسلام، ومفاده أن الطريق التي نتوصل بها إلى التصور هو الحدّ، وإلى التصديق هو القياس، وما المنطق إلا هذان المبحثان[1].

ولقد ميَّزَ بين القسمين بأمرين:

1) إدراك النسبة في التصديق، وانعدامها في التصور.

2) ووجود اللازم المشهور: الصدق أو الكذب في التصديق، وانعدامه في التصور.

يقول الثميني: «العلم إنْ كان حُكمًا أي إدراكا، بأنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق، وإلاّ فهو تصور، وهما نوعان متميزان بالذات، وباعتبار اللازم المشهور، وهو احتمالُ الصدق والكذب في التصديق، وعَدَمُه في التصور»[2].

وكل منهما -في نظر الثميني- «بعضُه ضروري بالوجدان، إذ لولاه لزم الدور أو التسلسل... وبعضه نظري بضرورة الوجدان أيضا»[3].

وليس الأمر كذلك في نظر أصحاب بعض المذاهب التي أوردها، وعرض حججها، وفنَّدها.

ج - النظر:

1) حقيقته:

ولا شك من بعد هذا، أن العمليات الذهنية عند تحصيل العلوم بالنظر ترتكز على التصور والتصديق، فبهما يتحقق النظر الذي هو «ترتيب أمور معلومة على

---

(1) علي سامي النشار، (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، ص: 41 - 42.

(2) مخطوط المعالم، ص: 10.

(3) مخطوط المعالم، ص: 10.

وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم»، أو هو كما يرجحه الثمـــيني-: «وضـــع معلوم أو ترتيب معلومَيْن فصاعدا على وجه يتوصل به إلى المطلوب»[1].

و«إذا وصَّلَت تلك الأمور إلى معرفة المفرد سميت معرفا وقولا شارحا، وإن وصَّلَت إلى تصديق وهو العلم بنسبة أمر إلى أمر آخر على جهة الثبوت أو النفـــي سميت حجة ودليلا»[2].

فبالنظر يحصل المطلوب في كل العلوم، والمطلوب في علم الكلام هو إثبـــات العقائد الدينية[3].

2) المانعون للنظر:

والذي تراه بعضُ الفرَق أنّ النظر لا يفيد العلم. فالسمنية يرون أنّه لا يفيده مطلقا، والمهندسون يرون أنه لا يفيده في الإلهيات، وهـــي آراء يؤكـــد الثمـــيني فسادها، ويردها بدون كبير عناء، وذلك:

أولا: لأن السمنية لا يشاركوننا في السبب المؤدي إلى «العثور على النظـــر الصحيح المطلع على وجه الدليل الذي هو الحد الأوسط في المقـــدمتين، ككـــون العالم دليلا على وجود الصانع»[4]، وهو وجه يوصل إلى العلم به لا من لم ينظـــر فيه، ولكن «من نظر فيه من حيث الحدوث أو الإمكان الخاص لا مِن حيث أن فيه ذاتا قائمة بنفسها»[5].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 24.

(2) مخطوط المعالم، ص: 24.

(3) مخطوط المعالم، ص: 23 .

(4) مخطوط المعالم، ص: 24 .

(5) مخطوط المعالم، ص: 24.

وثانيا: لأنّ المهندسين يقولون: «إن الحكم على الشيء فرع تصوره، وحقيقة الإله يستحيل تصورها، فلا يدرك بالنظر الحكم عليها»، وهذا ممنوع «لأنّ الحكم إنما يتوقف على تصورٍ ما، وهو موجود، لا على كمال التصور». ولأنّ استحالة التصور غيرُ مسلّم، بل المسلّم عسرُه، فهو «لا شكّ فيه إذ الوهم يلابس العقل في مأخذه، والباطل يشاكل الحق في مباحثه»[1].

3) الدليل والنتيجة:

جاء الثميني بتحليلات هامة -أثناء حديثه عن النظر- تتعلق بأسئلة ثلاثة قد شغلت بال المتكلمين والمنطقيين والفلاسفة وهي التالية:

1) هل العلم بالنتيجة يعقب العلمَ بوجه الدليل؟

2) وهل الربط بين الدليل والنتيجة عاديّ أم عقليّ أم توليديّ أم وجوبيّ؟

3) وما الذي يستلزمه النظر الفاسد؟

ولقد أجاب عنها بقوله: إنَّه «ذهب إلى كل من ذلك فريق»، و لم يَبيِّن المختار منها.

ولقد أشار إلى أنّ ابن سينا يرى: «أن حصول العلمين بالمقدمتين ليس كافيا في حصول النتيجة، بل لا بد من علم ثالث وهو التفطّن لاندراج الصغرى تحت الكبرى»[2].

وهو رأي يبين الثميني أن هناك من وافق ابن سينا عليه واعتبره حقا: إذ لا بد من التفطن، لكنه تفطن يكون معلوما «ضمن العلم بأن هذا الترتيب منتج فلا

(1) مخطوط المعالم، ص: 24.

(2) مخطوط المعالم، ص: 24.

يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين على هذا الوجه، ثم لا بد من استحضار المقدمتين مع ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما، وإلا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج وخفائه»[1].

فهو تفطّن عندهم يعلم بعلم واحد مع المقدمتين، وعند ابن سينا يعلم بعلم ثالث.

والتفطّن هو اكتشاف الحدّ الأوسط الذي لا توجد قواعد لاكتشافه، وهو العاصم للقياس من الوقوع في أنواع الغلط المختلفة، كالمصادرة على المطلوب، أو الدور، الذي يميز المنطق القياسي عن المنطق الاستقرائي الذي يمجده (جون ستوارت ميل) معتبرا القياس مصادرة على المطلوب أو تحصيل حاصل، ولذلك جعله عديم الفائدة، وهاجمه في كتبه[2].

ولعلّ الغزالي هو خير من بيَّن مسألة التفطن للحد الأوسط، فهو يعتبر النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، وهذا لا يعني: أنها موجودة بالفعل، وأن النتيجة تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين، بل يعني: أنها لا تخرج إلى الفعل:

- بدون إحضار المقدمتين في الذهن من جهة.
- وبدون أن يخطر بالبال وجه وجود النتيجة في المقدمتين من جهة أخرى.

وإذا تمّ تأمل ذلك صارت النتيجة بالفعل، والسبب الخاص لحصول النتيجة في الذهن إنما هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 25.

(2) الربيع ميمون، (مشكلة الدور الديكارتي)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط: 1، 1982 ص: 61 وما بعدها.

(3) (المستصفى)، المطبعة الأميرية، ط: 1، ص: 53.

وأما الجواب عن السؤال الثاني، والذي هو حول الرابط بين الدليل والنتيجة، فإن الثميني يذكر في المسألة أربعة مذاهب:

الأول: أن الربط بين الدليل والنتيجة عادي يمكن تخلفه.

والثاني: أنه عقلي لا يمكن تخلفه عند نفي الآفات العامة كالموت والنوم ونحوهما.

وهذان المذهبان هما -كما يقول الثميني: «لأصحابنا والأشعرية»[1].

والثالث: أنه بالتوليد، وهو للمعتزلة.

والتوليد كما يشرحه الثميني: «هو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر... والمراد بالفعل الأثر الحاصل، ولذا يقال هو وجود حادث عن مقدور بقدرة حادثة، ويعني [هذا] أنّ للقدرة الحادثة أثرا في وجود النتيجة، ولا [يعني] أن القدرة الحادثة أثرت في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر»[2].

وقد وضح: «أنّ الفعل هو الأثر الحاصل» حتى يبعد الشبهة القائلة: بأنّ العلم ليس فعلا فلا يصحّ اعتبار التوليد فيه.

ويبدو أنه يريد أنْ يقول: إنّ النظر في الدليل -على رأي المعتزلة- تنتج عنه النتيجة تولّدا. هو بمعنى أن القدرة الحادثة تستطيع أن تنظر في الدليل، والنظر في الدليل هو وحده الذي يستطيع أن يعطي النتيجة، ولكن الفضل في وجود النتيجة إنما هو للقدرة الحادثة.

ولقد بَيَّن الفرْقَ بَيْن كَوْنها (أثرًا) وبَيْن كَوْنها (أثّرت) على أن الثاني أقوى من الأول. والذي يؤكد هذا، تعبير الثميني في جهة أخرى بلفظة (أثرا)

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 23.

(2) مخطوط المعالم، ص: 23.

بدلا عن (أثرت) حيث يقول: «فجعلوا نتيجته أثرا للقدرة الحادثة، بواسطة تأثيرها في النظر»[1].

هذا، وأما الرابع من المذاهب: فهو للحكماء، والربط فيه بين الدليل والنتيجة إنما هو «بالإيجاب بمعنى أن النظر علة تؤثر في وجود المعلول»[2]، وهو مذهب لا يأخذ به الثميني كما لا يأخذ بالذي قبله.

والذي يراه من بعد هذا هو أن للنظر ثلاثة أقسام:

1) النظر الابتدائي.

2) والنظر الذِّكْري الضروري.

3) والنظر التذكُّري.

فالنظر الابتدائي: هو الذي «لم يتقدم للناظر علم [به] البتة».

والنظر «الذِّكْري الضروري: هو الذي نسيه ثم ذكره من غير إعمال فكر»

وأما النظر «التذكّري: فهو الذي نسيه الناظر ثم استعمل فكره حتى تذكره».

وهو نظر يقول الثميني في العلم بنتيجته، ونتيجة ما قبله: «وقد أسندنا العلم بنتيجة الثلاثة إلى محض خلق الله تعالى، ولا أثر لغيره في شيء منها لما أنّ ذلك حكم سائر الكائنات عندنا، ووافقنا المعتزلة في الأخيرين دون الأول»[3]، والمراد به: النظر الابتدائي، لأنهم جعلوا نتيجته أثرا للقدرة الحادثة بواسطة تأثيرها في النظر، ويعني هذا أنها -عندهم- توليدية.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 24.

(2) مخطوط المعالم، ص: 23.

(3) مخطوط المعالم، ص: 24.

إن القول عندهم فيه بالتوليد يلزمهم أيضا في التذكّري -كما يرى الثميني- لأنه لا فارق بينه وبين الابتدائي، إذ «حصول العلم عقب التذكّري المقدور كحصوله عقب النظر المقدور»[1].

وإذا كان الثميني هنا يسند أنواع الأنظار الثلاثة: الابتدائي والذّكْري والتذكّري إلى محض الله ولا أثر لغيره في شيء منها، فإنه كذلك فعل من قبل في العلم الضروري وفي أسباب العلم الثلاثة: الحواس والخبر والعقل.

ويعني منه هذا: أنّ ما بالإنسان من قوى واستعدادات، وما تحققه هذه القوى من الإنجازات إنما هو من الله الخالق، وهو القادر على أن يحدث غير ذلك.

وأخيرا، وللجواب عن السؤال الثالث: ما الذي يستلزمه النظر الفاسد؟، يجدر بنا أن نشير بداية، أن الثميني قد خصص مقصدا حول أضداد النظر وقسّمها:

إلى أضداد خاصة، وأضداد عامة.

«فالخاصة هو كل ما يوجب إخطار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل به»[2].

والمراد بالجهل به أو بالمنظور فيه هنا، هو الجهل المركب لأن الجهل البسيط الذي هو عدم إدراك الأمر، سلب[3].

وتشمل الأضداد الخاصة كذلك، كلا من الظن والشك والوهم.

أما الأضداد العامة: «فهي ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال كالموت والنوم والنسيان وما في معناها»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 24.

(2) مخطوط المعالم، ص: 26.

(3) مخطوط المعالم، ص: 27.

(4) مخطوط المعالم، ص: 26.

والفرق بينها وبين الأضداد الخاصة هي أن الأضداد العامة «تزيد بالإرادة، فهي كما تضاد النظر والعلم وجملة أضداده، تضاد الإرادة، فلا يكون القاصد للشيء نائما أو ميتا»[1] أو ما شابههما.

ونظرا إلى هذا، فهي ليست كالأضداد الخاصة التي هي «خاصة بالنظر مقصورة عليه لا تتجاوزه إلى الإرادة»[2].

ويجدر بنا في هذا المجال أن نشير أيضا إلى أنّ الموت يتميّز من بين الأضداد العامة بكونه مضادا كذلك للقدرة.

ويقسّم الثميني النظر الفاسد إلى قسمين:

القسم الأول: يقول فيه: «فإن كان لعدم تمامه لم يستلزم شيئا اتفاقا، وكذا إذا كان لفساد نظمه كالاستدلال بجزئيتين أو سالبتين»[3].

والقسم الثاني: يقول فيه: «إن كان لخلل في مادته وهي مقدماته فقولان» سواء كان الخلل بكذب جميعها أو بعضها.

أما القول الأول: فإنه يستلزم الجهل[4] «وهو الصحيح... وهو رأي المنطقيين» -كما يقول الثميني-، ورأي لبعض المتكلمين كالرازي [5].

وأما القول الثاني: فإنه لا يستلزم الجهل وهو أشهر الأقوال، وهو رأي المتكلمين -كما يقول أيضا-.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 26.

(2) مخطوط المعالم، ص: 26.

(3) مخطوط المعالم، ص: 25.

(4) وحيث أنا لم نجد تعريفا من الثميني للجهل المراد هنا، فانا نختار تعريف الجرجاني، الجهل: «هو الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه». (شرح المواقف)، ص 281.

(5) (المحصّل)، ص: 67.

ويتساءل مرة أخرى، وبعبارة أدق: «هل النظر المختل في مادته لـه نتيجة ترتبط به؟»

إنّ الجواب كما يراه: هو أنّ له نتيجة ترتبط به، ولذلك عرّف المنطقيون القياس بأنّه: قول مؤلّف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر.

فقولهم: (متى سلمت) هو لإدخال الشبهة فيه، ويرى الثميني أن الشبهة هي التي أوقعت الأشاعرة في القول برؤية الله، وذلك بقياس كبراه كاذبة[1] كما سيأتي بيانه.

إنّ هذه الشبهة التي اعتبرها المتكلمون لا ارتباط لها بشيء يقول الثميني فيها: «إنّا نقول إنّ لازمها على الحقيقة الجهل، وإنّما انتفى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم بضدها، لا لعدم العلم للربط بينهما»[2].

وقد ردّ الثميني قول المتكلمين: «إنّ الشبهة لو كان لها ارتباط بعقد معيّن لكانت دليلا»[3]، بقوله: إن «التالي باطل هنا لأن حقيقة الشبهة ما اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلا وليست بدليل، فلا يلزم، لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللوازم، فإن الدليل يفارق الشبهة، وإن اشتركا في صورة النظم، فإنّ مقدمات الدليل ضرورية، أو تنتهي إليه إذا ركّب الدليل من مقدمات نظرية أو بعضها، فإنه يُحتَجُّ عليها ويبيّن صدقها بقياس آخر حتى تنتهيَ إلى الضرورية»[4].

وبذلك يكون الثميني قد اعتقد أنّ الشبهة منتجة، وهي مشاركة للدليل في نظمه، ولكن مقدماته غير ضرورية، ولا تنتهي إلى الضروري، وهي منتجة للجهل، بمعنى الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 25.

(2) م – ن.

(3) م – س، ص: 26.

(4) م– ن.

ولعلّ هذا الذي جعله يرجع دوما عبر كتابه (المعالم) إلى المقدمات لبيانها وتوضيح ارتباطها، كما سبق بيانه في منهجه.

د- الحجّة:

يقسّم الثميني الحجّة بحسب مادتها قسمين:

حجّة عقلية، وحجّة نقلية.

أما الحجّة النقلية: فإنه يبدو أنها لا تخرج عن الذي جئنا به في أسباب العلم، إذ قد فصلنا فيها القول، وبيّنا الفرق بين الخبر الضروري والخبر الاستدلالي من جهة، وبيّنا أن الحجة النقلية وثيقة الصلة بالحجة العقلية من جهة أخرى.

لأن النقلية تثبت بالعقل، والعقلية ترتكز على النقلية بعد ثبوت هذه بالعقل، كما هو الحال في الحجة البرهانية التي ترتكز على اليقينيات الست ومنها المتواترات.

وبناء على هذا، يكون في مقدورنا تركيز الحديث حول الحجة العقلية موضحين ما جاء به الثميني.

لقد قسّم -كغيره- الحجة العقلية إلى خمسة أقسام:

البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة.

فالبرهان، ويعرف بالحجّة البرهانية: «هو ما تركّب من مقدّمات كلّها يقينية»[1]، واليقينيات هي الست التي سبق بيانها.

والجدل، ويعرف بالحجة الجدلية، «هو ما تألف من مقدمات مشهورة، وهي ما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة أو لسبب رقّة أو حميّة»[2].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 27.

(2) مخطوط المعالم، ص: 27.

والغرض منه كما يقول الثميني: «إما إقناع قاصر عن البرهان، لأنه لا يغمض[يخفى مأخذه] عن فهم الخصم، فينتقل عنه[عن البرهان] إلى الجدل. أو إلزام الخصم ودفعه»[1].

والخطابة، أو الحجة الخطابية: هي ما تألّف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيها لسر لا يطلع عليه، أو لصفة جميلة، أو من مقدمات مظنونة، والغرض من الخطابة -كما يقول الثميني- ترغيب السامعين.

والشعر، أو الحجة الشعرية: «وهو ما تألف من مقدمات متخيلة لترغيب النفس في الشيء، أو لتنفيرها عنه»[2].

والمغالطة، أو الحجة الباطلة: «هي ما تألف من مقدمات شبيهة بالحق، وليست حقا، وتسمى سفسطة... أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة... أو من مقدمات وهمية كاذبة»[3].

هذه أقسام الحجة العقلية التي جاء بها الثميني، وبها يمكننا أن نختم هذا الفصل، بعد أن تبين لنا جليا أن الثميني قد طرح جميع المباحث حول نظرية المعرفة بمفهومها العام، وتعرض لجميع جوانبها، مؤكدًا إمكانية وصول العقل إلى معرفة الله عز وجل، وإمكانية البحث فيما يتعلق بالألوهية من قريب أو بعيد، وفي كل مواضيع علم الكلام التي قد تعرضنا لبعضها فيما مرّ، وسنكمل الحديث بحول الله عن بعضها المتبقية في الفصول اللاحقة، مستخرجين زبدة ما جاء به الثميني، مبتدئين بـ(عالم الممكنات وأحوالها)، وفي الممكنات دليل على وجوده جل وعلا.

---

(1) م – ن .

(2) م– ن.

(3) م – س، ص: 28 .

الفصل الثاني
نظريّة الوجود وعالم الممكنات

المكنـــــــات

نظريّة الوجـــــود

أضرب الاستدلال

النظر في الإنسان

الاستدلال بطريق الإمكان المجرد

الفاعل المختـــــار

حدوث العالـــــم

أ) مماثلة العالم للإنسان

ب) الاستدلال لحدوث احد المتلازمين

ج) إبطال حوادث لا أول لها

1) فراغ ما لا نهاية له

2) مقارنة الوجود الأزلي عدمه

3) برهان القطع والتطبيق

4) الفراغ المحكوم به قبل كل حادث

النفوس الفلكية والإنسانية

حدوث النفـــــــس

بطلان التـــناســـــخ

وجود العالـــم الآخـــر

تأثير العالم العلوي في العالم السفلي.

الفصل الثاني
نظريّة الوجود وعالم الممكنات

إن الحديث عن الوجود وعن الموجود، وعن العدم والمعدوم، في الطبيعة وما وراءها، حديث شيِّق تناوله كل من الفلاسفة والمتكلمين[1]، وهو شديد الصلة بدراستنا هذه، وسنأتي منه - كما جئنا سابقا - ببعض ما نحتاج إليه ونحن نعالج مسائل هذا الفصل والذي يليه.

وسنبدأ ببيان معنى الممكنات — ولو بإيجاز - ومعنى نظرية الوجود حتى نتمكن من بسط ما جاء به الثميني في وضوح.

الممكنات:

إن لفظة (الممكنات) جمع لكلمة (ممكن)، وهو مصطلح يطلق ويراد به: «تساوي الوجود والعدم، وهو إحدى مقولات الجهة، (Modalité) [حسب تقسيم (كَانْت)]، ويقابله الممتنع (Impossible)، والضروري (Nécessaire)»[2].

---

(1) راجع مثلا:

- ابن سينا، (الإشارات والتنبيهات)، معه شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط:2 د.ت.ط، ج:3، الوجود وعلله، ص:7 وما بعدها.
- دي بور، (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، ترجمة أبوريده، مثلا ص: 194-195.
- (في علم الكلام)، ج:2، ص: 155 وما بعدها.
- RABIA Mimoune, Critique et Interculturalité dans la Formulation et la Réfutation de la Preuve Ontologique.

(2) (المعجم الفلسفي)، دار الكتاب اللبناني، 1982، ج: 2، (الممكن)، ص: 424.

فممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجود، لم يعرض منه محال، ويقابله واجب الوجود، وهو الوجود الذي، متى فرض غير موجود، عرض عنه محال[1].

هذا وللممكن معنيان:

• المعنى الأول: سلب الضرورة، وهو:

- إمَّا سلب في نفس الأمر، ويسمى الإمكان الذاتي أو الخارجي.

- وإمَّا سلب بحسب الذهن، إذ يكون الذهن مترددا في تصوره بين طرفيه الذين هما، الوجود والعدم، ويسمى الإمكان الذهني[2].

• والمعنى الثاني: هو وجوده بالقوة، أو كونه من شأنه أن يكون، ولكنه ليس بكائن، وبهذه الصفة لا ينتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل إلا بعد استيفائه شروطا، ولهذا يسمى إمكانه بالإمكان الاستعدادي[3].

إن هذه المعاني هي التي تستفاد من الممكن تبعا لتصور الدارس له، ولطبيعته التي هي موضوع للدرس.

فالإمكان هو الحالة الوسطى بين الوجود والعدم، إذ القابل للاتصاف بأحدهما بدل الآخر يسمى ممكنا، وهو الذي خصّص له المتكلمون، مباحث جمّة في مؤلفاتهم لما له عندهم من الأهمية في الاستدلال على وجود الباري عز وعلا.

---

(1) (المعجم الفلسفي)، عن ابن سينا، (النجاة)، ص: 366.

(2) (المعجم الفلسفي)، عن التهانوي، (كشف اصطلاحات الفنون) .

(3) (المعجم الفلسفي) . وللمزيد راجع مثلا: (مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين) من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجة زاده، للدكتور: رضا سعادة، الدار العالمية، بيروت ط: 1، 1981، ص: 54 وما بعدها.

نظريّة الوجود:

والممكنات مباحث لها علاقة وطيدة بنظرية الوجود، فيمكن رؤيتها رؤيـــة الفلاسفة، ويكون البحث فيها عندئذ من حيث إمكان الوجود ووجوبـــه، ومـــن حيث الوجوب بالذات، والوجوب بالغير وما يترتب على ذلك من المباحث.

ويشمل مجال البحث في نظرية الوجود ثلاثة مباحث رئيسية: الأول: الأمور الكلية أو العامة، والثاني: الأعراض، والثالث: الجواهر.

ويكوّن المبحثان الأخيران — كما يقول الأستاذ: (حسن حنفي) - أكثر من نصف علم أصول الدين، مما يدل على أهمية المعلـــوم وعلـــى إمكانيـــة تحويـــل (الثيولوجيا) إلى (الانطولوجيا)[1].

وهذا القول لا ينطبق على ما جاء به الثميني في كتابه، فهو قد تخلـــى عـــن كثير من مباحث المتكلمين في نظرية الوجود، و لم يستعمل منها إلا ما رآه ضروريا في إثبات وجود الخالق لهذا الكون، وهو قليل مقارنة بما جاءوا به، وهو قليل أيضا مقارنة بمادة كتابه.

إنّ الثميني، أو إنّ المتكلمين عامّة حين تحدّثوا عن الممكنات لم يريدوا إلاّ أنْ يثبتوا حدوثها، وحدوث العالم الذي يقول فيه الفلاسفة بالقدم.

وهم في إثباتهم الحدوث للممكنات - وللعالم الذي هو جزء منها -، وفي نفيهم القدم عنها، إنما هم يثبتون واجب الوجود الموجد غيره، بالاختيار لا بالضرورة.

أما الفلاسفة القائلون بالقدم وبالضرورة في حدوث العالم فقد اكتفوا في إثبـــات واجب الوجود بإثبات الإمكان العقلي لممكن الوجود بدلا عن إنبات الحدوث له[2].

---

(1) حسن حنفي، (موسوعة الحضارة العربية الإسلامية)، ص: 16-17.

(2) يذكر عبد الهادي أبوريده أن الفارابي والكندي يقولان بالاختيار.

انظر: دي بور، (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، ترجمة وتعليق: عبد الهادي أبو ريـــده، ص: 234

والذي يميل إليه أغلب المتكلمين هو إثبات واجد الوجود بدليل الحدوث على اعتبار أن الحدوث هو إيجاد من العدم المحض، وهم بعيدون في هذا عن ابن سينا الذي يعتبر أن الإمكان أعم من الحدوث لأنه يشمل الممكن الدائم الوجود، ولأن الإمكان عنده هو علة الاحتياج إلى الغير[1].

ولقد نشأت في هذا المجال - مجال إثبات حدوث العالم - نظرية الجزء الذي لا يتجزأ والتي تعرف أيضا بنظرية الجوهر الفرد، والغاية من نشأتها تأكيد تناهي هذا الكون، وتأكيد إرادة الله واختياره في إيجاده.

وهي نظرية قد أخذ بها كثير من المتكلمين خاصة منهم الأشاعرة ردًا على قول الفلاسفة بالهيولى القديمة[2]، ورفضها من المتكلمين آخرون لم يستسيغوها كالنظام [3] وابن حزم [4] والثميني[5].

والمهم، أن الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين وإن اختلفوا في تفسيراتهم، تبعا لاقتراب فكرهم أو بعده من تراث الفلسفة اليونانية واقترابه أو بعده من معاني النصوص الإسلامية، فإنهم قد حاولوا جميعا فهم حقيقة الوجود، وكيفية وجوده منطلقين منه في الاستدلال والبرهنة على وجود خالق له وهو الله عز وجل.

أضرب الاستدلال:

يذكر الثميني للبرهنة على وجوده عز وجل أضربا أربعة هي:

وما بعدها.

(1) محمد جلال شرف، (الله والعالم والإنسان)، ص: 64.

(2) م - س، الفصل الثاني: نظرية الجوهر الفرد، ص: 175 وما بعدها.

(3) (في علم الكلام)، ج: 1، ص: 236 وما بعدها.

(4) (ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس)، ص: 338 وما بعدها.

(5) مخطوط المعالم، ص: 45 وص: 55 وص: 84.

1) الاستدلال بالسبب على المسبب.

2) الاستدلال بالمسبب على السبب.

3) الاستدلال بأحد مسبيي سبب واحد على السبب الآخر.

4) الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر.

ويبين أن المعتمد منها في الاستدلال على وجود الله عز وجل إنما يكون بالثاني والرابع، وأما الأول والثالث فمحالان لوجوب وجوده، ومن المعلوم أن واجب الوجود لا يحتاج إلى سبب.

أما مسببات الله عز وجل فكثيرة، والكون كله شاهد عليه.

وأقرب شيء يخرجك عن التقليد - كما يرى الثميني - أن تنظر إلى أقرب الأشياء إليك، وهي نفسك التي يوجهنا الله إليها بقوله: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: 21).

النظر في الإنسان:

يعتمد الثميني في إثبات وجود الله بالرجوع إلى نفس الإنسان، ويعتمد على مقدمة علمها يحصل لكل إنسان ضرورة وهو كونه: (لم يكن ثم كان)، ويرتبها كما يلي:[1].

أنا لم أكن ثم كنت، أو أنا موجود بعد عدم، أو أنا حادث.

وكل من هو كذلك فله موجد أوجده.

إذن أنا لي موجد أوجدني.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 37.

وفي رأي الثميني: إن المقدمة الصغرى هنا ضرورية، وإنما نظرية في الكبرى، ولذلك رد قول الفخر بأنها ضرورية، وعلل ذهابه إلى أنها ضرورية بكونها تحصل بنظر قريب فاشتبه عليه الأمر.

وفي رأيه: أن طريقة الاستدلال «على افتقار الحادث إلى سبب طريقة من يشرب الحدوث بالإمكان، بأن تكون العلة مجموعهما، أو الإمكان بشرط الحدوث»[1].

ولقد فصّل القول في بيان كل مقدمة، وردّ قول غير المسلّمين: بأن المقدمة القائلة: (أنا لم أكن ثم كنت)، ضرورية، وبأنها تفيد حدوث الإنسان، لاستنادهم إلى أن المادة التي تكوَّن منها الإنسان كانت في صلب الأب ومادة الأب كانت في صلب أبيه وهلم جرا ومن الممكن أن يَكون الأمر هكذا إلى غير نهاية، ومن المعلوم أنه إذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال، وتكون غاية الأمر أن المعلوم ضرورة هو تبدل الصور على الإنسان لا سبق العدم الذاتي على وجوده.

وهو ما لم ينتبه إليه مثبتو حدوث الإنسان حين بنوا دليلهم على أن نفس الذات لم تكون ثم كانت، لا على أن صورتها لم تكن ثم كانت.

والذي يراه الثميني وهو يرد عليهم: أن الذات من قبيل الكل المجموعي، وأن الماهية المركبة من لازمها انعدامها بانعدام جزئها، وأن الإنسان هيكل مخصوص من روح وبدن، كما هو مرجح عنده[2].

وإذا ثبت أن بعضا من الذات لم يكن ثم كان، فالذات كلها لم تكن ثم كانت، وهكذا فإنه يتعين أن الذات محتاجة إلى موجد لها غير ذاتها، ولا يمكن أن

(1) مخطوط المعالم، ص: 38.

(2) مخطوط المعالم، ص: 40.

يكون الذات نفسها لما في ذلك من التهافت لتقدمها على نفسها وتأخرها عنها[1]، ولا يمكن أن تكون ذاتا مثلها لما وجدناه منها من التعذر على إيجاد مثلها[2].

وإذا قيل: إنما النطفة لأنها مغايرة لمجموع الذات، ولأنه يحتمل أن تكون هي المؤثر في فعل البعض الزائد عليها.

ردّ الثميني قائلا: إنه إذا كانت الذات مشتملة على ذلك الجزء المؤثر (وهو النطفة) فلتكن الذات قادرة على إيجاد غيرها من الممكنات لاشتمالها على ذلك الجزء الذي يصح منه الاختراع، وقد ثبت بالضرورة عدم قدرة الذات على ذلك.

وإذا قيل: إن ذلك الجزء (وهو النطفة) يؤثر بالطبع بشرط الاتصال والكينونة في الرحم، فإن الجواب أنه يلزم أن ينقطع التأثير بعد الانفصال، والواقع يؤكد غير ذلك، إذ معظم الذات وجد بعد الانفصال.

فيتعين أن للذّات موجدا أوجدها، وأن الموجد ليس هو الذات نفسها ولا جزءا منها، وأن ما زاد منها كان معدوما ثم كان، فالمؤثر في الذات وفي الممكنات جميعها إنما هو الفاعل المختار[3] كما سيأتي مزيد بيان لذلك.

منشأ احتياج الحادث إلى الصانع:

يبين الثميني أن المتكلمين مختلفون في منشإ احتياج الحادث إلى الصانع، فمنهم من يقول: إنه الإمكان، لأن الممكن قابلٌ لصفات متقابلات، ومحالٌ أن يختص بأحدها دون مخصص[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 37.

(2) مخطوط المعالم، ص: 39.

(3) مخطوط المعالم، ص: 39 – 40.

(4) مخطوط المعالم، ص: 38.

ومنهم من يقول: هو الحدوث وهو عمدة أعلامهم، على أن الحدوث هو الوجود بعد العدم[1]، وهو الذي استدل به إبراهيم عليه السلام على وجود الصانع في احتجاجه على أبيه، حسبما يذكر الثميني.

ومنهم من يقول: إنه الإمكان والحدوث معا، وآخرون يرون أنه الإمكان بشرط الحدوث.

ويبين الثميني الفرق بينهما، بقوله: إنّ الحدوث إنْ كان جزء الوجود اطرد الدليل، وإن كان شرطا، لم يطرد[2].

الاستدلال بطريقة الإمكان المجرد:

هذا، ويتميز الاستدلال بطريقة الإمكان المجرد عن غيره من الطرق- كما يبين الثميني- بكون العلم بحدوث العالَم يتأخر عن العلم بالصانع، وأما في غيره من الطرق فانّ العلم بحدوث العالَم يتقدم عن العلم بالصانع.

يقول الثميني: «إذا حقّقنا أنّ العالَم ممكن وجوده وعدمه، لا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته، لأن كل ممكن بذاته قابل للوجود والعدم، فالوجود له ليس من ذاته، وكل ما ليس له الوجود من ذاته، فالوجود له من غيره، على أن ذلك الغير لا بد وأن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا لكان مفتقرا إلى ما افتقر إليه العالم، ودار أو تسلسل، على أن كلا من الدور والتسلسل محال، وبذلك يثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته صانع لهذا العالم».

بيد أنّ هذا المؤثر الصانع للعالم قد يكون مؤثرا باللزوم الذاتي، كما هو رأي الفلاسفة، ونظرا لهذا فإنه يجب على المتكلمين الانفراد عن هؤلاء بنظر آخر لإثبات أن تأثيره تعالى إنما كان باختيار لا بلزوم.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 55.

(2) مخطوط المعالم، ص: 38.

والدليل الذي يراه الثميني لإثبات التأثير بالاختيار لصانع العالم كما يلي: -وهو عينه الذي كان عند كثير من المتكلمين -: «صانع العالم إما أن يكون أوجبه لذاته أو اقتضاه بطبعه أو أوجبه باختياره، وجهات التأثير منحصرة في هذه الأوجه الثلاثة»[1].

ويعني هذا أنه اعتمد القسمة الثنائية لإثبات الاختيار، وحصرها بهذه الأوجه الثلاثة في التأثير، معتبرا أن «كل مؤثر لا يخلو: إما أن يصح منه الترك، أو لا، والأول: هو الفاعل المختار، والثاني: إما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع، أو لا، والأول: هو الطبيعة، والثاني: هو العلّة»[2].

ولِيُبْعِد الطبيعة والعلّة اعتمد على استحالة تخصيص مثل عن مثل بأمر يغاير المثل الآخر، واعتمد على استحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة، وهكذا تعيّن له أن يكون الفاعل موجدا بالاختيار.

ولقد بنى برهانه للوصول إلى أنّ العالم حادث كما يلي:

العالم موقع بالاختيار.

وكل موقع بالاختيار حادث.

إذن فالعالم حادث.

وبناء على هذا فعلمنا بحدوث العالم هو بعد علمنا بوجود صانع للعالم، وكل ذلك باستعمال طريق الإمكان المجرد.

وهكذا فإنّ تأكيد الثميني على أنّ الحدوث بمعنى سبق العدم يخرجه عن مذهب الفلاسفة القائلين بأن العالم محدث، وبأن حدوثه يعني أن وقوعه كان من الغير وليس من ذاته[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 39.

(2) مخطوط المعالم، ص: 39.

(3) محمد البهي، (الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي)، ص: 332.

إنّه يقول: «فلا يشتبه عليك إطلاق الفلاسفة القول بأن ما سوى الله تعالى محدث، فإنه على معنى الاحتياج إلى الغير، لا على معنى سبق العدم.»[1].

ويقول لتبيين معنى الاختيار: إن «اختيار وجوده يستلزم سبق عدمه، وإلا لكان تحصيل الحاصل في الوجود، وثبوت الممكن مما لا يصح كونه في العدم»[2].

الفاعل المختار:

لقد سبق القول بأن الثميني قد أشار إلى أن العلم بحدوث العالم يتقدم العلم بالصانع في طريقة الاستدلال بغير الإمكان المجرد، وسبق لنا القول بأنه حين أراد أن يبرهن على أن صانع العالم فاعل مختار، انطلق من ذات الإنسان الممكنة المتصفة بكونها تختص بجائز بدلا عن جائز.

ولقد برهن على ذلك بالشكل الأول قائلا:

«ذاتك قد اختصت بجائز بدلا عن جائز باعتبار مجموعها، وباعتبار مجموع أجزائها، وكل من هو كذلك ففاعله مختار لفعله، فينتج: ذاتك فاعلها مختار لفعله»[3].

وبرهن على ذلك، أيضا، بالشكل الثاني قائلا:

«صانع ذاتك فاعل مختار، ولا شيء من النطفة أو الطبيعة أو العلّة بفاعل مختار، إذن صانع ذاتك ليس بنطفة ولا طبيعة ولا علّة.»[4].

ولقد عمد إلى كلّ مقدمة في الشكل الأول فبرهن على صحتها، وأطنب في البيان لنفي الاختيار عن النطفة والطبيعة والعلّة.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 55.

(2) مخطوط المعالم، ص: 39.

(3) مخطوط المعالم، ص: 41.

(4) مخطوط المعالم، ص: 42.

حدوث العالم:

أ – مماثلة العالم للإنسان:

لقد استغل الثميني البرهان على حدوث الإنسان، وأن له فاعلا مختارا، ليبرهن به على حدوث العالم كله وأن له فاعلا مختارا كذلك.

فبيّن – كما سبق ذكره – أنّ ما زاد على النطفة من الذات حادث، وأنّ الزائد من ذات الإنسان يدلّ على حدوث النطفة وعلى سائر العالم كلّه.

والذي جعله يفعل ذلك كما يقول: «تحقّق المماثلة بين هذا الزائد والعالم كله، إذ هذا الزائد أجرام متحيّزة، وأعراض قائمة بها، وسائر العالم كذلك، والمثلان يجب استواؤهما فيما يجب، وفيما يجوز، وفيما يستحيل، وقد وجب الحدوث لذلك الزائد قطعا، فكذلك يجب لسائر العالم لمماثلته إياه»[1].

إنّ النطفة والإنسان جزء من هذا العالم وهما حادثان، ومن المعلوم أنه إذا اعتبرناهما هكذا فإنه يلزمنا، لو افترضنا أن بعضا من العالم قديم، أن يكون العالم مختلفا فيما يجب، وأن يكون بعضه قديما وبعضه حادثا، مع أن القديم لا يكون إلا واجبا للقديم.

لقد استعمل الثميني برهان الخلف ليؤكد وجوب القدم للقديم، وذلك حين قال: إن «القدم لو كان جائزا للقديم لجاز عليه سبق العدم، فيحتاج إلى مخصص يخصصه بالوجود بدلا عن العدم الجائز، وهو نقيض القدم المفروض، فيلزم أن يكون قديما غير قديم، وهذا خلف»[2].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 42.

(2) مخطوط المعالم، ص: 42.

فجواز القدم يستلزم سبق العدم وهو نقيض القدم مما يستلزم وجوب القدم لا جوازه، ومن المعلوم أنه إذا ثبت أن بعضا من العالم حادث، وهي النطفة، والإنسان الزائد على النطفة، وثبت أنهما والعالم مثلان فإنه يجب أن يشتركا في صفات النفس.

ولعلّه لأجل هذا، يرى الثميني أنه قد «خرج لك بالنظر في ذاتك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات، البرهانُ القاطع على حدوث العالم كلّه، علويّه وسفليّة، عرشه وكرسيّه، أصله وفرعه، وأنّ الجميع عاجز عن إيجاد نفسه، وعن إيجاد غيره كعجزك، وأن الجميع مفتقر إلى الفاعل المختار، كافتقارك إليه ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾» (الإسراء: 44)[1].

فهو حين عقد المماثلة بين العالم والزائد على النطفة على أنهما أجرام متحيزة وأعراض قائمة بها، استدرك الأمر باحثا في مفهوم العالم، والذي معناه: «علَم على الخلق...»

لقد جاء بالآراء المتضاربة حول حقيقته التي ينحصر أمرها في السؤال التالي: هل العالم أجرام وأعراض كما يذهب إليه المتكلمون، أم هو أمر أعم من ذلك كما يذهب إليه الفلاسفة؟

إنّ الفلاسفة كما يقول الثميني: يذهبون إلى أن العالم أجرام وأعراض ومجردات. فالأجرام أو الجواهر متحيزات والأعراض قائمة بها. وأمّا المجردات فهي المجرّدة عن الصورة والتحيّز، ومن ذلك النفوس والأرواح والملائكة في رأيهم.

هذا، ويذكر الثميني أنّ الغزالي وبعض الصوفية تبعوا الفلاسفة في المسألة، أعني في النفوس والأرواح والملائكة فقالوا: إنها «لا تتقدر ولا تتشكل ولا تعمر فراغا ولا

(1) مخطوط المعالم، ص: 43.

يلزم من ذلك- قالوا- مماثلتها للباري عز وعلا لأنها إنما شاركته في سلب وهو التقدّس عن المقدار والشكل والتحيّز، والمماثلة إنما تكون بالمشاركة في صفات النفس»[1].

والذي يراه الثميني أنّه لهذه المسألة كفّر بعضهم الغزالي، وجعلوه مشبِّها، ومن هؤلاء ابن حبيب من المالكية.

ويذكر من بعد هذا أنّ المتكلمين قد أبطلوا قسْما زائدا على القسمين الجواهر والأعراض، وسلكوا في ذلك طريقة التقسيم الثنائي.

إنّه يقول: «كل موجود إما أن يكون متحيزا، أو لا، والثاني: إما أن يقوم بمتحيز أو لا، فالمتحيز هو الجوهر، والقائمة به هو العرض، وغيرهما هو الله تعالى»[2].

ولقد أورد أن من الأشاعرة المتأخرين من ضعّف هذه القسمة لأنّ ما انتهى إليه التقسيم وهو: ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز، ليس نفس حقيقته عز وعلا، ولا نفس حقيقة صفاته لأنه انتهى إلى سلب، وهو سلب التحيز والقيام بالمتحيز.

هذا، ويذكر أن من المتكلمين من رأي أن مسلكَ الفريقين، مسلكَ المثبتين للقسم الثالث، وهم الفلاسفة، ومسلكَ النافين له، وهم المتكلمون، مسلكٌ ضعيف. وذلك لأنهم لم يتوصلوا إلى إثبات حقيقة الموجود الثالث المفروض حتى يحكم عليه باعتبارها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنهم قالوا:

«ليس فيما علمناه متوقف عليه فيدل عليه، فتعذر العلم به، بخلاف ما نقول في الصانع، فإنه وإن لم نعلم حقيقته، إلا أنّ ما علمناه متوقّف وجوده عليه، فاستند العلم بوجوده إليه»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 43.

(2) مخطوط المعالم، ص: 43.

(3) مخطوط المعالم، ص: 44.

وخلاصة ما جاء به الثميني في المسألة: أنّه وإنْ وُجِد متكلمون اثبتوا بالعقل حدوث هذا الزائد، فإنه لا يصح أن يكون هذا الزائد إلها، أو شبيها بالإله، لثبوت الوحدانية لله عزّ وجلّ كما سيأتي، ولعدم توقف وجود العالم على هذا الزائد، فلا يجب وجوده، لأنه لا محال من عدمه، وعليه فهو ممكن، وكلّ ممكن إنْ وُجِد فهو حادث، وهو المطلوب.

والذي يراه آخرون: أن هذا المسلك ضعيف - في إثبات كون هذا الزائد ممكنا، وذلك لأنه برهان بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه، وإنما يلزم طرده، بمعنى: «أن توقف وجود العالم على وجود فاعل له يقتضي وجوب وجوده لئلا يلزم التسلسل أو الدور لو قدر جواز وجوده، ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء عدم الوجوب لذلك الشيء، إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول. وقد كان عزّ وجلّ واجب الوجود لذاته في الأزل قبل أن يوجد العالم وتوجد دلالته»[1] فبطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول كما مرّ في الفصل الأول من هذا الباب.

وعلى هذا، فإن ما لم تعلم حقيقته و لم يمكن الحكم عليه من جهة نفسه وحقيقته، ومن جهة فعله، فإنه لا يبقى فيه إلا التوقف واللجوء إلى السمع في رأيهم.

وقد ثبت بالبرهان القاطع أنّ الله كان و لم يكن معه شيء، وأنه لا قديم إلاّ الله عز وجل، وهو ما يزول به المشكل الذي قد يرد من كون هذا الزائد له شبه بالإله كما ذهب إلى ذلك البعض.

هذا، ويثبت الثميني أن الأجرام كلّها متماثلة، عند جمهور المتكلمين لا فرق بين نورانيّها وظلمانيّها، لأنها مشتركة في صفات النفس من التحيز وقبول الأعراض.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 44.

وهو يرى من بعد هذا أن كلا من الماء والإنسان والأرض والنار عندهم يماثل غيره من الأجرام الحيوانية والجمادية، وأنها إنما تتغاير بأمور عرضية. فهي متحدة الحقيقة مختلفة العوارض، كما هو مذهب جمهور المتكلمين، ويرى أنه على هذا الأصل ينبني الكثير من قواعد الإسلام، وينبني إثبات القادر المختار، وكثير من أحوال النبوة والمعاد. ومبنى ذلك عندهم هو أن أجزاء الجسم ليست إلا (جواهر فردة)، وأنها متماثلة لا يتصوّر فيها الاختلاف، وإنما الذي يخصصها بجائز بدلا عن جائز آخر إنما هو المرجّح المختار.

ثم إن الثميني يضّعف قولهم بالجوهر الفرد فيقول: «إنه ضعيف لم يقم عليه برهان قاطع، – أعني على ثبوت الجوهر الفرد –، بل الحق أن ذلك مبني على أن أجزاء الجسم ممكنة قابلة للاتصاف بكل ما ذكر»[1] من العوارض.

ويرى بناء على هذا، أن المماثلة ليست لكونها جواهر فردة، إنما هي في قبولها هذا الجائز بدلا عن الجائز الآخر، وفي اتصافها بالإمكان.

فهو فيما يبدو لم يختلف في هذا مع القائلين بالجواهر الفردة، لأنهم هم أيضا يذهبون إلى أنها ممكنة وقابلة للاتصاف بما تتميز به من الأوصاف، ومن المعلوم أنه إذا كان هذا هو الأمر فجوهر اختلافه معهم يكون في أجزاء الجسم: هل هي (جواهر فردة) كما فسرها القائلون بها أم هي شيء آخر؟.

والظاهر أن كل جسم – في نظره – لا يتفق مع الأجسام الأخرى في تكونه من الجواهر الفردة، وإنما يختلف عنها في أجزائه تبعا لطبيعته التي أمكن أن يوجد عليها، والتي قبلت الاتصاف بما وصفت به.

فمحل الاختلاف بينه وبينهم في هذه النقطة، فهم قد اعتبروا الجواهر الفردة أصلاً لجميع الكائنات القابلة للاتصاف بما يجوز عليها من الأوصاف، وأما هو،

(1) مخطوط المعالم، ص: 45. أيضا، (تعاظم الموجين شرح مرج البحرين) للثميني، مخ الأم، ص:29.

فيرى أن كل الممكنات أجزاؤها قابلة للاتصاف بما يجوز عليها من الأوصاف، فهي من الممكن أن تكون جواهر فردة، ومن الممكن أن تكون غيرها، فهو لم يحدد أصلا ماهية هذه الأجزاء.

وهو مع كونه نصّ على أن الدليل القاطع لم يقم في إثبات الجوهر الفرد، فإنّه قد جوّز لنفسه استعمال مصطلح الجوهر وتوظيفه في كثير من استدلالاته، وهو - فيما يبدو — لا يفرق بينه وبين مصطلح الأعيان والجسم والجرم مع علمه بمدلول كل مصطلح كما جاء عند المتكلمين وعند الفلاسفة.

وهكذا، فهو وإن استعمله فإنه سيكون بعيدا عن النقد الذي وجهه ابن رشد للمتكلمين حين برهنوا على حدوث العالم بحدوث الجواهر[1].

ب - *الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين (الأعراض والجواهر) :*

لقد جاء الثميني أيضا بالاستدلال المشهور عند المتكلمين في إثبات حدوث العالم، وهو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين: الأعراض والجواهر، على حدوث الأخر، أو بالاعتماد على المسلّمة التي كانت أسسها الأولى عند الجويني في (الإرشاد) و(الشامل)، والتي تقول: ما لازم المتناهي لا بد أن يكون متناهيا. أو بعبارة أخرى: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

إن الاستدلال بها، وبحدوث أحد المتلازمين على حدوث العالم، يستلزم الحديث أولا عن مسائل عدة يتعرض لها المتكلمون - ومنهم الثميني -وهي الآتية:

---

(1) علي عبد الفتاح المغربي، (الماتريدى وآراؤه الكلامية)، ص: 123. عن: ابن رشد، (مناهج الأدلة)، ص:139. 141. وعن: عاطف العراقي، (المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد)، ص:59، 60

أيضا: محمد جلال شرف، (الله والعالم والإنسان)، ص: 215. عن (مناهج الأدلة) لابن رشد، ص: 137 - 139.

- إثبات أعراض زائدة على الجوهر.
- إثبات تناهي الأعراض وحدوثها.
- إثبات التلازم واستحالة عروّ الجواهر منها.
- إثبات تناهي جملتها، ويعبَّر عنها بإبطال حوادث لا أول لها.

فبهذه المسائل التي تناولها الثميني بالبحث، أثبت انطلاقا منها حدوث الأعراض، وحدوث الجواهر.

وهو قبل ذلك تناول الاستدلال على حدوث الأعراض بالبحث في الطروّ والعدم، الذي يقتضي إبطال أربعة أمور:

- إبطال الكمون والظهور.
- إبطال قيام الأعراض بنفسها.
- إبطال انتقالها.
- إبطال عدم القديم.

إن هذه الأمور الثمانية هي التي يتوقف عليها الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين (الأعراض والجواهر) على حدوث الآخر، وقد جاء بها الثميني كاملة.

ونأخذ منها الاستدلال بالطروّ والعدم، إذ قد جاءت عبارة الثميني كما يلي: «إن جهة الاستدلال... على الحدوث بالطروّ والعدم لما سبق وجوده قبل الطارئ، وتحقق الطروّ، يستدعي ثلاثة أمور ويلزم الحدوث. والعدم يستدعي تلك الأمور الثلاثة ويتحقق العدم، وليس العدم هو الحدوث فلابد من بيان استحالة عدم القديم»[1].

(1) مخطوط المعالم، ص: 45.

موبيان ذلك أنّ العرض المشاهد طارئا «لو لم يكن طارئا لكان موجودا قبل هذه الحالة، ولو كان موجودا قبل هذه الحالة لم يخل إما أن يكون في محل، أو لا، فإن كان في محل فهو إما هذا المشاهد فيه طريانه عليه، أو غيره، فإن كان هذا فقد كان كامنا، وإن كان غيره، فلا يصل إليه إلا بالانتقال، وإن كان في غير محل فقد قام بنفسه»[1].

إنّ هذه الأمور الثلاثة التي يستوجبها النظر بالطروّ، وهي: الكمون، والانتقال، والقيام بالنفس، يستوجبها النظر بالعدم أيضا، فالعرض المشاهد معدوما: «لو لم يكن قد عدم لكان باقيا، وهو إما أن يبقى في محل، أو لا، فإن كان في محل فهو إما في هذا المحل، أو في غيره، فإن كان في هذا المحل فهو كامن، وإن كان في غيره فلا يصل إليه إلا بالانتقال من هذا، فيتحقق أنه عدم»[2]، هذا على اعتبار أنه في محل، وعلى اعتبار قيامه بنفسه فهو كذلك لأنا قد فرضناه معدوما.

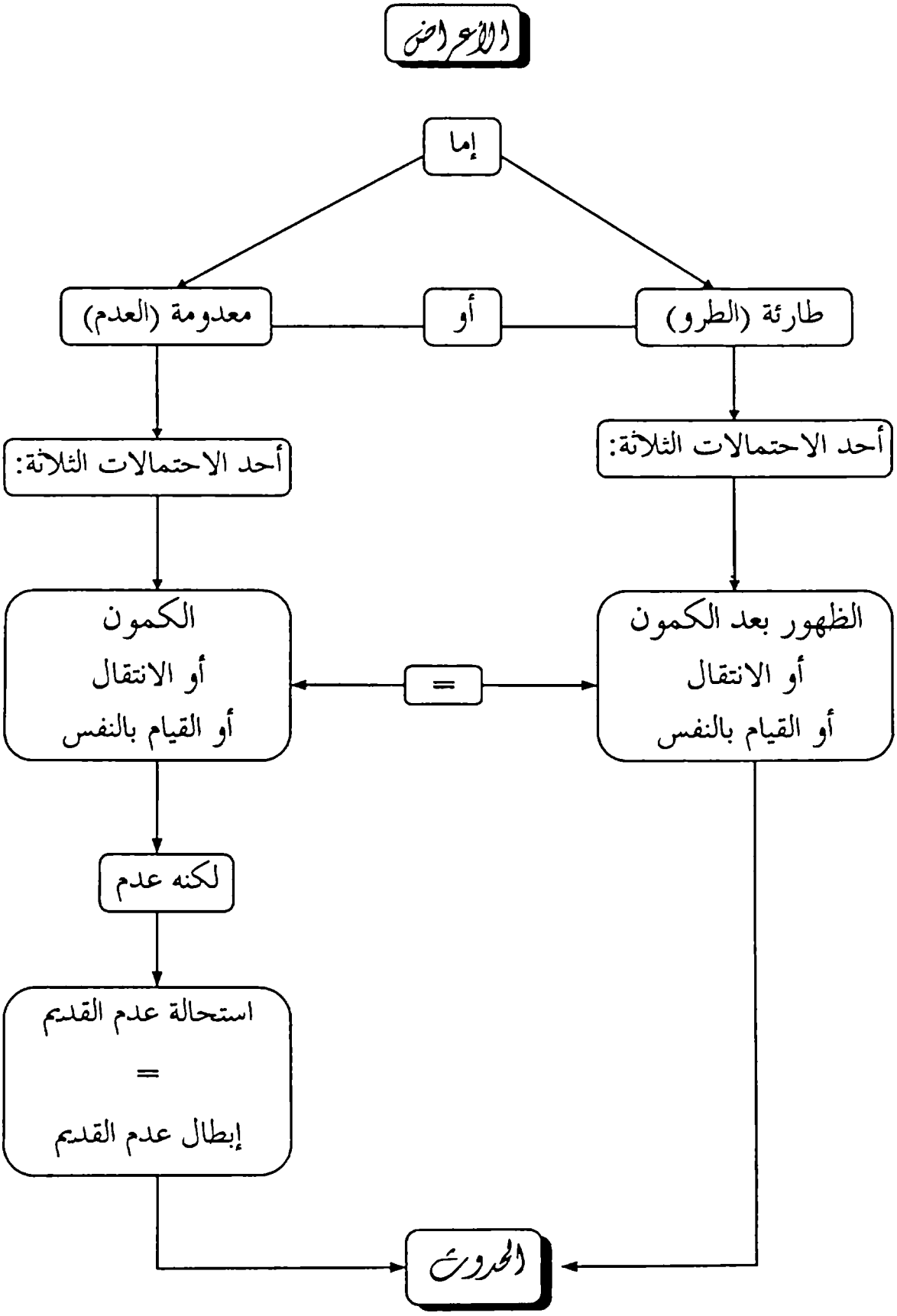
وإذا كان قد عدم فهو إذن حادث لأن القديم لا يجوز عدمه، وهذا يستلزم الحديث بالتفصيل عن عدم القديم وهو ما فعله الثميني.

ولا بأس في الأخير أن نضع الاستدلال بالطرو والعدم في الشكل التالي حتى يزداد وضوحا:

---

(1) م – ن.

(2) م – س، ص: 46.


الأعراض
إما
طارئة (الطرو)
أو
معدومة (العدم)
أحد الاحتمالات الثلاثة:
أحد الاحتمالات الثلاثة:
الظهور بعد الكمون
أو الانتقال
أو القيام بالنفس
=
الكمون
أو الانتقال
أو القيام بالنفس
لكنه عدم
استحالة عدم القدم
=
إبطال عدم القدم
الحدوث

ولا بأس إن زدنا بيانا لبعض أجزاء الاستدلال بأحد المتلازمين عن الآخر بما يجعله قريب الإدراك، وسنحرص لأن يكون عاكسا ما جاء به ضياء الدين في المسألة.

ولهذا فإننا -أيضا- لا نرى بأسا في أن نلفت الانتباه هنا، أولا، إلى أن أدلة المتكلمين، حين أخذت هذه المنطلقات لإثبات حدوث العالم لم تكن سوى ردّ فعل على مذهب الفلاسفة الإسلاميين ومذهب الأفلاطونية المحدثة في القول بقدم العالم، وذلك لأن هؤلاء، وإن قالوا بالحدوث فحدوثهم أزلي، ويعني هذا أن الموجود الأول قد اتصف بالوجود وهو كمال، فأسبغ كماله على الموجودات الأخرى فأخرجها من العدم إلى الوجود، ولما كان الأول قديما، وكان كماله أزليا كان صدور الموجودات عنه أزليا أيضا.

والذي يراه بعض المتكلمين هو أن هذه الفكرة تسربت إلى الفكر الإسلامي، وهي فكرة مناقضة للعقيدة الإسلامية، فهي من جهة تناقضها لأنها تنطوي على نفي الإرادة الإلهية، ومن جهة أخرى تختلف معها لأن العقيدة الإسلامية تؤكد أن خلق الله للأشياء وإيجادها من العدم يكون متى شاءها سبحانه وتعالى.

والذي يذكره ماجد فخري في تقديمه لكتاب تهافت الفلاسفة أنه «قبل الغزالي بأكثر من قرن كانت مشكلة أزلية العالم من المشاكل الفلسفية الكبرى التي دار حولها النزاع الحاد بين الفلاسفة والمتكلمين»

ويذكر أنّ أول كتاب نجد فيه هذا الدليل من بين الكتب التي وصلتنا في «الأصول» هو كتاب (التمهيد) لأبي بكر الباقلاني، وأنّ أهمّ مناقشة وصلتنا لمشكلة قدم العالم قبل الغزالي هي المناقشة الواردة في كتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم الظاهري.

وهو وإن اعتبر محاولة الغزالي في تفنيد أزلية العالم لا تضارعها محاولة في الدقة والعمق، فإنه لا يعتبره المبتكر لهذا التفنيد لوجود عدد من الفلاسفة والمتكلمين العرب كالكندي وابن حزم والبغدادي والجويني تطرّقوا لمثل حججه في الردّ على القائلين بقدم العالم[1].

ولقد ذهب المتكلمون يقررون حدوث العالم كما يفهم من القرآن الكريم، ولكنهم استعملوا نفس سلاح الفلاسفة ليفصحوا أمامهم بنتائجهم.

إنهم، ومنهم الثميني، أرادوا أن يصلوا إلى النتيجة التي هي: «العالم محدث» بمعنى أنه كان مسبوقا بعدم، فانطلقوا يستعملون البراهين العقلية، وينظرون إلى الواقع المشهود، فوجدوا به أعراضا حادثة لا ينكر حدوثها العقلاء، وهي أعراض برهنوا بحدوثها على حدوث الجواهر الحالة بها هذه الأعراض، واستعملوا في الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين المنطلقات الثمانية السابقة الذكر وهي منطلقات يعدها الثميني سبعا لاعتباره ثبوت الأعراض وحدوثها أمرا واحدا، وهو لا ينسى أن يضع المقدمات اللازمة في بيان كل مسألة، وأن يدلل على صحة كل مقدمة.

التغير حاصل للعالم:

لقد كان دليله على التغيّر الحاصل في الأجرام هو المشاهدة، إذ هناك أجرام شاهدنا عليها صفات طارئة بعد عدم، ومنها التي شاهدنا عليها صفات معدومة بعد طروّ، وما لم نشاهد منها فإنّ التغيّر جائز عليها لحصول التغيّر في مثلها من الأجرام، ولأنه يستحيل أن يجوز في بعضها ما لا يجوز في الآخر من حيث ذاته. فصفات العالم كلها تتغير، إما بالحصول، وإما بالقبول، في نظره.

ويذهب إلى أنها تتغيّر جميعا بالحصول إذا نظرنا إلى استحالة بقاء الأعراض.

---

(1) أبو حامد الغزالي، (تهافت الفلاسفة)، تقديم: ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط: 2، سنة 1962، ص: 13 – 14.

التغير يستلزم الحدوث:

إنّه بعد برهانه على إثبات التغير للأجرام برهن على أن التغير يستلزم الحدوث، وقد سلك في ذلك برهان الخلف، وصاغه كما يلي:

«إنّ التغيّر مطلقا يستحيل على القديم، لأنّه إن كان من عدم إلى وجود، كان وجوده طارئا بعد عدم، وهو عين الحدوث، وقد فُرض قديما، هذا خلف.

وإنْ كان من وجود إلى عدم كان وجوده جائزا بدليل قبوله العدم، وكل جائز فهو لا يقع بنفسه، فيلزم أن يكون وجوده وقع بمقتض، والفرض أنه قديم، هذا خلف»[1].

هذا، ويؤكد «أنه لا يمكن أن يتقرر في العقل جرم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق»[2] والمراد به: جرم خال تماما من الأكوان الأربعة.

وبهذا فهو يقرر أن العالم صفاته متغيرة، وكل من هو كذلك فهو حادث.

وهو أيضا يستدل باستحالة عروّ الأجرام عن الأكوان، على استحالة عروها من أجناس الأعراض، معتمدا في ذلك على أن قبول الموصوف لجميع صفاته نفسي لذاته، لا يختلف، ولا يتخلّف.

وقد ردّ بناء على هذا قول القائلين: بعدم حدوث الصفات، وأنها لا عدم لها أصلا، وأنها دائمة الوجود، غير أنها: إما هي في موصوفها، لكن تارة تكمن فيه بظهور حكم ضدها، وتارة تظهر فيه بانتفائه، وإما هي مع الانتقال من محل إلى محل، أو من قيام بنفسها إلى قيام بالمحل، والعكس.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 46.

(2) مخطوط المعالم، ص: 47.

وإذا كانت صفات زائدة على الأجرام فذلك لا يستلزم في نظرهم أنها موجودة لاحتمال كونها واسطة بين الوجود والعدم.

والذي يراه الثميني هو ردّ قولهم، لأنّ المحققين يذهبون إلى أن الحال محال، ولأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، ولأن ثبوتها يستلزم حدوثها، والحدوث لازم بعد أن برهنا على حدوث العالم[1].

وهو يورد من أدلة المتكلمين على ثبوت الأعراض تعاقب الأحكام الجائزة على الجرم فتحرّكه بعد السكون يستلزم زوال اختصاصه بالحيّز، واشتغاله للحيز الأول بعد الثاني دليل على كونهما جائزين له، وكل جائز فلابد له من مقتض، والمقتضي أنما هو الفاعل المختار[2]كما بيّنه بعد التحليل.

ج - *إبطال حوادث لا أول لها:*

يجدر بنا -قبل أن نعرض ما جاء به الثميني من البراهين في إبطال حوادث لا أول لها- أن نلفت الانتباه إلى أنه قد ذكر كما ذكر الرازي[3] من قبل الأقوال المحتملة في حدوث العالم وقدمه، وهي أربعة حسب القسمة العقلية:

- حدوث الذات والصفات.
- قدم الذات والصفات.
- قدم الذات وحدوث الصفات.
- حدوث الذات وقدم الصفات.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 48.

(2) مخطوط المعالم، ص: 48.

(3) (المحصل)، ص: 171.

والأول يقول به الملّيون من الديانات الثلاث وهي الإسلام والمسيحية واليهودية.

وأمّا الثاني فيقول به المعلّم الأول ومن تبعه من اليونان ومن المسلمين كالفارابي وابن سينا.

ويقول بالثالث قدماء اليونان كأنكشاغوراس وفيتاغورس وغيرهم.

وأمّا القول الرابع فلم يقل أحدبه.

ولقد أشرنا فيما سبق إلى أن المتكلمين قد عالجوا هذه المسألة بكل عناية لقول الفلاسفة الإسلاميين بقدم المادة وصفاتها، ولكونهم لا يقبلون استدلال المتكلمين على حدوث المادة: بعدم عروّها من الصفات الحادثة، أولا، وبكون كل من صفاتُه حادثة حادثًا،ثانيا. فهم لا يقبلون هذا، ويقولون: «إنما يلزم ذلك أن لو كانت الحوادث التي لازمت الأجرام لها مبدأ يفتتح به عددها»[1] وهو عندهم غير ممكن لأنهم يعتبرون أنه ما من حادث إلا وقبله حادث لا إلى أول.

1 – فراغ ما لا نهاية له:

يقول الثميني إنّ جوابهم: هو «أنه يلزم على وجود حوادث لا أول لها، أنْ يكون دخل في الوجود وفرغ من حركات الأفلاك، وأشخاص الحيوانات ونحوها على الترتيب واحدا بعد واحد، عدد لا نهاية له، والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متنافيين فيكون محالا بالضرورة»[2]، ويكون وجودنا وسائر الحوادث محالا لتوقّفه على محال، وهو فراغ ما لا نهاية له.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 50.

(2) مخطوط المعالم، ص: 50.

لقد استدلّ بهذه الركيزة العقلية التي تؤدي إلى المحال، فالجمع في هذا الدليل بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متنافيين، لأن الفراغ يستلزم الحدوث، وعدم النهاية يستلزم الأزلية.

وقد جاء بالقياس الاستثنائي المتصل قائلا: «لو وجدت حوادث لا أول لها، لفرغ ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن.

لكن لا يفرغ ما لا نهاية له عددا، لأن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه.

فينتج: لا توجد حوادث لا أول لها»[1].

والذي نجده لدى الفلاسفة أنفسهم هو أنّهم لا يقرّون هذا الفراغ، فراغ ما لا نهاية له، فهذا ابن سينا يقول:

«كلّ سلسلة مترتّبة من علل ومعلولات -كانت متناهية أو غير متناهية- فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول، احتاجت إلى علة خارجة، لكنها تتصل بما لا محالة طرفا، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول، فهو طرف ونهاية.

فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته»[2].

فالسلسلة عند ابن سينا تنتهي بالضرورة، ويلزم أن تنتهي إلى علة أولى واجبة الوجود بذاتها.

ويعلق الطوسي على قوله فيقول: «وعلى التقديرين -[يعني (العلة الخارجة عن السلسلة) و(العلة المتصلة بها)]- لا بد من طرف، والطرف واجب... فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته، وهو المطلوب»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 49.

(2) (الإشارات والتنبيهات)، ج: 3، ص: 27.

(3) م - ن.

إن الفلاسفة وإن قالوا بعدم الفراغ وقالوا بالحدوث، فهم يريدون الفراغ الذي يفصل عن العلة الأولى، والحدوث الذي بمعنى الإبداع الذي هو أعلى مرتبة من التكوين والحدوث[1]. لأن التكوين هو الوجود من غير مادة، والحدوث هو الوجود من غير سبق زمان.

وهو ما دفع المتكلمين إلى الاعتراض عليهم والتأكيد على أن الحدوث يعني الوجود من العدم المادي والزماني، وهو فعل الله القادر على ذلك.

وهم وإن اختلفوا مع الفلاسفة في مضمون المصطلح فإنهم لم يلتفتوا إلى قولهم بالعلة: أي بأن الله القديم هو علة هذا العالم، وبأن قدم المعلول مكتسب من قدم العلة، بل قد طرحوا هذا جانبا، وأولوا عنايتهم لبيان معنى الحدوث كما فهموه مع ما يستلزمه من النتائج.

فانطلقوا يفنّدون مذهب الفلاسفة في المسألة معتمدين على القاعدة الهامة التي تؤكد الحدوث للعالم، وهي إبطال حوادث لا أول لها.

لقد أبطلوا حوادث لا أول لها بعدة طرق منها التي أتممنا ذكرها وهي: (إبطال فراغ ما لا نهاية له) وأبطلوها كذلك (بإبطال مقارنة الوجود الأزلي لعدمه).

2 – مقارنة الوجود الأزلي لعدمه:

إنّ الثميني قد اعتمد لإبطال حوادث لا أوّل لها مقدمةً أخرَى عقليةً تقول: إنّه لو كانت الحوادث لا أول لها للزم اجتماع الوجود الأزلي مع عدمه.

وبيَّن الملازمة بين المقدمة والتالي موضحا أنّ الحادث إذا كان مسبوقا بعدم لا أول له، فإنه يقتضي، من جهة، اجتماع مجموع عدمات الحوادث في الأزل،

(1) (الإشارات والتنبيهات)، ج: 3، ص: 95.

ويقتضي من جهة أخرى، أن جنس الحوادث أزلي باعتبار أن لا أول لها، ولا تتحقق تلك الحوادث إلا بأفرادها فيكون الحادث أزليا.

ولكون الحادث أزليا، وله عدم أزلي، فإنه يستلزم ثلاثة أمور:

1) اقتران وجوده وعدمه في الأزل وهو محال بالضرورة.

2) اقتران العدم والوجود، ومن المعقول أن يكون العدم سابقا على الوجود الحادث.

3) اجتماع متناقضين وهو الحدوث والعدم، والمتناقضان لا يجتمعان.

3 – برهان القطع والتطبيق:

لقد برهن الثميني ثالثة لإبطال حوادث لا أول لها، بهذا البرهان فقال: «لو وجدت حوادث لا أول لها للزم أن يوجد عددان متغايران ليس أحدهما أكثر من الآخر ولا مساويا له، والتالي باطل ضرورة لما علم من وجوب زيادة إحدى النسبتين بين كل عددين، فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها باطلا»[1].

ويبيّن التلازم الواقع بين المقدم والتالي بالنظر إلى الأحداث بمنظور عددي، ومثاله لذلك: حدثان تاريخيان يمتد ماضيهما إلى الأزل، عاقدا المقارنة بين العددين الممثلين لتأريخ هذين الحدثين، على اعتبار أنّ الأقلّ من العددين هو الفاني قبل الآخر، والأكثر هو الذي يقابله.

لكن الذي يحدث أن الأزلية السابقة للحدثين تجعل إمكانية المقارنة بين العددين غير ممكنة لعدم تناهي تلك الإعداد من حيث أزليتها، فينتج عند ذلك

(1) مخطوط المعالم، ص: 52.

وجود عددين لا توجد بينهما مساواة ولا مفاضلة على تقدير حوادث لا أول لها، وهذا محال.

وعلى هذا المنوال استعمل السنوسي من قبل هذا البرهان [1].

ويشير الثميني إلى أن السعد والبيضاوي والعضد والفخر وغيرهم قد قرروا برهان القطع والتطبيق بطريقة غير التي جاء بها، وأنّ طريقتهم تعتمد على تطابق الدورات المتناهية وغير المتناهية.

4 – الفراغ المحكوم به قبل كل حادث:

ويبطل مرة أخرى وجود حوادث لا أوّل لها فيقول: «لو وجدت حوادث لا أوّل لها للزم أن يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية له.

والملازمة ظاهرة، لأنّ صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به.

والمحكوم به، وهو فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيحٌ على أصلهم[2]، فوجود الحكم عند كل حادث صحيح ضرورة، ولكن الحكم مستحيل لما سنذكره الآن من البرهان»[3].

وجود الحكم مستحيل على اعتبار حوادث لا أول لها، وبالتالي فالحوادث التي لا أول لها مستحيلة أيضا وباطلة.

وبيان هذا أنّ وجود الحكم يستلزم إمّا أن يكون لا أول له، أو يكون له أول، والتالي باطل بقسميه في هذا البرهان.

---

(1) جمال الدين بوقلي حسن، (الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط سنة: 1985. ص: 181.

(2) فيما نعلم: فإن الفلاسفة لا يقرون هذا الفراغ، انظر ما مرّ آنفا في: (فراغ ما لانهاية له) .

(3) مخطوط المعالم، ص: 53.

أمّا القسم الأول فلأنّ من ضروريات الحكم أن يسبق جنسُ المحكوم عليه، والمراد به (الحوادث التي لا أول لها) وهو أزلي، جنسَ الحكم وهو أيضا أزليّ، وسبق الأزليّ على الأزليّ محال ضرورة.

وأمّا القسم الثاني: وهو اعتبار الحكم له أول فباطل لأنه يلزم عليه وجود عدد متناه في نفسه، وزدنا عليه واحدا، وهو عدد متناه، فصار الجميع غير متناه، وهو باطل.

لأنّ زيادة الحدث الواحد يجعل الحوادث غير متناهية، وإذا صارت غير متناهية فإنه يعني أن الحكم ليس له أوّل، وهو باطل ضرورة إذ قد فرضنا له أولا.

ولقد دحض الثميني القول بوجود حوادث لا أوّل لها، ورتّب قياساته ووضّح صحّة مقدماتها، بتفصيل كبير والذي جئنا به – فيما يبدو – كاف لإعطاء القارئ فكرة عنها.

ويمكننا من بعد ذلك أن نأتي بالذي جاء به من المسائل الأخرى في معلم الممكنات:

النفوس الفلكية والإنسانية:

1) النفوس الفلكية:

تعرّض الثميني لمباحث النفس الفلكية تعرّض الحكماء لها، وناقش أدلتهم التي جاؤوا بها في تأكيد كونها مجردة عن المادة وتوابعها، لاعتقادهم أن حركاتها إرادية وإبطالهم كونها طبيعة أو قسريّة.

ولقد سبق لنا أن بينا أنّه يقول بقول المتكلمين أنّ العالم أعيان وأعراض، وأنْ لا ثالث لهما من وجود المجردات غير المتحيزة ولا القائمة بالمتحيز، وبيّنا أنّه يرى أنّ ما استدلوا به مدخول.

2) النفوس الإنسانية:

وأما النفوس الإنسانية فهي أيضا مجردة عند الفلاسفة وهو المذهب المشهور عن «المتقدمين والمتأخرين منهم، ووافقهم [عليه] من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية»[1].

فالنفس عندهم «ليست قوة جسمانية حالة في المادة، ولا جسما، بل هي لا تقبل إشارة حسية وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف»[2].

وحججهم التي جاء بها الثميني متنوعة نذكر منها:

أولا – كونها تعقل البسيط الذي لا ينقسم، فهي من جهة: تعقل المعاني، والمعاني لا تنقسم، ومن جهة أخرى: لا تتعلق بالجسماني لانقسامه.

وثانيا – كونها تعقل الوجود وهو بسيط.

وثالثا – كونها تعقل الكليّ، ومحل التعلق الكلي المجرد.

ورابعا – كونها تعقل الضدّين.

وقد جاء الثميني بمذاهب عددها عشرة تنكر كلها تجرّد النفس الناطقة.

وردّ جميع أقوال تلك المذاهب قائلا: إنّ العضد يقول: «إنّ شيئا من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل، وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه»[3].

وهكذا، فهو قد بيّن آراء القائلين بالتجريد وآراء المنكرين له واكتفى بعرضها دون ترجيح لبعض على بعض.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 62.

(2) مخطوط المعالم، ص: 62.

(3) مخطوط المعالم، ص: 64.

حدوث النفس:

تحدّث الثميني عن حدوث النفس فَبَيّن أنّ الملليين متفقون على أنها حادثة، إذ لا قديم سوى الله تعالى، وبيّن أنّهم مختلفون في حدوثها هل كان قبل البدن أم بعده؟.

وذكر أنّ فريقا منهم ذهب إلى أنها بعد البدن لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا ـــ اخَرَ﴾ (المؤمنون: 14)، وذهب آخرون إلى أنها قبل البدن لقوله ﷺ : «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام...»[1].

والذي يراه الثميني هو ما يراه العضد من أن أدلة الطرفين متقاومة لأنها ظنيّة وأنه لا رجحان لأحدهما على الآخر. أما الآية الكريمة فيجوز أن تفيد حدوث التعلق بالبدن، مما يجعلها لا تستلزم إفادة حدوث ذات النفس، وأما الحديث الشريف فهو خبر آحاد، وتعارضه الآية في أحد مفهومات دلالتها.

فالآية هنا مقطوعة المتن مظنونة الدلالة، والحديث الشريف مقطوع الدلالة مظنون المتن[2].

ولقد أورد أقوال الفلاسفة في النفس مبيّنا أنّ منهم القائلين بحدوثها كأرسطو ومن تبعه، ومنهم القائلين بقدمها.

وبيّن أنّ أرسطو قد نهج القسمة الثنائية في بيان حدوثها، وأنّه قسّم النفس إلى حالتها قبل التعلق بالبدن وحالتها بعد التعلق به، وخلص في كلتا الحالتين إلى أنّ النفوس المتعلقة بالأبدان حادثة.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 65. لم نجده بهذا اللفظ، وورد في (كنز العمّال) : «خلق الله الأرواح قبل أن يخلق الأجساد فأخذ ميثاقهم». كتاب: خلق العالم، باب: خلق الأرواح، ج: 15226/6.

(2) مخطوط المعالم،: 65، المواقف، ص: 260.

بطلان التناسخ:

ولقد جرّه الحديث عن النفس إلى الحديث عن الأرواح وتناسخها، لاحتلالها مكانة هامة في الدراسات الفلسفية القديمة، والدراسات الروحانية المعاصرة.

إنّ الثميني قد تناولها تناول الأقدمين من الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين الحكماء وتعرّض لها تعرّض الإيجي[1] والجرجاني في إبطال تناسخها، وأكّد حدوثها بفعل القادر المختار[2].

وجود عالم آخر:

بيّن الثميني أنّ المتكلمين جوّزوا وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم وذلك بناء على قوله عزّ وجل: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس: 81).

وزيادة على ذلك، ردّ بكل تفصيل قول الحكماء بأنّ لا عالم غير هذا العالم المشهود[3].

تأثير العالم العلوي في العالم السفلي:

ومن بعد ذلك فنّد أقوال القائلين بأنّ هناك مدبرا غير الله الحكيم، كقول المنجّمين بأنّ العالم العلوي هو المؤثر في العالم السفلي والمدبر له، وقول الطبائعيين بأنّ الأشياء تتكون عن الطبائع الأربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وقول القائلين بأنّ الهيولى القابلة للصور لم تزل قديمة، ومعها قوة قديمة هي القابلية للصور،

---

(1) المواقف، ص: 260 - 261.

(2) مخطوط المعالم، ص: 66.

(3) مخطوط المعالم، ص: 60.

كما أنّه تعرّض للقائلين بأصلين للكون قديمين، وجاء بآراء أهمّ الفرق في ذلك ودحض حجّة مذهبهم[1].

وإنّ الذي جئْنا به – فيما بدا لنا– يغني عمّا تركناه مما جاء به، كحديثه عن الجن والشياطين وعن العقل وفق ما تحدثت به الفلاسفة، آملين أن نكون قد استطعنا، في عرضنا، أن نقرّب إلى القارئ أهمّ ما تناوله من القضايا الخاصة بـ(عالم الممكنات).

وإنّه ليمكننا في ختام هذا الفصل أن نقول بأنّ الثميني قد تجاوز تلك المباحث التي جاء بها المتكلمون حول الطبيعة ليفسح المجال لأبحاث أخرى امتازت بها مصنفات الإباضية منذ نشأة التأليف عندهم، وهي تلك التي سنورد نصيبا منها في فصل: (النبوات وغاياتها).

إنّ دراسة دقائق مسائل الطبيعة مفصلة تقتضي اليوم عودة إلى العلوم الطبيعية والكيميائية والفيزيائية والفلكية وغيرها، لأنّها أكثر التصاقا بها، وهي مسائل تعني علم الكلام، ويمكنه أن يستفيد – لا محالة – مما تتوصل إليه من النتائج.

ثم إنه بعد أن أتممنا الحديث عن (الممكنات) التي وجدنا الثميني من خلالها قد أثبت أنّ للإنسان وللكون موجدا أوجده بالاختيار، وهو الله عز وجل، واجب الوجود، فإنّه ينبغي علينا الآن أن نصل إلى إدراك صفاته، فنقترب منه تعالى بمعرفته.

فما هي صفاته تعالى وتقدّس؟ وما الذي جاء به الثميني في الموضوع؟.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 74 وما بعدها.

الفصل الثالث
الألوهية وصفاتها

- تـــــــوطئـــــــــة
- حدوث العالم دليل على وجود المولى عز وجل
- الذات والصفـــــــات
- الاسم والمسمى والتسمية
- قدمه عز وجل وبقاؤه
- نفي الجرمية عنه تعالى
- صفة الوحدانيـــــــة
- صفة القـــــــــدرة
- صفـــــــــة الإرادة
- صفة العلـــــــــــم
- صفة الحيـــــــــاة
- صفة السمع والبصر والكلام
- نفي رؤية الباري جل وعلا

الفصل الثالث
الألوهية وصفاتها

توطـئة :

ممّا سبق بيانه في فصل: نظرية الوجود وعالم الممكنات، تيقّنا من وجود الإله الخالق الفعّال لما يريد.

ولفظة الإله لغويا مشتقة من المادة (أَلَهَ) إِلاَهَةً، أي: عَبَدَ عِبَادَةً... ومنه لفظ الجلالة (الله) التي أصلها إِلاَهُ على وزن فِعَال، بمعنى: مفعول لأنه مـــألوه أي: معبود[1].

فالألوهية مشتقة من الإله، وهي صفة المؤَلَّه، أو هي: ماهية كنـــه الـــذات الإلهية، وعَلَمها (الله) «وهو الله الذي لا إله إلا هو»، وإن قدر البعض في النفـــي نفي وجود الإله، فإنّ الأقوى في التوحيد نفي الماهية[2][3].

للألوهية في الفلسفة معان أخرى تتحملها، كالمعنى الاجتماعي: على أن الإله معبود الجماعة، والمعنى الأخلاقي: على أنّ الإله مصدر جميع القيم الأخلاقية، وعلى أنّه إذا فرض غير موجود فلن ينبنيَ لها نظام على أساس ثابت، والمعنى المنطقي: على أنّه نظام العالم ومبدأ العقل، والمعنى الوجودي: على أنه مبدأ العالم وغايته[4].

---

(1) الجوهري، (الصحاح) مادة: أَلَهَ.

(2) (العقيدة الطحاوية)، ص: 52.

(3) إنّ الوجود أو الهوية غير الذات أو الماهية، فليست الماهية متضمنة في معنى الوجود، ولا الوجـــود متضمنا في معنى الماهية، وإنما لكل منهما شأنه الخاص وطبيعته الخاصة.

(4) المعجم الفلسفي، ج: 1، مادة: (الله)، ص: 127، 128، 129.

وللألوهية في الإسلام مفهومها الخاص، و«هو أنها القوة الخالقة المبدعة للأشياء وعللها، والمقدرة لها، ولما ينتظمها من القوانين، لا أنها قوة كامنة غير عاقلة، أو علة نهائية، أو غير ذلك»[1].

ولا حرج أو لا تناقض من وجود الإله الخالق الفعّال لما يريد، مع وجود أسباب تتعلق بها مسبباتها، مادام الارتباطُ بين الشيء وغيره — يعني مبدأ السببية- جزْءًا من عالم الطبيعة، ويحتاج إلى قوة عاقلة تقدّره على هذه الصورة أو تلك، وتكون محل مفهوم الألوهية[2].

وإنّ الفرَق الإسلامية حين تناولت موضوع الألوهية وصفاتها كانت غايتها تتريهه عز وجل من كل نقص، معتمدة في ذلك على النقل والعقل، منطلقة من النقل المؤكّد تتريهه جل وعلا.

ومن هذه الفرَق: الإباضية التي كان محور دراستها للصفات - على حد تعبير قوجه[3]- هو الدفاع عن تتريه المولى عزّ وجل.

وبما أنّ الثميني سيكون لنا نموذجا في هذا المضمار، فإنّه ينبغي لنا أن نعرف كيف تناول موضوع الألوهية وصفاتها؟

حدوث العالم دليل على وجود المولى عز وجل :

لا شك أنّ الحديث عن الممكنات يشمل جانبا هاما من موضوع الألوهية، إذ في مبحثها أثبت المتكلمون أن العالم محدَث، وأن كل محدَث هو بالبرهان يحتاج إلى محدِث يتصف بصفات الكمال.

---

(1) عبد العزيز المجنوب، (أفعال العباد في القرآن)، الدار العربية للكتاب، والمؤسسة الوطنية للكتاب، ط: سنة 1985. ص: 67.

(2) (أفعال العباد في القرآن) ص: 67.

(3) Gouja Moncef, (La Théologie Ibadite) p:154.

والذي يراه الثميني: أنّ البرهان الذي ثبت به حدوث العالم هو برهان لا يشك فيه عاقل منصف، ويرى أنّ محدث هذا العالم هو الله سبحانه وتعالى، وأنّ (العالم) اسم لما يصلح أن يكون عَلَمًا على وجود مبدئ له[1].

ووجود المبدئ واجب، وهو عين ذاته العلية المخالفة لسائر الذوات «فهو تعالى مترّه عن المثل، أي: المشارك في تمام الماهية، وعن الندّ الذي: هو المساوي، يتعالى مولانا عن ذلك» وإلى هذا - يقول الثميني -: «ذهب أصحابنا والأشاعرة والمعتزلة»[2].

ولقد ذكر آراء بعض المتكلمين في الذات، وأشار إلى أهمية البرهان ببطلان التسلسل والدور، وبرهان القطع والتطبيق السالفي الذكر في إثبات وجوب وجوده.

الذات والصفات:

إن موضوع الذات والصفات مبحث من أشهر المباحث الكلامية في علم أصول الدين، ولقد وقع خلاف كبير بين المدارس الكلامية في كون الصفات عين الذات أم هي زائدة عليها؟

يقول الثميني:

«ذهب أصحابنا والمعتزلة والحكماء ومن حذا حذوهم إلى الأول، وذهب الأشاعرة إلى الثاني»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 77.

(2) مخطوط المعالم، ص: 75.

(3) مخطوط المعالم، ص: 112.

وسبب ذهابهم إلى أنّها زائدة لأنّهم أوجبوا أن تكون عللا، بمعنى: أنّ وصفه بكونه عالما، قادرا، مريدا، حيا، وغيرها من الصفات التي سنذكرها إنما كان لأجل ملازمته معاني أخرى هي علل لها، وتسمى هذه صفات معنوية، وأحوالا معنوية فكونه تعالى عالما علّته العلم، وكونه قادرا علّته القدرة، وهكذا، وتسمى العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني.

«فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا بعدم، وهي معللة بمعنى قائم بالذات، وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكما، وهو تلك الصفات المعنوية»[1].

يبيّن الثميني أنّ أصل هذا القول إنّما هو نتيجة للقول بصحة الواسطة بين الوجود والعدم كما يذهب إلى ذلك الباقلاني وإمام الحرمين والإمام السنوسي[2]، وأما عند القول بنفيها كما يذهب إليه الأشعري وكثير من المحققين[3]فليس ثم إلاّ الذات وصفات المعاني الوجودية، ولا معنى لكونه قادرا وعالما ونحوهما، إلاّ قيام القدرة والعلم ونحوهما به، فلا حال عند هؤلاء لا معنوية ولا نفسية[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 113.

(2) جمال الدين بوقلي حسن، (الإمام السنوسي وعلم التوحيد)، ص: 227 وما بعدها، عن (التمهيد) للباقلاني، ص: 26، 200، وعن: (الإرشاد) للجويني ص: 48، وعن: (عقيدة أهل التوحيد) للسنوسي ص: 66، و(العقيدة الصغرى) له ص: 4و6. يرى د. عبد الرحمن بدوي أن أول من قال بالأحوال من الأشعرية هو الجويني، وأن الباقلاني والأشعري قد نفاها.

انظر: (مذاهب الإسلاميين)، دار العلم للملايين، ط: 3، 1983، ج: 1، ص: 732.

(3) م- ن.

(4) مخطوط المعالم، ص: 113.

يقول الثميني «فالمتكلمون من الأشعرية فريقان: ناف للأحوال، ومثبـت لها[1]، فالنافي ليس عنده إلا صفات المعاني، والمثبت يقول الصفات ثلاثة أقسـام: نفسية، ومعنوية، ومعان، لأن المتحقق إمّا أن يتحققّ باعتبار نفسـه، أو باعتبـار غيره، والأول الموجود وهو المعاني، والثاني الحال، وهو إمّا أن يكون ذلك الغـير الذي تحقق به ذاتا موصوفة، أو معنى يقوم بموصوفه، الأول: الحـال النفسـية، والثاني: الحال المعنوية»[2].

ويشير إلى أنّ هناك من متأخري الأشاعرة من ضمّ إلى التقسيمات الثلاثـة الآنفة الذكر تقسيمات ثلاثة أخرى، وهي: السلبية، والفعليـة، والجامعـة لهـا، فالأقسام على هذا الاعتبار ستّة.

ويشير أيضا إلى أنّ منهم من قسّم الصفات قسمين:

- باعتبار كونها إضافات لا وجود لها في الأعيان كتعلق القـدرة والإرادة والعلم، وهذه متغيرة، ومتبدلة.
- وباعتبار كونها حقيقية كنفس العلم، ونحوه، وهذه قديمة، لا تتبدل ولا تتغير[3].

وبعد أن جاء بالأقسام التي كانت في تصنيف صفاته عزّ وجلّ، عـرّج إلى بيان معانيها:

«فـ(السلبية) : عبارة عن نفي كل ما يمتنع أن يوصف به تعالى».

---

(1) للمزيد حول مسألة الأحوال انظر مثلا:
عبد الرحمن بدوى (مذاهب الاسلاميين) الجزء الأول، من ص: 342 إلى 364.

(2) مخطوط المعالم ص: 113.

(3) مخطوط المعالم، ص: 113.

«و(النفسية) : عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة بعلة» أو «هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها»، ويرى الثميني أنها «في الحقيقة راجعة إلى شيء واحد» وأنها في التحقيق ترجع إلى السلب[1].

«و(المعنوية) : عبارة عن كل حال ثبتت للذات معلّلة بمعنى قائم بها».

و«(صفات المعاني) : عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما» أو «هي المعاني الموجبة للأحوال [وهكذا] فَبَيْن صفات المعاني والمعنوية تلازم بالعلية والمعلولية».

و«(صفات الأفعال) : عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وإرادته تعالى».

و«(الصفة الجامعة) : عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الأقسام، كالعزة، والعظمة، والكبرياء، ونحو ذلك»[2].

ولقد حوْصَل القضيّة فأورد قول القائل: إنّ حول المسألة في العقل أربعة أمور: ذات، وصفات، وأحوال، وتعلّقات، وذكر أن الذي أثبتها جميعا هو القاضي الباقلاني، وأن الذي أثبتها كذلك إلا الأحوال هو الأشعري والإسفراييني، وأمّا المعتزلة فقد أثبتوا الذات بدون الصفات، وأثبت البصري[3] منهم الذات والتعلّقات كما صار إليه الفخر الرازي[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 113.

(2) مخطوط المعالم، ص: 113.

(3) لعله أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المعروف بابي الحسين البصري المتوفى سنة: 436هـ، وهو الذي أحدث تطورا في الفكر الاعتزالي حتى نفرت منه المدرسة الجبائية، وهو صاحب كتاب (المعتمد) .

(4) مخطوط المعالم، ص: 114.

والظاهر أن مذهب البصري هو مذهب الثميني، بل هو مذهب المعتزلة عموما، ولهذا يرى الثميني: أنّ ما نسب إلى المعتزلة من نفي الصفات هو شهادة زور وإفك، وأنّ الذي نفوه إنما هو زيادتها، «ولا فرق في المعنى بين ما نسبوه إليهم وما نسبوه إلى البصري منهم، غاية ما في الباب أنّ البصري صرح بما عندهم، وهو التحقيق، فلا خلاف إذًا»[1].

ويرى الثميني أن ما نسب إلى المعتزلة إنما هو قول للفلاسفة النافين الفاعل المختار، القائلين بالعلّة والطبيعة.

ويرى أنّ ما جاء به الأشاعرة من التقسيمات ومن كثرة الاعتبارات، وجعل المعاني قائمة بالذات المقدسة، دعوى لم يقم عليها برهان، ولأن تلك الاعتبارات إنما هي انعكاس لما يثبت لذات الإنسان من حلول المعاني بها، وأن القول بأنها قائمة بذات الله لا حالة «لا يغني من الحق شيئا، فإنّ القائمة حالة، والحالة قائمة، والتفرقة تحكم»[2].

و بيَّن أن معتمدهم في إثبات ذلك إنما هي وجوه ثلاثة:

(الوجه الأول) : اعتماد القدماء منهم على قياس الغائب على الشاهد لاعتبار العلّة والحدّ والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا.

وهو قياس فاسد كما يراه الثميني، «لأنّ قياس الغائب على الشاهد، بل القياس مطلقا لا بد فيه من إثبات علّة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه، وهذا الإثبات بطريق اليقين مشكل جدا، لجواز كون خصوصية الفرع، وهو المقيس، مانعة من وجوده فيه، وعلى التقديرين [وهما: إثبات العلة باليقين، وجواز خصوصية الفرع المانعة] لا تثبت بينهما علة مشتركة، فلا يصحّ القياس»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 114.

(2) مخطوط المعالم، ص: 114.

(3) مخطوط المعالم، ص: 114.

ولتأكيد مذهبه هذا يبين: أنّ القائلين بأنّ العلّة والحدّ والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا، يعترفون بأنّ مقتضى الصفات غائبا يختلف عن مقتضاها شاهدا، كما هو الحال بالنسبة للقدرة والإرادة مثلا.

أمّا (الوجه الثاني) : فهو اعتمادهم على أنّ حَمْلَ مفهوم كونه عالما قادرا حيًّا، على ذاته لا يفيد لو كانت نفس ذاته. فقولُنا «على طريقة الإخبار: الله عالم أو قادر أو نحوهما بمثابة حمل الشيء على نفسه، باطلٌ، لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا: ذاته ذاته».

وإذا كانت تفيد فائدة صحيحة فيلزم أن كونها نفس الذات باطل «ولا مجال للجزئية [هنا] قطعا [ولذلك] تعينت الزيادة عليها وهو المطلوب».

يقول الثميني: «إن هذه مغالطة، لأنّه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم، أعني: مفهوم العالم والقادر ونحوهما على مفهوم الذات، ولا نزاع في ذلك، وأما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم على حقيقة فلا يفيده هذا الدليل»[1].

و(الوجه الثالث) : هو اعتمادهم على أنّ العلم يكون نفس القدرة لو كان العلم والقدرة ونحوهما نفس الذات، وكونهما أمرا واحدا ضروري البطلان.

يجيب الثميني: «هذا إنما يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة مثلا، ومغايرتهما للذات، لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما للذات، والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول، وعليه فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته»[2].

فمفهوم العلم ومفهوم الإرادة يتفق عليه القائلون بالصفات الزائدة على الذات، والنافون لزيادتها، ولذا فإنّ محل النزاع كما يوضّحه الثميني: إنما هو في الحديث عن حقيقتهما، هو نزاع يزول بوضوح الفرق بين المفهوم والحقيقة.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 115.

(2) مخطوط المعالم، ص: 115.

وقد ردّ - وبكلّ تأكيد- قولَ من يستنكر تصوّر كون صفة الشيء عين حقيقته، على الرغم من أن كلاً من الموصوف والصفة يشهد بمغايرة صاحبه، فيقول:

«ليس معنى ما ذكرناه: أنّ هناك ذاتا لها صفة، وهما متحدان حقيقة كما توهموه، بل معناه أنّ ذاته تعالى يترتّب عليها ما يترتّب على ذات وصفة معا»[1].ويعطى لذلك مثالا قائلا: «ذاتنا ليست كافية في انكشاف الأشياء لنا، بل نحتاج في ذلك إلى صفة العلم الذي يقوم بنا، بخلاف ذاته تعالى، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء له وظهورها، إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة لذاته، فذاته تعالى بهذا الاعتبار حقيقة العلم»[2].

ويدعم قوله هذا بكلام لشيخه البدر التلاتي، ومما جاء به عنه: «أنّ كون ذاته (تعالى) العلية منكشفة له جميع المعلومات انكشافا تاما من غير قيام شيء أزلي بذاته تعالى زائد عليه مقتض لذلك الانكشاف، فإنا لا نقول بأنّ وجوده زائد عليه قائم به، بل هو عين ذاته، بمعنى أنّ وجوده تعالى كاف في انكشاف جميع الكائنات له، فالمنفي عندنا زيادة العلم مثلا على الذات لا نفسه، وكيف ننفيه عنه تعالى، وهو فاعل فعلا محكما متقنا، وهو لا يصدر إلا من عالم»[3].

والصفات الأخرى مثل ذلك عنده، فالمراد من كونها عين الذات كونها صفات اعتبارية. ولهذا فهو يستنكر القول بأنّ المعاني القائمة بذاته تعالى أغيار لها، ويشتد استنكاره خصوصا على السعد والفخر لقولهما: بأنها صفات ممكنة في نفسها إمكانا خاصا، وواجبة بذات الواجب.

---

(1) م - ن.

(2) م - ن.

(3) مخطوط المعالم، ص: 115.

فهو من جهة يقبل ردّ الفخر الصفات إلى الإضافات، ومن جهة أخرى يستعيذ بالله من قوله: إن الذات قابلة لصفاتها وفاعلة لها[1].

إنّ الثميني لم يكن غير موافق للقائل بأنّ الصفات زائدة على الذات فحسب، بل هو لا يوافق كذلك المتوقف من القول بأنّها عين الذات خوف الوقوع في فلك مذهب الحكماء النافين للصفات، حيث يقول: «بأنّا وإنْ قلنا بما قالوا به من نفيها، فهناك فرق بيننا وبينهم: وهو أنه إنما نفاها الحكماء لقولهم: إنه موجب بالعلة والطبيعة... ونحن نقول: إنه فاعل بالاختيار... فإذا لم تكن السلامة فيما قلنا من كونه الغني على الإطلاق، لم تكن فيما قالوا به لاستلزامه كونه متكاملا بغيره، ومحلا له، ويلزمهم أيضا على ذلك تعليل الواجب تعالى»[2].

وهو يرد معنى التعليل المفيد اللزوم لا التأثير[3] بقوله: «وما أجابوا به من رجوع التعليل إلى معنى التلازم، و[إلى أنه] لا يلزم منه تأثير العلة في معلولها لأنه كما يعقل بين ممكنين كالجوهر والعرض من غير تأثير، كذلك يعقل بين واجبين أيضا بدونه، كما نقول: إرادته تعالى تلازم علمه مثلا، ففيه إخراج التعليل عن المعنى المتعارف له، وأيضا فقد صرّح كثير منهم بإفادة العلة معلولها الثبوت في هذا المقام، وإنْ أوله بعضهم بتأويل بعيد جدا»[4].

إنّ مبحث الصفات مبحث شائك، شغل كثيرا عقول فلاسفة المسلمين ومتكلميهم، وذهبوا فيه مذاهب شتى، ولكنه لا يخلو من الفائدة، إذ مهما كان اختلافهم فإن النتيجة التي قد يصلون إليها تتلخص في ما جاء به (محمد جواد

(1) مخطوط المعالم، ص: 116.

(2) مخطوط المعالم، ص: 117.

(3) انظر مثلا: جمال الدين بوقلي حسن، (الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد)، ص: 229.

(4) مخطوط المعالم، ص: 117.

مغنية) عن (ابن رشد) من أن البحث في صفات الله وأنها عين ذاته أو زائدة عليهـــا من البدع التي حدثت، وأن الله لم يكلفنا من أمر صفاته إلا الاعتراف بوجودهـــا دون تفصيل، وأن العقول مهما سمت فهي أعجز من أن تحيط بحقيقة الله وعظمتـــه وكيفية اتصافه بصفاته[1].

وإنّ الثميني نفسه يؤكّد هذه الحقيقة بطريق غير مباشر إذ في حديثـــه عـــن وحدة الصفات يقول: «إنّ كيفيّة تعلّق المتعلقات بمتعلّقاتها ليس من مدارك العقول، سواء قلنا: إنّ التعلق نفسي أو نسبة وإضافة، وكذا التنجيزي والصلاحي، وســـواء كانت المتعلقات من المؤثرات أو لا».

«ولو سئل عاقل عن كيفية تعلق القدرة القديمة بمقدورها لم يمكنه عن ذلك جواب إلا العجز وامتناع معقولية ذلك... فهو طلب كيفية فيما لا تدرك له كيفية، وقد قامت الأدلة العقلية والنقلية، وشهدت الأفعال الحسية على إثبات مفهومـــات الصفات واعتباراتها، وتعلق المتعلق منها، فلا يجب علينا علم بأن لها تعلقا، ولا بكيفيته في الأزل، ولا فيما لا يزال، فإنّ الجهل بأمثال هذا غير مضر في العقائد. وكذا: لا يجب علينا أن نعلم أنّ التعلّقات هل تعددت أو اتحدت. ولا أنها تجددت باعتبار أنها نسبة وإضافة، أو لا تتجدد باعتبار أنّ التعلق نفسي. ولا أنها تتعلق بالمعدوم في الأزل على تقدير وجوده فيما لا يزال ضرورة أنه لم يتنجز، أو تتجدد في وقت وجوده. فإن ذلك كله من مواقف العقول غير مضر أيضا»[2].

والمهم هو أنّ الجميع، إباضية ومنهم الثميني، ومعتزلة وأشعرية وسلفية، قـــد أثبتوا للمولى عزّ وجلّ الصفات التي أثبتها لنفسه، ومعانيها، ومتعلّقاتهـــا، غـــير أنّ

(1) محمد جواد مغنية، (معالم الفلسفة الإسلامية)، دار مكتبة الهلال ودار الجواد، بيروت، ط: 5 سنة 1986. ص: 117.

(2) مخطوط المعالم، ص: 123.

الإباضية والمعتزلة نظروا إلى الذات الإلهية نظرة ماصدقية، متّصلة بالكم، فاستبعدوا أيّ تصوّر يترتّب عليه إثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها، بينما قصد الأشعري والأشعرية عموما إثبات معاني الصفات فنظروا إليها نظرة تتعلق بالمفهوم وتتصل بالكيف، فالذات تتعلق بالوجود العيني بينما الصفات تتعلق بالوجود الذهني حسب ما يفهم من تناولهم للمسألة.

يقول شارح العقيدة الطحاوية صدر الدين الحنفي: «فإن أريد به [الصفات غير الذات] أن هناك ذاتا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة فهذا حق، ولكن ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها، لا تنفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذاتا وصفة، كلا وحده، ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة فإنّ هذا محال.»[1].

الاسم والمسمى والتسمية:

بعد أن تناولنا موضوع الصفات وفق ما جاء به الثميني، فإنه يجدر بنا أن نعقبه بالحديث عن قضية الاسم والمسمى والتسمية، وهي قضية من القضايا التي لها علاقة بالذات والصفات، وقد أثارت خلافا بين المتكلمين، وكثيرا ما ترد تحت عنوان: الأسماء والصفات، وهي قضية أولى الإباضية بها عناية، جاء الثميني بأهم ما يتعلق بها.

---

(1) (شرح العقيدة الطحاوية)، لأبي جعفر الطحاوي، حقّقها وراجعها جماعة من العلماء، وخرج أحاديثها: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت: ط: 5، 1399،ص: 130. 129.

لقد جاء بما أورده الشماخي من الأقوال في الموضوع وبيّن أنّهم اختلفوا في أنّ الاسم هو المسمى، أو أنّ الاسم هو التسميّة أو أنّه غير واحد منهما، أو أنّه تارة يكون هو المسمى، وتارة يكون هو التسمية، وقرّر أنه إلى كل قد ذهب فريق.

بدايةً، بيّن أنّ الأشياء لها عدة وجودات: وجود في الأعيان وهو الأصـــلي والحقيقي، كذات زيد مثلا. ووجود في الأذهان، وهو الوجود العلمي والصوري. ووجود في اللسان، وهو اللفظي الدليلي. وهذا دالّ على ما في الـــذهن، ومـــا في الذهن دال على ما في الخارج، وما في الخارج هو الحقيقة.

«فاللفظ موضوع للدلالة، وله واضع، ووضع، وموضوع له. فالواضع: هو المسمي بلا خلاف، والوضع: هو التسمية، والموضوع له: هو المسمى. فإذا قلت: سمّى فلان ابنه زيدا، ففلان هو الواضع والمسمي، وفعله هو التسمية، وذات زيد هو المسمى. ولفظ زيد وهو الحروف المقطّعة، هل يطلق عليه الاسم أم لا؟»[1].

يقول الثميني إنه يطلق على الأصح، والأدلة في ذلك:

1) «أنك إذا نظرت إلى شخص فإنك تقول ما اسمه؟ إذا جهلت اللفظ الـــدال على ذاته»

2) وأنك تقول أأعجمي هذا الاسم أم عربي؟ وإن كان صـــاحبه علـــى خلاف ذلك.

3) و«أنك إذا جهلت ذات (زيد) قلت: من هو؟ وإذا جهلت الدال عليه قلت: ما هو؟»

4) وأنك تقول: اسم قبيح ولو كان صاحبه جميلا، واسم ثقيـــل إذا كانـــت حروفه كثيرة.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 124.

5) و«أنك إذا نظرت إلى حدّ الاسم وحقيقته، وجدته راجعا إلى اللفظ، و لم يحدّه أحد بما يدلّ على المسمّى، وهذا كما قال [الشماخي، أبو العباس أحمد بن سعيد] كاف لمن كان بصيرا. ونظيره: «الحركة والمحرِّك والتحريك والمحرَّك[1]».

وفسّر الثميني تبعا للشماخي سبب توجّه من يقول: الاسم هو المسمى، بما يلي: لأنّك «إذا قلت رأيت اليوم (زيدا) تصوّر المخاطب بهذا صورة ذاته، فصارت [بهذا] حقيقة، في نفوس السامعين»[2].

وذكر من بعد ذلك أن العلماء اختلفوا في إطلاق الاسم على المسمى بهذا المعنى هل هو على الحقيقة أم على المجاز؟، وجاء بآراء للمعتزلة، ولمتأخري الأشاعرة، وللآمدي وابن فورك وللسدويكشي والشماخي.

وقد تساءل مرة أخرى عن الخلاف في الاسم والمسمّى هل هو خلاف لفظي أم خلاف معنوي؟ وذلك لـ«أنك إذا سمّيت شيئا باسم فالنظر فيه في ثلاثة أشياء: ذلك الاسم وهو اللفظ، ومعناه قبل التسميّة، ومعناه بعدها وهو الذات التي أطلق عليها اللفظ.

والذات واللفظ متغايران قطعا، والنحاة إنما يطلقون الاسم على اللفظ، لأنهم إنما يتكلمون في الألفاظ، وهي غير المسمّى قطعا عند الفريقين فريق النحاة وفريق المتكلمين، والذات هي المسمّى عند الفريقين، وليس اللفظ قطعا، والخلاف في الأمر الثاني، وهو معنى اللفظ قبل التسمية، فالمتكلمون يطلقون الاسم عليه، ويختلفون في أنه الثالث أم لا؟ والخلاف عندهم في الاسم المعنوي هل هو المسمّى أم لا؟ لا في الاسم اللفظي؟»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 124.

(2) مخطوط المعالم، ص: 124.

(3) مخطوط المعالم، ص: 125 – 126.

إننا نفهم من خلال هذه الفقرة أنّ الثميني قد نحى منحى المعتزلـــة، وقسّـــم الاسم إلى ثلاثة أجزاء: اللفظ، والمعنى قبل التسمية، والمعنى بعد التسمية.

– فاللفظ عند النحاة وعند المتكلمين يراد به المسمّى (الذات) مع إدراكهـــم الفرق بين اللفظ والذات.

– والمعنى بعد التسمية عندهما يراد به المسمى (الذات) لا اللفظ.

– والمعنى قبل التسمية هو المختلف فيه، فالنحاة لا يعنيهم الأمر لكون انشغالهم ينصب على اللفظ، بينما المتكلمون منهم من يعتبره قســـما ثالثـــا، ولذلك قال: بالاسم والمسمّى والتسميّة، ومنهم من غاب عنه ذلك فتردد بين كون الاسم هو المسمّى أو كونه هو التسميّة، وهنا محل الخلاف، وهو خلاف معنوي لا لفظي.

قِدمه عزّ وجلّ وبقاؤه:

بعد أن رأينا كيف تناول الثميني الأسماء والصفات بصورة إجمالية، فإنّه يمكننا الآن أن نتناول بعضا منها بشيء من التفصيل، ولنبدأ بصفتي: القدم والبقاء.

فهو قبل أن يثبت للمولى عزّ وجلّ صفة القدم بـــيَّن ـــ أوّلا ـــ أنّهـــا تحمل معنيين:

أحدهما: «يطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة، وكرّ عليه الجديدان».

وثانيهما: «يطلق على ما لا أوّل لوجوده، بمعنى أنّ وجوده أزليّ لم يســـبقه عدم، والقدم بهذا الاعتبار هو الثابت له تعالى»[1].

(1) مخطوط المعالم، ص: 79.

فالوجود الثابت له لو كان بعد عدم لافتقر إلى محدث، والافتقار إلى المحدث يؤدي إلى التسلسل وهو محال لاستحالة وجود حوادث لا أول لها، أو يؤدي إلى الدور وهو محال كذلك لما يلزم عليه من كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها.

وبعد تحليل مستفيض لاستحالة التسلسل والدور، ولمعنى الأزلية، يقول الثميني: «ولباهر برهان قدم الصانع، وانتفاء الشبهة فيه، لم يقل أحد من العقلاء بحدوثه تعالى وتقدس»[1].

ويرى أنّ صفة القدم صفة سلبية، لا نفسية ولا معنوية، حيث يقول: «اختار المحققون من الأشاعرة، وفاقا لأصحابنا والمعتزلة، أنّ قدمه تعالى صفة سلبية على معنى ما مرّ [بمعنى سلب العدم السابق] لا نفسية»، خلافا للباقلاني والفخر، ولا معنوية خلافا للأشعري[2].

أمّا كونها لا نفسية فلـ«صحة تعقّل الذات بدونه، والوصف النفسي لا تعقل الذات بدونه.

وأمّا الثاني وهو [كونها لا معنوية] فلما يلزم عليه من التسلسل وقيام المعنى بالمعنى»[3].

ويبين أنّ هذه المذاهب المقررة في القدم هي نفسها المقررة في البقاء. والبقاء يعني: أنّه عزّ وعلا لا يلحقه العدم، فهو سلب العدم اللاحق لوجوده.

ولقد استعان في برهانه على بقاء الله عزّ وجلّ بقدمه، معتمدا على المقدمة القائلة: «كل ما ثبت قدمه استحال عدمه»، وقد أكّد صحّتها بعكس النقيض

(1) مخطوط المعالم، ص: 80.

(2) مخطوط المعالم، ص: 80.

(3) مخطوط المعالم، ص: 80.

الموافق قائلا: «كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه»، ونبّه على أنّ كلّ قضـــيّة يلزمها عكسها وعكس نقيضها، ويلزم من صدق الأصل صدق العكس.

وهو إذ يوظّف برهان الخلف يركّب دليله كما يلي:

«إنه لو قدّر لحوق العدم له -تعالى عن ذلك- لكانت ذاته العليـــة تقبـــل الوجود والعدم، لفرْض اتصافه بهما، ولا تتصف ذات بصفة حتى تقبلها، لكن قبوله تعالى للعدم محال، إذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سيّان، إذْ القبـــول للذات نفسي لا يختلف ولا يتخلّف، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يرجحه علـــى العدم الجائز، فيكون حادثا، كيف وقد ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه، فبـــان لك بهذا البرهان أنّ وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء أبدا»[1].

وهو حين يبرهن على بقائه عزّ وجلّ بهذا الدليل الذي يراه «مع اختصـــاره قطعيّا لا شبهة في شيء من مقدّماته»، يردّ الدليل المشهور عند المتكلمين في هـــذه الصفة لما «فيه [من] طول وتقسيم لم يُجْمَع على بطلان جميع أقسامه»[2].

إنّهم يبدأون تقسيمهم بقولهم: «لو طرأ العدم على القديم لوجب أن يكـــون له مقتض، إذ طروّ أمر بنفسه لا بمقتض، ولاسيما إن كان مرجوحا كهذا، محـــال ضرورة، والمقتضي إمّا بالاختيار أو لا، والمقتضي المختار لا يفعل العدم إذ هو ليس بفعل، وغير المختار إمّا عدم شرط أو طريان ضدّ...» وهكذا إلى آخر الدليل.

و بيّن أنّه به أيضا يستدلّ على استحالة بقاء الأعراض.

والذي استوقفه طويلا في الدليل، والذي لم يجمع المتكلمون على رأي فيـــه، هو: هل العدم فعل أم لا؟

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 80.

(2) مخطوط المعالم، ص: 80.

يقول الثميني في نقضه الدليل: إنّ «المقتضي المختار لا يفعل العدم، إذ ليس بفعل لأنه نفي محض فامتنع أن يكون فعلا. ونزيد في تقرير هذا الاستدلال، فنقول: إنه لا فرق بين قولنا فعل العدم، وبين قولنا لم يفعل شيئا»[1].

لقد جاء برأي الباقلاني في أنّ العدم أثر وفعل يكون بالإرادة، وهو مختار السنوسي، وبيّن أن الإرادة إنما تتعلق بالإيجاد والإعدام لا بالوجود والعدم، لأن العدم نفي محض ولهذا «لا يقال: ما شاء الله كان، وما شاء لم يكن، وإنما الصواب أن يقال: وما لم يشأ لم يكن»[2].

إنه في هذه المسألة على رأي الجمهور على أن العدم ليس بالإرادة، وإنما هو واجب للعرض عند عدم صحة بقائه، وواجب للجوهر أيضا عند قطع الله الإمداد له بالأعراض، وخصوصا عرض البقاء، فعند عدم الشرط يجب عدم المشروط.

يقول الثميني: «وهذا مراد من قال منا إذا أراد الله فناءه قطع التدبير عنه»[3].

«فالموجد بالاختيار، هو الذي يصحّ منه الفعل بدلا عن الترك ..

وبالعكس، أي يصحّ منه أن يفعل الشيء أو أن لا يفعله، والمراد بقولنا أن لا يفعله، أن لا يخرج الفعل إلى الوجود بل يبقيه على العدم، لا أن يوجد العدم أو يفعل الترك، وهذا بناء على أن الترك ليس بفعل، ولا استبعاد في إسناده إلى الفاعل المختار لفهم المراد، ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل أن يكون أثرا وجوديا له»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 82.

(2) مخطوط المعالم، ص: 92.

(3) مخطوط المعالم، ص: 82.

(4) مخطوط المعالم، ص: 89.

هذا، و لم يفت الثميني في هذه المسألة وهو يتحدّث عن صفتي القدم والبقاء أن يتعرّض لعدم الممكن في الأزل، فعدم الممكن في الأزل الذي لم يسبقه عدم قـــد يلحقه عدم عند وجود ذلك الممكن، مبيّنا أنّ القاعدة لا تنطبق عليه بناء علـــى أن «المراد من قولنا: كلّ ما ثبت قدمه، قدم الأمر الموجود، أو الثابت في الخارج، فهو الذي يستحيل زواله، وفيه يطرد الدليل... والعدم السابق لا يكون أثرا»[1].

نفي الجرمية عنه تعالى:

لينفيَ الثميني الجرمية عن الله تعالى اعتمد في استدلاله على ذلـــك بكـــون الجرم: يجب له التناهي وإشغال الحيز لا محالة، وبكونه: يقتضي الأكوان الأربعـــة المقتضية الحدوث، ولكون الحدوث يقتضي القدح في وجوب قدمه عـــزّ وجـــلّ وبقائه، ويقتضي مخصِّصا يخصصه بمقدار، وهذه المستلزمات محال في حقه تعالى.

وتعرَّض في حديثه وهو ينفي الجرمية عن المولى عزّ وجلّ إلى معتقد النصارى في الأقانيم[2] الثلاثة، فبيَّن كلا منها بالتفصيل، ووضّح مواطن الزلـــل فيهـــا، وردّ القول بها إذ قولهم بالأقانيم الثلاثة: أقنوم الوجود، وأقنوم العلم، وأقنوم الحيـــاة أو الأب والابن والروح القدس، محال في حقه تعالى لأنه:

- يقتضي التجزئة والتركيب.
- ويقتضي الجمع بين متناقضين الكثرة والوحدة إذ الثلاثة تساوي واحدا.
- ويقتضي احتياج كلّ أقنوم إلى مخصِّص يخصِّصه بالصفة التي هو عليها.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 81 – 82.

(2) الأقانيم: الأصول، واحدها (أقنوم)، يقول الجوهري: وأحسبها رومية. انظر: الـــرازي، مختـــار الصحاح، مادة: قنم.

- ويقتضي تركيب الذات بمجرَّد اعتبارات وأحوال لا وجود لها إلا في الأذهان.
- ويقتضي اتحاد الناسوت باللاهوت، مِمّا يستلزم قدم الناسوت وهو محال.
- ويقتضي الاتحاد وهو محال في حق ذاته تعالى لنفي الجرمية عنه أولا، ثم هو محال ثانيا لأنه اتحاد بين القديم والحادث[1].

الوحدانية:

إنّ الله سبحانه وتعالى واحد، فرد صمد، تحدّث الثميني عن وحدانيته فبَيَّن معناها عند البيضاوي والرازي، وبَيَّن أقساما لها ثمانية، وهي وإن قيل إنّها صفة نفسية، فهو يرى أنها «صفة سلبية، وهي عبارة عن سلب الكثرة وهو التحقيق»[2].

ويفسّر كونه جلّ وعلا واحدا بنفي قبوله الانقسام، ونفي نظير له في الألوهية، أي: نفي شريك معه في جميع الممكنات فلا مؤثّر فيها سواه. فهو الواحد في ذاته، بمعنى: كونه غير مؤلّف من الأجزاء. وهو الواحد في صفاته بمعنى: كونه لا مثل له فيها ولا نظير. وكونه الواحد في أفعاله: فلا شريك له فيها ولا ضدّ ولا وزير. وكونه الواحد في عبادته، بمعنى: أنه لا مستحقّ للعبادة سواه[3].

إنه تعالى «يجب أن يكون واحدا، إذ لو كان معه ثان للزم إما عجزهما أو عجز أحدهما عند الاختلاف، أو قهرهما أو قهر أحدهما عند الاتفاق الواجب، مع

(1) مخطوط المعالم، ص: 83 إلى 88.
(2) مخطوط المعالم، ص: 127.
(3) مخطوط المعالم، ص: 128.

استحالة ما علم إمكانه لكل واحد منهما، للاستغناء بكل منهما عن كل منـــهما، فإن لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما، لزم قبولهما العجز، وعاد الأول»[1].

ولقد فصَّل الثميني وبيَّن القول مبرهنا على وحدة الذات، وعلى نفي الـــنظير أو القسيم له في الألوهية، ومعنى ذلك انفراده بإيجاد جميع الكائنات ذواتا كانت أو أفعالا، وعدم إسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات.

ولقد تعرّض كثيرا لمباحث فعل العبد التي تعرف بقضية الكسب، وهدفـــه منها الردّ على مذهب المعتزلة الجاعل للعبد قدرة وإرادة تزاحم قدرة وإرادة الـــربّ عزّ وعلا، مما جعله يطنب في تأكيد دليل التمانع.

القدرة:

اعتمد الثميني في وصفه عزّ وجل بصفة القدرة على ما سبق من البرهان على أنّ موجد العالم مختار. إنه يقول: «الله تعالى موجد بالاختيـــار، وكـــل موجد بالاختيار فهو قادر، فالله قادر، على أن دليل الصغرى قد عرفته فيما مرّ من إبطال أنْ يكون فعله بطبيعة أو علّة... وأما الكبرى فواضحة لأنّ الموجد بالاختيار هو الذي يصحّ منه الفعل بدلا عن الترك وبالعكس... [وهو] بعينه معنى القادر»[2].

ثم إنّ الإيجاد بالاختيار يتميز عن الإيجاد بالذات، لأنّ الأوّل مستلزم للقدرة ولسائر الكمالات، والثاني لا يستلزمها إذ العلّة أو الطبيعة لا يلزم أن تكون قـــادرة ولا مريدة ولا حيّة ولا عالمة.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 128.

(2) مخطوط المعالم، ص: 88.

وبيَّن -كما رأيناه سابقا- أنّ الترك معناه أن لا يفعل الشيء، أي: أن لا يخرجه إلى الوجود، بل يبقيه على العدم بناء على أنّ الترك ليس بفعل، وإن كان لا بأس من إسناده إلى الفاعل المختار لفهم المراد.

وبيَّن أنّه لا يلزم مَنْ يقول: بأنه فعل، بناء على أنه كفّ وإمساك عن الفعل، وهو أمر وجودي، القولُ بقدم العالم، ولا يكون قوله تحصيل حاصل، وذلك لأنّ الفعل من حيث هو فعل (بالمعنى الوجودي) ينافي الأزل، فهو يتأتّى حقيقة فيما لا يزال على أنه ترك متجدد[1].

وبيَّن أيضا أنّ القدرة يصحّ تعلّقها «على معنى الصلاحية... فالقدرة للقادر حالة يحصل بها الإيجاد... وليس من لوازمها التعلق، بل صفة قابلة له بمعنى التعلّق التنجيزي، وكذا الإرادة أيضا تتعلق على معنى التأتّي، بخلاف العلم فلا يتعلق إلا تنجيزيا، لأنّ المتأتّى منه أن يعلم، ليس بعالم»[2].

وقد أزال الثميني الإشكال عن تعلق السمع والبصر فبيَّن أنّ تعلّقهما تعلّق تنجيزي وتعلّق صلاحي، وأنّ تعلّقهما نسبة وإضافة فلا إشكال في ذلك[3].

الإرادة:

إنّ صفة الإرادة هي صفة يتأتى بها ترجيح أحد طرفي الممكن، ولقد جاء الثميني ببرهانه لإثباتها للخالق جلّ وعلا كما يلي:

«لو لم يكن الباري تعالى مريدا لما اختص العالم بوجود ولا بمقدار ولا بصفة ولا زمان بدلا عن نقائضها الجائزة، فيلزم إما قدم العالم أو استمرار عدمه... ولكن

(1) مخطوط المعالم، ص: 89.

(2) مخطوط المعالم، ص: 131-132.

(3) مخطوط المعالم، ص: 132.

بما أنّ الله تعالى هو الذي خصّص الحوادث بأحد الطرفين الجائزين، وكلّ مَن كان كذلك فهو مريد، فالله تعالى مريد»[1].

وقد بيَّن صحّة كلّ من المقدّمة الصغرى والكبرى، وبيَّن الفرق بـــيْن الإرادة والقدرة والعلم، وبيَّن أنّه إذا كانت القدرة تتعلق بجميع ما يختص به الممكـــن مـــن الجائزات على السواء، فالإرادة هي ترجيح أحدها عن الباقي.

وإذا كان العلم يتعلق بجميع ما يختص به الممكن من الجائزات دون تأثير، ويعرف بأنّه صفة كاشفة، فالإرادة هي تخصيص الممكـــن بجـــائز، بالتأثير فيه.

ولذا فهو ينبِّه بأنّه: «لا يقال لعلّ المرجحَ لوقوع أحد الجائزين اشتمالُه على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى، لأنّا نقول: هذه مقالة اعتزالية» ولا يجب علـــى الله مراعاة الصلاح والأصلح[2].

وليزيل الثميني اللبس مرة أخرى عن معنى القدرة ومعـــنى الإرادة، بـــيَّن أنّ القدرة تتعلق بجميع الممكنات على حدّ السواء، فلا يكون الاختصاص والترجيح بها لثبوت التساوي، والإرادة كذلك متعلقة بجميع الممكنات إلا أنّ الترجيح يكون بها، فإن كانت «الإرادة صالحة للتخصيص في كل وقت كصلاحية القدرة للإيجـــاد في كل وقت» فهي وإن كان ثبوتها إنما هو لنفي الترجيح بلا مرجح فهي كالقـــدرة نسبتها «إلى ما وجد وإلى ما لم يوجد نسبة واحدة لعموم تعلّقها، فتفتقر إلى صفة أخرى ويلزم التسلسل»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 89.

(2) مخطوط المعالم، ص: 90.

(3) مخطوط المعالم، ص: 92.

يقول الثميني: «إذا كان أثر القدرة الوقوع، وأثر الإرادة التخصيص، صحّ أنْ يقال كلّ مريد قادر، وليس كلّ قادر مريدا، فقد تباين ما بيْن القدرة والإرادة»[1].

ثم إنّ: للإرادة تعلقين، أحدهما: عام، وهو صحة أن يتخصّص بها كلّ ممكن، والآخر خاص، وهو تخصيص كلّ ممكن بما بالحال التي هو عليها من وجود أو عدم، وإن صحّ في العقل أن يكون على خلافه، وهو ما يعرف بالتعلّق الصلاحي والتنجيزي مع اختلاف للمتكلمين حوله[2].

وهكذا، فبرهان الثميني في إثبات صفة الإرادة للمولى عز وجل فيما سلف كان بالقياس الاقتراني، وقد برهن كذلك بالقياس الاستثنائي على النحو التالي:

«لو لم يكن الله تعالى مريدا لما اختص العالم بما تقدم [من الأعراض الجائزات] واللازم باطل فكذا الملزوم».

فبيَّن الملازمة: بأنّ الممكن لا يختص ببعض ما جاز عليه إلا بإرادة الفاعل المختار، وإذا فرض أن الفاعل غير مريد «لزم استحالة وجود ممكن بعينه بدلا عن مقابله، ضرورة عدم الاختصاص عند عدم المخصص»، واللاّزم باطل بوجهين:

«أحدهما: مشاهدة الاختصاص في الممكنات».

وثانيهما: لزوم اتصاف ذات الممكن بأحد أمرين: وجوب القدم، أو استمرار العدم، وكلاهما محال في حقه»

أمّا الأول: فلما مرّ من البرهان على حدوث الممكنات.

وأمّا الثاني: فلمشاهدة الوجود فيه[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 92.

(2) مخطوط المعالم، ص: 93.

(3) مخطوط المعالم، ص: 91.

ثمّ تعرّض مطوّلا لتفنيد كون الصانع غير مريد، وكونه طبيعة أو علّة، وبـيّن أنّ إضافة الفعل إلى غير الله تنقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: إضافته إلى الأفلاك، وأنها هي المؤثرة في العالم السفلي، وهو مذهب الفلاسفة، ولا خلاف في إشراكهم كما يقول الثميني.

وثانيها: إضافة فعل بعض الحوادث إلى البعض الآخر، كإضافة الإحراق إلى النار، والإشباع إلى الطعام، إلى غير ذلك من ربط المعتادات، حتى ظنّهـا الـبعض واجبة، فمن قال بطبعها تفعل ذلك فلا خلاف في إشراكه[1] حسب قول الثميني.

ولقد أشار إلى أنّ السنوسي اعتبر ابن سينا ضالا لسلوكه منهج الطبائعيين في أبيات له يرويها الثميني ويقول فيها:

وقـول بقـراط بمـا صـحيح ... مـاء ونـار وثـرى وريـح

دليلـه في ذا بـأن الجسـما ... إذا ثـوى عـاد إليهـا رغمـا

ولو يكون الجسم منـها واحـدا ... لم تـر بـالآلام جسـما فاسـدا

ويرى الثميني أنّه لا يقال إنّ ابن سينا بنى الملازمة فيها على العادة، ولا يضلّ بهذا، بل اللزوم عنده عقلي، بمعنى قد بلغت عنده درجة الوجوب، ولـذلك قـال بالطبيعة ونفي اختيار الصانع[2].

وثالثها: إضافة الفعل إلى قوة أودعها الله في الفاعل. يقول الثميني: إنّ بعض الأشاعرة شاركوا القائل بذلك، «وهو اعتقاد المعتزلة في خلق أفعالهم، والصـحيح أنهم به منافقون»[3]، وسيأتينا مزيد بيان حول دلالة معنى النفاق والشرك في مبحث (فرز الدين).

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 97.

(2) م – س، ص: 95–96.

(3) م – س، ص: 97.

والذي يراه الثميني أنّ مَن علم أنّ الله سبحانه وتعالى ربط بعض أفعاله ببعض بجري عادته، وجعل الطعام مثلا يشبع باختياره وقدرته، ولو شاء لخرق تلك العادة فيجعله لا يشبع مثلا، وكذا في الإرواء بالماء، والستر بالثوب، والذبح بالسكين، فعليه أن يقول مثلا: إن الله سبحانه أجرى عادته بحصول الشبع عند الأكل لا به، وبزهوق الروح عند السكين لا به، وما شابه ذلك، فهو بهذا يكون من المؤمنين السالمين[1].

هو ذا بعض قول الثميني في الإرادة وما يتعلق بها، ولننتقل إلى قوله في العلم.

العلم:

يقول الثميني: يجب أن يكون الله سبحانه وتعالى عالما بكل شيء، جزئي وكلي، وكل كائن ممكن أو واجب، لأنّ علمه أعمّ من قدرته التي تختص بالممكن دون الواجب.

فهو يذهب مذهب المعتزلة في الصفات -كما سبق ذكره- فالله تعالى عالم بذاته العلية لا بعلم زائد على ذاته، ولهذا يقول: «إنما قلنا بأنه عالم بكل شيء لأن الموجب للعلم ذاته العلية، والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها، ونسبة الذوات إليه سواء، فإذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها، والمخالف في هذا الأصل... فرق»[2].

وقد ذكر خمسة من أقوالها في المسألة:

الأول: القول بأنّه لا يعلم شيئا أصلا.

---

(1) م - س، ص: 97.

(2) مخطوط المعالم، ص: 98.

والثاني: القول بأنّه لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته.

والثالث: القول بأنّه لا يعلم نفسه ويعلم غيره.

والرابع: القول بأنّه لا يعلم الجزئيات.

والخامس: القول بأنّه لا يعلم غير المتناهي[1].

وهي أقوال ردّ عليها، وبرهن على إثبات صفة العلم لله عزّ وجلّ، ووظّف دليلين: دليل الإحكام، ودليل الاختيار مرجحا الأول على الثاني.

أما دليل الإحكام: فاستدل به على كونه عزّ وجلّ عالما قائلا: «إنّه لو لم يكن عالما لم تكن أنت في ذاتك متصفا بما أنت عليه من غاية الإحكام والإتقان، ودقائق المحاسن التي لا تنحصر» وهي «معلومة بضرورة المشاهدة، ولا يخفى أنّ عجائب مصنوعاته تعالى مما لا يحيط بها وصف واصف، ومن جوّز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من جاهل على سبيل الاتفاق، كان معاندا للحق، جاحدا للضرورة، وسقطت مناظرته لخروجه عن حَيِّز العقلاء»[2].

ولتأكيد هذا الدليل يعترض على قول القائل: إنّ ما يصدر من الحيوانات العجماء من التصرفات التي تتطلب ذكاء وعلما، وهي ليست من أهلها، ينقض أن يكون ما يرى من المخلوقات من الدقة والحكمة دالا على علم خالقها، ويردّ بقوله: «إنّا نعتقد أنّ الله تعالى منفرد بخلق كل شيء، لا تأثير لغيره في شيء أصلا، وأنّ الأفعال التي تتصف بها العقلاء، وغيرهم كلها مضافة إلى الله سبحانه، خلقا واختراعا»[3]، وهكذا فعجائب المخلوقات لا تدل إلاّ على علمه ووجوده جل وعلا.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 98-99.

(2) مخطوط المعالم، ص: 99.

(3) مخطوط المعالم، ص: 99.

وأمّا دليل الاختيار فمؤداه: «أنّ الله تعالى فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار لا بد وأن يكون قاصدا إلى ما يفعله، والقصد إلى الشيء مع الجهل به محال، ولا يتصور القصد من الله تعالى إلاّ مع العلم بالمقصود، وإن كان يتصور من الحادث مع العقد والظن والوهم، فلا يتصور من الله تعالى، بناء على ذلك الاحتمال، وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه، وهو نقص يتعالى الله عنه فتعيّن أن يكون عالما»[1].

ولقد بيّن غير مرة أنّ دلالة الإحكام أوضح من دلالة الاختيار، لأنها تدل على العلم بالضرورة، بينما دلالة الاختيار تدل عليه بالنظر.

ولقد اختلف في هذا الشأن مع السعد القائل: إنّ المحققين من المتكلمين ذهبوا إلى أنّ طريقة القدرة والاختيار آكد وأوثق من طريقة الإحكام والإتقان لابتنائها على السؤال التالي: لم لا يجوز أن يوجد الباري تعالى موجدا تنسب إليه تلك الأفعال المحكمة، ويكون له العلم والقدرة؟، وضعَّف من بعد هذا ما يراه السعد، واعتبر ما جاء به هو الأنسب على أصول المتكلمين[2].

لقد جاء لترجيح دليل الإحكام على دليل الاختيار، بتفاصيل في الموضوع تؤكد علم الله بالجزئيات وقصده لما خلقه وأوجده جاعلا الإنسان موطنا للتأمل ومؤكدا كثرة عجائب صنعه عزّ وعلا، وأورد الآيات الدالة على باهر قدرته وكمال علمه، وأنّ ما اطلع عليه البشر في جانب ما غاب عنهم في ملك الله وملكوته شيء يسير.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 100.

(2) مخطوط المعالم، ص: 101.

الحـــياة:

وانتقل من بعد ذلك للحديث عن الحياة التي هي «صفة توجب لمـــن اتصف بها أن يكون فعّالا»[1]، واعتمد في استدلاله على كونه حيًا على ثبوت الصفات السابقة له، كالقدرة والإرادة والعلم، لأنها صفات من ثبتت له يلزم أن يكون حيًا، فهي «مشروطة عقلا بكون المتصف بها حيًا، فلو قدّر عدمـــه لوجب عدمها لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، لكنّ انتفاء تلـــك الكمالات المشروطة محال لوجوبها على ما مرَّ [قبل قليل]، فنفي شرطها وهو كونه تعالى حيًا محال»[2].

إنّ صفة الحياة قد قيل عنها: «إنها صفة مصحّحة لـــلإدراك»[3]، إلاّ أنّ الثميني قد وجدناه يعبِّر عنها بأنّها «صفة توجب لمن اتصف بهـــا أن يكـــون فعّالا»، ووجدناه قد قابلها بالعدم، ومقابل العدم في الأصل هو الوجود فمـــا الذي أداه إلى ذلك؟

إنّ نظام الصفات عند الثميني على الأصحّ هي الحياة، «ولـــيس تحتـــها إلا الوجود الذي هو ليس بصفة على الصحيح»[4].

---

(1) م – س، ص: 105.

(2) م – ن.

(3) جمال الدين بوقلي حسن، (الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد)، ص: 262 – 263.

(4) مخطوط المعالم، ص: 106 – 107. 179 – 180. وإلى هذا يذهب الإمام السنوســـي كـــذلك، انظر: (الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد) : 294. يفسر د. (حسن حنفـــي) : قـــول القائلين بأنّ الوجود زائد على الماهية يعنون به الوجود الإنساني الطبيعي، حيث يتميز الوجود عن الماهية. وأنّ القائلين بأنّ الوجود عين الموجود يعنون به الوجود الإلهي حيث يتحد فيه الوجـــود بالماهية. انظر: (موسوعة الحضارة العربية) ص: 17.

إنّه على مذهب أبي يعقوب الوارجلاني الذي يقول: إنّ الحيّ معناه: هو الفاعل، وكلّ حيّ فاعل، وكلّ فاعل حيّ، فقد اطّرد وانعكس، وهي لا تتعلّق بشيء، ولذلك -كما يقول الثميني-، قال بعضهم إنّها ليست بصفة، إلاّ أنّ الأكثرين يقولون: إنّ الوجود هو الذي ليس بصفة بل هو إثبات محض، فكل حيّ موجود، وليس كل موجود حيّا[1].

السمع والبصر والكلام:

استعمل الثميني صفة الحياة منطلقا للاستدلال على كون مولانا عزّ وجلّ سميعا بصيرا متكلما، فهو يرى، أنّه «يجب أن يكون... [متصفا بهذه الصفات] وإلاّ لاتصف- لكونه حيّا- بأضداد ذلك من الصمم والعمى والخرس، وهي آفات نقص يجب تنزيهه عنها»[2].

فهو يثبتها له بالعقل معتمدا على هذه الطريقة، ويثبتها له أيضا بطريقة أخرى، وهي كونه تعالى مَلِكا، وكلّ مَلِك لا يتم مُلكه إلا بالأمر والنهي، وبجواز تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع، ولكنّه سرعان ما استنجد لإثباتها بالنقل فقال: «والتحقيق كما قال بعضهم هو الاعتماد على الدليل السمعي في هذه الثلاثة لأن ذاته تعالى لا تعرف حتى يحكم في حقه بأنّه يجب اتصافه بأضدادها عند عدمها، فإنّ الاعتماد على الدليل العقلي في ثبوت تلك الصفات، من كونها كمالات يجب اتصافه بها، وإلاّ اتصف بأضدادها فيكون ناقصا لفوات الكمال، وفواته نقص ضعيف لأنّه إنّما ثبت لتلك الصفات الكمال في الشاهد، ولا يلزم من كون الشيء كمالا في الشاهد كونه كمالا

(1) مخطوط المعالم، ص: 107.

(2) مخطوط المعالم، ص: 108.

في الغائب» فاللذة والألم كمال لِمَن مِن الأحياء لم تقم به آفة تفسد حسّـــه، وهما ممتنعان في حقه تعالى[1].

لقد بيّن الثميني أنّ الله سبحانه وتعالى يعرف بالعقل، إذ من صفاته ما استدل العقل عليها بأفعاله عزّ وجل، ومنها التي لا يستطيع العقل أنْ يدلّ عليها، فيجـــب اللجوء إلى السمع، وإنْ لم يرد فيجب الوقف.

لقد أكّد أنّ السمع وارِد في الصفات الثلاثة: السمع، والبصر، والكلام، ولا يلزم من ذلك دور، لما سنثبته بالبرهان في فصل: (النبوات وغاياتها)، على أنّ المولى جلّ وعلا قد بعث رسلا بمعجزات تصدّقهم.

ولبيان معنى السمع والبصر تعرَّض لأقوال بعض رجال المعتزلة ولأقوال بعض الفلاسفة، كما جاء بأقوال الأشاعرة خاصة منهم الرازي.

وللحصول على صورة حول طبيعة الموضوع، وجب علينا أن نفحص رأي الثميني في المسألة.ورأيه الذي أثبته هو الآتي:

«نحن نقول: إنّ السمع والبصر إدراكان لا يتوقّفان إلاّ على وجود محل يقومان به، واختصاص بعض الأشياء بالإدراك في حقنا إنما هو بإجراء الله تعالى عادته بخلـــق ذلك فيه وعنده. وتوضيح ذلك أن نقول: إنّ الله سبحانه أجرى عادته بخلق الإدراك في بعض المحال، كالعين والأذن مثلا، وعند وجود الشرائط العادية فيهما، كالمقابلـــة ونفي القرب والبعد المفرطين، وكثافة الحجاب في البصر ونحو ذلك في السمع، فكوننا لا نرى أو لا نسمع إلا عند ذلك إنما هو بإجراء الله تعالى عادته، أيضا، فالقرب والبعد المفرطان، والحجاب الكثيف مجرد علامة نصبت على المنع عادة، ولا يذهب عليك أن مرادنا بالأشياء ما هو شامل لمحل الإدراك وشرطه العادي»[2].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 109.

(2) مخطوط المعالم، ص: 110.

فإذا كان هذا هو معنى السمع والبصر، فما معناهما في حقه عزّ وجل؟ وما الفرق بينهما وبين العلم؟

إنّ الثميني بعد عرضه لآراء الحكماء والرازي والكعبي والبصري يحوصل المسألة قائلا:

«وبالجملة، فقد تحصّل للمشايخ هنا قولان: أحدهما: أنّهما إدراكان مخالفان للعلم بجنسهما، مع مشاركتهما له في أنّهما صفتان كاشفتان، يتعلقان بالشيء على ما هو عليه. والثاني: أنهما من جنس العلم إلاّ أنّهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعيَّن، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم، وبالمطلق: وهو الحقيقة الكلية، والمقيدة: وهو المعيَّن، وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى، ومن قال: إنّه سميع بصير لنفسه، فهو يردّهما إلى العلم.»[1].

ولقد رجَّح قول الجمهور في أنّ الإدراكات المتعلقة بالمذوقات والمشمومات والملموسات إنّما هي الإحاطة بمتعلقاتها، وهي داخلة في علمه تعالى «لأنّ الاعتماد في مثل ذلك الالتجاء إلى السمع، و لم يَرِدْ به، والاستغناء عنه بالعلم كاف في دفع النقائص عنه في حقه»[2].

صفة الكلام:

هذا عن صفتي السمع والبصر، وأمّا عن صفة الكلام، فهي صفة ترتّب عليها أبرز مشكلة في الفكر الإسلامي وهي قضية القرآن أمخلوق هو أم غير مخلوق؟

وهي قضية أسالت الحبر وشغلت بال كثير من العلماء المسلمين، وهي وإن تضاءلت العناية بها في عصورنا الراهنة لِمَا توالت على الأمة الإسلامية من الخطوب

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 112.

(2) مخطوط المعالم، ص: 112.

التي شغلتها عن هذه الإشكالات الفلسفية التي قد يراها البعض من الترف الفكري، فإنه لا يمنع ذلك الدارس المتخصّص في أصول الدين وفي الفلســـفة الإســـلامية أن يستجليّ أبعاد القضية ليكون على بيِّنة من حقيقتها وموقعها في الحضارة الإسلامية، وبالتالي يكون أقدر على المساهمة في البناء بإزالة ما يشدّها إلى الركون والتخلّـــف وإقامة ما يدفعها إلى التطوّر والازدهار.

ولذا –ونحن مع الثميني– فإنّنا سنحاول أن نتبيّن موقفه من المسألة، وكيـــف طرحها؟

إنّ الثميني –كما ذكرنا – قد أثبت صفة الكلام بطريقة الســـمع أصـــلا، وبطريقة العقل تأكيدا حيث قرّر أنّ «الدليل على ثبوت كونـــه متكلمـــا إجمـــاع الأنبياء، وإجماع المسلمين»[1] وأنّ الشبهة القائمة في كون الرسول صادقا فيما يخبر به عن مرسله عز وجل ومنها كونه متكلما، يلزم أولا أن يصدّقه مرسله، وتصديقه إخبار وهو كلام، ففي المسالة دور، وفيها يقول الثميني تبعا للإيجي والجرجاني: «لا نسلم أنّ تصديقه له كلام، بل هو إظهار للمعجزة على وفق دعواه»، فقد تكـــون المعجزة كلاما كالقرآن الكريم الذي يعلم أنّه معجزة خارجة عن طرق البشـــر، ثم يعلم به صدق الدعوى، وقد تكون المعجزة شيئا آخر[2].

لقد بيّن الثميني أن صفة الكلام تارة تضاف إلى الله تعالى بمعنى نفي الخرس، فتكون صفة ذات، وتارة تضاف إليه بمعنى أنه فعل له، فيكون فعلا مـــن أفعالـــه سبحانه، فعلى الأول هو ليس بأخرس، وعلى الثاني: هو خلق للكلام.

ويشرح الثميني المسألة فيبين أن «هناك قياسين متعارضين:

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 160.

(2) مخطوط المعالم، ص: 160.

أحدهما: أن كلام الله تعالى صفة له.

وكل ما هو صفة له فهو قديم.

فكلامه قديم.

وثانيهما: أنّ كلامه مؤلف من أجزاء مترتّبة متعاقبة في الوجود.

وكل ما هو كذلك فهو حادث.

فكلامه تعالى حادث»[1].

ويبيّن أنّ الموحّدين في ذلك أربع فرق: «فرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأوّل، وقدحت واحدة منهما في صغرى الثاني، وقدحت الأخرى في كبراه، وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني، وقدحوا في إحدى مقدمتي الأوّل»[2].

ثم بعد أن أتمّ عرض رأي الحنابلة والكرامية يقول: «قلنا نحن والمعتزلة ومن وافقنا: كلامه حروف وأصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها الله سبحانه في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل... فنحن أيضا صححنا القياس الثاني [مثل الكرامية] لكن قدحنا في صغرى الأول: وهي أنّ كلامه تعالى لا بمعنى نفسي الخرس صفة له»[3].

ويرى أن الأشاعرة لا ينكرون هذا، حيث يقول: «وهذا الذي قلناه لا تنكره الأشاعرة، بل يقولون به ويسمونه كلاما لفظيا ونظما مخيلا... ويعترفون بحدوثه»[4]، فهم يقولون بعدم قيامه بذاته تعالى، ويثبتون زائدا وراء ذلك، هو المعنى القائم بالنفس، وأنّه غير العبارة الدالة عليه، وأثبتوا ذلك بوجهين:

---

(1) م – ن.

(2) م – ن.

(3) مخطوط المعالم، ص: 160.

(4) م – ن، انظر: المواقف: ص: 294.

أولا: أنّ المتكلم من قام به الكلام، لا من أوجده في محل آخر.

وثانيا: أنّ الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوّتا.

وقد أدّى به هذا التوجيه إلى نقاش طويل في بيان معنى الخلـــق وتعلّقاتـــه، عارضا لأراء الأشاعرة في ذلك، ومجيبا عليها، مستشهدا أحيانا بآراء للشـــماخي، وللوارجلاني، ولقد دفعه ذلك إلى بيان معنى العلم وقيام المعنى بالنفس[1].

وليحدّد محلّ النزاع يقول:

«فإذا عرفت ما قرّرناه لك فاعلم أنّ ما نقوله في كلام الله تعالى وهو خلـــق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة، وكونها حادثة غير قائمة بذاته، لا تنكره الأشاعرة... بل يقولون به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك... وما يقولونه من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فنحن ننكره، فصار محلّ النزاع بيننا وبينـــهم في نفي المعنى النفسي وإثباته، فإذن الأدلّة الدالة على حدوث الألفـــاظ إنّمـــا تفيـــدنا بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ، وأمّا بالنسبة إليهم [الأشـــاعرة] فيكـــون نصب للدليل في غير محل النزاع»[2].

وقد جاء باستدلال المعتزلة على نفي الكلام النفسي، وجـــاء بأدلـــة أخرى للنافي، كذلك نجدها عند الإيجي، وهي أدلّة أخذ منها تسعا بدلا عن عشر، بإلغائه ثانيها[3]، وبيّن تقسيمات الأشعرية للكلام النفســـي باعتبـــار الأزل، ونصّ على أنّ «التحقيق عندهم أنّ كلام الله تعالى اسم مشترك بَيْن الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة:كونه صفة لله تعالى، وبَيْن اللفظـــي

(1) مخطوط المعالم، ص: 160 – 163.

(2) مخطوط المعالم، ص: 162 – 163.

(3) (المواقف)، ص: 295.

الحادث المؤلف في السور والآيات، ومعنى الإضافة: أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين»[1].

وهو لا يوافق على هذا الاشتراك حيث يرى أنّه «لا يخفى أنّ الأصل عدم الاشتراك، وأنّ جعل القرآن صفة لله تعالى يحتاج إلى برهان عقلي أو نقلي، ولا ثبوت لواحد منهما»[2].

ويتجلّى رأيه هنا بوضوح على أنّه عزّ وجل ثبت بالإجماع أنّه متكلم في قوله، «فذاك ممّا لا ينكر، وإنّما أنكرنا كونه كلاما نفسيا، وهو محلّ النزاع»[3]، وعلى أنّه إن اعتبر التكلّم صفة كمال، فإنّه يكفي فيها «مجرد نفي الخرس عنه تعالى كسائر الصفات التي هي كمالات له من حيث إنها توجب نفي أضدادها عنه تعالى من غير إثبات معنى زائد على ذلك، وإلاّ لكان محلا للمعاني»[4].

وليزيد رأيه وضوحا، فإنّه يبيّن أنّ القرآن يطلق ويراد به النظم المؤلّف المنزّل، وبه يقر المثبت للكلام النفسي، إنّه يقول: «والخصم يقرّ بثبوت إطلاق القرآن على النظم المؤلّف المنزّل بالكتاب والسنة والإجماع، أمّا الكتاب والسنّة فظاهر، وأمّا الإجماع: فقد ذكره كثير من الأشاعرة الذين هم حجة على أحزابهم»[5].

وقد جاء بقول القاضي عيّاض، وقول ابن حزم، وابن الحاجب، مؤكدا أنّه: «لا يبقى لإثبات كلام النفس دليل لا عقلي ولا نقلي، اللهم إلا بقياس الغائب على الشاهد، بعد تسليم أنّه ثابت فيه»[6].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 164.

(2) م – ن.

(3) م – ن.

(4) م – ن.

(5) م – ن.

(6) م – س، ص: 165.

وأكّد أنّ دليل الأحكام الشرعية التي جاءت في القرآن إنما هو اللفظ دون المعنى القديم، ولهذا «عرفه أيمة الأصول: بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسما للنظم والمعنى معا، أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى»[1].

وأخذ في مناقشة مسألة الكلام القديم الذي هو صفة لله من حيث سماعـــه، فذكر أنّ الأشعري جوّزه، ومنعه الإسفراييني وأبو منصور الماتريدي، وخلـــص في النهاية إلى أنّ «جواز سماع الكلام القديم... بيّن الاستحالة ضرورة أنّه المعـــنى، ولا سماع لمجرد المعنى، وإنما هو من ضروريات الصوت، وإلاّ لجاز سماع علمه أيضـــا، واللازم باطل، ولذلك أوّله بعضهم بما يدل عليه»[2].

إنّ الثميني بعد غوصه في أعماق هذه المسألة مبينا مختلف جهاتها وموقعه منها، يخرج إلى شاطئها مستسلما معترفا بضعف عقول البشر عن إدراك حقيقة كـــلام الله مفوّضا الأمر في ذلك إليه جلّ وعلا بقوله: «والحق أنّ سماع موسى عليـــه الســـلام كسماع الملائكة الكرام كيف شاء الله تعالى أنْ يسمع، والتدقيق في مثل هذه المضائق مما لا ينبغي... ولو لم يأذن الشرع أن نصفه بالصفات العلية ما فعلنا»[3].

إنّ ذا ملجؤه الأخير: «التضييق في مثل هذه المضائق مما لا ينبغي» لـــولا أن الشرع أذن لنا أن نصفه بالصفات العلية، وهو في الأخير يتـــبنى رأي أبي حامـــد الغزالي الذي يبدو أنه قد وجده[4] بكتابه (المعارف)، والذي يرى أن صفة الكـــلام

---

(1) م – س، ص: 166.

(2) م – س، ص: 168.

(3) مخطوط المعالم، ص: 168.

(4) مخطوط المعالم، ص: 171، قد أشار إلى الكتاب في هذه الصفحة دون أن تكون العبارة صـــريحة أن الأقوال التي ذكرناها منه، وهو كتاب يذكر مصطفى غالب أنه مخطـــوط اسمـــه الكامـــل: (المعارف العقلية والحكمة الإلهية) توجد منه نسخ بمكتبتي باريس وأكسفورد.

هي إفاضة المعاني على العقول، وأنها فعل مخلوق.

فالثميني بعد حصره لعدد كبير من الآراء حول القرآن الكريم، وحول كلام الله عز وجل اقتبس عبارات للغزالي، ووافق عليها، ورآها صوابا، وهي:

- قوله: «أمّا قول الله فليس إلا الإفاضة على العقول بحسب قوّتها وعلى قدرها»
- وقوله: «يكون علمه تعالى كلاما وإفاضته قولا»
- وقوله: «أمّا كلام الباري تعالى فليس إلا إفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه من خلقه، فالإفاضة فعل، وكل فعل مخلوق»[1].

ثم إنّه لكونه قد نقل أقوالا شتى في المسألة وناقشها و لم يطمئن إليها فإنّه لم يكن منه إلاّ أنْ ختم بحثه فيها بقوله: «وإنّما نقلت هذه الأقوال لتعلم اضطرابها وعدم انضباطها، وذلك دليل عدم الإصابة حاشا قول الغزالي، والله الموفق للصواب»[2].

نفي رؤية الباري جلّ وعلا:

إنّ قضية رؤية الباري عزّ وجل هي -كذلك- من القضايا التي شغلت بال علماء المسلمين قديما، ونالت نصيبا من البحوث المستقلة المتخصصة في الدراسات الإسلامية المعاصرة[3].

=

انظر: (في سبيل موسوعة فلسفية)، دار الهلال ط: 1981/3 ص: 38.

(1) مخطوط المعالم، ص: 171.

(2) م - ن.

(3) نذكر على سبيل المثال:

- (رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين)، عزة محمد عبد المنعم زايد، ماجيستر في العقيدة

=

وهي من المسائل التي لها حساسيتها في الدراسات العقدية لما لها من العلاقة بذات الله سبحانه وتعالى.

ومذهب الثميني فيها مذهب النافين لها، وحين تحدّث عنها، ذهب يقرر امتناعها بطريقين، بطريق العقل وبطريق النقل، فكيف عالجها، وما الذي جاء به؟

أ - امتناع الرؤية:

إنّ الثميني حين تناول المسألة ذهب ليؤكد امتناع الرؤية أوّلاً، فذكر أهمّ الفرق القائلة بالرؤية واختلافها في حقيقتها، وذكر أنّ من محققي الأشاعرة من يذهب إلى امتناعها، ذاكرا في ذلك الفخر والغزالي، مستشهدا بقول هذا الأخير «واللفظ له: الرؤية أن يحصل للبشر إدراك بالنسبة إلى ذات الله سبحانه وتعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قوة الجلاء والظهور، ولا نقول محلها العين ولا غير العين»[1].

وذكر أنّ الفخر قال: «هذا هو المراد من قولنا، تصحّ رؤية الله تعالى»[2]، وذكر أنّ للغزالي عبارة في هذا السياق يقول فيها: «لم يفهم الخصم ما نريد بالرؤية، وظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان، هيهات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حقه»[3].

=

والفلسفة الإسلامية، الناشر: مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان.

- (روية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها)، أحمد الناصر المحمد الحمد، رسالة ماجيستر من جامعة أم القرى .

- (رؤية الله بين السلف والاعتزال)، مريم عبد الرحمن زامل، رسالة ماجيستر جامعة أم القرى.

(1) مخطوط المعالم، ص: 172.

(2) مخطوط المعالم، ص: 172.

(3) مخطوط المعالم، ص: 172.

ومما يرويه عنه أيضا: «أما المحل -يعني العين- فليس بركن في صحة الرؤية»[1].

واستشهد بأقوال أخرى للغزالي في هذا المقام، معلّقا على جميع ما أتى به من الأقوال قائلا: «وفي جميع ما ذكر كما ترى نفي للرؤية المعتادة بل استحالتها، وتصريح بأنّ ذلك ازدياد علم لا إحساس بالعين»[2].

ويذكر أنّ الشماخي يرى أنّ مذهب الغزالي هذا لا ينكره نافي الرؤية بل يسمّيه علما يقينيا، والخلاف بينهما لفظي[3].

ب - امتناع الرؤية بدليل النقل:

اعتمد على الدليل النقلي كلّ من المثبت للرؤية، والنافي لها، ولذا نجد الثميني قد اعتنى به عناية كبيرة، ولعلّ اهتمامه به بما لمكانة النقل في الاستدلال العقدي. فهو قد حلّل الأدلة ما أمكن له ذلك، وبيّن موقف كل من المثبت والنافي، منها.

ويمكننا قبل أن نستعرض طريقته في عرضه لهذه الأدلة أن نذكر هنا أنّه - وهو ينفي الرؤية- يعقّب عرضَه لأدلة المثبتين بأنهم قالوا: إنّ «الأدلة السمعية... وإن كان كل واحد منها ظاهرا، فليس بنص، [ولكنّها] لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية»[4].

إنّ الأدلة التي جاء بها الثميني وهي للإثبات هي: قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنُ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: 143) فهذه الآية دالة على صحتها.

---

(1) م - ن.

(2) م - ن.

(3) م - ن.

(4) مخطوط المعالم، ص: 173.

والتي تدل على وقوعها هي: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: 22 ــ 23). وقوله ﷺ : «إنّكم سترون ربّكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته....»[1].

إنّ الآيتين الكريمتين السابقتين يرى المثبتون في أولاهما أنها لإثبات الرؤية من وجهين:

الأول: أنّ الإراءة لو لم تكن ممكنة لما سألها النبي موسى عليه السلام.

والثاني: «أنّه علّق فيها الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه، والمتعلق إلى الممكن ممكن، وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم، وهو محال»[2].

ويرون في ثانيهما أنّ النظر الموصول بإلى رؤية «خاصة وأنه اسند إلى الوجه وقيّد بـ(يومئذ)».

وأما رأيهم في الحديث فهو: أن التشبيه فيه إنما هو «تشبيه الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي، وبدون جهة وجسمية ولوازمها، إذ كل ذلك مستحيل في حقه تعالى»[3].

ثم إنه من بعد ذلك، بيّن وجهة نظر النافين للرؤية في الدلالة التي ساقها المثبتون، ففي الآية الأولى يقول: إنّ «مبنى بيان الشرطية فيه جواز سؤال الأخصّ، وهو الرؤية، عند فرض جواز سؤال الأعمّ، وهو العلم، وبما أن الرؤية بالعين جزئية من جزئيات العلم» فالآية لا تفيد الرؤية العينية لأن «جواز سؤال الأخصّ عند فرض جواز سؤال الأعمّ غير مسلّم، وذلك لأن وجود الأعمّ لا يستدعي وجود الأخصّ»[4].

---

(1) صحيح البخاري، كتاب: مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، رقم: 529.

(2) مخطوط المعالم، ص: 172.

(3) مخطوط المعالم، ص: 172.

(4) مخطوط المعالم، ص: 173.

ويؤكّد الثميني أنّ الكل متفق على أن الإراءة بالعين المجردة ممتنعة، ويذكر «أنّ المثبت يقول: إنّ الله تعالى يخلق لهم قدرة في أبصارهم فيرونه... لا أنه تعالى يريهم ذاته فيرونه»[1].

ويذكر أنّ قولهم: لو لم تكن ممكنة لما سألها موسى، قول لا يستلزم ملازمة بيْن امتناعها وسؤاله إياها، «لجواز أن يكون عالما بامتناعها»، ويكون سؤاله لإبكات قومه وإلقامهم الحجر كما يفهم من الآيات الكريمات، كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء: 153).

وإنّهم لو طلبوا مباحا لما سماهم ظالمين ولا اقتضى ذلك صاعقة، لأن المولى قد أكد عدم الرؤية بقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ (الأعراف: 143) بعد تعنت وعناد بني إسرائيل، وما إضافة موسى الرؤية إلى نفسه إلاّ ليتأكد امتناعها في حقهم.

وأمّا قول المثبتين: بتعليق الرؤية على استقرار الجبل، والمتعلق إلى الممكن ممكن، وإلاّ لزم صدق الملزوم بدون اللاّزم، فيقول الثميني فيه:

«إن الملزوم وهو استقرار الجبل إنْ كان إمكانه ذاتيا لا ينافي أن يكون لازمه ممتنعا بالغير، كتعلق علمه تعالى بعدم وقوعه»

وفي قولهم: إنّ تعليق الرؤية باستقرار الجبل الممكن في نفسه، يؤذن بإمكانها، يقول الثميني:

إن أريد به الإمكان الحقيقي فهو ممنوع، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى، فإنّ نتيجة مفهوم الشرط تستلزم النفي في الدنيا والآخرة، فقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ

(1) م - ن.

مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ «صريحة في نفيها في المستقبل مطلقا... ومن ادعى التخصيص بالدنيا فعليه بيانه»[1].

ثم يتعرض لتوضيح مسألة إنتاج المفهوم عند علماء الميزان، ويبين ما قد يرد من الاعتراض على مذهبه قائلا: «فإن قلت: المفهوم - وهو: وإن لم يستقر مكانه فلا تراني - غير منتج عند علماء الميزان، قلت: معنى نفي إنتاجه نفي لزومه»[2].

فهو يوافق على نفي لزوم إنتاج المفهوم، وهو عدم رؤيته إنْ لم يستقرّ، ولا يوافق على نفي الإنتاج مطلقا، إنه يقول:

«ولا مرية في أن نفي الأخصّ وهو اللزوم لا يستلزم نفي الأعمّ وهو الإنتاج، فثبت إنتاجه، وإلاّ لزم العبث في كلامه تعالى، والتالي باطل»[3].

هذا بعض ما جاء به الثميني حول الآية الكريمة الأولى، وأمّا الآية الثانية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: 22 ــ 23)، والحديث النبوي الشريف: «إنكم سترون ربكم...» فقد حلّلهما وفق ما ذهب إليه المثبتون والنافون، وخاصة وفق ما جاء في كلام العرب، وذكر مجموعة من الصحابة والتابعين كابن عباس، وعائشة، وجابر، ومجاهد وغيرهم من الذين يذهبون إلى أن المعنى الذي تفيده الآية الكريمة إنما هو الانتظار، وبين أن معنى الرؤية في الحديث إنما هي «المعرفة الجلية التي لا لبس فيها وهي في الجلاء والظهور كإبصار القمر إذا امتلأ واستوى»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 174.

(2) م - ن.

(3) م - ن.

(4) مخطوط المعالم، ص: 176.

ومن حجج النافين التي جاء بها قوله تعالى: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: 103) على «أنّ الرؤية إدراك البصر» و«أنّ الإدراك المضاف إلى الإبصار إنما هو رؤية »، فكانت الآية محل نقاش بين المثبت والنافي، وهو نقاش يأتي فيه الثميني باعتراضات أربعة للمثبت:

أولاها: أنّ الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي، إذ حقيقته النيل والوصول، والرؤية المكيفة بكيفية الإحاطة أخصّ مطلقا من الرؤية المطلقة، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعمّ.

وجواب النافي عليه على لسان الثميني: يمنع أن يكون «الإدراك ملزوما بالإحاطة، لأنّ الوصول إلى الشيء لا يقتضي الإحاطة به من جميع وجوهه لصدقه عند تعذر ذلك[1].

وثانيها: أنه بعد تسليم كون (ال) للاستغراق، وإذا دخل النفي على (ال) الاستغراقية كان لسلب العموم ورفع الإيجاب، وتلك سالية جزئية وهي لا تنافي الموجبة الجزئية التي هي المدعى.

وزاد بسطا للمسألة حيث قال: «وحاصله: أن تدركه الإبصار، موجبة كلية، لأن موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية، وقد دخل عليها النفي فيرفعها، ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية»[2].

ثمّ يبيّن ويوضّح المستند المنطقي عند المثبتين القائل: بأن الآية الكريمة ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ يحتمل [فيها] إسناد النفي إلى الكل: بأن يلاحظ أولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فتكون سالبة كلية، و[يحتمل فيها] نفي الإسناد إلى

(1) مخطوط المعالم، ص: 178.

(2) مخطوط المعالم، ص: 177.

الكل: بأن يعتبر العموم أولا ثم ورود النفي عليه فتكون سالبة جزئية، ومع احتمال المعنى لم يبق فيه حجّة»[1].

والذي يجيب به الثميني: «هو أن مبنى الاعتراض فيه ما عليه علماء الميزان، من أنّ النفي في ذلك مقدّر الدخول على المجموع، وهو غير ملزم، فإن مبنى الاحتجاج في الآية ما ورد على أساليب التنزيل الحكيم، من أنّ النفي مقدر الدخول على الجميع بشهادة قوله تعالى: ﴿لاَ يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ (الحج: 38)، ﴿لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (الحديد: 23)، ﴿لاَ يُحِبُّ الْخَآئِنِينَ﴾ (الأنفال: 58)، ﴿لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: 57)، إذ لا يسوغ لعاقل أن يقول إن الله يحب بعض من ذُكِرَ حتى تكون سالبة جزئية»[2].

وثالث اعتراضات المثبت: أنّ الدال على الاستغراق للأفراد مطلق في الأزمان، فتكون القضية سالبة مطلقة لا دائمة، بمعنى أنّ الأبصار لا تدركه مادامت في دار الفناء، وستدركه في دار البقاء.

والذي يجيب به الثميني «هو أن مبنى القول في ذلك أنّ الدال على استغراق الأفراد مطلقا في الأزمان ما عليه بعض أيمة الأصول كالآمدي والقرافي والأصفهاني، وهو بمعزل عن التحقيق، والتحقيق في ذلك ما عليه المحققون، ومنهم الفخر، وابن دقيق العيد، والسبكي، وابنه، وكثير من المتأخرين من أن استغراق الأزمان لازم لمدلول الدال على استغراق الأفراد»[3].

أما رابع الاعتراضات: أن الآية الكريمة تدل على أنّ الأبصار لا تراه، ولا يلزم من ذلك أنّ المبصرين لا يرونه.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 177.

(2) مخطوط المعالم، ص: 178.

(3) م – ن.

والذي نجيب به الثميني: هو أنّ النزاع إنما هو في الرؤية بحاسة البصر، وأنّ الله تعالى يستعظم في كتابه الكريم - بمختلف المواضع منه - كلّ سؤال عن الرؤية مما يدلّ على القطع بالنفي والتعويل على ما مرّ من البيان والتأويل[1].

ج - الاستدلال بالدليل العقلي:

أمّا عند الاستدلال بالدليل العقلي فيقول الثميني: إنّ مشهور أدلة المثبت من جهة العقل الاعتماد على الوجود، و«هو ضعيف جدا كما اعترف به، لأن الوجود عين الموجود على الصحيح»[2] فلا يصحّ أن يكون علّة.

وتقرير المسألة وفق ما جاء بها الثميني فهو التالي:

الباري تعالى موجود.

وكل موجود يصحّ أنْ يرى.

فالباري تعالى يصحّ أنْ يرى.

وهو دليل يحلّل الثميني مقدماته وفق ما يذهب إليه المثبت استنادا إلى الأشعري والباقلاني، ويناقشه، ويستدل على نفي الرؤية بطريقة تَمَيَّزَ بها - على حدّ تعبيره - إذ يقول: «فنحن نوضّح لك إن شاء الله بما لا يبقى معه اشتباه لمنصف مما لم نره لغيرنا»[3].

وهي طريقة استعمل فيها القسمة الثنائية منطلقا من تنزيهه عزّ وجل عن مشابهته غيره، ومن كون الرؤية هي الرؤية الحقيقية، فركب برهانه كما يلي:

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 179.

(2) م - ن، (وهو ليس بصفة على الصحيح) مخطوط المعالم، ص: 106.

(3) مخطوط المعالم، ص: 183.

إن الله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء.

ومن هو كذلك استحال في حقّه أن يرى.

فالله تعالى يستحيل أن يرى[1].

وقد برهن على صدق كلّ مقدمة، وجاء بعدها بجملة من الآراء المضطربة في إثبات الرؤية ليؤكد أنّ اضطرابها «دليل قاطع على عدم إصابة وجه الحق في تنزيه الباري سبحانه»[2]، ويرى أنه لو حملت الرؤية على العلم، لكانت السلامة ولزال اللبس واستقام المعنى، وبطل التجسيم والتشبيه وارتكاب التمحّل في التأويل[3].

فالتنزيه كان منطلقه في حديثه عن المولى عزّ وجل، سواء في تناوله مسألة رؤية الباري، أو في مختلف المسائل التي جاءت بهذا الفصل، حيث نجده -وهو يثبت الصفات- جاعلا نصب عينيه أنه عزّ وجل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11)، حتى إننا لنجده وقد تناول من الصفات فقط تلك التي يصطلح على تسميتها بالذاتية أو الأزلية لولا حديثه عن نفي الرؤية التي هي من الأخبار.

نرجو أن يكون الذي جئنا به في الإلهيات يعطي صورة واضحة عن آرائه حولها، فماذا عن النبوات؟.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 183 - 184.

(2) مخطوط المعالم، ص: 184.

(3) مخطوط المعالم، ص: 185.

الفصل الرابع
النبوة وغاياتها

I) معنى النبوة وحقيقتها

II) المعجزة ودلالتـــها

III) عصمة الأنبيـــــاء

IV) رسالة محمـــد ﷺ:

أولا: الأدلة العقلية

ثانيا: الأدلة النقلية

V) معجزة الرسول ﷺ

VI) ما جاء به محمد ﷺ

أولا: السمعيات

ثانيا: واجبات المكلف

1) ما لا يسع جهله

2) ما لا يسع تركه

3) الولاية والبراءة والوقوف

4) الخوف والرجاء

VII) أفعال العبـــــــاد:

الصلاح والأصلح

التحسين والتقبيح

الكسب والاستطاعة

جبر أم اختيار؟

القدر ســـرُّ الله

VIII) حديث افتراق الأمَّة

الفصل الرابع
النبوّة وغاياتها

يعَدُّ مبحث النبوّة بعْدَ مبحث الألوهية أحد الانشغالات التي لازمت الفكر البشري في مختلف أطواره وإلى يومنا، لأنّ النبوّة ظاهرة لها أثرها في حياة البشر أفرادا وجماعات لما يأتيهم منها من القضايا المتميّزة عن عالم الشهادة وهو الأمر الذي جعلها محل دراسة ومباحثة في مختلف الدراسات الإنسانية.

وإنّ الدراسات العقدية والفلسفية أكثر الدراسات اهتماما بالنبوّة وبالإنسان معا، إذ هما الجزء الذي لا يتجزأ عن مواضيعها، فكان للمتكلمين وللفلاسفة المسلمين كتابات حولها بذلوا فيها جهدهم لتفسيرها وبيان مذهبهم فيها[1].

إنّ المتكلمين والفلاسفة المسلمين – إلاّ من شذّ عنهم – قد اتفقوا جميعا على وجود ظاهرة النبوّة في البشرية، إلاّ أنّهم مختلفون في كونها بالانتقاء أم بالاكتساب. ولعلّ مردّ ذلك الاختلاف لاختلافهم في كون العالِم محدَثا أم مبدَعا[2] – وفق تعبير ابن سينا –؟

فالمتكلمون بقولهم: العالم محدث وإنّ له موجدا مختارا يكونون قد خطوا خطوة معتبرة نحو إثبات النبوّة، ونحو القول بأنّها بالانتقاء، بينما الفلاسفة تناسقا مع قولهم بالفيض في صدور العالم عن العلّة الأولى قالوا بالاكتساب أو بالفطرة مع الاكتساب[3].

---

(1) راجع مثلا:
– إبراهيم مدكور، (في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه)، دار المعارف، مصر، ط: 3، 1983 ج: 1، الفصل الثالث، ص: 69 وما بعدها.

(2) ابن سينا، (الإشارات والتنبيهات)، ص: 95 وما قبلها.

(3) إبراهيم مدكور، (في الفلسفة الإسلامية)، ص: 117.

I) معنى النبوّة وحقيقتها:

يقول الثميني[1]:إنّ الفلاسفة يذهبون إلى أنّ النبوّة مكتسبة «وأنّها ترجع إلى التخلّي عن الأخلاق الذميمة، والتحلّي بالأخلاق الكريمة الحميدة، بالرياضة، إلى أن يصير إلى حالة هي صفاء مرآة القلب وجلائه، بحيث يتهيّأ لما لا يتهيّأ لإدراكه غيره»[2]، فيكسب النبيّ عقلا قدسيا وهو عبارة عن قوّة نظريّة به تتحصّل وتدرك المعلومات من غير واسطة التعليم والتعلّم[3].

فهو لا يمنع وجود هذه الحالة في البشر، بحيث إذا تخلّى الفرد عن الأخلاق الذميمة، وتحلّى بالأخلاق الحميدة، بالرياضة، صار في حالة يتهيأ لإدراك ما لا يتهيأ غيره لإدراكه، ولكن لا يسميه نبوّة، يقول الثميني: «ونحن نقول باكتساب هذا المعنى لكن لا نسمّيه نبوّة»[4].

«إنّ النبوّة عندنا [كما يقول الثميني] اصطفاء الله عبدا من عبيده، واختصاصه بسماع وحي من الله بواسطة مَلَك أو دونه»[5].

وتعريفه هذا جاء متناسقا مع تعريفه لكلام الله تعالى الذي ينصّ على أنه: «حروف وأصوات... لكنّها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله سبحانه في

---

(1) سيكون تركيزنا قدر المستطاع على ما جاء به الثميني تبعا للمنهج الذي سلكناه في عرض آرائه.

(2) مخطوط المعالم، ص: 185.

(3) أبو الحسن علي بن علي الآمدي، (المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين)، تحقيق: عمار طالبي، تحت عنوان: (اصطلاحات الفلاسفة)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط: سنة 1983،ص:63 وص: 77.

(4) مخطوط المعالم، ص: 185.

(5) م - ن .

غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل وهو حادث... وهذا... لا تنكره الأشاعرة بل يقولون به... لكنّهم يثبتون أمرا زائدا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس»[1].

وتجنبا للتفصيل في التعريف عن كيفية الإعلام بالاصطفاء نجد الآمدي وهو مِنْ بيْنِ مَن عرَّفَ النبوّة يقول: هو «عبارة عن قول الله لمن اصطفاه إنك رسول»[2]، ومثل ذلك قول الإيجي: «أمّا في العرف: فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك أو بلّغهم عني أو نحو ذلك»[3].

وإنّا وإنْ قطعنا النظر في تلك الحدود، وفي طريقة الاصطفاء، وفي كيفية ثبوتها، فإنّ الذي يمكن تأكيده هو أنّ المتكلمين مجمعون على أنّ المولى عزّ وجل ينتقي من البشر رسلا مصداقا لقوله: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ﴾ (الحج: 75)، ولقوله: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالاَتِهِ﴾ (الأنعام: 124).

ولئن قال الثميني بالاكتساب كما سبق ذكره فقد بين الفارق بين مذهبه ومذهب الفلاسفة فيه حيث يقول: « إنّنا لم نختلف معهم في الاكتساب وعدمه، فليس الخلاف إذا بخلاف معنوي، إذ من شرطه أن يرد الإثبات والنفي على شيء واحد، وإنما هو اختلاف راجع إلى التسمية... فنحن لا نسمى ما وصفوه بالنبوّة، ولذا لا نقول بالاكتساب، وهم لا يسمون ما وصفناه باسم النبوّة فلذا لا يقولون بعدم الاكتساب، بل هم نافون للوجه الذي نقوله في النبيّ من مخاطبة الملك له حقيقة...»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 160 – 161.

(2) الآمدي، (المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين)، تحقيق: عمار طالبي، تحت عنوان: (اصطلاحات الفلاسفة)، ص: 77.

(3) الإيجي، (المواقف)، ص: 337.

(4) مخطوط المعالم، ص: 185.

ويرى الثميني أن «ما ذهبوا إليه لا إشكال في أنه كفر وتكذيب»[1].

ولقد بيّن -محلّلا- المعنى اللغوي للنبوّة وأنّها من مادة (نبا)، وهي بالهمز من (النبإ) بمعنى الخبر، وبدون الهمز من (النبوة) بمعنى ما ارتفع من الأرض، وبيّن علاقة كلّ من المعنيين بالمفهوم الاصطلاحي[2].

وبين الفارق بين معنى النبوّة ومعنى الرسالة، معتمدا في ذلك على ما ذهب إليه العلماء السابقون من التفريق بينهما على أنه ليس كل نبيّ رسولا، لأنّ الرسول يوحي إليه ويؤمر بالتبليغ «فالمختص بالأول والثاني رسول، وبالأول فقط نبيّ»[3] وهذا رغم ما في الآيات الكريمات من التنصيص على أن النبيّ كذلك مرسل، كما في قوله عز وجل: ﴿وَكَمَ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيءٍ فِي الأَوَّلِينَ﴾ (الزخرف: 6)، وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيءٍ إِلاَّ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِالْبَأْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ (الأعراف: 94).

ويظهر صريحا تخصيص النبيّ بالإرسال في قوله جل وعلا: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلاَ نَبِيءٍ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ (الحج: 52)، وهذا يجعل اللبس في التفريق بين النبوّة والرسالة عند الاعتبار: أنّ النبيّ لم يؤمر بالتبليغ، وبالتالي فهو غير مرسل، وقد نصت الآيات السابقات على أنه مرسل كذلك.

إنّ هذا الأمر لم يغفل عنه العلماء قديما وحديثا فهذا - مثلا - أحمد ديدات المختص في علم مقارنة الأديان يفسّر ذلك كما فسّره من قبل غيره أنّ النبيّ هو

(1) مخطوط المعالم، ص: 186.

(2) مخطوط المعالم، ص: 185 .

(3) مخطوط المعالم، ص: 186.

المبلّغ للرسالة دون أن يلزم بشرع، وبأنه لا حول له ولا قوة في مواجهة المواقف العسيرة[1]، وهذا المعنى لم يصل إليه الثميني و لم يتعرض له.

والذي يبدو صوابا من وجهة نظر أخرى في الآيات الكريمات هو أن هذه الآيات إنما جاءت لتؤكّد أنّ كلّ مرسل نبيء وأنّ من الأنبياء مرسلين، أما كون النبي هو الذي أوحي إليه دون أن يؤمر بالتبليغ أو أمر بالتبليغ أو أرسل بشرع أو لم يرسل به فهذا ما لم تصرّح به الآية، ولا يمكن فهمه إلا بقرائن خارجية، وهو الأمر الذي جعل الثميني وغيره يؤكّد أن «الرسول إذاً أخصّ من النبيّ مطلقا، فكل رسول نبي من غير عكس، وعليه [-يقول الثميني-] أصحابنا والأكثرون»[2].

ولقد تحدث الثميني عن فائدة بعثة الرسل وأنّها ليقطع الله بهم أعذار الجاحدين، ليرشد العقول إلى الحق بغير تعب، وليفطنها إلى دقائق الأنظار التي لا تهتدي العقول إليها لولاهم...»[3].

وتعرض إلى كون بعثتهم ممكنة عند الإباضية والأكثرين، خلافا للمعتزلة التي أوجبتها عقلا بناء على أصل وجوب الصلاح والأصلح، وخلافا للبراهمة التي أنكرتها عقلا كذلك[4].

II) المعجزة ودلالتها:

إنّ الحديث عن النبوّة يقتضي الحديث عن المعجزة لوثيق ارتباط هذه بتلك،

---

(1) أحمد ديدات، (ماذا يقول الكتاب المقدس عن محمد (ص))، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط سنة: 1991. ص: 23.

(2) مخطوط المعالم، ص: 186.

(3) مخطوط المعالم، ص: 187.

(4) مخطوط المعالم، ص: 186.

وقد فصّل الثميني القول حول المعجزة، مبيّنا أنّ الرسل المبعوثين قد أيدوا بمعجزات تدل على صدقهم تفضّل الله سبحانه بها عليهم، ويعرفها بأنّها: «فعل الله سبحانه الخارق للعادة، المقارن لدعوى الرسالة، متحدى به قبل وقوعه، غير مكذب، يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله»[1].

وتعرّض في ذلك لمسائل متنوعة كتحليله ألفاظ الحدّ مبيّنا معنى الفعل والخارق، وكتفنيده رأي البراهمة في المعجزة، وتفريقه بينها وبين السحر والكرامة.

هذا ويذهب الثميني -وهو من الإباضية، خلافا لما ذكره عنهم النسفي[2]- إلى: «أنّ دلالة المعجزة لا يصحّ أن تكون من جملة الأدلة السمعية إذ يستحيل أن تثبت صحة الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة»[3].

ويذكر في وجه دلالتها ثلاثة أقوال منبّها إلى أنه لم ير لأصحابه في ذلك نصا:

أول هذه الأقوال: أنّها عقلية، وذلك لخلق الله سبحانه «الخارق وفق دعوى الشخص، وتحديه مع العجز عن معارضته، وتخصيصه بذلك يدلّ على إرادته تعالى»[4].

فالتصديق صفة للخارق الحادث الواقع على الوجه المخصوص كسائر صفات الأفعال الحادثة. إذ «إنّ اتّصاف الحادث بصفة بدلا عن نقيضها الجائز يدلّ عقلا على إرادة الفاعل»[5]. وقد بيّن أنّ الفاعل إنما هو الباري المختار لا العلّة ولا الطبيعة.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 187.

(2) أبو المعين النسفي، (التمهيد في أصول الدين)، ص: 45.

(3) مخطوط المعالم، ص: 190.

(4) م - ن.

(5) م - ن.

وثاني هذه الأقوال: أنّها «وضعية كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها»، حتى ولو أنّ المواضعة قد تعرف بصريح يدلّ على الوضع، وقد تعرف «بصريح من أحد المتواضعين وبفعل من الثاني من غير أن يسمع كلام»[1]المصرح.

وثالث الأقوال: أنّها عادية كدلالة قرائن الأحوال على خَجَل الخجل ووجَلَ الوجلِ، وإن خلق الله تعالى للخارق على الوجه المفروض يدل عادة على صدقه بالضرورة[2].

والذي اختاره الثميني هو وشيخه أبو زكرياء أنها عقلية اذ يقول: «إن شيخنا لما عرضت عليه هذا المقام استظهر الوجه الأول، وهو الذي وقع في نفسي اختياره»[3].

وقد جاء بتحليلات غير هذه في دلالة المعجزة وصدق الآتي بها وامتناع كذبه، نستغني عن ذكرها، ونكتفي بما أوردناه فيها.

III) عصمة الأنبياء:

يذهب الثميني في حديثه عن العصمة – التي هي لغة المنع والحفظ– إلى أنّها للأنبياء «عدم وقوع المكروه منهم، والمباح، على الوجه الذي يقع من غيرهم»[4]كما سيتضح لنا بعد قليل.

لقد جاء بتفصيل لآراء أهم الفرق الإسلامية حولها، وهل هي قبل البعثة أم بعدها؟ وهل هي عصمة من الكبائر أم من الصغائر؟

---

(1) م – ن.

(2) م – ن.

(3) مخطوط المعالم، ص: 191.

(4) م – ن، ص: 193.

وبين أن أصحابه ذهبوا «إلى عصمتهم من الكبيرة على كل حال دون الصغائر، ولا يقرون عليها بعد النبوّة.»[1] بمعنى أنّهم يمنعون بعد النبوّة صدور الصغائر منهم.

وإلى هذا الرأي في الصغائر يميل الثميني، وهو رأي الأقلين -كما يذكر- لأنّ الأكثرين قد جوّزوا صدور الصغائر التي لا خسّة فيها عمدا وسهوا[2].

وقرّر «عدم جواز وقوع المكروه منهم، فالحق [-كما يصرح-]أنّ أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب والإباحة، وليس وقوع المباح منهم بحسب مقتضى الشهوة، كوقوعه من غيرهم، فإنهم لعظم معرفتهم بالله سبحانه وخوفهم منه، وإطلاعهم على ما لم يطّلع عليه غيرهم، لا يصدر منهم المباح إلا على وجه يصير في حقهم طاعة وقربة، لقصدهم إمّا تشريعه أو التقوّي به على طاعة الله تعالى، ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة، وإذا كان أهل المراقبة من أولياء الله تعالى بلغوا في الخوف منه تعالى، برسوخ المعرفة ما منعهم أن تصدر منهم حركة أو سكون في غير رضاه تعالى، فكيف بأنبيائه ورسله صلاة الله وسلامه على جميعهم»[3].

IV) رسالة محمد ﷺ :

بَرْهن الثميني على ثبوت رسالة محمد ﷺ بأدلّة عقلية ونقلية، وأطْنب فيها القول وفصل، ولإعطاء صورة عنها سنعرضها كما يلي:

---

(1) م - ن.

(2) م - ن.

(3) مخطوط المعالم، ص: 194.

الأدلة العقلية:

لقد استعمل الثميني العقل في برهانه على ثبوت الرسالة المحمدية (ووظّف القياس من الشكل الأول لذلك ورتبه كما يلي:

- «قد ادعى سيدنا ومولانا محمد ﷺ النبوة والرسالة، وظهر الخارق على وفق دعواه، مع العجز عن معارضته.
- وكل من هو كذلك فهو رسول الله.
- فنبيّنا ومولانا محمد ﷺ رسول الله سبحانه وتعالى»[1].

أمّا الصغرى فهي معلومة —كما يقول– بالتواتر، وأمّا الكبرى فهي معلومة من دلالة المعجزة.

ثمّ ردّ قول المنكرين لنبوة محمد، من اليهود، وخاصة أولئك الذين منعوها لكون شريعته تتضمن نسخ شريعة موسى عليه السلام، والقول بالنسخ يستلزم القول بالبداء، ولأنّ موسى نصّ على أنّ شريعته لا تنسخ لقوله: «تمسكوا بالسبت أبدا»، ولقد فصّل القول في حديثه عن البداء وعن النسخ دون أن يعرّفهما[2].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 195.

(2) مخطوط المعالم، ص: 195 – 196.

– البداء في اللغة هو: الظهور بعد الخفاء، بدا له في هذا الأمر يعني: نشأ له فيه رأي.

– والنسخ لغة هو: الإزالة والتغيير، والنسخ من الله تعالى لحكم سابق ليس فيه معنى الظهور بعد الخفاء، لأنّ هذا المعنى يستلزم أن ينسب إلى الله تعالى العلم بالشيء بعد الجهل به، وهو مستحيل في حق الله. فالنسخ يكون لا من أجل ظهور ما كان خافيا على الله تعالى من أمر المنسوخ، وإنما من أجل تحقيق المأمور به مصلحة خلال فترة محددة من الزمن، وبعدها كان انتهاء الحكم وظهور حكم جديد.

راجع: – محمد بن أبي بكر الرازي، (مختار الصحاح) .

– وهبة الزحيلي (أصول الفقه الإسلامي) دار الفكر، الجزائر – دمشق، ج: 2 ص: 936 وما بعدها.

و استدل من بعد هذا، على ثبوت رسالته ﷺ بأدلة عقلية أخرى، فصّل فيها القول، يمكن حصرها في خمسة عناصر:

أولاها: ثبوت «معجزة بلاغة القرآن».

وثانيها: إخباره ﷺ عن المغيبات.

وثالثها: بلوغه ﷺ مرتبة في الحكمة النظرية دون تعلم ومخالطة.

ورابعها: الآيات والمعجزات التي نقلت عنه.

وخامسها: سيرته وأوصافه التي بلغتنا عنه[1].

الأدلة النقلية:

فبعد الاستدلال العقلي على ثبوت النبوّة استعمل الثميني كذلك الاستدلال النقلي وبيّن أن الكتب السماوية السابقة قد نصّت على نبوته ﷺ وأوصت على اتباعه «وهو دليل وحده كاف بدون المعجزة، فإن شهادة من ثبتت نبوته، لأحد بالنبوّة دليل قاطع على ثبوت نبوّته، وإن لم تظهر معجزة على يده»[2].

وقد استشهد على ذلك بنصوص وردت بالتوراة والإنجيل والزبور، وبصحف حيقوق، وأشعياء وحزقيال ودانيال[3] حامدا الله أن «لا يزال نص نبوته... موجودا... إلى الآن مع مبالغتهم في تبديلها، وذلك يدل على الاعتناء بأمره فيها، وكثرة ترديد ذكره فيها على وجه لا يزيل جميعه التبديل»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 200 – 201.

(2) مخطوط المعالم، ص: 202.

(3) للاطلاع على تفاصيل العهد القديم راجع مثلا: (الفكر الدين اليهودي أطواره ومذاهبه) للدكتور حسن ظاظا.

(4) مخطوط المعالم، ص: 202.

وبالفعل فقد ورد ذكره في الكتب السماوية السابقة إشارة وتصريحا، أمّا تصريحا فكما هو الحال في إنجيل برنابا[1]، وأما إشارة، فقد ساق الثميني نصوصا جمّة شارحا معناها، ونسوق من بينها —مثالا– قوله:

«وفي صحف حزقيال النبيّ عليه السلام فيقول عن الله عزّ وجل بعد ما ذكر معاصي بني إسرائيل وشبّههم بكرمة وقال: (لم تلبث تلك الكرمة أن قلعت بالسخطة، ورمي بها على الأرض، وأحرقت السمائم ثمارها، فعند ذلك غرس في البدو غرسا، وفي الأرض المهملة العطشاء، وخرجت من أغصانها الفاضلة نار أكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب) فاعتبر هذا التصريح [تصريحا] به وبصفات بلده كلها»[2].

وإنّه ليمكننا أنْ نقابل هذا النص مع نص مترجم لنجد أنّ التطابق بينهما في المعنى أمر لا ريب فيه، إذ قد جاء في العهد القديم وبالضبط بصحف (حزقيال 19/ 10 ـــ 14) : «أمّك مثل كرمة غرست على المياه فصارت كثيرة الثمار والأفنان من غزارة المياه (10) وصارت لها قضبان صلبة صوالجه للسلاطين وارتفع قوامها بين الفروع الملتفة فظهرت في ارتفاعها وكثرة عذباتها (11) ثم إنها قلعت بخنق وطرحت على الأرض فأيبست الريح الشرقية ثمرتها وكسرت قضبانها الصلبة وأكلتها النار (12) والآن هي مغروسة في البرية في أرض قاحلة ظمئة (13) فخرج من قضبان شعبها نار أكلت ثمرتها فلم يبق فيها قضيب صلب صولجان للتسلط، هذا رثاء ورثاء سيكون (14)»[3].

---

(1) مثلا إنجيل برنابا: (14/97 – 18)، ترجمة: خليل سعادة، مطبعة المنار، د –ت– ط، ص: 149.

(2) مخطوط المعالم، ص: 206.

(3) محمد الصادقي، (رسول الإسلام في الكتب السماوية)، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط: 1، سنة 1972، ص: 31.

لقد ذكر الثميني أنّ محمّدا قد ورد ذكره باسم البارقليط في الإنجيل، ووجدنا من الدارسين المعاصرين من ذكر ذلك أيضا، ولكنا لم نجد ترجمة البارقليط إلى محمّد في بعض الأناجيل المتداولة، ففي إنجيل يوحنا - مثلا - الإصحاح: 14 الآية 16 المترجم من اليونانية[1] نجد «وأنا أطلب من الآب فيعطيكم معزيا آخر ليمكث معكم إلى الأبد». ونجد فيه ترجم البارقليط بالمعزي.

هذا ولقد جاء صاحب كتاب (رسول الإسلام في الكتب السماوية) بنص غير عربي وقال إنه بالسريانية: «وأنابِتْ طاَلْبين مِنْ بَبي وَخيْن بَارَ قليطا بِتْ يَلْ لُوخُو هَلْ أَبد»، وترجمه إلى ما يلي: «وأنا أسأل الآب (الخالق) فيعطيكم فارقليطا آخر ليقيم معكم إلى الأبد»[2].

ولنلاحظ هنا أنّ قوله (فارقليطا آخر) يجعل اللفظة (فارقليطا) لا تعنى لفظة (محمد)، وإنما المقصود منها رسولا آخر[3].

ولقد جاء المترجم بأدلة وافية تثبت أن البارقليط هو الرسول أحمد عليه السلام كما ذكر الثميني.

ومن الدراسات المعاصرة التي تؤكد ما ذهب إليه الأقدمون من ورود البشارة برسول الإسلام محمد ﷺ في الكتب السابقة نجد دراسة أحمد ديدات الذي يحلل النص التالي الذي كان بخامس الأسفار في التوراة:

---

(1) (العهد الجديد والمزامير)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، مصر، طباعة العيد المئوي - 1983.

(2) محمد الصادقي: (رسول الإسلام)، ص: 146.

(3) في المعاجم العبرية التي استعملناها لم نجد فيها لفظة (بارقليتا) ولا لفظة (بارقليطا) ووجدنا: (برك) بمعنى: بارك ومجد وحمد وحيا وسلم أو بلغ السلام. ولفظة (بارق)، بمعنى: لمع وتألق وتلألأ. انظر: - ربعي كمال، المعجم الحديث (عبري عربي) . - ي. قوجمان، قاموس (عبري عربي) .

«أقيم لهم نبيا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه فـيكلمهم بكل ما أوصيه به، ويكون أن الإنسان الذي لا يسمع لكلامي الذي يـتكلم بـه باسمي أنا أطالبه، (تثنية 18: 18، 19)»[1] ويبين مثبتا أن النبي المماثل لموسى إنما هو محمد ﷺ ، وليس المسيح عليه السلام كما يذهب إلى ذلك النصارى.

إن ذكره ﷺ والإشارة إليه قد تأكدت في الكتب السماوية، وهذا الأمر هو الذي جعل الثميني يبالغ في القول: إن «نصوص الكتب الماضية في إثبات رسـالة نبيّنا محمد ﷺ ، وبشارات الأنبياء عليهم السلام والإخبار به، لا تكاد تنحصـر، ويكفي هذا الذي أشرنا إليه منها»[2].

وهو دليل يكفي في إثبات نبوّته كما ذكرنا آنفـا - دون الحاجـة إلى معجزة ترافق رسالته، «فشهادة من ثبتت نبوّته لأحد بالنبوّة دليل قاطع علـى ثبوت نبوّته»[3].

٧) معجزة الرسول محمّد ﷺ:

ومن الأدلة على ثبوت نبوّته ﷺ التي بسط الثميني القول فيها، معجزة الرسول ﷺ التي هي القرآن الكريم، لقد تناوله من عدة وجوه، من حيـث تحديه العرب أن يأتوا بمثله وعدم قدرتهم على ذلك، ومن حيث وجود مـن ادعى النبوّة فافتضح أمره، ومن حيث الوجه المعجز الذي كان به التحـدّي، والآراء المختلفة في ذلك.

---

(1) أحمد ديدات، (ماذا يقول الكتاب المقدّس عن محمّد (ص): 13 وما بعدها.

(2) مخطوط المعالم، ص: 207.

(3) مخطوط المعالم، ص: 202.

وتعرّض قبل ذلك إلى الآراء المختلفة في حصر معجزاته ﷺ ، وذكر «أنّ أفضلها وأعظمها القرآن العظيم الذي لم تزل تقرع أسماعَ البلغاء بتضليل كل دين غير دين الإسلام آياتُه، وتحرك بطلب المعارضة على سبيل التعجيز حميةَ اللسن المتوقدي الفطنة، الأقوياء المعارضة نظما ونثرا، الخائضين في كل فنّ من فنون البلاغة طولا وعرضا، بحيث لا تفلت عن معارضتهم أمنع كلمة وإن لم يفرض فيها تعجيزهم»[1].

جاء بآيات من الذكر الحكيم دلّت على التعجيز والتحدّي وعقبها بقوله: «ومع ذلك لم تحرك أنفتهم وهم المجبولون عليها، ومن عادتهم أنهم لا يتمالكون معها ضبط أنفسهم عند ورود أدنى عارض يقدح في مناصبهم، وإن كان في ذلك حتف أنفسهم، فكيف بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم، وتدبّ فيهم دبيبا، حتى أنّهم فيها في كلّ واد يهيمون، لكنّ القوم أخرسهم أنّهم أحسّوا بأنّ الأمر الإلهي لا تمكن مقاومته، إمّا لأنه ليس في طوقهم وهو الأصحّ، أو للصرفة، وهما قولان للمتكلمين ومن لم يستح منهم»[2].

ولقد بيّن الفرق بيْن الآية والمعجزة، على «أنّ الآية تدل على صحة ما جاء به [الرسول] وإن لم يتحد بها، وأن المعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي»[3].

وبيّن كذلك الآراء في أوجه الإعجاز في القرآن الكريم، مفندًا على الخصوص أن يكون بالصرفة عدم إتيان العرب بمثله، ومبيّنا أنّ عجزهم إنما هو: «لأنه ليس في طوقهم، وهو الأصح»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 197.

(2) مخطوط المعالم، ص: 197.

(3) مخطوط المعالم، ص: 198.

(4) مخطوط المعالم، ص: 197.

والذي اختاره الثميني في الوجه المعجز المتحدّى به من القرآن، هو أسلوبه ونظمه وفصاحته وجزالته، «لأنه عليه السلام تحدّى بسورة منه، وهي مشتملة على الأمرين، وهما: الجزالة والأسلوب الخاص»[1].

وهكذا، فالقرآن -في نظره- تحدّى ببلاغته لا لوجود غيبيات به، ولا لموافقته العقول وما شابه ذلك، فإنّ ذلك من أوصافه، إلاّ أنّه لم يقع به التحدّي، «فالمعجز على المختار المتحدّى به البلاغة».

وقد أجاب من ارتاب أن يكون القرآن معجزة لما ورد حوله من الاختلاف في وجه إعجازه قائلا: «إنّ عجز الخلق عن معارضته بسورة من مثله معلوم بالضرورة لا ريب فيه البتّة، و لم يختلف فيه أحد، وبهذا يعرف كونه معجزة، والاختلاف بعد ذلك في وجه إعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجزة»[2].

فصدق رسالته ﷺ قد تأكّدت بطرق عدة أهمها: نبوات سابقة، ومعجزة خالدة، يقول الثميني: «إنّه إذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام بدلالة المعجزة، وجب تصديقهم في كل ما أتوا به عن الله سبحانه، إذ يستحيل منهم الكذب عقلا، والمعاصي شرعا، لأنا مأمورون بالاقتداء بهم»[3].

فما الذي جاءنا مِنْ قِبَل رسولنا محمد ﷺ ؟

VI) ما جاء به الرسول محمد ﷺ :

إنه من المتعذر حصر ما جاء به محمد ﷺ لتعدد سبل الوصول إليه[4]، وإنه لمن اليقين أن الله جل وعلا أنزل عليه قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى قوله: ﴿الْيَوْمَ

(1) مخطوط المعالم، ص: 198.

(2) مخطوط المعالم، ص: 200.

(3) مخطوط المعالم، ص: 192.

(4) راجع مثلا: (مشارق أنوار العقول)، ص: 27 - 28.

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ (المائدة: 3).

إنّ الثميني وهو يتحدث عن ما جاء به محمد ﷺ ، جاء بمباحث شتى متداخلة: منها ما كان من السمعيات وسمّاه: (في أحوال الآخرة) لا يتم العلم بها إلاّ عن طريق الوحي، ومنها ما هو من الاعتقاد، ولابد من الإقرار بها، ومنها ما هو من العمل المفروض على المسلم إتيانه أو تركه.

وما سنأتي به هنا سيكون صورة مبسطة لما جاء به الثميني، ولقد فضلنا تصنيفه إلى قسمين:

أولا: (السمعيات) أو أحوال الآخرة.

ثانيا: واجبات المكلف.

لأنّا قد وجدنا ما أتى به من المسائل ينطبق على بعضها وصْفُ كَوْنها من السمعيات، وعلى بعضها وصْفُ كَوْنها واجبات المكلف، وهي جميعا لا تخرج عن نطاق كونها مما جاء به المصطفى محمّد (عليه السلام)، وهي في الحقيقة – وفق ما رآه الثميني، ومن قبله من العلماء – الغايةُ من إرسال الرسل والأنبياء، إذ الغاية من إرسالهم هي أن يلتزم العباد ويعملوا بما جاءت به الرسل، والرسول محمد ﷺ خاتم النبيين والمرسلين جاء للخلق عامة، فكان شاهدا على أمته، وأتباعُه من بعده شهداءُ على الناس.

ولهذا الغرض، اعتبر الثميني، ومن قبله: واجباتِ المكلف ممّا جاء به محمّد ﷺ من ربه. وحقا هي منه جاءت، ولأمره وجبت، ولنهيه مُنعت أمورٌ وحُرِّمَت، وتفاصيلها في كتب الأمة بُيِّنَت ونُشِرت.

وما نعرضه هنا هو بعض ممّا جاء به الثميني في كتابه (المعالم)، وهو بعض ممّا جاء به المصطفى، لكنّه فيما يبدو لُبُّه ومجملُه لأنّه الغايةُ من بعثته.

وسنورد فيما يلي أهم ما جاء به من السمعيات، وما جاء به من الواجبات.

أولا: السمعيات:

الشهادة:

إنّ الإتيان بالجملة[1] يعني الشهادة «لله بالوحدانية ولمحمد ﷺ بالرسالة، وبأنّ جميع ما جاء به حق من المأمورات ووظائف الدين التي كلّف الله بها عباده. وهو معنى الإيمان، ولا فرق بينه وبين الإسلام والدين، فهي تصْدُق على شيء واحد وإن اختلفت مفهوماتها[2].

فالذي يأتي بالشهادة يكون من المؤمنين ومن المسلمين ومن الموحّدين - هكذا يرى الثميني - دون أن يناقش كون الإتيان بها بالتصديق بالجنان أم به وبالإقرار باللسان أم بهما وبالعمل بالأركان؟، ففي ذلك أبحاث[3] وسيتضح لنا بعض منها لاحقا.

«وعلى رأي الإمام أفلح يجزيه اعتقاده فيما بينه وبين الله»[4] إذا كان تصديقه بالجنان.

لقد بين الثميني معنى كل من الإيمان والإسلام والتوحيد، فالإيمان لغة: التصديق، وشرعا: الشهادة بالوحدانية لله، وبالرسالة لمحمد ﷺ ، وبأن جميع ما جاء به حق.

والإسلام لغة: الخضوع والانقياد، وشرعا إعمال الجوارح والقلب بجميع المأمورات.

---

(1) المقصود بالجملة: شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن ما جاء به حق من عند الله، راجع: مشارق أنوار العقول، ص: 130.

(2) مخطوط المعالم، ص: 208.

(3) راجع: (مشارق أنوار العقول)، ص: 137. وما بعدها.

(4) مخطوط المعالم ص: 215.

والتوحيد: لغة الإفراد، وشرعا إثبات الوحدانية لله تعالى[1].

وهو يرى -بعد أن حدّد مفهوم كل منها لغة وشرعا- أنّها تصدق على شيء واحد وإن اختلفت مفهوماتها.

ولقد استشهد على ذلك بآيات عدة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُومِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات: 35 ـــ 36)، «ولولا اتحاد الإيمان والإسلام لم يتم الاستثناء» يقول الثميني،: «والتأويل مع كثرة الأدلة تعسف»[2].

ويذكر أنه المراد من قولهم[3] «هي أسماء مختصة لخصال ثلاث متآلفة أي مختلفة المفهوم متحدة الماصدق»[4].

وإذا كان الماصدق متحدا شرعا فإن الذي يعنيه قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُومِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: 14) يجب أن يحمل على المفهوم اللغوي[5] كما يفسره الثميني تبعا للشماخي.

والذي يراه الثميني أن «الصحيح هو أن الإيمان مجموع المعرفة والإقرار والعمل، وأنّ المؤمن هو الموفّي بدين الله سبحانه وأنّ غيره يقال له (آمن) .

وما ورد ممّا ظاهره أنّه مؤمن وليس بموف فهو مؤوّل بالمقر، وكذا لا يكون مسلما حتى يقر بالتوحيد ويعمل بالفرائض لأنّ الإسلام لا يتمّ إلا بقول وعمل»[6].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 208.

(2) م - ن.

(3) يذكر الشماخي: أنّه قول لصاحب كتاب (الجهالات) : وهو كتاب مخطوط توجد نسخة منه بمكتبة الشيخ حمو بغرداية.

(4) مخطوط المعالم، ص: 208.

(5) م - ن.

(6) م - ن.

ولقد بيّن المراد من القول والمراد من العمل:

«أمّا القول فبأنْ يقرّ [المسلم] لله بالوحدانية... ويثبت له ما يجب له إثباته وما يجوز، وينفي عنه سبحانه ما يستحيل في حقه.

وبأنْ يقرّ لمحمّد ﷺ بالرسالة والصدق والتبليغ... وبأنّ ما جاء به حق من عند الله.

وأمّا العمل: فهو امتثال جميع الفرائض... والكفّ عن جميع المحرّمات»[1].

الملائكة:

وممّا جاء به الثميني من (السمعيات) وتناوله بإسهاب، حديثه عن الملائكة التي عرّفها بأنّها «الأجسام النورانية اللطيفة القادرة على التشكل بالأشكال الحسنة المختلفة وعلى الأفعال الشاقة»[2] وقد تحدّث عن أوصافها وأسمائها ومهامّها وفضلها.

الأنبياء:

أما الذي جاء به الثميني عن الأنبياء فمتنوعة مسائله، أهمّها: تحديد عددهم وعدد المرسلين منهم، رغم كون الآيات الكريمات تصرّح قائلة: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ (غافر: 78)، وتصرّح: ﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ (النساء: 164).

إنّ الثميني يذكر أنّ المشهور في جملة الأنبياء – وفق ما جاء في حديث أبي ذرّ رضي الله عنه –[3] مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، فالمرسلون منهم ثلاثمائة

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 208 – 209.

(2) مخطوط المعالم، ص: 246. وما بعدها، 250 وما بعدها.

(3) المستدرك للحاكم مع التلخيص للذهبي، ج: 2، كتاب التاريخ، ص: 597.

وثلاثة عشر، أهل الكافّة منهم سبعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمد ﷺ . ويذكر تفصيلات أخرى تتعلق بهم كتحديد مواطن وجودهم الآن، وتحديد أسمائهم ونسبتهم[1].

الكتب:

ومما جاء به حول الكتب أنّ الله أنزل كتبا على أنبيائه وهي في مجموعها -وفق ما جاء في حديث أبي ذرّ السابق الذكر - مائة كتاب وأربعة، وقسّمها تقسيما كالذي بالحديث كذلك، وذكر «أنّها كلّها نزلت مكتوبة في الألواح إلاّ القرآن»[2].

عذاب القبر:

ولقد كان حديثه عن عذاب القبر بيانا على أنّه للكافرين، وأنّ التنعم فيه للمؤمنين، وأن سؤال الملكين: منكر ونكير فيه ثابت بالدلائل السمعية لأنّها أمور ممكنة، أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص.

وجاء بجملة من الأدلة في ذلك، وأكّد أنّ «الأحاديث في هذا المعنى وفي أحوال الآخرة متواترة المعنى، وإن لم يبلغ آحادها حدّ التواتر»[3] وأنه لا مانع في العقل من ردّ الحياة... إلى بعض أجزائه [أجزاء الجسد] أو كلّها، ويجعل [الله] له من العقل والفهم ما يفهم به ويجيب ويدركه الملكان منه، وإن لم نسمع نحن كلامهم، وكذا يجوز أن يسمع كلام من يسلّم عليه، وَكُلّ ذلك جائز، وقد ورد

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 239 -240.

(2) مخطوط المعالم، ص: 238. - جاء مصحح كتاب (القواعد) للجيطالي بنص الحديث كاملا وقال: رواه ابن حبان في صحيحه. انظر: (قواعد الإسلام)، ج: 1 ص: 28 -29.

(3) مخطوط المعالم، ص: 262.

السمع به فوجب اعتقاد ظاهره، ولا حاجة إلى تكلُّف تأويله، والله تعالى على كُلِّ شيء قدير»[1].

وجاء بآراء المنكرين لعذاب القبر، وردِّ الأرواح إلى الأجساد وسؤال الملكين، وناقش عدّة جوانب منها، مبيّنا بالتفصيل أنّ ذلك يؤذن من قائله بعدم طمأنينته إلى الإيمان، وأنّه بمثابة استبعاد الكفرة حشر الأجساد[2].

أشراط الساعة:

تحدث عن أشراط الساعة وهي كثيرة -كما يقول- وذكر منها عشرا، لإخبار الصادق الأمين بها وبتضافر الأحاديث الصحاح عليها، ولكونها ممكنة، فجاء بحديث حذيفة بن أسيد الغفاري[3]:

«طلع النبي ﷺ علينا ونحن نتذاكر فقال: ما تذكرون، قلنا نذكر الساعة، قال: إنّها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات، فذكر الدخان، والدجال، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم». ويذكر أنّه قد رويت أحاديث وآثار في تفاصيلها، وكيفياتها، «فتطلب من كتب التفسير والتواريخ والسير»[4].

يوم البعث:

وتحدث أيضا عن يوم البعث وهو يوم يبعث الله فيه من في القبور ليحاسبوا على ما عملوه في حياتهم الدنيا.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 263.

(2) مخطوط المعالم، ص: 263.

(3) رواه مسلم، كتاب: الفتن وأشراط الساعة، باب: في الآيات التي تكون قبل الساعة، رقم: 2901.

(4) مخطوط المعالم، ص: 261.

تكلّم عنه بتفصيل، وتعرض على الخصوص لمسألة المعاد الجسماني، مؤكّدا أنّ إعادة المعدوم تحتاج إلى مزيد من الدراسة والتحليل لوجود من يقول بإعدام الأجسام.

أما عند القول بأنّ إفناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض، فالمسألة أقلّ تعقيدا، أولا: من الناحية العقلية، وثانيا: لكون النقل قد جاء بهذا المعنى في قصة إبراهيم عليه السلام وإحياء الطير.

والذي يذهب الثميني إليه هو القول: بأنّ الإفناء تفرق الأجزاء، ويصرّح «بأنّ الإعادة جائزة عندنا وعند الأشاعرة والمعتزلة»[1].

ويبيّن أنّ إمكان الإعادة عند المعتزلة إنما هي لكون الموجود إذا أعدم بقيت ذاته المخصوصة، وأمّا عند الإباضية والأشعرية فإنّهم حكموا بإمكان الإعادة وإن انتفى الموجود بالكلّية.

فَمَع اتفاقهما في كون إعادة المعدوم ممكنة إمكانا مطلقا، فإنه لم يمنع هذا الاتفاق من اختلافهما في اعتبار المعدوم شيئا. إذ الأشاعرة لا يعتبرونه كذلك خلافا للإباضية[2].

وإنّ القائلين بإمكان إعادة المعدوم يقولون بإعادته نفسانيا وجسمانيا خلافا للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني، هذا جانب.

ومن جانب آخر، فإنّ من القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني منكرين لإعادة المعدوم لاعتبارهم الإعادة جمعا للأجزاء المتفرقة.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 264.

(2) مخطوط المعالم، ص: 264.

وفي هذا جاء الثميني مفصّلا ومبيّنا جواز إعادة المعدوم جسمانيا وروحانيا، ومناقشا مذهب منكر معاد المعدوم مطلقا، أو معاد الجسد على وجه الخصوص، وسار في مسلكه العام حول المسألة مسلك الإيجي والجرجاني.

يقول الثميني مبينا مذهبه: «لنا في جواز الإعادة أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته، وإلاّ لم يوجد ابتداء، وكان من قبيل الممتنعات، لأنّ مقتضى ذات الشيء أو لازمه لا يختلف بحسب الأزمنة، وإذا لم يمتنع لذاته كان ممكنا لذاته»[1].

ويرى أنّ الوقت ليس من العوارض المشخصة التي تستلزم لإعادة المعدوم ضرورة إعادة وقته[2]، خاصّة وأن إعادة الوقت لم يرد بها خبر[3].

وإنّه وإنْ وجد من المتكلمين من يرى أنّ عدم الشيء ليس عارضا من عوارض الماهية، ولا مانعا من الموانع الخارجية، وإنّما هو وصف لازم لماهية المعدوم كما يذهب إلى ذلك الطوسي في (التجريد)[4]، فإنّ الثميني لم يختر هذا التفسير أو مثله، وإن سلك في المسألة مسلكا فلسفيا، بل ذهب مذهب جمهور المتكلمين في إثبات جواز المعدوم.

ومذهبهم: أنّ الشرع قد «أخبر عنه في مواضيع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم»[5].

وقد ردّ الثميني أدلّة المفرق بين الوجودين للشيء الواحد: الوجود الأول الابتدائي، والوجود الثاني الإعادة، مفنّدا شبههم التي أوردوها،

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 264.

(2) مخطوط المعالم، ص: 265.

(3) مخطوط المعالم، ص: 269.

(4) عن (معالم الفلسفة الإسلامية)، ص: 43.

(5) مخطوط المعالم، ص: 267.

ومؤكّدا في آن واحد جواز حشر الأجسام ووقوعه، وأنّه «مَعَاد لعين الأجساد المعدومة لا لمثلها»[1].

ولقد حوصل المسألة بـ«أنّ الله سبحانه وتعالى يحيي الأبدان بعد موتها، والدليل عليه أنّ الإعادة إمّا أن تكون بمعنى إعادة الجواهر بعد إعدامها، أو جمعها بعد تفريقها، وكلاهما ممكن، وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه فهو حق، فالإعادة حق»[2].

وليزيد مذهبه جلاء ووضوحا خاصة فيما يتعلق منه بإعادة المعدوم يقول: «وإنّما قلنا: إنّ الإعادة بالمعنى الأول ممكنة لأنّ ماهية الجواهر والأعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها، لما عرفت من أنّ القبول لا يكون إلاّ نفسيّا، وإلاّ للزم التسلسل، وذواتها لا تنقلب بعد عدمها، فلما قبلت الوجود والعدم ابتداء لزم أن تقبلهما انتهاء.

وإنّما قلنا: إنّما تقبل الوجود والعدم، لأنّها لو لم تقبل إلا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود، وهو باطل لما سبق من برهان حدوثها، ولو لم تقبل إلا العدم لكانت ممتنعة الوجود، والعيان يكذبه.»[3].

هذا فيما يتعلّق بالإعدام المطلق، وأمّا عند الإعدام بتفريق الأجزاء فلا إشكال فيه حيث يقول:

«وأمّا إمكان الإعادة بالمعنى الثاني، وهو جمع الأجزاء بعد تفريقها، وخلق الحياة فيها، فواضح هذا، إذا نظرنا إلى الإعادة بحسب قابلها، وإن نظرنا

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 269.

(2) مخطوط المعالم، ص: 268.

(3) مخطوط المعالم، ص 268.

إليها بحسب فاعلها، وهو الله سبحانه وتعالى، فلا خفاء في أنّ قدرته لا يتعاصى عليها ممكن..»[1].

وبيّن أنْ لا تعذر في هذا المعاد، سواء من جهة القابل أو الفاعل، وجاء بأدلة من القرآن تبيّن ذلك.

وقد راقه مذهب الرّازي الذي خلاصته: أنّه لم يثبت بدليل قطعيّ عقليّ أو نقليّ أنّ الله يعدم الأجزاء ثم يعيدها، وأنّ الهلاك الوارد في الآية الكريمة لا يعني فقط الفناء لأن التفريق أيضا من الهلاك[2].

الصراط:

بيّن الثميني من بعد هذا معنى الصراط عند من اعتبره أمرا محسوسا، ثم قال: «هو غير ثابت عندنا وعند المعتزلة»[3]، لأنّ الأحاديث الواردة في ذلك -كما يقول- مخالفة لظاهر القرآن، ومن الواجب حملها عليه، «فالصراط هو دين الله سبحانه في جميع ما نطق به القرآن»[4].

وقد جاء باستدلالات يثبت بها مذهبه ويرد بها مذهب المخالف.

الميزان:

إنّ كلامه في الميزان مثل كلامه في الصراط، فبعد أن بيّن مذهب من يرى أنّه أمر محسوس يقول: «وإنّما المراد عندنا وعند المعتزلة من الميزان اعتبار الحسنات وتمييزها من غيرها، والعدل الذي وضعه الله عزّ وعلا بين خلقه»[5] وجاء بالأدلة النقلية والعقلية لتأكيد ذلك.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 268.

(2) مخطوط المعالم، ص: 269.

(3) مخطوط المعالم، ص: 272.

(4) مخطوط المعالم، ص: 273.

(5) مخطوط المعالم، ص: 273.

الشفاعة:

أمّا الشفاعة فهي أمر ثابت، وفيها يقول: «شفاعة سيدنا محمّد ﷺ حق ثابتة للمسلمين -عندنا، وعند المعتزلة- دون من سواهم من أهل الكبائر، قالوا: لا لوجوب ما قد زال، ولا لزوال ما قد وجب، وهي كرامة من الله سبحانه له [لمحمد ﷺ] دون من سواه من الأنبياء، وهي الشفاعة العظمى...

وليست هذه الشفاعة لأهل الكبائر من أمته على ما زعمه القوم، وله شفاعات أخرى سوى تلك»[1] أشار إليها، و لم يذكرها.

الجنة والنار:

وفي حديثه عن الجنة والنار تعرض للاختلاف في كونهما مخلوقتين الآن، أم أنّهما غير ذلك؟ وما يتعلق بذلك من المسائل وجاء بآراء الكثير من المذاهب وذكر أصحابها وحججها، وذكر أنّ من أصحابه من ذهب إلى كونهما مخلوقتين الآن، ومنهم من ذهب إلى كونهما غير مخلوقتين بعد، كما بين أنّ أكثرهم توقّف في الأمر. وهو وإن ختم هذا المقصد بقوله: «والله أعلم بحقيقة الحال»[2] فهو- فيما يبدو من عرضه للمسألة- أميل إلى وجودهما الآن، وفيهما يتمّ وعد الله ووعيده للعباد.

نفوذ الوعيد:

إنّ الثميني يقسّم القول في نفوذ الوعيد ثلاثة مذاهب[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 274.

(2) مخطوط المعالم ص: 277.

(3) مخطوط المعالم ص: 275 وما بعدها.

المذهب الأول: هو أنّ الوعيد جاء للتخويف فقط، لا لفعل الآلام، ويـــذكر أنه قول للباطنية، وحجتهم:

أولا: أنّ الله تعالى يقول: ﴿ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُۥ﴾ (الزمر: 16).

وثانيا: أنّ أرحم الراحمين لا يعذب العبد، الحيوان الضعيف، لأنه بمعصـــيته قصّر في حقّ نفسه، ولا نفع لله ولا ضرر في عمل يصدر منه، خاصّة وأنّ الأفعال كلها واقعة بإرادته تعالى وخلقه، ولا أثر للعبد في شيء منها[1].

والذي يردّ به الثميني الحجة الأولى: هو أن التخويف المذكور في الآية إنّمـــا هو في الدنيا ويقع المخوّف به في الآخرة. ويرد الثانية: بأنّ الكلام فيها «مبني على التحسين العقلي وهو باطل، وعلى طلب الإطلاع على سرّ القدرة، وهو مما نهينـــا عن الخوض فيه»[2].

المذهب الثاني: فهو «أنّ العذاب إنّما يحسن في حق المشرك دون الموحد وهو قول المرجئة»، وهؤلاء «جزموا بنفي عقاب من مات من أهل الكبائر قبل أن يوفّق للتوبة»، واحتجّوا -كما يذكر الثميني- بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّـــوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (النحل: 27)، ودخول النار خزي بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّـــكَ مَـــن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ (آل عمران: 192).

واحتجوا بقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَـــذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ (طه: 48)، والألف واللام في (العذاب) للعموم.

واحتجّوا أيضا بأنّه عند التعارض يرجّح «آي الوعد على آي الوعيـــد، لأن رحمته وفضله أغلب».

---

(1) مخطوط المعالم ص: 275.

(2) مخطوط المعالم، ص: 275.

واحتجّوا كذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللّهِ...﴾ (الزمر: 53) والمراد من (عباده): المؤمنون، «لأنّ الإضافة تشعر بالتشريف ولا شرف للكافر»[1].

ويجيب الثميني على هذه الحجج كلّها من وجهة نظر من جوّز العذاب للموحّد معتمدا في ذلك رأي الأشاعرة والإباضية.

أمّا على أصل الأشاعرة: فـ«إنّ الآيات المخصّصة العذاب بالكافر فالمراد بها عذاب وخزي خاص، وهو الذي يقتضي الخلود، ولا فلاح بعده».

وأمّا على أصل الإباضية «فالمراد بالكافر في ذلك القدر المشترك»[2].

ويعني بكلامه أنّ العذاب عند الفريقين ينال الموحد كذلك ، إلاّ أنّ خصوصية الخزي الذي توعّد الله به الكافر تقتضي خلوده في النار ولا فلاح بعده، خلافا للموحّد، لأنّ الكافر عند الأشعرية: هو من جحد رسالة محمد ﷺ أو شيئا ممّا يعلم منها بالضرورة.

وأما عند الإباضية: فهو عذاب بخصوصيته تلك ينال الكافر، سواء كان كفره كفر نعمة أو كفر جحود، ما لم يتب، كما سنوضحه بعد قليل.

ويجيب الثميني مرّة أخرى: بأنّ المراد من قوله تعالى﴿يَاعِبَادِي﴾: العموم المراد به الخصوص[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 275.

(2) مخطوط المعالم، ص: 275.

(3) في أحكام العموم المراد به الخصوص، راجع مثلا: الشيخ نور الدين عبد الله السالمي، شرح (طلعة الشمس) على الألفية المسماة (شمس الأصول) له أيضا، المطبعة الشرقية -مسقط، 1981 ج: 1، ص: 129 وما بعدها. الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، (مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر) للعلامة بن قدامة دار القلم، بيروت، (د، ت، ط)، ص: 213 وما بعدها.

وبأنّه يريد من الآية الكريمة ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللّهِ...﴾ (الزمر: 53) «الحثّ على التوبة والرجوع إلى الله سبحانه وألاّ يقنطوا بمواقعة الذنب من رحمة الله حتى يصدّهم ذلك عن التوبة»[1].

وأما المذهب الثالث: فهو «أنّ العذاب ثابت حسن في حق الكافرين وعصاة المؤمنين، عندنا وعند الأشاعرة والمعتزلة»[2].

وينبه الثميني إلى: أن حسنه عند المعتزلة «من جهة العقل، وعند غيرهم من جهة الشرع»[3].

وحوصل المسألة بقوله:

«الناس ضربان: مقرّ وجاحد، فالجاحد: مخلّد في النار بالإجماع، والمقرّ ضربان: محفوظ من المعاصي عُمْرَه، وغير محفوظ.

والأوّل: في الجنة بالإجماع، والثاني: صاحب صغائر، أو صاحبها وصاحب كبائر تائب منها، وغير تائب.

والأوّلان: أيضا في الجنة بالإجماع، والثالث: في المشيئة عند الأشاعرة، وهو الذي لا يخلد في النار وإن دخلها بعدله، وعندنا وعند المعتزلة مقطوع به من أهل النار مخلدا فيها[4] وكذلك عند الزيديّة من الشيعة[5].

ولنصغ هذه الخلاصة بجلاء في الشكل التوضيحي التالي، مع الإشارة إلى أنّ الذي ذهب إليه الأشاعرة هو نفسه الذي ذهب إليه الماتريدية والسلفية:

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 276.

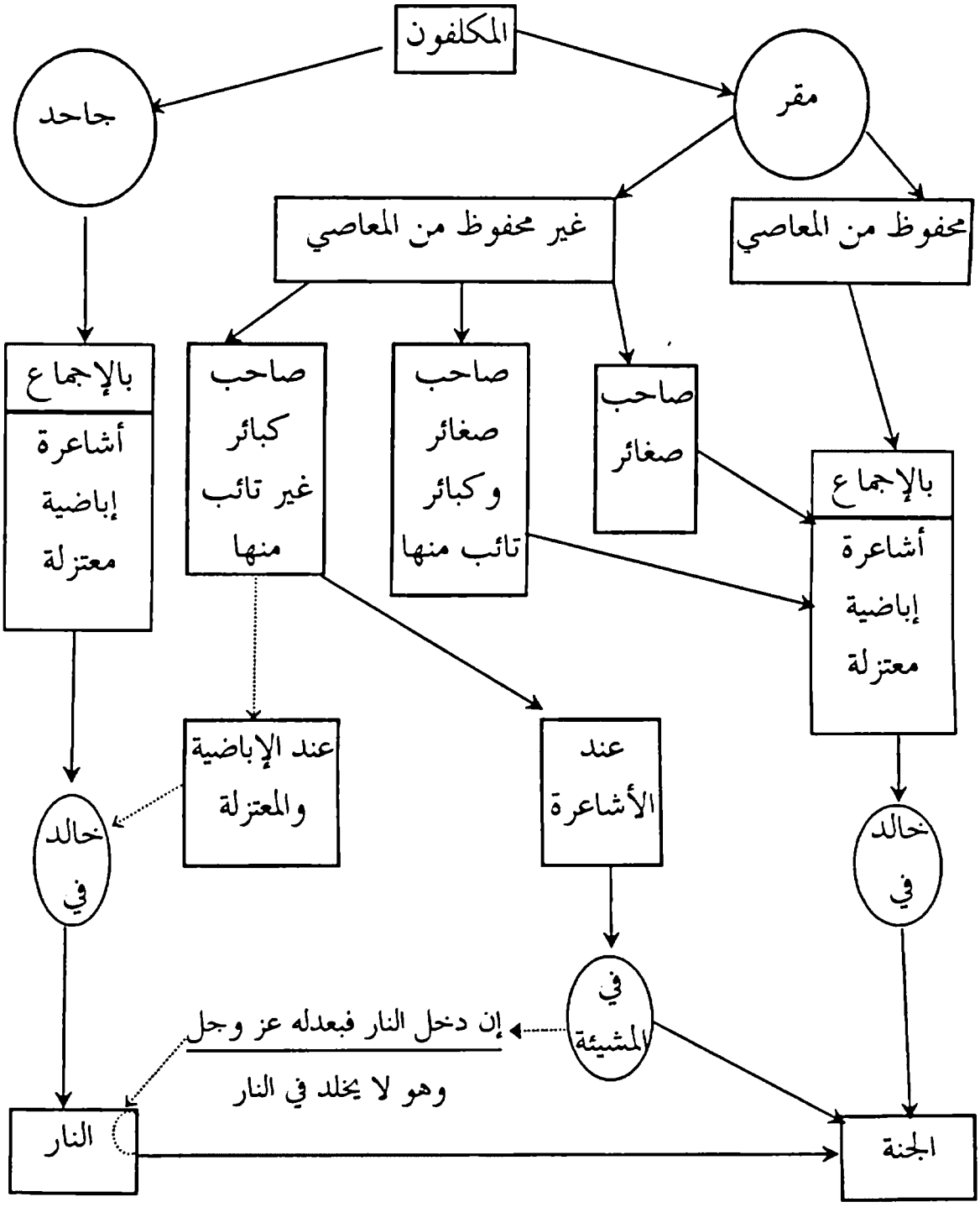
(2) مخطوط المعالم، ص: 276.

(3) مخطوط المعالم، ص: 276. راجع المبحث اللاحق قريبا: (التحسين والتقبيح).

(4) مخطوط المعالم، ص: 276.

(5) أحمد محمود صبحي، (الزيدية)، الزهراء للأعلام العربي، القاهرة ط: 2، 1984، ص: 274 وما بعدها.

خلاصة قول الثميني في نفوذ الوعيد:



إنّ قضيّة الشفاعة لأهل الكبائر، وقضية خلودهم في النار من القضايا التي أولاها الإباضية والمعتزلة عنايتهم، وكتبوا فيها طويلا في الماضي[1] والحاضر[2]، ولاشك أنّها من القضايا التي لها أثرها في التطبيق العملي وفي السلوك الفردي والاجتماعي وهو ما جعل أبحاث الإباضية فيها تنمو وتتبلور في منحى تحقيق إسلام يتجسد في الواقع العملي للفرد وللمجتمع، وكان سندهم في ذلك القرآن الكريم والسنة المطهرة.

ونتيجة لهذا التوجه وجدنا أبحاثا عندهم، انفردوا بها - إن لم يكن تميزا، فعناية وتمحيصا- نذكر منها: أبحاثا في الولاية والبراءة، وفي الخوف والرجاء، وفي ما لا يسع جهله، وفي ما لا يسع تركه، وفي ما لا يسع فعله.

لقد درسوا مثل هذه المسائل، وحرصوا على تمحيصها، وتعمّقوا في مناقشتها، واجتهدوا في إصدار الأحكام لكل قضية منها وفق ما جاء به شرع الله، محاولين أن يحيطوا الفرد بسور يقيه من الزلل، ويحميه باللجوء إليه عند التفلّت، وبالعيش في حماه عيشة تضمن له السلامة في الدارين.

وإذا استقام الفرد استقام المجموع، وفي استقامتهما تتحقق الغاية من الرسالة، وتتم العبادة لله وحده كما في قوله جل وعلا: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56).

---

(1) فيما يتعلق بالإنتاج الإباضي، راجع هذه الدراسة: الفصل الأول من الباب الثاني. وممّا يوجد بين أيدينا منها ممّا عثرنا عليه مخطوطا: (الدينونه الصافية)، لعمروس بن فتح: (ت 283هـ) وقد طُبع مؤخّرا. - (التحف المخزونة)، لأبي الربيع سليمان بن يخلف (ت471 هـ). - (مسائل التوحيد)، لأبي العباس أحمد بن بكر (ت504هـ). - (الرد على جميع المخالفين)، لأبي خزر يغلا (ت 380هـ).

(2) - أحمد بن حمد الخليلي: (الحق الدامغ)، ط سنة: 1989/1409، من ص: 183 إلى ص: 237.
- أحمد بن عمر أوبكه، (جوانب من العقيدة عند الإباضية)، مرقون في 38ص، رفضت وزارة الشؤون الدينية طباعته برسالة مؤرخة: 1988/03/23.

وسنتناول نصيبا من تلك الأبحاث فيما يلي تحت عنوان: (واجبات المكلف) وذلك بعد أن أتممنا الحديث عن (السمعيات)، وستكون عمدتنا ما جاء به الثميني في كتابه (المعالم).

ثانيا: واجبات المكلف:

1) معرفة ما لا يسع جهله:

إنّ معرفة ما لا يسع جهله على المكلف من أمور دينه هو حجر الزاوية ونقطة الانطلاق لمعرفة ما يسع جهله، ولمعرفة ما يسع تركه وما لا يسع، ولمعرفة ما يسع فعله وما لا يسع، لأنه بمعرفة ما لا يسع جهله نعرف ما يسع، ومعرفة ما لا يسع تركه هو من باب أولى مما لا يسع جهله، وبمعرفة ما لا يسع تركه نعرف ما يسع، ومعرفة ما لا يسع فعله هو من باب أولى مما لا يسع جهله، وبمعرفة ما لا يسع فعله نعرف ما يسع.

يقول السالمي في قصيدته (أنوار العقول) :

والعلم منه لازم قد وجبا ... تعليمه والثاني نفل ندبا
فكل شيء لم يسعنا جهله ... فواجب وما عداه نفله
والبحث للواجب حتما يلزم ... لقادر بترك ذاك يأثم

ولقد وجدنا أنّ هذه المسائل قد نقّب عنها الإباضية طويلا، فكان أصل ما أتى به الثميني حولها شرحَ الشماخي لعقيدة التوحيد كما ذكرنا في ما مضى، وكان الشماخي في ذلك مستفيدا على الخصوص مما جاء به أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني (ت380هـ)، وأبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي القابسي المتوفى سنة (471هـ/1078م)، ومما جاء به أبو عمرو عثمان بن خليفة المرغني السوفي المولود قبل سنة (471هـ/1078م)، ومما جاء به صاحب كتاب (الدليل والبرهان) أبو يعقوب

الوارجلاني، وصاحب كتاب (الضياء)[1] لأبي المنذر سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري العماني الذي عاش بعد النصف الثاني من القرن الخامس الهجري.

وإذا كان الثميني قد تناول مسألة (ما لا يسع جهله) وما يتعلق بها، تناولا موزعا بين مختلف المباحث التي جاء بها، فإننا نجده -أيضا- قد ذكرها تحت عنوان مستقل كما فعل ابن جميع والشماخي سمّاه:

(تحديد الدين) : ويعني تمييزه بإبراز أهم معالمه الأساسية الكبرى، ونحسب أنّها مما يعلم من الدين بالضرورة، فمنها التي تكون عِلْما فاعتقادا، ومنها التي تكون عملا إتيانا أو تركا.

يقول الثميني:

«تحديد الدين وتمييزه:

-معرفة ما لا يسع جهله طرفة عين، وهو التوحيد والشرك وما في معناهما.

-وفعل ما لا يسع تركه: وهو جميع الفرائض المضيّقة كدخول رمضان على المكلّف الحاضر، وآخر الوقت في الصلاة على المكلّف، وهو مما لا يسع جهله أيضا، [تأمل].

-وترك ما لا يسع فعله: وهو جميع المعاصي، ويدخل فيه أيضا: ما لا يسع جهله كمعرفة عين الشرك، وما يسع جهله إلى الاقتراف أو قيام الحجة وهو بقية المعاصي»[2].

---

(1) (الضياء) - يوجد بوزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان وهو أربعة وعشرون مجلدا وشرعت الوزارة في طبعه.

- وتوجد نسخة من كتاب الضياء بمكتبة عشيرة آل خالد بني يزقن.

(2) مخطوط المعالم، ص: 221.

ومن خلال هذه الفقرة نتأكد مرة أخرى أن مبحث (ما لا يسع جهله) هو أساس المسائل الأخرى وبدايتها، ولذلك اخترناه عنصرا لمعالجته في دراستنا لما ظهر لنا من أنه الأشمل لعدة مباحث جاء بها الثميني في معلم (النبوات).

فما الذي لا يسع جهله؟

لا يكون ما نأتي به جوابا عن السؤال بقدر ما يكون عرضا للإشكال على العموم[1] وتقريبا للذي جاء به الثميني حول المسألة في (المعالم) على الخصوص.

ومن الطرافة أن نشير بادئ الأمر أنّ الذين تحدثوا عن (ما لا يسع جهله) اختلفوا في تحديده مع كونه مما لا يسع، وسبب اختلافهم -فيما يبدو- ليس بالأمر الجلل، فهو يعود إلى اختلافهم في تحديد مقدار الالتزامات التي يجب على المكلف علمها على الفور والتي يجوز علمها على التراخي ما لم تقم الحجة عليه أو يقارف.

وبالفعل فقد وجدنا أبا طاهر إسماعيل الجيطالي مثلا قد اعتبر العلم أساس تناول مسائل ما لا يسع جهله وما يسع، وقد قسّم مسائله على هذا الاعتبار ثلاثة أقسام كبرى:

1) ما لا يسع جهله طرفة عين.

2) ما يسع جهله إلى الورود.

3) ما يسع جهله أبدا، ويقصد به ما يعلمه الخاص من علماء الأمة كتقسيم المواريث وما شابهها[2].

---

(1) من الذين كتبوا حول الموضوع بوضوح: الشيخ نور الدين السالمي، (مشارق أنوار العقول) ص: 92 وما بعدها .

(2) أبو طاهر إسماعيل الجيطالي، (قواعد الإسلام)، تحقيق عبد الرحمن بكلي، 0المطبعة العربية، غرداية، ط: 1، 1976 ج: (1) ص: 114 وما بعدها.

وقبل الحديث عن آرائهم فيما لا يسع جهله، فإنّ الثميني يذكر أن أصحابه قد اختلفوا في أول واجبات المكلف: هل هو معرفة الله أم هو معرفة ما لا يسع جهله[1]؟.

إلى الثاني يذهب أبو الربيع سليمان بن يخلف الذي يعده صالح بو سعيد من المتشددين المضيقين وفي مقابله – في مقابل أبي الربيع – يرى أن أبا يعقوب الوارجلاني من المتساهلين الموسعين، بل ويذهب إلى: أن هناك من بلغ حد التطرف لجعله فرز الدين –الذي سنتحدث عنه عما قريب– مما لا يسع جهله، ولاستعماله تدقيقات فلسفية حول هذه المسألة (ما لا يسع جهله)، حتى أذهبت نقاوة الإسلام[2].

ولا نخال القضية تأخذ هذا البعد، التساهل والتطرف، لأن جميعهم يتفق على أن العمل جزء من الإيمان الذي هو «جميع ما أمر الله به من قول واعتقاد وعمل»[3] وهم متفقون جميعا على أن ما ذكر فيما لا يسع جهله –مع اختلافهم في طريقة طرحه وإحصائه لأنه لا يعدو عن كونه اجتهادا–هم متفقون على أن جله إن لم يكن كله مما يعلم من الدين بالضرورة، وله أثره في اعتقاد المكلف وسلوكه، بدليل أنهم عند نكران شيء مما أدرج فيما لا يسع جهله، عند قيام الحجة يتفقون في الحكم على صاحبه بالنفاق أو الكفر أو الشرك حسب اجتهاداتهم.

والذي يبدو لأول وهلة من الاختلاف والنقد لمسائل ما لا يسع جهله ليس في الحقيقة اختلافا بل هو اتفاق على أن الجملة (لا إله إلا الله) هي أساس التوحيد، فهذا الوارجلاني يعتبر الجملة التي كان يدعو إليها رسول الله ﷺ تكفي في تأسيس التوحيد، وهذا الثميني يذهب أبعد من ذلك –وهو المجتهد في حصر مسائل ما لا

(1) مخطوط المعالم، ص: 209.

(2) صالح بوسعيد، (دراسة وتحقيق كتاب الدليل والبرهان)، ص: 154.

(3) الوارجلاني، (الدليل والبرهان)، ج: 113/3.

يسع جهله- فيرى أنه لا يجب على المدعو إلى الإسلام بادئ الأمر أن يعرف أنّ الشطر الثاني من الشهادة توحيد وإنما يكفيه منها وجوب معرفة التوحيد في الشطر الأول وهو قوله: أشهد أن لا إله إلا الله[1].

هذا، ويوافق الشيخ عبد الرحمن بكلي الوارجلاني في كون الكتب والأنبياء لا تلزم المكلف معرفتهم بالتفصيل، ويكفي الإيمان بها مجملة «فإن الله لم يكلف أحدا بالشهادة إلا قول لا إله الله محمد رسول الله وما جاء به حق، وما سوى هذا فليس عليك فيه من الشهادة شيء إلا الإيمان بما قامت عليك به الحجة»[2].

والذي يراه أبو إسحاق اطفيّش يوافق ما يراه الوارجلاني من أنّ الملل الستّ التي جاءت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الذِينَ ءَامَنُواْ وَالذِينَ هَادُواْ وَالصَّـابِينَ وَالنَّصَـارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالذِينَ أَشْرَكُواْ...﴾ (الحج: 17) ليست من الإيمان، ويفسر حشر الحاشرين لها مع مسائل الإيمان بأنّهم فعلوا ذلك: «لأنّ الله ذكر لها أحكاما في كتابه العزيز، ولا ينبغي للمسلم أن يجهلها لأنّها مشمولة بالدعوة المحمدية»[3].

إن هذا الاختلاف وهذا النقد في حقيقة الأمر هو اتفاق منهم على أنّ الجملة وحدها تكفي ليكون صاحبها من الموحّدين، وأنّ غيرها مما جاء من المسائل فيما لا يسع جهله هي خصال لها.

يقول الثميني: «فالتوحيد إفراد، وإنّه كلّ، وما يذكر من خصاله أجزاء له، أو هو مشروط وتلك الخصال شروط له، وإنّما كلّها توحيد، أي: [كل] خصلة من خصاله، أي: لا يوجد إلاّ بها، لكونها شرطا في وجوده أو جزءا منه»[4].

---

(1) الثميني، (النور)، ص: 40.

(2) الجيطالي، (قواعد الإسلام)، التعليق، ص: 26.

(3) أبو إسحاق اطفيّش، (مقدمة التوحيد وشروحها)، ص: 107.

(4) مخطوط المعالم، ص: 210.

وبعرضنا للآراء السابقة في مسألة ما لا يسع جهله نصل إلى أنّ:

- تحديد هذه الخصال محل الاجتهاد.

- ومتى لا يسع جهلها؟ محل عدم الانضباط.

- وبالأمرين يظهر الاختلاف فيما لا يسع جهله، أهي الجملة، أم هي الجملة وغيرها؟

إنّ الثميني قد جاء بآراء عدة دون أن يدلي برأي صريح في تحديد ما لا يسع جهله، وانتقد الوارجلاني لكون ما جاء به يكاد يجرد التوحيد من خصاله التي يحتويها فقال: «وفي كلام الإمام أبي يعقوب ما يطمع للمتمادي إن خرمته المنية»[1].

إنّ الثميني لم يصرّح في المسألة برأي، مع علمنا بأنّ الوارجلاني من قبل قد ناقش هذه المسائل بعمق، وذكر أنّ هذا «الأمر المتعلق بالدين شأنه عظيم، وخبره جسيم، ولا يسعنا فيه إلاّ الحق عند الله تعالى، فإنّ علومنا ضعيفة: وأحوالنا خفيفة، وعقولنا كليلة، وأيامنا قليلة مع ظهور الفتنة، وكثرة المحن»[2].

ولقد بيّن الوارجلاني أن «أمر مسائل ما لا يسع الناس جهله ترجع إلى الديانات والفرق[3]، ولا يرجع أمرها إلى المذاهب، فالقول بين الأديان: بين الشرك والتوحيد، وبين الفرق: بين الحق والباطل، وبين المذاهب: بين الصواب والخطإ...»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 276.

(2) الوارجلاني، (الدليل والبرهان)، ص: 24.

(3) في الأصل: الأفراق.

(4) الوارجلاني، (الدليل والبرهان)، ص: 24.

إنّ الثميني وقد اطّلع على ما جاء به الوارجلاني فإنه لم يدفعه ذلك إلى الإدلاء برأي في المسألة، وإنما جمع أهمّ الآراء في الموضوع، وفق منهجه الأساسي الذي رسمه لكتابه (المعالم)، واعتمد على الذي جاء به الشماخي المستفيد من الوارجلاني وأضاف إليه ما أمكن، ليساعد المختص المجتهد بما وفّره له من جهد الجمع والمقارنة، وليطلع الطالب على الآراء المتعددة فتزيد همّته -إنْ كان ذا همّة - شحوذا في البحث والدراسة.

لقد ذكر الثميني كما ذكر الشماخي: أنّ أصحابه اختلفوا في ما لا يسع جهله، فأكثر المشارقة على أنه الجملة التي يدعو إليها رسول الله ﷺ ، وهو مذهب «عمروس بن فتح، وأبي خزر، والإمام عبد الرحمن [بن رستم]، وابن زرقون»[1].

«وقال المتأخرون [منهم] أنّه الجملة، وأنّ الله خالق لجميع الأشياء، وأنّ له الملائكة والنبيين والمرسلين والكتب التي أنزلت عليهم... وأن يقصد إلى جبريل من الملائكة باسمه ويتولاّه، ويعلم أنّه رسول رب العالمين إلى محمد (ﷺ) بالدين والقرآن، وأن يقصد إلى محمد من بين المرسلين بأنّه رسول الله إلى الكافة، الإنس والجن، وأنّه خاتم النبيين، وإلى آدم منهم أيضا بأنّه أول المرسلين إلى بنيه، وإلى القرآن أيضا ويعلم أنّه كلام رب العالمين، على نعت ما تقدم في أبحاثه إجمالا.

وممّا لا يسع جهله أيضا معرفة الموت والبعث والحساب والجنة والنار، وأنّ الجنة ثواب الله سبحانه وأنّ النار عقابه للعاصين له، وأنّ ثوابه لا يشبهه عقاب.

ولا يسع جهل معرفة الخلق، وأنّ الله أخرجه من العدم إلى الوجود، ومعرفة تحريم دماء المسلمين بتوحيدهم لربّهم، وتحليل دماء المشركين لشركهم، وولاية المسلمين جملة، وولاية من لا يسع جهله، والبراءة من الكافرين جملة، ومعرفة

(1) مخطوط المعالم، ص: 209.

الأنبياء أنهم من نسل آدم، ومعرفة أنّ الله أمر بطاعته، ونهى عن معصيته، وأنه يثيب ويعاقب على ذلك...»[1].

«ومعرفة فرز ما بين كبائر الشرك وكبائر النفاق، ومعرفة أنّ الله مُوالٍ لأوليائه ومُعادٍ لأعدائه»[2].

وهذا نموذج مما جاء به الثميني من بين المسائل التي تناولوها مجملة فيما لا يسع جهله، وهي في مجملها مما يعلم من الدين بالضرورة، وأحكامها المفصلة بكتب الفقه موجودة.

ولزاما علينا هنا أن ننبه إلى أنّ جميع[3] الذين تحدثوا عما لا يسع جهله متفقون على أنّ الجملة، التي جاء بها الرسول ﷺ مما لا يسع جهله، وأنّ من جاء بها تامّة حرم دمه وماله وعرضه وسبي ذريّته للتوحيد الذي أتى به.

وقد وضعوا قاعدة عامة لتحديد ما لا يسع جهله وهي: «أنّ الحجة إذا قامت فيما يسع جهله صار بمنزلة ما لا يسع»[4] و«هو معنى قولهم إذا أخذ»[5] أو معنى قولهم: (إلى الورود)[6].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 209 - 210.

(2) مخطوط المعالم، ص: 210.

(3) مخطوط المعالم، ص: 215.

الوارجلاني، الدليل والبرهان، مج: 1 ج: 2 ص: 16

السوفي: مخ السؤالات، ص: 81 - 82

الخيطالي، قواعد الإسلام، ج1، ص: 11

السالمي، مشارق أنوار العقول، ص: 137. وغيرهم.

(4) مخطوط المعالم، ص: 112.

(5) مخطوط المعالم، ص: 113.

(6) قواعد الإسلام، ص: 114.

لقد ذكرنا أنّ ما لا يسع جهله يحتوى على ما لا يسع فعله وعلى ما لا يسع تركه وهما جانبان من القسم العملي الذي يلزم المكلّف، لأنّه مسؤول ومحاسب عليه في الدنيا لما صدرت فيه من الأحكام البيّنات، ومسؤول ومحاسب عليه في الآخرة لما يناله من الجزاء الأوفى ثوابا أو عقابا.

فما لا يسع فعليه هي جميع المحرمات التي ثبت النهي عنها، وما لا يسع تركه هي جميع الفرائض التي ثبت الأمر بها، مع العلم أنّ تلك المنهيات والمأمورات محل تناولها بالتفصيل كتب الفقه كما ذكرنا، وهي في الكتب العقدية التي تناولتها جاءت بالإجمال.

والذي وجدناه مما جاء به الثميني في الجانب العملي جله مما لا يسع تركه ولذلك سنأتي به في عرضنا هذا نموذجا آخر للجانب العملي مع التأكيد في آن واحد بأنه –إذا قامت الحجة– فهو مما لا يسع جهله كما ذكرنا بادئ الأمر، وعلى ما لا يسع تركه يقاس ما لا يسع فعله.

2) ما لا يسع تركه:

إن الثميني وهو يتحدث عن واجبات المكلف يقول: «أما العمل: فيجب عليه أن يفعله راجيا فيه الثواب خائفا من تركه العقاب، وذلك في جميع الفرائض عند حضور السبب، ووجود الشرط، وانتفاء المانع، وكَفَر إن ضيَّع ولم يبق من الوقت ما يسع الفرض بشروطه»[1].

ثم بيَّن كيف لا يسع ترك ما لزم من الفرض، وبيَّن أنّ تلك الفروض إنّما تثبت من قبل ثلاثة طرق، يسمّيها كما سمّاها ابن جميع والشماخي: «كمال الدين، وهي ثلاثة: التنزيل والسنة والرأي[2] على أنّ الرأي يشمل

(1) مخطوط المعالم، ص: 215 .

(2) مخطوط المعالم، ص: 219.

كلا من الإجماع والقياس[1]، ونبّه أنّ «حكم جميع النوازل إنّما تؤخذ من الأصول الثلاثة»[2].

وفصّل القول مطولا في بيان الفرائض الواجبة، والطريق الذي ثبتت به كلّ منها[3]، وجاء بالآراء الواردة في حكم كلّ من الجاهل لتلك الفروض، والمنكر لها والناسي والشاك، سواء قبل قيام الحجة أو بعدها[4]، وفي ذلك تفاصيل دقيقة نستغني عنها في هذا المقام.

وحدّد من بين تلك الفروض فروضا اعتبرها بمنزلة أسهم للدين، وهي ثمانية، حصرها ابن جميع في منهج تبسيطي سار عليه وتبعه فيه آخرون[5] منهم الثميني[6]، والغاية منه فيما يبدو تقريب مسائل العقيدة إلى الأذهان لينجلي منها ما هو للترك وما هو للإتيان، وخَيْر مثال لذلك جعله أسهم الدين ثمانية: وهي الصلاة، والصوم والزكاة والحج والعمرة والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يرى الثميني أنّ صاحب العقيدة (ابن جميع) جعل أسهم الإسلام ثمانية لأنه «أراد بها أجزاءه التي تركب منها بعد التوحيد الذي هو أشرفها، وإنما جعلها ثمانية

---

(1) أبو سليمان داود التلاتي، (شرح عقيدة التوحيد)، ضمن (مقدمة التوحيد وشروحها)، ص: 64. وأيضا: الحاج محمد بن يوسف اطفيَّش، (شرح عقيدة التوحيد)، طباعة حجرية ص: 93-94.

(2) مخطوط المعالم، ص: 219.

(3) مخطوط المعالم، ص: 219 - 220.

(4) مخطوط المعالم، ص: 219، 220، 224، 225.

(5) - أبو العباس احمد الشماخي، شرح (عقيدة التوحيد) لابن جميع،
- أبو سليمان داود بن إبراهيم التلاتي، شرح (عقيدة التوحيد) لابن جميع،
- الحاج محمَّد بن يوسف اطفيَّش، شرح (عقيدة التوحيد) لابن جميع.
- نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، (غاية المراد في الاعتقاد).
- سليمان بن محمد الكندي، (بداية الإمداد على غاية المراد).

(6) انظر هذه الدراسة: الفصل الثاني من الباب الثاني: محتوياته.

مع ورود (أنّ الإسلام نيف وستون جزءا، أعلاها كلمة التوحيد، وأدناها إماطة الأذى من الطريق) للمبالغة والشرف لأنّ الإتيان بها على الوجه المأمور به يستلزم الوفاء بجميع الدين، ولأنّ الجهاد منها شامل لجهاد النفس، ولأنّ من وجدت فيه شهد له بالإسلام ما لم يظهر غيره»[1].

هذه بعض الفروض التي لا يسع تركها إذا قامت الحجة على المكلف.

ومما جاء به الثميني مما لا يسع تركه ما يسمى: فرز الدين، ومعناه: أن المكلف عليه أن يعرف ثلاثة منازل:

1) (المسلم) الموفي بما أقرّبه.

2) و(المنافق) المقرّ الخائن فيما أقرّبه.

3) و(المشرك) الجاحد.

وبمعرفة هذه المنازل الثلاث يكون المكلّف قادرا على التصرف الصائب إزاء كل منها.

إنّ الثميني وهو يبيّن هذه المنازل الثلاث قد أبطل مذهب النافي للمترلة بين المترلتين، معتمدا في إثباتها على آيات من الذكر الحكيم التي تصف فريقا بالفسق، مبيّنا أنّ الفاسق عند المرجئة مؤمن، وعند الصفرية مشرك.

وبيّن أنّ لا خلاف بين الإباضية والمعتزلة في المسألة وأنّ ما كان بينهما من الخلاف في التسمية فهو لفظي لا معنوي[2].

وعليه فحكم الإباضية والمعتزلة على صاحب المترلة الثالثة في الدنيا وفي الآخرة، سواء.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 218.

(2) مخطوط المعالم، ص: 221.

وإذا وجدنا ببعض مؤلفات الإباضية من يقول بالمنزلة بين المنزلتين وبلا منزلة بين المنزلتين[1] فإنه يمكننا -فيما يبدو- توجيهه على النحو التالي:

إنّ إثبات المنزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الشرك أو الكفر، يكون من حيث الحكم في الدنيا، وتسميها المعتزلة: فسقا، ويسميها الإباضية: فسقا ونفاقا، وكفر نعمة، وكفر نفاق، وحكمها عندهما حكم من جاء بالشهادة مع البراءة منه لما أحدثه حتى يقلع عنه ويتوب.

أما القول بلا منزلة بين المنزلتين: منزلة الإيمان ومنزلة الشرك والكفر فيكون من حيث الحكم في الآخرة، فصاحب المنزلة الثالثة إن لم يتب نفذ فيه الوعيد لقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: 3).

هذا عن فرز الدين، والغاية منه كما قلنا الوصول إلى التصرف الصائب إزاء كل فريق.

وعليه فواجب فرز الدين، يتطلب واجبا آخر يأتيه المكلف، وهو تصرّفه إزاء كل فريق، وهو ما يسميه الإباضية بحرز الدين، وهو من الواجبات التي على المكلف، ولا يسع تركها.

وقد أطلقوا عليها حرز الدين لأنه بالقيام بها وإتيانها يتم حفظ الدين من الشوائب، وضمان استمراره نقيا في النفوس، وحماية الأفراد من الانزلاق إلى مهاوي المحرمات.

---

(1) أبو عمار عبد الكافي، (الموجز) ضمن (أراء الخوارج الكلامية) لعمار طالبي، ج: 2 ص: 123وما بعدها.

أبو زكريا الجناوي، (الوضع)، ص: 24-25.

التلاتي، (شرح الديانات)، ضمن (مجموعة كتب مختارة)، ص: 78.

التلاتي: (نخبة المتين من أصول تبغورين)، ضمن (مجموعة كتب مختارة)، ص: 187.

ذكر الثميني أنه يتم حرز الدين بأربعة أمور:

1) ولاية من علم منه خير.

2) البراءة ممن علم منه شر.

3) الوقوف فيمن جهل حاله حتى يعلم.

4) ترك المعاصي.

«فمن عَرَف حيث يتولى فتولى، وحيث يبرأ فتبرأ، وحيث يتوقف فتوقف، وحيث يترك المعاصي فترك، فقد أحرز دينه»[1].

وللإباضية في ذلك أبحاث كثيرة، كان ما جاء به الثميني بعضا منها، وما سنأتي به صورة مقربة للموضوع، وأغلب مباحث حرز الدين تتناول تحت عنوان: (الولاية والبراءة.)

3) الولاية والبراءة والوقوف:

إنّ الولاية والبراءة والوقوف عند الإباضية واجبات على المكلف لا يسعه تركها، لقد جاءت مؤلفاتهم حولها بأبحاث دقيقة جليلة، تبين أنواعها، وأدلة ثبوت وجوبها من القرآن والسنة، وطرق التولي والتبرؤ، والأحكام المترتبة على ذلك.

وهي من المسائل التي شغلت بالهم منذ أمد بعيد[2] من أيام جابر بن زيد بالمشرق، وقبل قيام الدولة الرستمية بالمغرب.

فمسألة الانتقال من الولاية أو من البراءة إلى الوقوف مثلا قد ثار حولها نقاش ثريّ ذو أثر على الواقع الاجتماعي آنذاك، وهو نقاش أثارته القضية المعروفة

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 221.

(2) انظر دراستنا هذه: الفصل الأول من الباب الثاني: المدرسة الإباضية.

بقضية الحارث وعبد الجبار، وقد كانت قبل ولاية أبي الخطاب عبد الأعلى بن السمح التي كانت على رأس الأربعين ومائة سنة للهجرة[1].

يقول أبو مسلم الرواحي (ت: 1339هـ): «لم يوجد... من جدّ واجتهد في إقامة أحكام الولاية والبراءة علما مستقلا قائما بنفسه، وإنما اعتنى به غاية الاعتناء أصحابنا رحمهم الله، وبالخصوص المشارقة، ذلك لأنه ركن عظيم من أركان الدين، فبهذا ألف العلماء الوهبيون فيه الكتب مابين مطولات ومختصرات، وسيرهم مشحونة بأحكام هذا العلم»[2].

فهو علم في حاجة ماسة إلى دراسة متأنية تقييمية تستخلص منها نتائج تفيد الأمة الإسلامية في مسيرتها الراهنة.

ويمكننا قبل الحديث عن (الولاية والبراءة) وفق ما جاء به الثميني أن نحاول الإمساك بزمام الموضوع فنقول:

إنّ موضوع الولاية والبراءة ينقسم ستة أقسام، وهو في نظرنا أشمل تقسيم للموضوع من بين التقسيمات الأخرى التي سيتضح بعض منها فيما يأتي مع الثميني، والأقسام الستة هي الآتية:

ولاية الجملة، وولاية الحقيقة، وولاية بحكم الظاهر وتسمى ولاية الأشخاص.

وبراءة الجملة، وبراءة الحقيقة، وبراءة بحكم الظاهر وتسمى براءة الأشخاص.

---

(1) الدرجيني: (طبقات المشائخ بالمغرب)، تحقيق إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، د، ت، ط، ج: 1، ص: 23 وما بعدها.

(2) أبو مسلم الرواحي، (نثار الجوهر)، طبع في عهد السلطان قابوس بن سعيد، سلطنة عمان، مصورًا من خط المؤلف، (د، ت، ط)، (د، م، ط)، ط : 1، ج: 1، ص: 13. ومن أهمّ كتب المشارقة في الموضوع كتاب: (الاستقامة) لأبي سعيد محمد ابن سعيد الكدمي (ق: 4 هـ) .

أمّا القسمان الأوّلان في كل من الولاية والبراءة فتوحيد، لا يسع جهلها إذا أخذ صاحبه وقامت عليه الحجة.

وأمّا القسم الثالث في كل منهما فطاعة يلزم المكلف إتيانها ولا يسع تركها إذا قامت الحجة.

وهم في كل قسم أحكام مفصّلة وتدقيقات تفوق دراستنا هذه، ولقد جاء الثميني بنصيب منها.

ولقد عرف الثميني الولاية بأنّها: المودّة والمصافاة، والبراءة بأنها: العداوة والطرح، والوقوف بأنّه: عدم الحكم.

- أ - الولاية :

إنّ حقيقة الولاية كما يقول الثميني هي: «الحب بالجنان، والذكر باللسان أو الميل بالقلب والجوارح، إلى مطيع لطاعته»[1].

وقد جاء فيها بالأصناف التالية:

ولاية الجملة:

ولاية الجملة: وهي ولاية جميع أولياء الله تعالى من المسلمين الأولين والآخرين، من الجن والإنس والأحرار والعبيد، والذكران والإناث، والصغار والكبار عرفتهم أو لم تعرفهم، «وهي فرض عين مع البلوغ... وتاركها مشرك، والشاك فيه[بمعنى الشاك في كون التارك مشرك] يسعه [البالغ] عدم تشريكه حتى تقوم عليه الحجة به، لا عدم تكفيره»[2] على اعتبار أنّ الكفر أدنى من الشرك[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 226.

(2) مخطوط المعالم، ص: 226.

(3) راجع، (قواعد الإسلام)، تعليق: عبد الرحمن بكلي، ص: 58.

ولاية الحقيقة:

ويسميها الثميني: ولاية المعصومين، «وهي في الأصل من ولاية الجملة إلا أن المعصومين أخصّ من المسلمين» كما يقول، فمنهم الأنبياءُ والرسلُ والرهبانُ المقصودون بقوله تعالى ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ﴾ (المائدة: 83)، وقومُ يونس، وسحرةُ فرعون وكلُ من جاء فيه نصّ من الكتاب، سواء كان تصريحا أو كنية أو إبهاما، وقد جاء الثميني بأمثلة عديدة لمن تجب ولايته في هذا الصنف رجالا ونساء.

ونرجّح تسميّتها بولاية الحقيقة كما يسمّيها السالمي، وهي تثبت بالسنّة كذلك، إلاّ أنّ لهم في إثباتها بها أحكاما تضبطها[1].

وإنّا لا نختلف كثيرا مع الثميني في أنّها من ولاية الجملة إلاّ أنّها تميّزت لتخصيص الشارع أصحابها بنصوص ظاهرة.

ولاية الأشخاص:

ذكر الثميني أنّ أدلّة وجوب ولاية الأشخاص كثيرة، وأنّ منها التي يستدل بها على براءة الأشخاص. ومن الأدلة التي جاء بها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالذِينَ ءَامَنُواْ الذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الغَالِبُونَ﴾ (المائدة: 55 ــ 56).

فبيّن أنّ الأشخاص المتولين منهم المنصوص عليهم، ومنهم غير المنصوص عليهم.وأنّ الشخص المنصوص عليه «ولايته توحيد، وتركها شرك، إذا تعيّن باسمه على لسان الرسول»[2]، وقد ذكرنا أنّ هذا النوع هو من ولاية الحقيقة.

---

(1) راجع مثلا: السالمي، (مشارق أنوار العقول)، ص: 341 وما بعدها.

(2) مخطوط المعالم، ص: 231.

أمّا غير المنصوص عليه: فهو الذي ينطبق عليه عند الإطلاق ولاية الأشخاص، وهي نفسها الولاية بحكم الظاهر.

وسبب وجوب ولايته «الأعمال الصالحة... فمن استوفى ما افترض الله عليه من علم ما لا يسع جهله، وفعل ما لا يسع تركه، وترك ما لا يسع فعله، فقد حسنت هيئته وحالته»[1] وعلينا بالظواهر وحكم السرائر إلى الله كما في نصوص المشارفة والمغاربة[2].

يقول الثميني: «ومن أخرها بعد استكمال الشروط نافق في غير المنصوص عليه من عند الله، وفيه [يعني في المنصوص] أشرك، سواء كان الشرك بالتضييع أو بالجهل، ومثله من تولى قبل العلم بالوفاء»[3].

وقد جاء بقول الشماخي: إنّ «جهات الولاية أربع العلم بالوفاء، والشهرة التي لا تدفع، وشهادة العدْلين، وشهادة العدل الواحد»[4] ولو كان امرأة أو عبدا.

وبما أنّ هذه الولاية طاعة، فقد بيّن أنّه «يثاب لأجلها المتولّي المائل بقلبه وجوارحه إلى المتولّى المستحقّ الولاية، وقيل يثابان معا:

أمّا الأوّل: فلأدائه الفرض الواجب.وأمّا الثاني: فلطاعته وإظهار الحالة الحسنة التي تكون سببا للاقتداء»[5].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 230.

(2) مخطوط المعالم، ص234. أيضا: (مقدمة التوحيد) وشروحها، ص: 105.

(3) مخطوط المعالم، ص230. 231.

(4) مخطوط المعالم، ص: 231. (مقدمة التوحيد) وشروحها، ص: 98 ، الأولى أن يعتبر: جهات الولاية ثلاثة لا أربعة، ما دامت شهادة العدل الواحد تكفي.

(5) مخطوط المعالم، ص: 230.

هذا، ولقد اعتبر من بين ولاية الأشخاص، ولاية البيضة، وهي ولاية السلطان العادل ومن كان تحت لوائه.

وذكر أنّ الشماخي يذهب إلى أنّ ولاية من كان تحت لواء السلطان العادل من ولاية الجملة، لأن الولاية عنده قسمان: ولاية أشخاص وولاية جملة.

وجاء برأي المحشي أبي ستة: «أنّ ولاية الجملة لا قصد فيها إلى حصّة في الخارج ولا يدخل فيها إلا المؤمن عند الله، بخلاف المتولّى بولاية البيضة فإنّما ممن توالى ولا تزكي، فالأحسن أن تكون قسما برأسه»[1].

ولاية العبد لنفسه:

بعد ولاية الأشخاص تأتي ولاية العبد لنفسه، ويذهب الثميني فيما يتعلق بها إلى أن على المكلف ولاية نفسه بالانقلاع من الذنوب والتوبة من المعاصي موافقا صاحب العقيدة القائل: «وتجب علينا ولاية أنفسنا وذلك بالتوبة والانقلاع من الذنوب»[2]، ومختلفا مع شيخه التلاتي الشارح للنص، في توجيه الباء (بالتوبة) إذ يراها التلاتي سببية، بينما يراها الثميني تصويرية، ولعلّه يريد: أنّ تحقق ولاية العبد لنفسه ليست بسبب توبته، وإنما لكونه مواليا لنفسه تحصل له التوبة والانقلاع من الذنوب.

ولاية العباد لله وولاية الله لعباده:

أمّا ولاية العباد لله وولاية الله لعباده، فإنّ الأولى منهمَا تتمّ بـ«قبول جميع ما أمرهم به امتثالا، وجميع ما نهاهم عنه تركا»[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 231.

(2) مخطوط المعالم، ص: 230.

(3) مخطوط المعالم، ص: 230.

وأمّا ولاية الله لعباده: فـ«توفيقه لهم وهدايته إياهم لامتثال المأمورات وترك المنهيات»، وهي في نظر الثميني «من الصفات التي يتصف بها في الأزل فلا تنقلب على الصحيح»[1].

وليس المراد منها «إثبات الأفعال في الأزل»[2]، لأنّ «صفات الأفعال هي عندنا [كما يقول التلاتي شيخ الثميني] مدلولات المصادر الواقع منها الاشتقاق كإيجاد الرزق الذي هو مدلول لفظ رزق المشتق منه رازق»[3].

وإذا جوّزوا وصفه تعالى في الأزل بصفات الأفعال، فهو على تقدير ردّها إلى معنى القدرة[4] بمعنى التعلق الصلاحي[5].

وأمّا وصفه عزّ وجل بولاية عباده أو براءته منهم، فإنّما هو لعلمه بفعلهم، «وعلمه تعالى لا محالة سابق على أفعال عباده، لتحقق وقوعه، ولأنّ ما سبق في علمه تعالى لا بد من كونه قطعا، لعدم تبدّل علمه تعالى»[6]، ولذا قال الثميني: فهي «لا تنقلب على الصحيح».

ويذكر الثميني أنّ الموحّدين اتفقوا «على أنّ الله موال ومعاد لم يزل عالما بما كان وما يكون، وبأسماء أهل الجنة وعشائرهم وقبائلهم وعددهم، وأنّه والى المسلمين بمعنى أنّه وفقهم لدينه، ووالوه بمعنى أنّهم امتثلوا أوامره واجتنبوا نواهيه، وعادى الكافرين وعادوه على الضدّ من ذلك، ولا يقال والى الله نفسه، ولا لم يوالها لعدم ورود الشرع بذلك»[7].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 230.

(2) مخطوط المعالم، ص: 230.

(3) التلاتي، (نخبة المتين على أصول تبغورين)، ضمن (مجموعة مختارة)، ص: 178.

(4) الكندي، (بداية الإمداد على غاية المراد)، ص: 16.

(5) انظر هذه الدراسة، الفصل الثالث من الباب الثالث: القدرة.

(6) الكندي، (بداية الإمداد على غاية المراد)، ص: 86.

(7) مخطوط المعالم، ص: 245 - 246.

– ب – البراءة :

يعرّف الثميني البراءة قائلا: فحقيقتها «البغض بالجنان، والشتم باللسان أو الميل بالقلب والجوارح عن عاص لعصيانه»[1].

وأصنافها وفق ما جاء به هي:

براءة الجملة

وبراءة الحقيقة

وبراءة السلطان الجائر

وبراءة الأشخاص

يقول الثميني: إن البراءة من الفروض الواجبة على المكلف عند بلوغه، وأدلة وجوبها كثيرة[2] منها قوله تعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا الذينَ ءَامَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ...﴾ (الممتحنة: 1)، وقوله: ﴿يَآ أَيُّهَا الذينَ ءَامَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الذينَ اتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الذينَ أُوتُواْ الكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ...﴾ (المائدة: 57)، وقوله: ﴿يَآ أَيُّهَا الذينَ ءَامَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ اليَهُودَ وَالنَّصَارىٰ أَوْلِيَآءَ...﴾ (المائدة: 51)، وقوله: ﴿يَآ أَيُّهَا الذينَ ءَامَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ...﴾ (التوبة: 23).

ويذكر أنّ المختار عنده مذهب ابن بركة العماني وغيره من الأئمة أنه كلّما سمعت في الحديث الشريف: (ليس منّا) فهو براءة[3].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 232.

(2) مخطوط المعالم، ص: 233.

(3) مخطوط المعالم، ص: 233.

براءة الجملة:

فبراءة الجملة مثل ولاية الجملة توحيد، وهي كذلك إذا قامت الحجة، ويقصد بها: البراءة من جميع المشركين والفسّاق ذُكرانا أو إناثا، أحرار أو عبيدا، أمواتا أو أحياء، عرفوا أو لم يعرفوا[1].

براءة الحقيقة:

وقد سماها الثميني تبعا للشماخي وابن جميع: البراءة «من أهل الوعيد: وهم كل من ذكره الله على لسان رسوله، وذمه بإساءته وعصيانه، وأوجب له النار والهلاك»[2].

وجاء بأمثلة عديدة سمّاها، كـ:هامان وقارون، وامرأة نوح وامرأة لوط، وعاد وثمود، وغيرهم.

ويذكر الثميني -دون مناقشة- أنّ الشماخي لا يمنع اعتبار هؤلاء من براءة الأشخاص إذا أُخِذَ كل واحد منهم بشخصه مفصلا[3].

وإنّا لنعجب من ذلك نظرا لاختلاف حكمهم على المتخلي عن ولاية الحقيقة والمتخلي عن ولاية الأشخاص، وقد جاء الشماخي بنصيب منها[4]،وكذا حكمهم على المتخلي عن براءة الحقيقة والمتخلي عن براءة الأشخاص[5]، وما البراءة إلاّ ضدّ للولاية. فبراءة الحقيقة هي كبراءة الجملة توحيد لا يسع المكلف جهلها إذا قامت الحجة.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 233.

(2) مخطوط المعالم، ص: 233.

(3) م — ن، و(مقدمة التوحيد وشرحها)، ص: 101.

(4) (مقدمة التوحيد وشروحها)، ص: 95و98.

(5) (قواعد الإسلام): ص: 58 و70 و77.

براءة الأشخاص:

هي البراءة «من كلّ من رأينا منه شرّا، أو سمعناه عنه [بأحكام مخصوصة][1]... فعلينا البراءة منه، والقصد إليه بها»[2].

ولقد بيّن الثميني أنّ أدلة وجوب براءة الأشخاص كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ (التوبة: 114)، وقوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (التوبة: 113)، وقوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾ (التوبة: 84).

إنّ براءة الأشخاص تجب كما يقول الثميني:

«بأحد أمور أربعة:

1) أن يخبر الله عنه باسمه.

2) أو أن يقرّ بأنّه مصرّ على صغيرة، أو مقترف لكبيرة و لم يتب منها.

3) أو أن تشاهده يفعلها.

4) أو أن يخبر عدلان فما فوق أنّه فعلها أو أنّهما تبرآ منه»[3].

وهي تجب بطرق أخرى أكثر انضباطا، كما في قول السالمي:

براءة الظاهر حكما تجب ... بواحد من أربع تعتقب

عيان أو إقرار أو شهادةِ ... عدلين أو حق أتى بشهرةِ[4]

---

(1) (مشارق أنوار العقول)، ص: 348 وما بعدها.

(2) مخطوط المعالم، ص: 233.

(3) مخطوط المعالم، ص: 234.

(4) السالمي، (بهجة الأنوار) راجع، (مشارق العقول)، ص: 347 وما بعدها.

والذي يظهر، فإنّ الثميني قد ساير الشماخي في مذهبه دون تمحيص، ومذهب الشماخي في الولاية والبراءة أنّ كلا منهما قسمان: ولاية جملة وولاية أشخاص، وبراءة جملة وبراءة أشخاص[1]، وقد أشرنا قبل قليل إلى أنّ في ذلك خللا، حيث إنّ براءة الأشخاص هي غير براءة الحقيقة.

فقول الثميني: تجب براءة الأشخاص بأمور أربعة منها: (أن يخبر الله عنه باسمه)، قول يؤدي إلى براءة الحقيقة الثابتة التي لا تتحوّل، فهو إخبار لا يؤدي إلى براءة الأشخاص المحكوم عليهم بحكم الظاهر والذي قد يخالف الحقيقة، وما جاء به السالمي أسلم وأوضح.

وعلى العموم فإنّهم قد شدّدوا في الطرق المؤدية إلى الحكم بالظاهر، لأنّ البراءة خلع كما يقول السالمي، ولهم في ذلك أحكام مفصلة لا يتسع المقام لتناولها قد جاء الثميني ببعضها، نذكر منها: أنه لا يبرأ من المشهور في الخير شهرة أو شهادة[2]،ومن تبرأ من مُتَوَلٍّ برئ منه ولو كان متولّى، ومن تبرأ منه متوليان برئ منه[3].

البراءة من السلطان الجائر:

تحدث الثميني وأثبت البراءة من السلطان الجائر وكاتبه ووزيره وخازنه وجميع من يعينه على ظلمه، وأمّا من كان تحت لوائه فلا، «لأنه ربما كان فيه مسلم فلزمه تقيّة على نفسه أو ماله»[4]، وقد جعله قسما بنفسه دون أن يطيل الحديث فيه.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 231. راجع، (مقدمة التوحيد وشروحها)، ص: 85ومابعدها.

(2) مخطوط المعالم، ص: 234.

(3) مخطوط المعالم، ص: 232.

(4) مخطوط المعالم، ص: 233.

ونبّه كما فعل الشماخي من قبل إلى «أنّ المتولّى إذا قارف كبيرة فعلينا استتابته، فإن أصرّ تبرأنا منه، وقيل: يبرأ منه ثم يستتاب، وإن تكرر منه الفعل والتوبة، فكذلك الحكم إلى ثلاث ثم لا عليك منه».

وذكرا أنّ أبا عبيدة قال: علّينا استتابته «دائما حتى يكون الشيطان هو الخاسر».

ونبّها كذلك إلى أنّه «لا تبرأ من الفاعل حتى تعلم أنّ الفعل كبيرة، وإن أخذت من عالم واحد أنّ الفعل كبيرة فتبرّأ ولا عليك إن سبق الأخذ، وإلاّ فلا بد من اثنين، وهو على ما كان عليه حتى تسأل إن جهلت...»[1].

ولهم في المسألة تفصيلات أخرى.

- ج - *الوقوف:*

وإذا انتقلنا إلى الوقوف فإننا نجد غير الثميني قد تحدث عنه بالتفصيل، كالسالمي [2] والجيطالي [3]، وأمّا الثميني فمرّ بها عابرا ولذلك فلا يستفاد شيء منه إلا ما يستخلص من ثنايا ما جاء به في الولاية والبراءة.

إن الوقوف كما يعرفه الثميني هو عدم الحكم، ولقد تحدث عنه عندما أورد الاختلاف الخاص بين المسلمين في ولاية أطفال المشركين أو البراءة منهم أو الوقوف فيهم، وقال: «قال أيمّتنا بالوقف فيهم»[4].

وعليه، فهذا موطن من مواطن الوقف، ومن مواطنه كذلك حسب تفسير الثميني قول المشايخ: لا انتقال من الولاية إلا إلى البراءة، على أنّه محمول على

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 234. (مقدمة التوحيد وشروحها)، ص: 103 وما بعدها.

(2) السالمي، (مشارق أنوار العقول)، ص: 370 وما بعدها.

(3) الجيطالي، (قواعد الإسلام)، ج: 1/ص: 92 وما بعدها.

(4) مخطوط المعالم، ص: 232.

الولاية الذاتية، لا على الولاية بالتبع كما هو حاصل في ولاية أطفال المسلمين، فهي ولاية بالتبع لآبائهم، وهي موطن آخر من مواطن الوقوف.

يقول الثميني: «ضدّ الولاية البراءة، فلا يجوز الانتقال من أحدهما إلى الوقوف فيمن كانت ولايته أو براءته لذاته، لا بالتبع لغيره، كأطفال المسلمين الذاهبة ولايتهم ببلوغهم، فإنهم ينتقل فيهم من الولاية إلى الوقوف»[1].

وبالوقوف نختم عرضنا عن بعض ما جاء به الثميني حول الولاية والبراءة والوقوف، وهي من الواجبات -التي تلزم المكلف فيما يذهب إليه الإباضية.

ولا يفوتنا ونحن ننهي حديثنا عنها أن ننبه إلى أنها أبحاث مازال الدرس والتنقيح يبغيها، وما جئنا به هنا نرجو أن يكون لبعض مسائلها مجليها، وأن يكون عرضنا لكل مسألة لها أهميتها في الموضوع وجاء بها الثميني على الخصوص، مستوفيها.

هذا، ومما جاء به الثميني حول واجبات المكلف حديثه عن (الخوف والرجاء) وهي من المسائل الهامة التي أولى الإباضية عنايتهم بها، وقد تحدث الثميني عنها بكثير من العناية.

4) الخوف والرجاء:

تحدّث الثميني عن الخوف والرجاء في عدة كتب له نذكر منها كتابه (عقد الجواهر من بحر القناطر) وكتابه (النور) وكتابه (النيل) الذي عقد فيه شارحه الحاج امحمّد اطفيش بابا سمّاه: باب وجوب الخوف والرجاء.

لقد بيّن الثميني أنّ الواجب على المكلف أن يوازن بين الخوف من عذاب الله والرجاء في رحمته، فلا خوف يؤدي إلى القنوط والإياس، ولا رجاء يؤدي إلى الأمن والخسران، يقول الثميني:

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 230.

على المكلّف: «أن يخاف من عذاب الله ويشفق منه، بحيث لا يخرجه الإفراط في الخوف إلى الكفر وهو الإياس من رحمة الله، وأن يرجوها ويطمع فيها بحيث لا يخرجه الإفراط في طمعه إلى الخسران وهو الأمن من مكر الله ﴿أُولَئِكَ الذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ (الإسراء: 57)» [1].

وليبيّن الأهمية النفسية لكل منهما في فعل الطاعات وترك المنهيات يقول:

«بل الواجب عليه الخوف الخالي من القنوط، والرجاء الخالي من الغرور، فهما سوطان زاجران: الخوف زاجر رادع عن المعاصي والمناهي، والرجاء داع باعث إلى فعل الطاعات والمأمورات، وضدّهما الأمن والإياس، ولا يصح الخوف خاليا من الرجاء، وإلاّ كان إياسا، ولا الرجاء خاليا من الخوف، وإلاّ كان أمنا»[2].

هذه بعض واجبات المكلّف التي جاء بها الثميني، وحديثنا عن واجبات المكلف يجرنا حتما إلى الحديث عن مسؤولية المكلّف، وهي مسألة لها موقعها فيما كتبه المتكلمون والفلاسفة المسلمون، ولها شأنها فلسفيا وعقائديا لآثارها النفسية والاجتماعية والميتافيزيقية، ولذا فلا يمكن أن نتجاوزها دون أن نأتي بشيء حولها وخصوصا حين كان الثميني قد تعرّض لها في ثنايا كتابه، ولتناولها تحت عنوان: (أفعال العباد).

VII) أفعال العباد:

إنّ التعرض في دراستنا لأفعال العباد ينال مسائل شتى، منها تحديد مسؤولية الفرد المكلّف، ومنها ما يتعلق في الفعل بالجانب الإلهي، ومنها ما يتعلق فيه بالجانب

(1) مخطوط المعالم، ص: 224.

(2) مخطوط المعالم، ص: 159.

الإنساني، ومنها: مسألة الصلاح والأصلح، ومسألة التحسين والتقبيح، ومسألة خلق الأفعال، ونظرية الكسب والاستطاعة، ومسألة الجبر والاختيار. والقدر سرّ الله.

لقد نالت عناية الثميني كلا من هذه المسائل، ولنتابع سيرنا معه طبقا للمنهج الذي قرّرناه في المقدمة فنتعرف على رأيه فيها.

الصلاح والأصلح:

رفض الثميني مبدأ وجوب مراعاة المولى عزّ وجل الصلاح والأصلح للعباد، وذلك لأنّه عزّ وجل يفعل في ملكه ما يشاء، ولهذا ينكر مبدأهما على المعتزلة، ويرى أنه أصل فاسد «لأنه لو وجب مراعاة الصلاح والأصلح لما وجدت محنة أصلا...»[1].

فالله لا يجب عليه شيء، لأنّ أفعاله تعالى سواء بالنسبة إليه، ولأنه مختار في جميعها فلا يجب عليه شيء منها وجوبا عقليا[2]، على الرغم من أنّ لفظة الوجوب قد وردت عند علماء الإباضية كقولهم: وجوب الثواب والعقاب، وقد أوقفت الثميني ليوضح المراد منها:

على أنّها وجوب بمقتضى حكمته، وكذا ما يذكره الفقهاء من علل الأحكام إنما هو بالجعل الشرعي تفضلا، لا بالحكم العقلي وإيجابه الأحكام[3].

هذا، وإنّ الثميني لا يمنع صدور ما يصلح الخلق من العليم الحكيم، لكن لا بالوجوب، ولذلك نجده في رده على اليهود القائلين بأنّ النسخ يؤذن بالبداء، يقول: إنّ المولى بكل شيء عليم ولحكمة مقتضاة كان الحكم ونسخ الحكم، وأنه

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 159.

(2) مخطوط المعالم، ص: 159.

(3) مخطوط المعالم، ص: 159.

لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم بشيء ثم ينهي عنه في وقت آخر لعلمه بصلاحه في الحالتين: «هذا [-كما يقول-] إذا تنازلنا إلى القول بمراعاة الصلاح والأصلح، وإلاّ فمعتقدنا أن الله سبحانه يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد»[1].

التحسين والتقبيح:

بيّن الثميني أيضا فساد مذهب المعتزلة في أنّ العقل يدرك حكم الشرع في الأفعال، وإنْ لم يبعث نبيّ، على تقدير أصل التحسين والتقبيح.

وبيّن أنّ «الأمة اجتمعت... على أنّ الله أوجب على العبد العاقل الإيمان، ثم اختلفوا:»[2].

فقالت الإباضية: «أوجب الله على العباد معرفته، سمعوا أو لم يسمعوا، وكذا ما يدعو إليه الرسول عليه السلام، لأنّ الحجّة فيما لا يسع إلزام الله العبد، وهو موجود في العاقل، فلا عذر لأحد»[3].

وأوجبت المعتزلة والأشعرية عليه الإيمان بوجوب النظر أوّل البلوغ[4].

وأمّا الثميني فيرى أنّ وجوب أصحابه الإيمان يختلف عن وجوب المعتزلة والأشعرية، إذ يقول: «فإذا كانت الأشعرية قد رجعت إلى المعتزلة في التحسين العقلي فحكموا بوجوب الإيمان مع عدم الشرع.. فإنّ ذلك لا يلزمنا لأنّ الحجّة عندنا الإلزام، فكلّ من بلغ الحلم فقد أوجب الله عليه المعرفة، سمع أو لم يسمع، نظر أو لم ينظر»[5].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 195.

(2) مخطوط المعالم، ص: 134.

(3) م - ن.

(4) مخطوط المعالم، ص: 135.

(5) م - ن.

ويعني هذا عنده- فيما يبدو الإلزام عن طريق الشرع لا العقل.

ومع ذلك فإنه يؤكد أن للعقل مكانة حيث يقول: «والأصحّ أنّ العقل حجّة كما أنّ الشرع حجّة، وهو مذهب الإمامين أبي يعقوب [الوارجلاني]، وابن بركة العماني، ووافقهما جماعة، وصوّبه الشماخي، وهو عندهم يحسّن ويقبّح كالشرع»[1].

ولمّا كانت هذه المقولة شبيهة تماما بمقولة المعتزلة، ذهب يوضح الفارق بين ما يقوله هو وأصحابه، وما يقوله المعتزلة، حيث يقول:

«فإن قلتَ:فرَرْتم من أهل الفكر ثم رجعتم إليه، قلتُ: إنّ التحسين عند أهل الفكر للعقل مطلقا مع الشرع ومع عدمه... إلاّ فيما لا يرجع إلى العقل، وعند أصحابنا أنّ العقل يحسّن ويقبّح عند عدم الشرع، فإن ورد الشرع بخلافه، ترك ورجع التحسين والتقبيح للشرع، فالحاكم في الحقيقة هو الشرع»[2].

ولذا فإنّ الشبه بين ما يذهب إليه الأئمة السابق ذكرهم، والثميني منهم، وما يذهب إليه المعتزلة في تحكيم العقل ليس بحاصل، لأنّ «الفرق ظاهر بين المذهبين، فإنّ مذهب المعتزلة: أنّ الحاكم هو العقل، وأنّ الشرع تأكيد له ولا يرد بما يخالف العقل، وأمّا مذهب أولئك الأئمة: فإنّ الحكم قبل ورود الشرع عندهم إنّما هو إلى العقل، وبعد وروده فهو الأصل، وقد يرد بما يخالف العقل فحصل الفرق»[3].

ومن هنا فإنّ الأفعال لا توصف بالخير والشر لذاتها -حسبما يرى الثميني- وأنّ ذلك مذهب المعتزلة، وأنّ الذي أدّاهم إلى القول بأنّ الله لا يفعل الشر إنّما هو مبدأ التحسين والتقبيح العقلي عندهم.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 135.

(2) م - ن .

(3) مخطوط المعالم، ص: 159، راجع: السالمي، (مشارق أنوار العقول) ص: 42 وما بعدها.

وذهب به القول إلى وصفهم بأنّهم سلكوا مسلك الثنوية القائلين بإلهين حين قالو: «فاعل الخير يقال له خيّر، وفاعل الشر يقال له شرير، فالشر - قالوا-ليس من فعل الله»[1].

والذي أجابهم به المتكلمون، ومنهم الثميني، «أنّ الأفعال تنسب إلى الله، من حيث تجددها وافتقارها إلى المخصّص، وذلك لا يختلف بكونها خيرا وشرا، فإنّهما أمران إضافيان ليسا من صفات نفس الأفعال، فإنّ قتلَ الشخص المعين قد يكون شرا بالنسبة إلى أوليائه، وخيرا بالنسبة إلى أعدائه، وإذا تحقق أنّ الحسن والقبح يرجعان إلى الشرع، فمعنى الحسن هو المقول فيه افعلوه، ومعنى القبيح هو المقول فيه لا تفعلوه، وذلك لا يتحقق إلاّ بالنسبة إلى العباد، فالأفعال كلها بالنسبة إلى الله تعالى حسنة، إذ معنى الحسن ما لفاعله أن يفعله، وما ورد الثناء على فاعله، والأفعال كلها بالنسبة إلى الله تعالى كذلك، لأنّ له تعالى أن يفعل كلّ ممكن، وهو المثنى عليه بكل كمال»[2].

هذا بيان الثميني بصريح عبارته، «وأمّا قول المعتزلة أنّ فاعل الشر شرير فليس بلازم [كما يقول الثميني] لأنّ أسماءه تعالى توقيفية، أو يقال إنّما لا يطلق ذلك لما فيه من النقص الذي يجب تنزيه الباري تعالى عنه، ولله الأسماء الحسنى»[3].

وهكذا فالمعتزلة حين أبت أن تنسب فعل الشر إلى الله لأنها قالت: إن العدل الإلهي يقتضي أن تهدف أفعال الله كلها إلى ما هو حسن، ويقتضي الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح الرجوع إلى وجوه عائدة إلى الفعل، وليس لمجرد أمر الله به أو نهيه عنه، وإنّ العقل قادر على كشف وجوه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 133.

(2) م - ن.

(3) م - ن.

(4) احمد محمود صبحي، (في علم الكلام)، ج: 1 ص: 153.

وذهبوا إلى «أنّ الأمر يستلزم الإرادة بمعنى أنّ كلّ ما أمر الله به فقد أراده، وأنّ النهي يستلزم عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مرادا لله لكونه مأمورا به وكفره غير مراد له لكونه منهيا عنه»[1].

والذي يقوله الثميني: «نحن نعلم أنّ الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به، وقد يكون مرادا وينهى عنه، لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى، ولأنّه ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الأنبياء، 21)»[2]. وهم لقولهم إنّ المعاصي لم يردها الله، وبالتالي لم يأمر بها هم قادحون في الألوهية لأنّ ما وقع منها من العباد فهو واقع على غير إرادته عزّ وعلا.

إنّهم «أنكروا إرادة الله تعالى الشرور والقبائح، حتى أنّه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته، زعما منهم أنّ إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده،... فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادته تعالى، فوقعوا بذلك فيما هو أشنع مما فروا منه»[3].

يقول الثميني: «ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسبه [الشر] والاتصاف به»[4].

وعلى هذا، فهو يرى «أن المشيئة مرادفة للإرادة والحب مرادف للرضا اللذين هما مستلزمان للولاية، وإنّ الأوّلين أعمّ مطلقا لاجتماع الكل في إيمان أبي بكر رضي الله عنه مثلا، فإنه أراده وشاءه وأحبه ورضيه، وانفراد الإرادة والمشيئة في كفر أبي لهب فإنه تعالى شاءه وأراده وإلاّ لما وقع، ولم يحبه ولم يرضه.. بل سخطه وأبغضه»[5].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 107.

(2) مخطوط المعالم، ص: 107.

(3) م - ن.

(4) م - ن.

(5) م - ن.

«فالرضا هو الإرادة مع عدم الاعتراض، بمعنى أنّه قد يريد الله سبحانه شيئا، ويعترض عليه، ككفر أبي لهب مثلا، فإنّه أراده واعترض عليه إقامة للحجة عليه بأنه لم يرضه، وأمره بالإيمان الذي لا يقدر أن يأتي به لعجزه عنه بإشغاله[1] بالكفر المانع له منه للإلزام وقطع العذر مع ما في ذلك من الخفاء الموجب للحيرة المزالة»[2] بإذن الله.

وحقا هي حيرة؟ وهل حقا هي مزالة؟

لنر ما جاء به الثميني حول المسألة منثورا هنا وهناك في كتابه (المعالم) :

خالق الفعل:

مرّت الإشارة إلى أنّ المعتزلة تقول إنّ الله لا يفعل الشر ولا يخلقه، وأنّ خالق الشر والمعاصي إنّما هو الإنسان بقدرة أودعها الله فيه.

والذي يراه الثميني شأن المتكلمين وهو يثبت بدليل التمانع وحدانية الله في صفاته وأفعاله: أنّ الله «هو الموجد لأفعال العباد من غير تأثير لقدرتهم فيها، بل هي موجودة مقارنة لها، خلافا للمعتزلة في دعواهم أنّما هي المؤثر في أفعالهم على وفق اختيارهم، ولا تأثير للقدرة القديمة أصلا في تلك الأفعال الاختيارية، ولا جريان لها على وفق إرادة الله تعالى»[3].

ووجه استدلاله بدليل التمانع – مع إقراره أنّ «اللازم للمذهب ليس بمذهب على الأصحّ»[4]– «أنّ اللازم في تعدد الآلهة ثبوت العجز للإله عند عدم نفوذ

(1) هكذا بخط المؤلف، وفي المخطوط (ب): باشتغاله.

(2) مخطوط المعالم، ص: 107.

(3) مخطوط المعالم، ص: 138.

(4) مخطوط المعالم، ص: 292.

إرادته، وذلك بعينه لازم في مذهب المعتزلة، فإنّهم جعلوا تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل، مانعا من تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بذلك الفعل، مع القطع بأنّ ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بالوصف العام لجميعها»[1].

ونتيجة لذلك، صار الفعل الواحد «قد توجهت نحوه قدرة العبد وإرادته، وقدرة مولانا وإرادته... وإن الذي نفّذ وأثّر في الفعل والحالة هذه إنما هو أضعف القدرتين وأوهن الإرادتين، وهما قدرة العبد وإرادته»[2].

والذي نعلمه أنّ المعتزلة لا تقول بأنّ المولى عزّ وجل عاجز عن الفعل الذي أوجده العبد، لأنّهم يقولون: «إنّ العباد يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي خلقها الله لهم، وركّبها فيهم فيطيعوا... ويتركوا المعاصي، وأنّ أحدا لا يقدر على قبض وبسط إلا بالقدرة التي خلقها عزّ وجل، وهو المالك للقدرة التي في العباد، لا يملكها العباد معه ولا دونه جلّ وعزّ عن ذلك، يبقيها فيهم ما شاء، ويفنيها إذا شاء، إلا أنه إذا أفناها رفع التكليف والأمر والنهي»[3].

والثميني لا يوافقهم على ذلك فهو يرى أنه «لا ينفعهم ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عند ذلك الفعل الذي أوجده عبده، لأنه تعالى قادر أن يوجده بأن يسلب عبده القدرة عليه والإرادة له، ويلجئه إلى الفعل كما يفعل المرتعش ونحوه»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 138.

(2) مخطوط المعالم، ص: 138.

(3) فؤاد سيد، فضل الاعتزال، ص: 63.

(4) مخطوط المعالم، ص: 138.

والذي يظهر، هو أنّهم لم يقولوا بقدرته عزّ وجل على سلب قدرة العبد فيفعل كالمرتعش، وإنما هو قادر على سلبها مع رفع التكليف عنه.

ومهما يكن، فإنّ الثميني يرى أنّ «عجز الإله وكونه مغلوبا على إيجاد ممكن مستحيل مطلقا»[1].

ويردّ على المعتزلة: بأنّ الذي يؤثر في فعل العبد هو أضعف القدرتين وأوهن الإرادتين «فيقتضي أنّه تعالى لا يتمكن من إيجاد فعل العبد إلا عند عدم قدرته وإرادته، وأمّا مع وجودهما فلا، فإنّ ذلك الفعل الممكن يتعاصى عليه، ولا يتمكن من إيجاده، فإنه تغلبه قدرة العبد وإرادته»[2].

ويردّ أيضا على قولهم: بأنّ إثبات القدرة للعبد لا يقتضي لزوم عجز الله عن ذلك الفعل، فيقول مستندا على مبدإ الصلاح والأصلح: «إنّ جوابهم المذكور لا يستقيم على أصلهم الفاسد من وجوب مراعاة الصلاح والأصلح عليه تعالى، وإنه [حسب مبدئهم هذا] يستحيل في حقه أن يسلب العبد القدرة التي خلق له بعد أن كلّفه، بل يجب أن يمدّه بما تتيسّر عليه به الأفعال»[3].

وبالفعل، فإنّ المعتزلة تقول بالحتمية الطبيعية، والسببية الإنسانية، لأنّها فهمت الحتمية على معنى أنّ الله هو الذي خلق الشيء بطبيعة لها أحكامها من داخلها، وهو الذي أقدر الإنسان أيضا على خلق أفعاله بوضع القدرة فيه، مما جعل العلل عندهم موجبة لمعلولاتها في أفعال الطبيعة، وفي أفعال الإنسان إذا ما تعلق السبب بذات الفاعل مع ارتفاع الموانع والعوائق، ولذا فكل ما يقع من العبد بسبب منه فهو فعل له[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 138.

(2) مخطوط المعالم، ص: 139.

(3) مخطوط المعالم، ص: 139.

(4) سميح غنيم، (فلسفة القدر في فكر المعتزلة)، ص: 122 – 125.

الكسب والاستطاعة:

إنّ القدرة التي تحدّثت عنها المعتزلة وجعلت لها قوة إيجاد فعل العبد مستقلة بلغت إلى حدّ الخلق، هي التي لفظتها مختلف الفرق الإسلامية المؤمنة بأنّ الله هو المتفرد بالخلق، الفعال لما يريد، القائل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الزمر: 62).

ذلك لأنّ «الاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة إنما مرجعه إلى الخلاف في قاعدة كلامية مهمّة، وهي إسناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة»[1]. وإذا كان الأمر كذلك فما موقع المكلّف مما يأتي وما يذر؟

يقول الثميني: «قد اختلف في حدّ الفعل من حيث هو فعل، وأصحّ الأقوال فيه على قاعدة أصحابنا، ومن وافقهم فيه أنه عرض يوجد مع الاستطاعة، وهذه المسألة مترجمة بمسألة الكسب، وهي من غوامض مباحث علم الكلام»[2].

ومع كونها من غوامض مباحث علم الكلام، وحيث أنّ الثميني قد تناولها، فإنه يلزم توضيحها حتى لا يشتبه أمرها على ضعفاء النفوس ومغرضيها.

تحدّث الثميني عن الكسب وعن الاستطاعة، وبيّن أنّه لكون العبد مكلّفا، ولأنّه لا خالق سوى الله قال المتكلمون بالاكتساب. فهو يقول: إنّه «والحق أنّ العبد لا يخلق أفعاله، وإنّما هو مكتسب لها ضرورة تعلق التكليف بها، فإنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله»[3].

---

(1) عبد العزيز المجنوب، (أفعال العباد في القرآن)، ص: 107. عن مصطفى صبري (موقف البشر تحت سلطان القدر) ص: 202. والذي يراه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: فإنّ المعتزلة من جمهور علماء المسلمين ويأخذون في قضية الجبر والاختيار بمبدأ التوسط بينهما فهم بين الجبرية والقدرية إلاّ أنّهم إلى طرف القدر أقرب. انظر (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) ص: 63 وما بعدها.

(2) مخطوط المعالم، ص: 141.

(3) م - ن.

فالكسب متعلق التكليف الشرعي، وهو درجة متوسطة بين مذهبين: مذهب الجبرية، ومذهب القدرية.

«فمتعلق التكليف [كما يقول الثميني] أو وجود المقدور مع القدرة الحادثة هو الذي كلّف به الشرع فيما كلّف به، لأنّ وقوع ذلك المقدور عاريا من تلك القدرة... قد تفضل مولانا سبحانه علينا بإسقاط التكليف بنفيه بأن ينهى عنه، وبإثباته بأن يؤمر به»[1].

والشريعة قد «جاءت بإسقاط التكليف بالأفعال التي لا يتمكّن العبد فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها، وبالتكليف بما تيسّر منها على العبد عادة فعله وتركه»[2].

وهكذا، فإنّه يفهم من قول الثميني أنّ هناك قدرة، بيد أنها أدنى درجة من القدرة التي أثبتتها المعتزلة، وهي أدنى دون شك مادام رفض نظرية المعتزلة في القدرة الخالقة حاصلا.

ومع دنوّها فإنّ الشبه حاصل أيضا بينها وبين التي ذكرها البلخي من المعتزلة[3].

والثميني حين أثبت القدرة الحادثة فإنه لم يكن يعنيه منها جانب التأثير بقدر ما كان يعنيه منها جانب الكسب.

وهو لهذا الاعتبار، ردّ قول المعتزلة: «لو لم يكن لقدرة العبد تأثيره في فعله لما صحّ أن يثاب عليه أو أن يعاقب»، ردّه بقوله: «جهة الكسب كافية في حصول الثواب والعقاب في فعله دون ما ذكروه»[4].

وجهة الكسب تحصل بالاختيار، ومعنى اختيار العبد: «أنه إذا سنح ببالـه فعل شيء تردّد في فعله وتركه.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 144.

(2) م-ن.

(3) فؤاد سيد، (فضل الاعتزال)، ص: 63، راجع ما مر قبل قليل في عنصر: خالق الفعل.

(4) مخطوط المعالم، ص: 144.

ونشأ عن تردّده الميلُ إلى أحد الجانبين وترجيحه، فالميل هو المعبر عنه بالإرادة، والترجيح هو المعبر عنه بالاختيار، فإذا طفق في محاولة الفعل وترجيح وقوعه، فالمخرج له من العدم إلى الوجود هو الله سبحانه وتعالى»[1].

ولعلّ هذا الاختيار هو نفسه القصد عند الماتريدي، لأن القصد عنده عنصر هام من عناصر حرية الإرادة، وهو مناط التكليف وأساس الثواب والعقاب، والمدح والذم، فالمرء يقصد فعل الخير أو فعل الشر، والله يخلق فيه القدرة على فعله، ويستحق المرء الثواب على قصده إن كان خيرا، ويستحق العقاب إن كان شرا.

فالقصد عنده عمل إنساني خالص، وأنه وإن كان عملا ذهنيا، إلاّ أنه تترتب عليه أثار خارجية، لأنّ الفعل في ذاته لا يستوجب ثوابا ولا عقابا، وإنّما الذي يستوجبهما هو قصد المرء وإرادته[2].

ولقد مرّ بنا آنفا في حدّ الفعل: «أنه عرض يوجد مع الاستطاعة» فما هي الاستطاعة هذه؟

قبل الإجابة وفق ما جاء به الثميني، يجدر بنا أن نشير إلى أنّها مسألة شغلت بال الإباضية منذ أمد بعيد، إذ نجد وائل بن أيوب الحضرمي في المشرق، وهو من الطبقة الرابعة قد ناظر فيها المعتزلة[3]، ونجد بالمغرب (الجزائر) الإمام أبا اليقظان محمد بن أفلح الرستمي، وهو من الطبقة السادسة، قد «ألّف تأليفا مشتملا على

(1) مخطوط المعالم، ص: 142.

(2) راجع: إبراهيم مدكور، (في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه) ج: 2، ص: 123 - 124.
أيضا: علي عبد الفتاح المغربي، (أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية) ص: 432 وما بعدها.

(3) الجعبيري، (البعد الحضاري)، ص: 419-469. عن الدرجيني الطبقات 273/2 وما بعدها - الشماخي، (السير)، ص: 105.

أربعين جزءا في الاستطاعة»[1] لأنّها محل الاختلاف بين المتكلمين بعد إجماعهم على أنّها الموجبة للفعل[2].

يقول الثميني: هي «عندنا وعند الأشاعرة مع الفعل خلافا للمعتزلة، وهي عرض يخلقه الله سبحانه في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، بمعنى أنه تعالى يخلقها عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة السباب والآلات»[3].

وهو على رأي الجمهور في أنّها شرط لاكتساب الفعل، حيث يقول:«والحق أنها شرط لاكتساب الفعل.. لا علة» له.

ولقد جوّز إطلاق اسم الاستطاعة على سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وأثبت أنّ هذه الاستطاعة هي المعتمدة في صحة التكليف، ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه[4].

وإذا كانت الاستطاعة مع الفعل كما يقول الثميني، فإن (تيبغورين) الذي تحدث عن الاستطاعة مطولا يقول: «إنّ الدليل على وجود الاستطاعة مع الفعل عدم الفعل عند الزمانة، إذ لا بد أن يوجد شيء ضدا وخلافا لما يوجبه ضده، ويعدم ما يوجده ضده، وهذا موجود عند كل عاقل»[5].

وحسب الحاج امحمَّد اطفيَّش في تعليقه على الضد فإنّ: «بيان ذلك أن يقال: إنّ الزمانة ضدّ الاستطاعة، والزمانة توجب عدم الفعل، فتكون الاستطاعة موجبة للفعل الذي هو ضد عدم الفعل الذي توجبه الزمانة»[6].

---

(1) الدرجيني، (الطبقات)، ج: 2 / ص: 319.

(2) تيبغورين بن عيسى الملشوطي، (أصول الدين)، مخ، ص: 45.

(3) مخطوط المعالم، ص: 260.

(4) م – ن .

(5) تيبغورين، (أصول الدين)، مخ، ص: 46.

(6) الحاج امحمَّد اطفيَّش تعليق على (أصول الدين) لتبغورين، مخ، ص: 46.

جبر أم اختيار؟

إننا وإن بيّنّا أنّ الثميني قد ذكر قدرة حادثة للعبد، وأنّ له اختيارا للفعل، وأن هناك استطاعة وكسبا، فإنّنا نجد في مقابل ذلك أنّ القدرة هذه، وهذا الكسب، غير جلي المعالم -بمعنى أنّ الكسب ما هو إلاّ محاولة للتخلص من القول بالجبر.

لقد ثبت لدينا أنّ الثميني يؤكد أنّ «المختار منّا لا يوجد فعلا أصلا، لا في حقّ نفسه ولا في حقّ غيره، وإنما الموجد لذوات الحوادث وجميع أفعالها عموما هو الله تعالى... فالذوات كالظروف للأفعال المخلوقة فيها، يخلق الله سبحانه منها ما شاء كيف شاء، والظرف والمظروف كلاهما فعل الله تعالى لا تأثير لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له في ملكه ولا مدبر له معه في تدبيره»[1]،

وبسبب تأكيده هذا يكون قد صرّح بمقولة جبرية خالصة، وربما كان ذلك لانبهاره بعظيم جلاله عزّ وعلا وبمطلق قدرته وإرادته تبارك اسمه وتعالى.

ولا ضير في ذلك وهو يفسر الكسب بصرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل، وأما إيجاد الفعل عقب ذلك الصرف فهو خلق من الله.

يقول الثميني: «وتحقيقه أنّ صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك الصرف خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، تحت قدرة الله بجهة الخلق، وتحت قدرة العبد بجهة الكسب»[2].

ولشبهة صدور المقدور الواحد بقدرتين، خاصة وأنّ إحداهما قدرة الإله، يقول الثميني:

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 91.

(2) مخطوط المعالم، ص: 141.

«لا يقال قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بخلق الأفعال، والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه إثباتكم للعبد - مع خلق الله فعله - كسبه.

لأنا نقول: لمّا ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله سبحانه، وبالضرورة أنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلا،... احتجنا في التخلص عن هذا المضيق إلى القول بأنّ الله تعالى خالق والعبد كاسب»[1].

ولكنّه تخلّص لم يستطع أن يجعل العبد يطمئن لعدم جبر يحيط به، وهو الذي شعر به الثميني أيضا، فاستدرك قائلا:

«لا يقال: الجبر لازم لكم حيث لم تجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله، لأنّا نقول: إنّ الجبر المحظور هو الحسيّ، وأمّا العقليّ وهو سلب الخالقية عن العبد، فهو متوجه على جميع الفرق، بل هو محض الإيمان. كما أنّ ما أراده الله من العبد لا بد من وقوعه باختياره، فإنّ الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له»[2].

وهو جواب لا يصمد أمام إلزامات القاضي عبد الجبار[3]، وهو في حاجة إلى مزيد الدرس، لولا أن الثميني قد نصّ على أنّ «هذا القدر من المعنى ضروري، وإن لم نقدر على أزيد منه في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار»[4].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 141.

(2) مخطوط المعالم، ص: 142.

(3) القاضي عبد الجبار بن أحمد (شرح الأصول الخمسة) تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط: 1، 1965، ص: 364.

(4) مخطوط المعالم، ص: 141.

القدر سرّ الله عزّ وجل:

يرى الثميني أنّ الجزء الاختياري وهو المراد بالكسب أدق من الشعر عند الأشعري، لأن كلا من القرآن والسنة قد جاءا بملاحظة أفعال العباد تارة كما في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النحل: 32)، وبلَغْوها تارة أخرى كما في قوله ﷺ : «لن يدخل الجنة أحدا عمله»[1].

ومع هذا، فإنّه يؤمن ويعتقد «بأنّ الله تعالى منفرد بخلق كلّ شيء، لا تأثير لغيره في شيء أصلا، وأنّ الأفعال التي تتصف بها العقلاء وغيرهم كلها مضافة إلى الله سبحانه، خلقا واختراعا، وإن كان بعضها ينسب إلى بعض من يتصف بها كسبا من غير تأثير ألبته»[2].

وهو في هذا المقام حائر ولكنه يستأنس برأي شيخه أبي زكرياء الذي كثيرا ما قرّر له «أنّا نضيف إلى الله تعالى ما أضافه إلى نفسه وهو الخلق، وإلى العبد ما أضافه إليه وهو الكسب، ونمسك عن كون ذلك الكسب هو ماذا؟ لكونه إذا حقق يؤدي إلى القول بالجبر، ولقوله تعالى في حديث قدسي: (القدر سرّي، فلا ينبغي لأحد أن يطلع على سرّي)[3]»[4].

وخلاصة القول:

إنّ الثميني جاء بآرائه مختلفة حول مسألة (أفعال العباد)، فأورد رأي الجويني

---

(1) صحيح البخاري، كتاب: المرضى، باب: نهي تمني المريض الموت، رقم 5349.

(2) مخطوط المعالم، ص: 99.

(3) هكذا جاء به الثميني و لم أجده بهذا اللفظ، وجدته: «القدر سرّ الله، من لم يؤمن بالقدر خيره وشره فأنا بريء منه». انظر: (كنز العمال)، الكتاب الأول: في الإيمان والإسلام، الفصل السادس: في الإيمان والقدر، ج: 485/1.

(4) مخطوط المعالم، ص: 147.

والباقلاني والإسفراييني، وحلّل وقارن، ويمكننا أن نجمل ماله في المسألة في خمسة أقوال حسبما وجدنا عنده:

الأوّل: قول الجمهور: إنّ قدرة العبد لا تأثير لها أصلا، وإنّما هي مقارنة لمقدورها فقط.

والثاني: قول الجويني: إنّ القدرة الحادثة مؤثرة لكن لا على سبيل الاستقلال كما تقول المعتزلة، فهي مقدرة من الله وأرادها.

والثالث: قول الباقلاني والإسفراييني: إنّما تؤثر في أخصّ وصف للفعل لا في وجوده.

والرابع: قول المجبرة: إن العبد لا يكون له في فعله اختيار البتة.

والخامس: قول المعتزلة: إن قدرة العبد هي المؤثرة في أفعالهم على سبيل الاستقلال والاختيار.

وبين القول الأوّل والرابع -فيما يبدو- تباين، إذ الأوّل ينفي التأثير لا الاختيار.

ولقد صوَّب الثميني رأي الجمهور، إذ يراه رأيا يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة، ويجمع عليه السلف قبل ظهور البدع، ويتلخص في الآتي:

«أنّ الله تعالى خالق وما سواه مخلوق، وأنّه تعالى لا يشاركه في ملكه شيء، وأنّ التأثير والإيجاد خاصية من خواصّه، يستحيل ثبوتها لغيره»[1].

ونبّه في آن إلى أنّ فعل العبد لا يتحقق إلا بخمسة أمور حسبما يذهب إليه الإباضية:

(1) مخطوط المعالم، ص: 139.

«[أولا] إرادة الله له، و[ثانيا] خلقه إياه في حال الفعل لا قبله، ولا بعده، و[ثالثا] إرادة العبد له، و[رابعا] كسبه إياه، و[خامسا] إعانة الله له عليه إن كان طاعة، وخذلانه إياه إن كان معصية»[1].

هذا الذي أمكننا أن نقوله عن رأي الثميني في هذه المسألة، وسيأتي من بعدها رأيه في افتراق الأمة.

VIII) حديث افتراق الأمة:

ختم الثميني كتابه: (المعالم) بحديث افتراق الأمة فنصّ قائلا: قال رسول الله ﷺ : «افترقت المجوس إلى سبعين فرقة، واليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، كلها هالكة إلا واحدة ناجية، وهي ما أنا عليه وأصحابي»[2].

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 140.

(2) مخطوط المعالم، ص: 277

- لم أجده بهذا اللفظ، وقد رواه الربيع بن حبيب عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهن في النار ما خلا واحدة ناجية وكلهم يدعي تلك الواحدة». (الجامع الصحيح)، باب: في الأمة أمة محمد ﷺ رقم الحديث: 41. وقد روي عن أبي هريرة: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة». سنن أبي داود، كتاب: السنة، باب: شرح السنة، رقم الحديث: 4596. يقول صاحب المستدرك على الصحيحين: صحيح على شرط مسلم.

وأقرب نص إلى النص الذي جاء به الثميني وجدته هو: «عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ : ليأتين على أُمَّتي ما أتى على بني إسرائيل مثلا بمثل حذو النعل بالنعل حتى لو كان فيهم من نكح أمَّه علانية كان في أمتي مثله، إنّ بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين ملة، وتفترق أُمَّتي على ثلاث وسبعين ملّة كلُّها في النار إلاّ ملّة واحدة، فقيل له: ما الواحدة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي». المستدرك للحاكم مع التلخيص للذهبي، ج: 1، كتاب العلم، ص: 128.

والذي يراه الثميني في هذا الحديث أنه من معجزاته ﷺ ، حيث وقع ما أخبر به، وكل فرقة تدعي أنّها تلك الناجية.

ولقد أخذ رحمة الله -مثل ما فعل سابقوه ممن كتب في تاريخ الأديان- يعدد تلك الفرق واحدة واحدة محاولا إيجاد العدد كما نص عليه الحديث.

ويبين أنّ «المسلمين كانوا على عقيدة واحدة، ثمّ نشأ الخلاف بينهم في أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا، وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين، وإدامة مناهج الشرع القويم»[1].

ومن بعد ذلك كان الخلاف في الموت والدفن والإرث والإمامة، «وكان يتدرج ويترقى شيئا فشيئا إلى آخر أيام الصحابة»[2] فكان الخلاف في القدر.

«ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام، وأرباب المقالات إلى الثلاث والسبعين»[3].

وبيّن أنّ اختلاف الناس - في وجه تفريقها - على طرق، ذكر طريقتين:

الأولى: أنّ الثلاثة والسبعين فرقة تتجزأ إلى عشرين في المرجئة، وأربعة وعشرين في الشيعة، وسبعة عشر في المحكمة، واثنتي عشرة في المعتزلة، نظمها شيخه في البيت التالي:

فَكَدْ شِيعِي وَمُحْكَمُ يَزْ وَكَافْ مُرْجِي، وَيَبْ مَعْتَزْ[4]

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 277.

(2) مخطوط المعالم، ص: 278.

(3) مخطوط المعالم، ص: 278.

(4) مخطوط المعالم، ص: 278. ويمكن فك رموز البيت كما يلي:

الشيعة = كد = 20 + 4 = 24

والثانية: أنّ كبار الفرق الإسلامية ثمانية، وعنها تفرعت الفرق الأخرى لتستكمل الثلاثة والسبعين.

وهذه الثمانية هي: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، والناجية، «وهي التي قرّرها العضد، في المواقف، وسلكها معه شارحه السيد»[1].

يقول الثميني: «وإنّما ذكرتها مع ما فيها من التطويل في بيانها، لما أنيّ لم أر من تعرّض له مثله، وإن تعرّض له صاحب (كشف الغمة) فيما تشاجرت فيه الأمة، ولقد شفى وكفى رحمه الله، وإن كان لا على ذلك الوجه، وقد نقلت بعض كلامه منبّها عليه، ولتعلم أنك على الحق فيما كنت عليه، وأنّ الناجية بما حصل لها النجاة، وأنّ الباقي منها بما استوجب الهلاك»[2].

والحق، إنّ حديث افتراق الأمة قد اختلفت مواقف العلماء حوله، قديما وحديثا، فهناك المدافع عنه المحتج به، وهناك من فصّل القول حوله ومحّصه في سنده ومتنه، وهناك الذي تجاهله وأعرض عنه، وهناك الذي طعن في صحته صراحة[3].

=

المحكمة = يز = 10 + 7 = 17

المرجئة = كاف = ك = 20

المعتزلة = يب = 10 + 2 = 12

المجموع يساوي = 73

(1) مخطوط المعالم، ص: 278.

(2) مخطوط المعالم، ص: 278.

(3) راجع: صالح بوسعيد، دراسة وتحقيق كتاب(الدليل والبرهان) للوارجلاني ص: 109.

- محمد صالح محمد السيد، (أصالة علم الكلام)، ص: 98.

- عبد الحليم محمود، (التفكير الفلسفي في الإسلام)، ص: 97 وما بعدها.

ويظهر أنّ العبارة التي بالحديث (ثلاثا وسبعين) إنّما للتكثير، وأنّ العبارة: «إلا واحدة ناجية، ما أنا عليه وأصحابي»، عبارة تدل على أنّ الإسلام دين الوحدة لا التفرّق، وتعني أنّ الذي يلزمنا، ليس هو معرفة أسماء الفرق، بقدر ما يلزمنا القصد إلى معرفة ما عليه المصطفى صلوات الله وسلامه عليه وما عليه صحابته رضوان الله عليهم، وهي معرفة يقتضي التوصل إليها طرقا سليمة صحيحة صريحة، بها ندرك حقيقة الإسلام وجوهره، ولهذا فدلالة الحديث في نظرنا مشكلة معرفية أولا وقبل كل شيء.

ولعلّه من نتائج تجارب الحضارة الإسلامية في مسيرتها الماضية، ومن نتائج ما توصلت إليه الدراسات الجادة السامية، أنّ الإسلام النقي دين الوسطية في أمره، فلا إفراط ولا تفريط. إذ كلا طرفي قصد الأمور ذميم.

فهو دين يوازن بين الروح والمادة، وبين النقل والعقل، وبين الدنيا والآخرة، مصداقا لقوله جل وعلا: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143)، فمن اعتدل في سلوكه فردا أو جماعة، فهو على ما عليه الرسول المصطفى المختار، وصحابته الفضلاء الأخيار، وهو الناجي في الأولى وفي الآخرة، والله وحده الأعلم والموفق للهدى والصواب.

= - محمد بن شامس البطاشي، (الكشف عن الإصابة في اختلاف الصحابة)، ص: 6-7.

- يوسف القرضاوي، (الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم)، دراسة في فقه الاختلاف في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية. (د. ت. م. ط)، ص: 43 وما بعدها.

الخـــاتمة

الخاتمة

إننا وبعد أن بسطنا القول في شخصية الثميني، وحياته وعصره، وحول كتابه (المعالم)، وما جاء به في طياته يمكننـــا أن نختـــتم دراســـتنا هـــذه وأن نستخلص منها:

1) أنّ الثميني كان أحد أعلام الجزائر المغمورين الذين لم ينالوا بعد حظهـــم مـــن الكتابة، فقد تُرك طيّ النسيان مثله مثل المغيلي والسوفي والأفضـــلي والتنســـي والقرشي وغيرهم ممن تجهلهم البلاد والعباد.

2) أنّ الثميني كان واضع أسس النهضة العلمية بوادي مزاب، بعد أن استنار مـــن شيخه أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي الذي جاء من المشرق مشبعا بنـــور المعرفة في فترة كان الوادي يغشاه ظلام الجهل الذي حل به.

فكان الشيخ بالوادي مرشدا وموجّها ومعلّما، والثميني منقبا في المصنفات مستنسخا، وملخّصا، ومؤلّفا، وبتضافر جهودهما كان لبذور حركتهما العلمية ثمار طيبة لا نزال نلمس آثارها إلى يومنا في الجزائر وخارجها.

3) أنّ الذي خلّفه الثميني من الآثار، وإن كان متواضعا إلا أنه يبرهن على قدرته على التأليف في فنون غير التي كتب فيها، لولا الظروف الاجتماعية الصعبة المحيطة به، والتي فيما يظهر هي إحدى العوامل الموجهة له لأن يؤلف على وجه الخصوص في المعارف الدينية التي هي أول ما ينبغي أن تتعلم، والتي بها تستقيم الحياة.

4) أنّ كتاب الثميني (المعالم) كان نموذجا من نماذج مؤلفات الإباضية العديـــدة التي لم تتهيب الاحتكاك والاستفادة من نتاج علماء المسلمين عامة، فما رأته

منه صوابا أقرته وقالت به، وما بدالها منه بعيدا عن الصواب أشارت إليـــه وبينت الأصوب فيه، ولذلك وجدنا لهم مسائل يتميّـــزون بهـــا، ومســـائل يتوافقون فيها مع غير هم، كتوافقهم مع المعتزلة والأشـــاعرة في مســـائل عديدة قد أظهرتها دراستنا.

5) أنّ كتاب الثميني (المعالم) يتميز عن غيره من كتب المتكلمين الحكماء بأنـــه لم يرتم في أحضان مباحث الانطولوجيا والميتافيزيقا ارتماءهم فيها حتى قال أحـــد المعاصرين «لقد أصبح مبحث الأعراض والجواهر [وحدها] أكثر من نصـــف العلم» (يعني علم الكلام)، فالثميني لم يأخذ منها إلا ما إليه الحاجة، وترك ما لم ير فيه ضرورة للإتيان به في مؤلفه.

ولقد تميّز بامتزاج بنيته بالمنطق، وتعرضه لمسائل فلســـفية كتعرضـــه لنظرية المعرفة ولنظرية الوجود، كما تميّز باحتوائه مسائل انفرد بها الإباضية في مؤلفاتهم.

6) أنّ كتاب (المعالم) مؤلف للمجتهد والمبتدئ في الاجتهاد صرح بذلك، وكـــان بالفعل كذلك لما جمعه فيه من المسائل دون أن يرجح في غالب الأحيان، لأنـــه يعتبر جمعه الخطوة الهامة في مسيرة الباحث المتخصص.

7) أنّ المشكلة العويصة التي اعترضتنا في منهجه، وهي استعماله نصوصا لغيره قـــد زالت، وهي نصوص تبيّن لنا بعد التروّي والمقارنة والاستشارة أنّها تهون،

أوّلا: لما جاء به من التصميم وفق تصوّره، فكان كتابه شيئا آخر غير الأصـــول التي أخذ منها، وقد بينا ذلك وأوضحناه في الفصل الثاني من الباب الثاني.

وثانيا: لما قام به من التدخل في النص بالإضافة أو الإيجاز أو إعـــادة الصـــياغة، ووضوح رأيه في بعض المسائل بصفة جزئية أو كلية، ونقصد بالجزئية مثل:

قوله «والصحيح أن الوجود عين الموجود»، وبالكلية مثل: رأيه الذي أثبتناه في مسائل ما لا يسع جهله.

8) أنّ المقارنة في الكتاب كانت ظاهرة بين ما يذهب إليـــه الإباضـــية والمعتزلـــة والأشاعرة، والفلاسفة وغيرهم، إذ في المناسبات العديدة يقارن ويحلل ويناقش، مبينا أحيانا وجه الصواب حسبما يراه في المسـألة، بعـد أن يحـدد مـواطن الاختلاف والاتّفاق، وهو في تحليله كان هادئا، خلافا لما وجدناه عند بعض من سبقوه كالوارجلاني مثلا، وهو في الخط العام لمصنفه يرجّح مذهبه.

9) أنّ كتاب (المعالم) -فيما توصلنا إليه- يتميّز عن غيره من الكتب الإباضية الـتي ألفت في أصول الدين، فهو في هيكله العام نمط فريد عندهم، فالثميني كان كثير الاطّلاع على مؤلفات الأشاعرة كـ(المواقف) و(الطوالع) إلى درجة التأثّر بها. وتأثّره بها، برهان قاطع على سعة الإطلاع ودليل أكيد على حسن النية والبعـد عن التعصب المذهبي مادامت الوجهة واحدة وهي خدمة العقيدة المشتركة.

فالتأثّر إذا عملية طبيعية، خاصة إذا صاحبها البحث عن الأصوب، واعتبار ما عند الآخر ليس بالضرورة بالأمر المبعد، لأنّ الإلمام بما عنـد الآخـر أمـر مطلوب لإدراك الحق من الباطل، والصواب من الخطإ، وهو الخطـوة الأوليـة الضرورية للم شتات هذه الأمة الممزقة.

وإنّه بتقليب المسألة الواحدة والفكرة الواحدة بوجهات نظر مختلفة يتّضـح أمرها، وتنجلي إبعادها وحقيقتها.

إنّ الإلمام بوجهة نظر الآخر هي الخطوة السليمة في مسيرة خدمة الفكـر الإسلامي بدل المعاداة من منطلق الجهل، حيث إنّ الإنسان عدو لما جهل.

10) أنّ الثميني كان على نهج النقديّين في نظرية المعرفة، فالإنسـان عنـده مهيـأ بقدرات ذاتية داخلية لها شأنها، وبقدرات ذاتية حسية تتلقى من خارج الذات،

وباجتماع تلك القدرات تحصل المعرفة الإنسانية حسبما قال المولى جل وعلا: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78).

11) أنّ الثميني، وإن تحدّث عن صفات المولى عزّ وجل، فقد انصب حديثه على وجه الخصوص على الصفات الذاتية، وأنّه وإنْ فعل ذلك، فهو الذي يصرح ويعترف بأنّ البحث والتدقيق في بعض الصفات يفوق قدرة العقل البشري، ولولا أنّ المولى أمرنا بتزيهه لما خاض فيها محللا ومناقشا ومثبتا للأصوب فيها حسب ما بدا له فيها.

12) أنّه لم يتعرض لمبحث الإمامة تعرض كتاب المقالات لها، مع مالها من الشأن في نشأة علم الكلام عامة، ومع مالها من الشأن عند الإباضية خاصة، وهي في كثير من الأحيان تدرج بين مباحث علم الكلام.

ولعلّ غرضه من عدم تعرضه لها بالتفصيل هو الاختصار، فجاء بها موجزا أهمّ أصنافها الأربعة التي تعرف عند الإباضية بمسالك الدين وهي: مسلك الظهور، ومسلك الدفاع، ومسلك الشراء، ومسلك الكتمان[1].

وهو أيضا -فيما توصلنا إليه- لم ينشغل بها في مصنفاته الأخرى انشغالا موسعا مما يدفعنا إلى تفسير ذلك: بكونه انشغالا بإعداد الفرد أوّلا، أو لاعتبار الخلافة العثمانية القائمة خلافة إسلامية شرعية، فلم يكن عنده ما يدعو إلى توسيع حيّز الكتابة عنها.

13) أنّ الشفاعة مثل الإمامة لم يتوسع فيها الثميني توسّعه في نفي رؤية الباري، وفي كلامه عز وعلا، مع أنّ مبحث الشفاعة مما تتميز به مؤلفات الإباضية عن

(1) مخطوط المعالم، ص: 221 وما بعدها.

مؤلفات جمهرة علماء المسلمين، وهو مبحث اعتنى به الإباضية لما كانوا يـــرون فيه من الأهمية في حياة الفرد والمجتمع.

ولعلّ الثميني لم يتوسع فيه لكون كتابه مختصرا، ولأن ما أتى به كـــاف في الموضوع، خاصة وأنه قد أتى بما يعاضده في موضوع (نفوذ الوعيـــد) الـــذي يؤكّد فيه «أنّ علمه مفصل في الكتب والسنة وكتب علماء الأمة»[1].

إنّ مسألة الشفاعة والخلود مسألة هامة، وهي لا تقلّ أهمّية عن مسألة نفي رؤية الباري، وكلامه عزّ وجل، فهاتان وإن كانتا تتعلقان بتنزيهـــه ســـبحانه وتعالى من أن يكون له مثل، فإن أهمية تلك أهمية أخلاقية، إذ أثرها لا ينكـــره عاقل في بناء الشخصية السويّة المؤهلة لتحمل المسؤولية يوم الجزاء عن كل مـــا ترتّب عن أعمالها في دار الفناء.

فالقول بنفوذ الوعيد هو الأحوط، وهو المحقق للســـلامة في الـــدارين، خاصة وأنّ المستند فيه هو القرآن والسنة، وبعد ذلك إن كان هناك عفو من الله وغفران على ما اكتسبت أيدي الناس فهو حقا العفو الغفـــور الـــرحيم الفعّال لما يريد.

14) أنّه من خلال دراستنا هذه، أدركنا أنّ مسائل ما لا يسع جهله، ومســـائل الولاية والبراءة، وما يتعلق بهما، مواضيع مازالت تحتاج إلى العناية والدراسة الجادة، وإلى مزيد الضبط والتقـــنين، والتبلـــور والوضـــوح، إذ التـــداخل والاضطراب -حسبما توصلنا إليه- واقع في أبحاثها، خاصة ما جـــاء بـــه المغاربة سواء عند الثميني أو عند سابقيه، وبدراسته مع ما جاء به المشـــارقة تتضافر الجهود ويُنال المقصود.

---

(1) مخطوط المعالم، ص: 276.

وهي مع ما فيها من الجهود المخلصة فإنّ دراستها، تتطلب معالجة جديدة متأنية تتعرض لمختلف جوانبها بالتحليل والنقد على ضوء الدراسات الإسلامية المعاصرة، وعلى ضوء تطورات الأمة الإسلامية في جوانبها النفيسة والاجتماعية والفكرية والسياسية.

وأوّل خطوة -هو أن يحقّق ذلك التراث المتراكم تحقيقا علميـــا، يجعـــل الدارسين من بعد قادرين على استخلاص نتائج في أبحاثهم حولها، فالأمة لا غنى لها عن هذا المنتوج الفكري الذي يحدد بعض الجوانب من معالم الطريق نحو بناء الشخصية المسلمة الملتزمة بتعاليم شرع الله جلّ وعلا.

15) أنّ بعض الذي جاء به الثميني قد يراه مخالفه في الرأي مصادما مع ما جاء بـــه الكتاب والسنة، إلاّ أنّ الذي وجدناه أنّ الثميني من المدرسة الإباضية التي هـــي من ينابيع القرآن والسنة تستقي، وإلى سلطانهما تحتكم، وللتخلص مـــن هـــذه الرؤية، وللوصول إلى الصواب، فإنه يجب أن تترع عن كثير من القضايا العقدية الدقيقة والفلسفية العميقة صفة الإقصاء والحرمة، وعن أخرى صفة القداسة التي نالتها حتى عدت كالتنزيل الحكيم، وما التنزيل إلاّ نص يقتضي فهمـــا بعقـــل مكلّف مؤمن مجتهد، وما كثير من التراث الموروث إلاّ اجتهاد واستنباط وفهم، وهو يحتمل وصفه بالصواب أو بالخطإ، مهما كانت المدرسة التي خلّفته، سواء كانت ذات أتباع قليلين أم كثيرين وهذا الأمر يقتضي وضع قواعد جديـــدة، ومناهج جديدة في الدراسات العقدية ترمي إلى الحفاظ على ينابيع هذا الـــدين لتبقى صافية متميزة عما خلّفه السلف، ويقتضي وضع قواعد يتسنى من خلالها التفريق بين النص الينبوع، والنص التراث، وبذلك نفسح المجـــال للعطـــاء في التطور الحضاري، والتكيف وفق العصور ومستجداتها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

إن واقعنا اليوم ليدعو إلى ذلك، ويتطلب الكثير من الجهـــد للوصـــول إلى تحقيق قوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: 143).

وإن الذي يبدو تصادما في بعض القضايا بين الفرق الإسلامية لاخـــتلاف وجهات النظر، وبالتالي تصادما مع الكتاب والسنة، فهو يبدو كذلك لأنه غمـــره الكثير من التعصب والجدل، وفقدان المنطقية والموضوعية.

إنّ الرغبة في الوصول إلى الحقيقة الناصعة المجردة هـــو أمـــر عظـــيم، وأوّل خطواته تقبل ما عند الآخر، ورؤيته كما يريد أن يراه، ثم من بعد ذلك تمحيصـــه على أن تكون الغاية: لا الانتصار عليه، وإنما الوصول إلى مواطن الصواب ومواطن الخطإ عنده.

ولعلّ وجود دراسات كالتي اهتم بها المتكلمون حول المعرفة الإنسانية هـــي أولى الخطوات المبشرة بالخير.

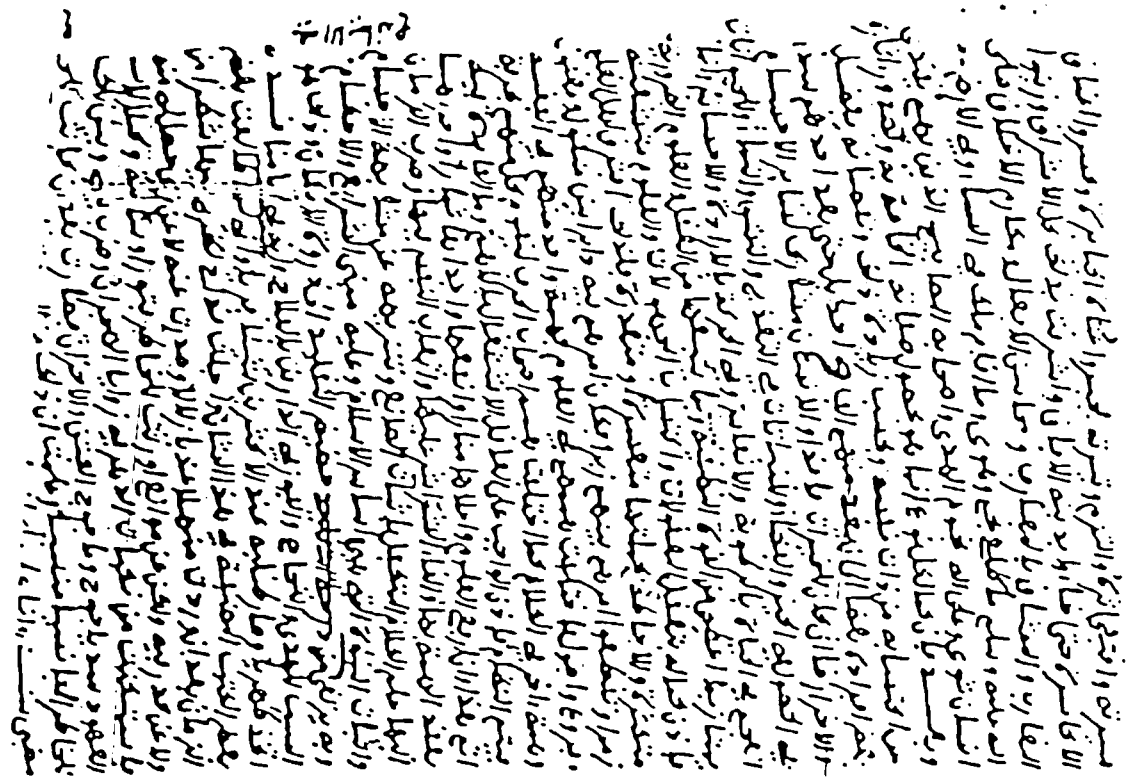
ولقد أحسسنا بهذا المسلك في كتاب (المعالم)، فعرضناه بطريقة نأمـــل أن تكون قد حقّقت المراد، وهو تقريب فكره للقارئ الموافق له والمخالف.

ولا يفوتنا أنْ ننبّه إلى أنّ مسائل بالكتاب لا تقل أهمية عمّـــا جئنـــا بـــه في دراستنا، لم نستطع أنْ نثيرها، وما جئنا به، في تصورنا يمسّها إنْ لم يكن من قريب فمن بعيد، مادام المؤلّف الواحد يجمعها.

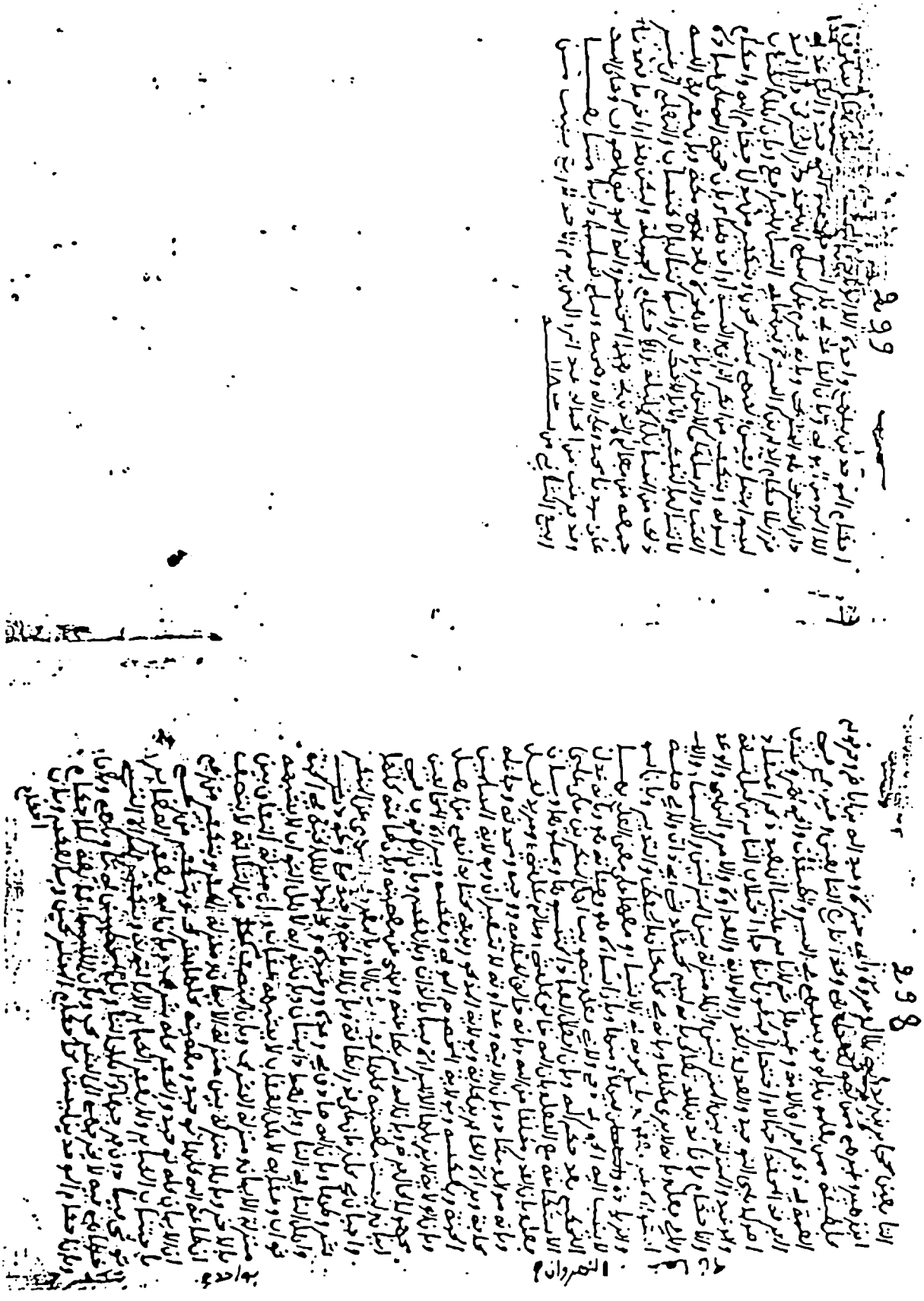
وَإنّا لنأمل أنْ تنال تلك المسائل حظّها فيما يســـتقبلنا مـــن البحـــوث والدراسات، وما دراستنا هذه إلاّ خطوة المبتدئ في طريق البحـــث العلمـــي الشاقّ الطويل.

ملحق البحث

صورة أول مخطوط (المعالم) بخط المؤلف



صورة آخر مخطوط (المعالم) بخط المؤلف



نموذج للمقارنة بين كتاب (المعالم)
المطبوع والمخطوط

جئنا بهذا النموذج للمقارنة، لكون الكتاب المطبوع لم ينفعنا في الدراسة من حيث المضمون لولا أنه مطبوع طباعة حديثة، الأمر الذي دفعنا إلى السَعي الحثيث بحثا عن المخطوطات للتحقق من أقوال المصنف.

المقصد الثالث

~~في اعادة المعدوم لتوقف المعاد الجسماني عليه~~

في اعادة المعدوم ، فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول : باعدام الاجسام ، دون من يقول : بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزاءها ، واختلاط بعضها ببعض ، كما تدل عليه ، قصة ابراهيم عليه السلام ، في احياء الطير ، والاعادة جائزة عندنا ، عند الاشاعرة ، والمعتزلة ، لكن عندهم : أن الموجود اذا أعدم بقيت ذاته المخصوصة ، وامكن لذلك/أن يعاد ، وعندنا وعند الاشاعرة ، ينقضي بالكلية مع امكان الاعادة ، ان كنا نقول أن المعدوم شيء ، خلافا لهم ، وخلافا للفلاسفة ، والمتاسين في انكارهم المعاد الجسماني ، ولفظ الكرامية وأبي الحسن البصري ، ومحمود الخوارزمي ، من المعتزلة ، وأن هؤلاء وان كانوا معترفين بالمعاد الجسماني ، ينكرون اعادة المعدوم ، ويقولون : اعادة الاجسام : هي جمع اجزائها المتفرقة لنا في جواز الاعادة ، أن لا يمتنع رجوع التالم لذاته ، والالم يوجد ابتداء ، وكان من قبيل الممتنعات ، لأن مقتضى ذات الشيء ولازمه يختلف بحسب الازمنة ، واذا لم يمتنع لذاته كان ممكنا لذاته ، فان قيل العود لكونه وجود اصلاحا بعد طريان العدم ، اختص من الوجود المطلق ، ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ، ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم ، فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه ، اما لذاته ، أو لازمه ، ولا يمتنع وجوده مطلقا .

قلنا : الوجود أمر واحد ، في حد ذاته ، لا يختلف ابتداء ، واعادة ، بحسب ذاته ، بل باضافته الى أمر خارج عن ماهيته ، وهو : الزمان ، وكذا الايجاد ، واحد أيضا لا يختلف ابتداء واعادة ، الا بحسب تلك الاضافة ، فاذا يتلازمان أي في الوجودين المبدأ والمعاد ، وكذا الايجاد

ان امكانا وجوبا وامتناعا ، لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ، ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كامكان الابتداء ممتنعا ، في زمان آخر ، كامكان الاعادة ، معللا ذلك الكون ، بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقا ، ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة ، فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني ، امتناع ما هو أعم منه ، وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب ، من الامتناع الذاتي الى الوجود الذاتي ، معللا بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ، ومغاير للوجود في زمان اخر ، فجاز أن يكون ذلك الاخص ممتنعا ، والمطلق والمغاير واجبا الى التجويز الثاني ، اللازم للتجويز الاول ، مخالفة لبديهة العقل ، وفيه اغتناء للحوادث عن المحدث ، لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها ، في زمان كونها معدومة ، وواجبة لذواتها في حال كونها موجودة ، فلا حاجة بها الى صانع يحدثها ، بل ذواتها كان في حدوثها ، وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه بمن مصنوعاته ، ويمكن في اثبات جواز الاعادة أن يقال : هي أهون من الابتداء ، كما ورد في الكلام المجيد ، وله المثل الاعلى عن ذلك ، لان ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول ، الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود ، فتتيد الوجود أسرع ، وانت خبير بان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة ، التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها ، وأما القدرة/القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية كما تقدم ، لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية فاهون هنا بمعنى هين ، والخصم يدعي الضرورة تارة ، ويلتجيء الى الاستدلال أخرى .

أما الضرورة فقالوا : تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة ،

اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين ، فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله ، حتى يتصور تخلل العدم بينهما ، وهو على هذا فلا يكون المعاد هو المبدىء بعينه ، لان كلا منهما موجود مغاير لوجود صاحبه ، فهما موجودان ، متغايران ، فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا له بعد عدمه .

والجواب : أنه لا معنى لتخلل العدم ها هنا ، سوى انه كان موجودا زمانا ، ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ، ثم اتصف به فى زمان ثالث ، ومن هنا تبين لك أن التخلل بحسب الحقيقة ، انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود ، الى الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم ، مجازا كناه اعتبار التغاير فى الوجود الواجب ، بحسب زمانه ، على أن دعوى الضرورة فى حكم خالفه جمهور العقلاء ، غير مسموعة .

وأما الاستدلال فهو من وجوه الاول : انما يكون المعاد معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه ، ومنها الوقت الذى كان فيه مبتدأ ، ويلزم ان يعاد فى وقته الاول ، فهو متبما ، فيكون حينئذ مبتدأ ، من حيث أنه معاد .

والجواب : أنه انما اللازم فى اعادة الشىء بعينه ، اعادة عوارضه المشخصة ، والوقت ليس منها ضرورة ، ان بدأ الوجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها ، بحسب نفسه الامر الخارجى ، أى بحسب نفس الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج ، لا تفاوت ولا تغاير فى ذلك ، فلو كان الوقت من المشخصات المتغيرة فى وجوده خارجا ، لكان

هو كل وقت شخص آخر ، وهو باطل قطعا ، وما يقال : انا نعلم بالضرورة ، أن المرجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير موجود ، مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فامر وهمى والتغاير الذى يحكم به فى هذه الصورة انما هو بحسب الذهن ، والاعتبار دون الخارج .

ويحكى ، أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته ، وكان التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج ، بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة ، فقال ابن سينا له : ان كان الامر على ما تزعم ، فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك ، وأنت ايضا غير من كان يباحثنى ، فبهت التلميذ ورجع الى الحق ، واعترف بعدم التغاير فى الواقع ، وبأن الوقت ليس من المشخصات ، ولئن سلمنا جدلا أن الوقت داخل فى العوارض المشخصة ، وأن المعدوم معاد بوقته الاول ، فلم قلتم أن الواقع فى وقته الاول مطلقا ، مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ، ومعادا مما وانما يكون كذلك ، ان لو يمكن وقته ايضا معادا معه .

وبعبارة أخرى الواقع فى وقته الاول ، انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر ، أما اذا كان مسبوقا به ، ويكون معادا لابتداء ، الثانى : لو امكنه الاعادة ، فرضنا اعادته بعينه ، والله قادر على ايجاد مثله مستأنف بلا شبهة ، فلنفرضه ايضا موجودا ، مع ذلك المعاد ، وحينئذ لا يتميز المعاد من المستأنف ، ويلزم لاثنينية بدون الامتياز بين ، ذانك الاثنين ، وهو ضرورى البطلان .

والجواب : منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين ، بل يتميزان بالهوية ، أعنى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد فى الماهية ، كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل فى الحقيقة ، وكل اثنين متماثلين يتمايزان

بالهوية ، سواء كان مبتدأين أو معادين ، أو أحدهما مبتدا والاخر معاد أو أنه لا اختصاص لهذا الذى ذكروه فى المحال بالمبتدا ، أو المعاد ، بل هو جار فى المبتدأين أيضا ، فلو صح لزم امتناع وجود المبتدا بغير ذلك الدليل ، فان قيل المراد بالموئل المستانف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه ، قلنا : امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع ، اذلا تعدد بلا تمايز ، على أن التقنن بالمبتدا ، اذ لا غرض له بمثل ذلك وارد — الحكم الصحيح ، بأن هذا الذى وجد الآن غير الاول ، يستدعى تمييزه حال العدم ، وانه محال ، لان النفى الصرف لا يتصور له تميزا ، واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود ، اذ لو لم يتصف بصحة العود لامكن عوده ، فلا يصح ذلك الحكم عليه ، واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازه ، والا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره .

والجواب : على أصل المعتزلة : وهو كون المعدوم أمرا ثابتا متقررا ، على ما علمه ظاهر ، لان بطلان التالى حينئذ ممنوع ، وما ذكر فى بيانه مردود ، على أصلنا ، وأصل الاشاعرة كما هو ، منع الشرطية ، لانا نمنع استدعاء ذلك الحكم ، وصحته ، لتميز فى الخارج ، فان صحة العود صفة اعتبارية ، هو امكان الوجود بعذر ، وله ، فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجى ، بل التميز فى الخارج ، انما يحصل حال الاعادة ، أعنى زمان الوجود الثانى ، والتمييز الحاصل للمعدوم حال عدمه ، واتصافه بصحة العود أمر وهمى لا حقيقة له ، بحسب الخارج ، كالتمييز الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعد ، فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التمييز ، قلنا بطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات المحرقة ، كالممتنعات .

المقصد الرابع

~~فى الاجماع على جواز حشر الاجساد~~

اجمع المليون المتكونون عن آخرهم ، على جواز حشر الاجساد ووقوعه ، وانكرها الفلاسفة ، اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه ، واعادة التأليف المخصوصة فيها ، أمر ممكن . فان الحشر : عبارة عن جمع الاجساد ، واحيائها وسوقها الى الموقف وغيره من مراحل الآخرة ، والنشر ، على ما سياتى عبارة عن احيائها بعد ممانها ، وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع ، بلا ريبة وان فرض أنها عدمت ، جاز اعادتها ثم جمعها اعادة التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم ، والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الاجزاء ، وانها لاى بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها ، لما يبقى من عموم علمه وقدرته ، وصحة القبول من القابل ، والفعل من الفاعل ، يوجب صحة الوقوع ، والجواز قطعا وهو المطلوب .

واما الوقوع : فلان الصادق الذى عم صدقه بادلة قاطعة ، اخبر عنه فى مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل ، حتى صار معلوما بالضرورة ، كونه من الدين القويم ، والصراط المستقيم ، فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة ، فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين ، وكل ما أخبر به الصادق فهو حق ، واحتج المنكر بوجهين ، الاول : أنه لو أكل انسان انسانا فحيث صار المأكول جزءا من الاكل ، فلو أعاد الله ذينك الانسان بعينهما ، فتلك الاجزاء التى كانت للمأكول ، ثم صارت لاكل ، اما أن تعاد فى كل منهما ، وهو محال لاستحالة أن يكون جزءا واحدا بعينه فى آن واحد ، فى شخصين متباينين ، أو تعاد فى أحدهما وحده ، فلا يكون الاخر معادا بعينه ،

محاصر الى البلخ اجزاه او لعلها ويجعله من العقل والنوم ما يقطع به الوجيب
ويبيب ويد ركه الكحان منه وان لم نسمع نحن كلامهم وكذا يجوز ان يسمع
كلام من يسلم عليه وعلى ذلك جاز ورود السمع به في جميع ما تقدم ذكره
والحاجة الى تكلف تاويله والله تعالى على كل شيء قدير قالوا والدليل على احياء
الاطفال غير مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه لا بد فيه من ذلك
من تخصيل بعضهم ليغير هو ابذلك سعادة نفع وشقاوة نفع على ما يجيء وكذا
العصمون من الذنوب ويكفر ذلك يجمع تغريبا للسعادة نفع وقيل
قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين اراد احدى الحياتين
حياة القبر واورد عليه انه يلزم عليه ان تكون قائلة واجيب بان نفي
الثالثة اسناد هو بكفر فيه التعميم وهو هنا فيها يستحق لها رائحة
الفاعل له ويجعل بما قيل انه انما خص الحياتين بالذكر لانهما اللتان
انكرهما بعد الموت اما الحياة الاولى فمحسوسة فلا تحتاج الى النص
عليها بان تسمعوا منه تعالى ما يدل وهو ان فيها الموت الا الموتة الاولى
فلما المنفي هو ان يذوقوا في الجنة غصة الموت البتة لم تثبت الا للاولى
بهذا خصت بالذكر وان تسموا به تعالى انه تعالى نفى ان يذوقوا الموت فلما
اسراد ما دام يسمى حيا بان قالوا اخبر عن نفسه على حاله وتكلم بالعبارة
عنه ميتا فلما هذا يجوز من قائله بعد موتها نبيه الى الايمان وهو
مبتدأ باستعداد العبرة حشر الاقدام البالية وما يتبع اجسام
الرسل هيروية ايات دون النوم وتقارب البلاغة فيها وقوله تعالى في
ابليس وجنوده انه يراكم هو وقبيله الاية فلا يلتفت في التصديق بذلك
كيف والنابع يدرك احوال من السمر والنوم والاكل من بعد وحسن
بعد ... زج اول منزل من منازل الاخرة وفيه تكفير
للعادات وخرقها فيصح ان يكون الميت حال مشاهدته اهواله والنبر حال
نظرنا اليه على غير الحالة التي نشاهدها ولم تشعر بتلك الحالة
والامر بيد الله تعالى يظهر ما يشاء ويحجب ما يشاء ومن تأمل في عجائب
عجايبا ملكه وملكوته وغرايب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال
ذلك بفضلا عن الاستحالة نسئله سبحانه ان يجعلنا من المؤمنين وبالجنة
وكتبه ورسله ويختم لنا بخير امين السعداء بمنه وكرمه المقصد
الثالث في احادية المعدوم بان السعادة الجسمانية بنهايته فيما عليها
عند من يثبتها بالاعداد الاجسام دون من يقول بانها اعبارة عن تجرف
اجزايها وتحللها ببعضها بعض كما تقدم عليه فصة ابراهيم عليه السلام في
احياء الطير والاحادية جايزة عندنا وعند الاشاعرة والمعتزلة لسنا
عندهم ان الوجود اذا عدم بقيت ذاته المخصوصة بامكان ذلك

ان يعاد وعندنا وعند الاشاعرة يشترط بالقابلية مع امكان الاعادة وانما
نقول ان المعدوم شيء اخلا بالجمع وخلا بالملائمة والسعادة
والشقاوة نعمة او نكال بالسعادة الجسمانية بعين الشيء اعيد وابن
الحسن البصري ومحمود الخ ازعم من المعتزلة بان يقولا ان كانوا
معتبرين بالسعادة الجسمانية بشرون باعادة المعدوم ويقولون اعادة
الاجسام على جميع اجزاية المتغيرة الخ يجوز الاعادة انه لا
يمتنع وجود الثاني لذاته والا لم يوجد ابتداء وكان من قبيل المستحيلات
لان يمتنع ذات الشيء اولى منه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع
لذاته كان ممكنا لذاته فكان قابلا للوجود فكونه وجودا حالا بعد كونه كان
العدم اخص من الوجود المكلف وانا يلزم منا امكان الاعم امكان الاخص
الا منا امتناع الاخص امتناع الاعم جاز ان يمتنع وجود احد جزيه
اما لذاته او لازمه والا يمتنع وجوده مطلقا لكنه الوجود اعم واحد
جزيه ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته بل بما ينتمي الى امر خارج
من ماهيته وهو الزمان وكذا الايجاد والسعادة لا يختلف ابتداء واعادة الا
بحسب ذلك الزمان فلا جرم كان ممتنعا في الوجود ان البداء والسعادة وكذا
الايجاد ان امكانا وجوبا وامتناعا لان الانشاء الستة ابلغ في الماهية بحسب
استنادها الى فاعلها لان الامور المستندة الى ذوات متغايرة والوجود الواحد
مستحيل في زمان وغير زمان الابتداء مستحيل في زمان اخر غير زمان الاعادة مطلقا
ذلك لكونه زمان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود
في الزمان الاول لخصب الاضافة فلا يلزم منا امتناع الوجود الثاني امتناع
ما هو اعم منه او امتناع ذلك الامتناع لجواز الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجود الذاتي مطلقا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغايرا للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او الاعم واجبا في الوجود بين الثاني اللازم ان يتغير الاول عما كان عليه
الفعل وقد امتنا للجواز ادنى من الحدوث لجواز ان تتغير مستحقة لذاتها
في زمان فجاز ان يعاد ومتى وجبت لذاتها حال كونها موجودة بلا حاجة
بها الى ما لا يدوم فانها حال بقيتها في حد ذاتها وقيد نسد لها باب
اثبات الصانع بالاستدلال عليه من صفة علاته ويمتنع به جواز اثبات
الاعادة في اثبات جواز الاعادة ان يقال المعلوم انه وجد من الابتداء لحاجة
الحلاج المجيد وله استدل الاسلاف من ذلك لان ذلك المعدوم استحال
بالوجود الاول والثاني بحال فاتصف به ملكة الاتصاف بالوجود بتسلسل
الوجود الى ما لا يتناهي بل ان تلك الاليه بنية اسئلة فمن يأتي بالوجود الى
العذرة اخذ ذلك اليه تتباعث متغيرة ذاتها مغيرة اليها فمن يأتي بالوجود ما الذي
الذي يمنع

ام سعد ط ان الحشر مبارة عن جمع الاجساد واحيا ابدانها بعد فنائها
وتميزه منها ما هو لها خرة والنشر على ما يساعد عليه مبارة عن احيا بعد
تحمل بلا ريب وان مر ض انها عدمت حال اعادة تفاصيلها واعادة
التاليف فيها كما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه وتعالى
عالم بتلك الاجزاء وانما لا يمكن من الابدان نادر على جمعها
والتاليف بينها من غير حاجة الى شيء آخر وصحة الفعل من الفاعل الخ
والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع والجواز قطعا وهو المطلوب
واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر
عنه في مواضع لا تحصى بقيام ذلك ولا يقبل التاويل حتى صار مقطوعا
بالضرورة كونه من الدين والصراط المستقيم فمن اراد
تاويله كان بالامور الواضحة الى النحو بم الذي لا كلفة وتكلف فقد كابر
ما يخالف ما هو من ضروريات ذلك الدين وحكم الخبر به الصادق يوجب حق
واجب التصديق به جزمين الاول انه لو احال نفسانا نفسانا بجميع
عناصرها من هذا من الاجزاء التي كانت عليه اعاده الله وبنيه الانسانية
بعينها بتلك الاجزاء التي كانت للاصل نحو الشرائط
اما ان تعاد في محل منفصل وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد
بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او تعاد في احدهما
وحده دون الاخر معادا بعينه والتقدير خلافه فثبت انه
لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها جائز بحسب قلنا انه
المقاد انما هو الاجزاء الاصلية وفي البداية من اول العمر الى اخره
لجميع الاجزاء على الاخلاف والاجزاء الاصلية التي كانت للانسان في الاصول
في الاصل بعضها بانا نعلم قطعا ان الانسان قد يكون عمره واجزاء
بدنه الاصلية في الاصل بحيث لو جمعت اعادت كما
كانت بعينها وشخصه وذاته وانما كانت تختلف لو جمعها اعاد كما
للاشيء ممكن بحسب ابتداء الله تعالى واما الغرض وهو غير ممتنع
تعالى وهو منزه عنه اولا العبد وهو ايضا لا يخلو اما ان يكون من
الايلام وهو مشتمل اجمالا من العقلاء وبديهة العقل يقضي
بقبحه وعدم ملائمته للحكمة الالهية والكتابة الازلية او
الانتفاع وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانما

هي دفع الالم للاستقراء ولما بيناه في الشرح وانه لو تركى على
حاله ولم يعد لم يكن الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا
حاجة بها والايلام اولى بان يدفع والجواب انا نختار ان الغرض
وسعاية الغرض والقبح العقلي قد يسلم به اولا نسلم ان
الغرض هو ايلام الاذاذ ولعله شيء آخر لان نحن نسلم
ان الغرض منحصر فيهما لكنا لا نسلم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة
لها وانما هي دفع الالم مطلقا ان في دفع الالم لذة وانها ليست الا
بالدليل عليه ولم لا يجوز ان تكون تلك اللذة امرا اخر يحصل مع
دفع الالم تارة ومع شيء آخر تارة اخرى والله وان وجدا معا
في بعض الصور لا ينافي ما ذكرنا سلمنا ذلك لكن لم قلت ان اللذات الدنيوية
فلم لم لا يجوز ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك ولم لا يجوز ان تكون
اللذات الاخروية مشابهة لها اخروية لكن دنيوية صورة ومشابهة لها
حقيقة بتكون حقيقة الدنيوية دفع الالم وحقيقة الاخروية امرا اخر
وجوديا والاحوال للوجدان والاستقراء في اللذات الاخروية حتى يدرك
بهما حقيقتها حتى ادركنا حقيقة الدنيوية بهما على يقين وحاصل
الكلام ان الله سبحانه وتعالى يجيب الابدان بعد ما فنيا والدليل عليه ان
الاعادة اما ان تكون بمعنى اعادة اجزاء اعدامها او جمعها بعد
تفرقها وكلاهما ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى وكل مقدور
فالاعادة حق وانما قلنا ان الاعادة بالمعنى الاول ممكنة لان ما بالقوة
الجوابر والاعدام تقبل الوجود والعدم لذاتها لما عرفت ان القبول لا
يكون الا بقيام والا لزم التسلسل وانها لا تنفك بعد عدمها
قلنا قبلت الوجود والعدم انما تقبلهما انتفاء وانا قلنا انها
تقبل الوجود والعدم لا انها لو لم تقبل الا الوجود لكانت قابلة واجبة
الوجود وهو باطل لما سبق من برهان حدوثها ولو لم تقبل الا العدم لكانت
ممتنعة الوجود والعدم بعد وجودها واما امكان الاعادة بالمعنى الثاني
وهو جمع الاجزاء بعد تفرقها وخلق الحياة فيها فهو واضح بهذا انظرنا
الى الاعادة بحسبها ذاتها قابلة واذا نظرنا اليها بحسب ما علم
وعلم الله سبحانه ما لا نهاية له ان تعلقه لا يتناهى عليها ممكن وعلمه
بحيث يتخلف بل لا قدرة ان لا من جهة الفاعل الا من جهة القابل
واذ قد بقي التكلم في انا نقول القرآن العظيم به فهو تعالى قادر من جميع
الطعام وهي رميم فلم يحييها الخ انشاها اولا وهو يفعل خلق

الفهـــارس

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: كتب الحديث الشريف:

- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود فراء (ت: 516هـ).
  1) (شرح السنة).

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، (ت: 458هـ).
  2) (السنن الكبرى).

- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن محمد الحاكم النيسابوري (ت: 405هـ).
  3) (المستدرك على الصحيحين) وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. طباعة بإشراف: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

- الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري.
  4) (الجامع الصحيح)، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1388هـ.

- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ).
  5) (صحيح مسلم).

- الهندي، علاء الدين على المتقي بن حسام الدين.
  6) (كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال).

ثالثاً: المعاجم:

- ابن النديم.
  1) (الفهرست) المطبعة الرحمانية، مصر، سنة: 1348هـ.

• جمعية التراث، لجنة البحث العلمي.

10) (معجم أعلام الإباضية، جزء المغرب) منذ نشأة المذهب إلى نهاية ق: 14هـ/ 20م، إشراف: د. محمد صالح ناصر، إعداد فرقة جمعية التراث بإشراف: بحاز إبراهيم، باجو مصطفى، باباعمي محمد، شريفي مصطفى، سنة: 1995م.

• جميل صليبا.

2) (المعجم الفلسفي) الجزء الأول والثاني، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، سنة: 1982م.

• الجوهري، إسماعيل بن حماد.

3) (الصحاح)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 3، سنة: 1934م.

• ربحي كمال.

4) (المعجم الحديث): عبري- عربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 1، سنة: 1975م.

• الزركلي، خير الدين.

5) (الأعلام)، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الجزء الرابع، الطبعة الثانية.

• فوجمان، ي.

6) (قاموس عبري - عربي)، دار الجيل، بيروت، ومكتبة المحتسب عمّان، الأردن.

• كحالة، عمر رضا.

7) (معجم المؤلفين) الجزء الخامس، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

• محمد فؤاد عبد الباقي.

8) (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط:1، سنة: 1987م.

• مرحباً، محمد عبد الرحمن.

9) (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية)، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ط: 2، سنة: 1981م.

رابعا: المصادر والمراجع المخطوطة:

• ابن النضر، العماني

1) (قصيدة في التأريخ) شرحها الحاج محمد بن يوسف اطفيَّش، مخطوطة رقمها: 70، مكتبة عمي سعيد، غرداية- الجزائر.

• ابن بحمان، الحاج إبراهيم

2) (قصيدة في رثاء الشيخ عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم الثميني) مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

3) (قصيدة في الظلم الواقع في عصره) تقع في 63 بيتاً، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

4) (رسالة إلى أهل جربة ونفوسة وعمان)، مكتبة الشيخ بلحاج، القرارة، الجزائر.

5) (مذكرات الحاج إبراهيم بن بحمان)، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

• ابن تعاريت، سعيد

6) (رسالة ابن تعاريت في بعض تواريخ جربة)، صورة عند الباحث.

۞ أبو العباس أحمد بن بكر الفرسطائي النفوسي (ت: 504هـ /1110م).

7) (مسائل التوحيد مما لا يسع الناس جهلـه)، صـورة عنـد الباحـث استخرجها من الصورة الأصلية الموجودة بالمكتبـة البارونيـة، حومـة الحشان، جربة، تونس.

۞ أبو اليقظان، إبراهيم بن عيسى.

8) (ملحق سير الشماخي) مكتبته الخاصة.

9) (أفذاذ علماء الإباضية) مكتبته الخاصة.

10) (الثميني كما أعرفه) مكتبته الخاصة.

۞ اطفيَّش الحاج امحمَّد بن يوسف.

11) (أجوبة الشيخ اطفيَّش المغربي)، مكتبة الشيخ السالمي، ابدية، المنطقـة الشرقية، سلطنة عمان.

12) (شرح معالم الدين)، صورة عند الباحث.

13) (الرسالة الشافية)، مكتبة الشيخ اطفيَّش، بني يزجن، الجزائر.

۞ أعزام، الحاج إبراهيم بن صالح (ت: 1384هـ/ 1965م.

14) (غصن البان في تأريخ وارجلان)، مكتبة الحاج بـابزيز، وارجـلان، الجزائر.

۞ الأفضلي، أبو زكرياء يحيى بن صالح.

15) (جواب الشيخ يحيى بن صالح الأفضلي على أحد المالكية من ناحية البيض في قضية الرهن)، يقع بآخر كتاب: (الورد البسام) المخطوط بخط الشيخ عبد العزيز الثميني، رقمه: (ج-4)، مكتبة الاستقامة، بني يزجن، الجزائر.

• أوبكة، أحمد بن عمر.

16) (جوانب من العقيدة عند الإباضية): الخلود، الشفاعة، الإيمان، نفي رؤية الله، مرقون، مكتبة الشيخ أحمد أوبكة.

• بحاز، إبراهيم.

17) (الإباضية عند الجغرافيين وأصحاب الرحلات)، مكتبته الخاصة.

• بوتردين، يحيى بن صالح.

18) (الشيخ اطفيّش ومذهبه في التفسير)، رسالة للماجستير، بإشراف: مصطفى الشكعة، جامعة: عين شمس، مصر، 1989م، مرقون صورة عند الباحث.

• بوسعيد، صالح.

19) (دراسة وتحقيق لكتاب: الدليل والبرهان للوارجلاني)، دراسة لنيل دكتوراه الحلقة الثالثة، بإشراف: عبد المجيد بن حده، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس.

• التلاتي، عمرو بن رمضان.

20) (العقد النضيد على نكتة التوحيد)، مكتبة معهد الإصلاح، غرداية، الجزائر.

21) (مختصر إعراب المنظومة الخزرجية)، الناسخ عبد العزيز الثميني، مكتبة الاستقامة، بني يزجن، الجزائر.

22) (الدار التلاتيات على نظم الموجهات)، الناسخ: عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم الثميني، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

23) (ديوان التلاتي)، مكتبة عمي سعيد، غرداية، الجزائر.

- الثميني، عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم.

24) (الأسرار النورانية على المنظومة الرائية)، مكتبة الاستقامة، بني يزجن، الجزائر.

25) (رسالة من الثميني إلى التلاتي)، تضم 90 بيتاً وهي ضمن مجموعة من القصائد، مكتبة الشيخ بلحاج، القرارة، الجزائر.

26) (رسالة من الثميني إلى السلطان التركي بالجزائر) يهنئه على انتصاره على الروم الذين راموا احتلال الجزائر، تضم 95 بيتاً بخط المؤلف، مكتبة الاستقامة، بني يزجن، الجزائر.

27) (التكميل لبعض ما أخلّ به النيل)، بخط المؤلف، مكتبة الإست قامة، بني يزجن.

28) (تعاظم الموجين شرح مرج البحرين)، مكتبة الإستقامة، بن يزجن، بخط المؤلف.

29) (عقد الجواهر)، بخط المؤلف، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

30) (المصباح)، بخط المؤلف، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

31) (معالم الدين)، بخط المؤلف، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.

- (معالم الدين)، وقف على المكتبة البارونية، في يد ببانو محمد بن الحاج يوسف.
- (معالم الدين)، يقال أنه بخط القطب الشيخ اطفيَّش، مكتبة إروان بالعطف الجزائر.
- (معالم الدين)، نسخة الشيخ بلحاج بكير بن محمد، التي نقلت من المخطوط الأم.
- (معالم الدين)، نسخة للشيخ إبراهيم بن سعيد بن محسن العبري، بيد الشيخ أحمد بن حمد الخليلي مفتي سلطنة عمان.

32) (مختصر حواشي الترتيب)، مكتبة الاستقامة، بني يزجن.
33) (منظومة يرثي فيها إبراهيم بن محمد الشيخ بلحاج في القرارة)، بخط المؤلف، صورة عند الباحث.

- جهلان، عدون.
34) (الفكر السياسي عند الإباضية)، مرقون، صورة عند الباحث.

- السوفي، أبو عمرو عثمان بن خليفة المرغني (ق: 6هـ).
35) (كتاب السؤالات)، صورة عند الباحث، أصلها بالمكتبة البارونية، بجربة.

- عمروس بن فتح (ت: 280هـ).
36) (الدينونة الصافية)، صورة عند الباحث، أصلها بمكتبة البكري، رقمها: 08/د/764، تقع في 24 ورقة، العطف، الجزائر.

- المزاتي، أبو الربيع سليمان بن يخلف القابسي (ت: 471هـ).
37) (التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية)، بها بعض الخرومات، نسخها: عمي سعيد الجربي، صورة عن الباحث.

- الملشوطي، تبغورين بن عيسى (ت ق: 6هـ).
38) (أصول الدين)، على هامشه تعليقات قام بها الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش، توجد نسخة بمكتبة: الحاج سعيد بن محمد بن أيوب. بغرداية.

- المنذري، خلفان بن محمد بن خلفان.
39) (أحاديث جامع أبي الحسن البسيوي) تخريج ودراسة، إشراف: رفعت فوزي عبد اللطيف، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

- الوسياني، أبو خزر يغلا بن زلتاف (ت: 380هـ).
40) (الرد على جميع المخالفين) حققه وقدم له: د. عمرو خليفة النامي، مرقون في 77 صفحة، صورة عند الباحث.

خامسا: المصادر والمراجع المطبوعة:

• آل ياسين، د. جعفر.

1) (المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب)، دراسة في التراث، دار الأندلس، بيروت، ط:3، سنة:1983م.

• ابن أبي العز الحنفي.

2) (شرح العقيدة الطحّاوية)، لأبي جعفر الطحّاوي، حقّقها وراجعها: جماعة من العلماء، وخرّج أحاديثها: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط:5، سنة: 1399هـ.

• ابن جميع، أبو حفص عمرو.

3) (مقدمة التوحيد)، ضمن كتاب: (مقدمة التوحيد وشروحها)، تحقيق وتعليق: أبي إسحاق إبراهيم اطفيّش، مسقط، سلطنة عمان.

• ابن خلدون.

4) (المقدمة)، مكتبة المدرسة، ودار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة: 3، سنة: 1967م.

• ابن رشد.

5) (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، تقديم وتعليق: أبي عمران الشيخ وجلول بدوي، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م.

6) (مؤتمر ابن رشد)، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، من: 4 إلى: 9 نوفمبر 1978م، الجزء الأول، وزارة الثقافة، الجزائر، طباعة المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1985م.

• ابن سيناء أبو علي.

7) (عيون الحكمة)، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، ط:2، 1980م.

8) (الإشارات والتنبيهات)، معه شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف المصرية، مصر.

- القسم الأول: طبعة سنة: 1960م.
- القسم الثاني: طبعة ثانية (د.ت).
- القسم الثالث: طبعة ثانية (د.ت).
- القسم الرابع: طبعة ثانية، سنة: 1968م.

• ابن عاشور، محمد الطاهر.

9) (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط:2، سنة: 1985م.

• أبو زيد، نصر حامد.

10) الاتجاه العقلي في التفسير)، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط: 2، سنة: 1983م، بيروت، لبنان.

• أبو ستة، محمد بن عمر.

11) (حاشية الترتيب على الجامع الصحيح)، ترتيب أبي يعقوب الوارجلاني لمسند الربيع بن حبيب الفراهيدي، إخراج وتحقيق: إبراهيم محمد طلاّي، دار البعث، قسنطينة، ط:1، سنة: 1994م.

• أبو سليمان، عبد الحميد أحمد.

12) (أزمة العقل المسلم)، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طباعة دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط:2، سنة: 1992م.

• أبو الفرج، د. محمد أحمد.

13) (المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث).

• الأثري، عبد الكريم بن مراد.

14) (تسهيل المنطق)، دار مصر للطباعة، (د.ت.ط).

• الأحدب، خلدون.

15) (أسباب اختلاف الحدثين)، دراسة نقدية مقارنة حول أسباب الاختلاف في قبول الأحاديث وردها، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط:1، سنة: 1985م.

• الأخضري، الشيخ عبد الرحمن.

16) (متن السلم)، في علم المنطق، شرح الشيخ حسن القويسني، وعليه تقارير للشيخ: خطاب عمر الدروي الشافعي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، سنة: 1354هـ.

• الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل.

17) (مقالات الإسلاميين)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، ط:2، سنة: 1985م.

• الإصفهاني، أبو الثناء شمس الدين محمود عبد الرحمن (ت:749هـ).

18) (شرح مطالع الأنظار) على متن (طوالع الأنوار) للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة: 685هـ.، المطبعة الخيرية، ط:1، سنة: 1323هـ.

• اطفيَّش، أبو إسحاق إبراهيم آل يوسف.

19) (الدعاية إلى سبيل المؤمنين)، المطبعة السلفية، القاهرة، 1923م.

• اطفيَّش، الحاج المحمَّد بن الحاج يوسف.

20) (شرح عقيدة التوحيد)، طباعة حجرية..(د.ت)، (د.م).

21) (شرح النيل)، اعتنى بطبعه سالم بن محمد بن سالم الرواحي، وأبو إسحاق إبراهيم اطفيَّش، وختمه بهذا الأخير بترجمة مؤلف الأصل: (النيل)، المطبعة السلفية، القاهرة، سنة: 1343هـ.

• أعباده، عبد اللطيف.

22) (اجتماعية المعرفة الفلسفية)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة: 1984م.

• الأعسم، د.عبد الأمير.

23) (الفيلسوف نصير الدين الطوسي)، مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، دار الأندلس، بيروت، ط:2، سنة: 1980م.

• الأغبري، سيف بن حمد بن شيخان (ت: 1380هـ).

24) (فتح الأكمام عن الورد البسام في رياض الأحكام)، طباعة: مطابع سجل العرب، نشر: وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، سنة: 1981م.

• إقبال، محمد.

25) (تجديد الفكر الديني في الإسلام) ترجمة: عباس محمود، راجع مقدمته والفصل الأول منه: عبد العزيز المراعي بك، وراجع بقية الكتاب: د. مهدي أعلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط:2، القاهرة، 1968م.

• الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين.

26) (روح المعاني في تفسير العظيم والسبع المثاني)، ج: 17، طبعة: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:4، سنة: 1985م.

• امعمر، علي يحيى.

27) (الإباضية في موكب التأريخ)، الحلقة الرابعة، الإباضية في الجزائر، ج:2، تحقيق وتصحيح: أحمد عمر أوبكة.

28) (الإباضية بين الفرق الإسلامية)، المطبعة العربية، غرداية، الطبعة: 2، سنة: 1987م.

• أنطوان، فرح.

29) (ابن رشد وفلسفته)، تقديم: د. طيب تيزيني، الناشر: دار الفارابي، بيروت، ط:1، سنة: 1988م.

• الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي.

30) (المواقف)، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).

• البادي، محمد محمد.

31) (العلاقات العامة وطبيعة الرأي العام)، دار الشروق، جدة، ط:1، سنة: 1984م.

• باعمارة، عيسى.

32) (اتفاقيات المجالس العامة لميزاب)، دار الشهاب، باتنة، الجزائر.

• باقر الصدر، محمد.

33) (الأسس المنطقية للاستقراء)،دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط:5، سنة: 1986م

• بحاز، إبراهيم.

34) (الدولة الرستمية)، (د.م)، سنة: 1985م.

• بدوي، عبد الرحمن.

35) (مذاهب الإسلاميين)، ج:1: المعتزلة والأشاعرة، دار العلم للملايين، ط:3، سنة: 1983م.

36) (رسائل فلسفية)، الكندي والفارابي وابن باجه، دار الأندلس، بيروت، ط:3، سنة 1985م.

• بدوي، فاطمة.

37) (علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي)، تقديم: د. فريد ريك معتوق، منشورات: جروس- برس (د.ت).

• البرادي، أبو القاسم إبراهيم، (ت:ق 9هـ).

38) (الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات) طبعه: محمد بن يوسف الباروني. (د.ت)، (د.م).

• البريك، ناصر المرشد.

39) (الإباضية في الفكر السياسي الإسلامي وأثرها في قيام الدول).

• برنابا.

40) (إنجيل برنابا) ترجمة: خليل سعادة، مطبعة المنار، (د.ت).

• البطاشي، محمد بن شامس.

41) (الكشف عن الإصابة في اختلاف الصحابة)، مكتبة الضامري، مسقط، السيب، ط:1، 1994م.

• بن قنبس، عبد الحليم محمد.

42) (مسألة القضاء والقدر)، قام بمراجعته والتعليق عليه: خالد عبد الرحمن العك، مكتبة النوري، دمشق، ط: سنة: 1980م.

• البهي، محمد.

43) (الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي).

• بو لخماير، مختار.

44) (نظرية الطبيعيات عند ابن سينا)، دار الحداثة، بيروت، ط:1، لبنان، 1981م.

• بيصار، محمد عبد الرحمن.

45) (الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب)، منشورات: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1981م.

• تريكو، جول.

46) (المنطق الصوري)، ترجمة: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة: 1992م.

• التلاتي، أبو سليمان داود بن إبراهيم.

47) (شرح مقدمة التوحيد)، ضمن كتاب: (مقدمة التوحيد وشروحها) تحقيق وتعليق: أبي إسحاق إبراهيم اطفيَّش مسقط، سلطنة عمان، (د.ت).

• التلاتي، بدر الدين عمرو بن رمضان.

48) (عمدة المريد لنكتة التوحيد)، المطبعة الإدارية، قسنطينة، الجزائر، سنة: 1333هـ.

49) (نخبة المتين من أصول تبغورين)، ضمن (كتب مختارة)، ويحتوي على سبعة كتب، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، (د.ت).

50) (شرح متن الديانات)، ضمن (كتب مختارة) ويحتوي على سبعة كتب، المطبعة العربية، غرداية، (د.ت).

• التفتزاني، أبو الفاء.

51) (شرح المقاصد)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة.

• الثميني، ضياء الدين عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم.

52) (النيل وشفاء العليل)، صحّحه وعلّق عليه وصدّره: بكلي عبد الرحمن بن عمر، ط:2، سنة: 1967م.

53) (النور)، شرح القصيدة النونية، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، سنة: 1981م.

54) (معالم الدين) نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، سنة: 1986م.

55) (الورد البسام في رياض الأحكام)، حققه حفيدة: محمد بن صالح الثميني، المطبعة التونسية، تونس، 1345هـ.

56) (التكميل لبعض ما أخل به النيل) صححه ونشره: حفيد المؤلف: محمد بن صالح الثميني، وقدمه بترجمة لحياة المؤلف، مطبعة العرب بتونس، 1344هـ.

• جب، هاملتون.

57) (دراسات في حضارة الإسلام)، تحرير: ستانفورد شو، وليم بولك، ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط:3، 1979م.

• الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت: 816هـ).

58) (شرح المواقف)، مع حاشيتين:

- الأولى: لعبد الحكيم السيالكوتي.
- الثانية: للمولى حسن جلبي بن محمد شاة الفناري. مطبعة السعادة، مصر، الطبعة: الأولى، سنة: 1325هـ.

• الجعبيري، فرحات علي.

59) (البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية)، جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1991م.

60) (دور المدرسة الإباضية في الفقه والحضارة الإسلامية)، ندوة الفقه الإسلامي، جامعة السلطان قابوس، بسلطنة عمان، سنة: 1408هـ/ 1988م.

61) (نظام العزّابة عند الإباضية الوهبية في جربة)، دراسة الإحراز على شهادة الكفاءة في البحث العلمي بقسم العربية بكلية الآداب، الجامعة التونسية، الطبعة العصرية، تونس، 1975م.

• الجليند، محمد السيد.

62) (الإمام ابن تيمية وقضية التأويل)، دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط:3، 1983م.

• جمال الدين بوقلي حسن.

63) (الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط: سنة: 1985م.

• الجناوي، أبو زكريا يحى بن أبي الخير.

64) كتاب (الوضع)، مختصر في الأصول والفقه، تعليق: أبي إسحاق اطفيَّش، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، ط:1، (د.ت).

• الجوزو، الشيخ محمد علي.

65) (مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة)، دار العلم للملايين، بيروت، ط:ح، 1983م.

• الجيطالي، أبو طاهر إسماعيل بن موسى.

67) (قواعد الإسلام) ج:1، تصحيح وتعليق: بكلي عبد الرحمن بن عمر، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط:1، سنة: 1976م.

68) (قناطر الخيرات)، القسم الأول: قنطرتي العلم والإيمان، تحقيق وتعليق وتمهيد: عمرو خليفة النامي، (د.م.ط)، (د.ت).

• الجيلالي، عبد الرحمن.

69) (تاريخ الجزائر العام)، دار الثقافة، بيروت، ط:6، سنة: 1983م.

• الحاج سعيد، يوسف بن بكير.

70) (تاريخ بني مزاب)، المطبعة العربية، غرداية، ط:1، سنة: 1992م.

• الحارثي، سالم بن حمد بن سليمان.

71) (العقود الفضية في أصول الإباضية) وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، سنة: 1983م.

• حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن.

72) (ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال) دار القلم، دمشق وبيروت، ط:2، 1981م.

• حسن علي مصطفى.

73) (نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي)، دراسة في علم الاجتماع الديني، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع قسنطينة، الجزائر، ط:1، سنة: 1991م.

• حنفي، حسن.

74) (موسوعة الحضارة العربية الإسلامية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط:1، سنة: 1986م.

• خرفي، صالح.
75) (من أعماق الصحراء)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة: 1991م.

• الخطاب، عبد الحميد.
76) (معالم في الفلسفة الإسلامية)، مطبعة النخلة، الجزائر، سنة: 1991م.

• الخليلي، أحمد بن حمد.
77) (جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل)، مكتبة الاستقامة، روي، سلطنة عمان، ط:1، سنة: 1984م.
78) (الحق الدامغ)، مطابع النهضة، مسقط، سنة: 1409هـ.

• خوجه، حمدان بن عثمان.
79) (المرآة)، ترجمة محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975م.

• دبوز، محمد علي.
80) (نهضة الجزائر الحديثة، وثورتها المباركة)، ج:1، المطبعة التعاونية، دمشق، ط:1، سنة: 1385هـ/1965م.

• الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد.
81) (طبقات المشايخ بالمغرب) تحقيق: إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، فسنطينة، الجزائر، (د.ت).

• دي بور، الأستاذ: ت.ج.
82) (تاريخ الفلسفة في الإسلام) ترجمة وتعليق: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط:5، سنة: 1981م.

• ديدات، أحمد.

83) (ماذا يقول الكتاب المقدس عن محمد؟)، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط: سنة: 1991م.

• الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب.

84) (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) وبذيله: (تلخيص المحصل) للعلامة: نصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، ط:1، سنة: 1984، (د.م).

85) (النبوات) وما يتعلق بها، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت).

86) (التفسير الكبير)، ج:23، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط:3.

• الراوي، عبد الستار.

87) (العقل والحرية)، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط:1، سنة: 1400هـ/ 1980م، وقد ساعدت جامعة بغداد على نشره.

• الرواحي، أبو مسلم ناصر بن سالم بن عديم.

88) (نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر)، المجلد الأول، طباعة مصورة من خط المؤلف، الطبعة الأولى في عهد السلطان قابوس، (د.ت.ط)، سلطنة عمان.

• الزبيري، محمد العربي.

89) (مقاومة الجنوب للاحتلال الفرنسي).

90) (مدخل إلى تاريخ المغرب العربي الحديث)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط:2، جانفي 1985م.

• الزحيلي، د. وهبه.

91) (أصول الفقه الإسلامي)، ج:2، دار الفكر، الجزائـــر، ودار الفكـــر، دمشق.

• زكي نجيب محمود.

92) (قصة عقل)، دار الشروق، بيروت، ط:1، 1983م.

• الزنداني، عبد المجيد عزيز.

93) (توحيد الخالق)، مؤسسة الكتب الثقافية، ط:1، 1988م.

• زيدان، عبد الكريم.

94) (أصول الدعوة)، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، ط:3، 1976م.

• السالمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد.

95) (بهجة الأنوار) شرح أنوار العقول في التوحيد على هامش كتاب: شـــرح طلعة الشمس على الألفية في أصول الفقه، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، طباعة: المطبعة الشرقية ومكتبتها: سنة: 1981م.

96) (مشارق أنوار العقول)، تعليق وتصحيح مفتي عام السلطنة الشيخ: أحمد بن حمد الخليلي، مطابع العقيدة، سلطنة عمان، ط:2، سنة: 1978م.

• السامرائي، د. نعمان عبد الرزاق.

97) (التكفير: جذوره، أسبابه، مبرراته)، المنارة للطباعة والنشر، بـــيروت، ط:2، 1986م.

• سعادة، رضا.

98) (مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين) من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زادة، الدار العالمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1981م.

۞ سعد الله، أبو القاسم.

99) (تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري)، ج:2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط:2، سنة: 1985م.

۞ سعيد، جودت.

100) (اقرأ وربك)، المطبعة العربية، غرداية، ط:1، 1990م.

۞ سليمان دنيا.

101) (التفكير الفلسفي الإسلامي)، مكتبة الخانجي بمصر، توزيع مكتبة الرشاد، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، سنة: 1967م.

۞ سعيدوني، ناصر.

102) (الجزائر في التأريخ)، العهد العثماني.

۞ السهيل، نايف عيد جابر.

103) (الإباضية في الخليج العربي)، في القرنين الثالث والرابع الهجريين، مطابع دار الوطن، الكويت، ط:1، سنة: 1994م.

۞ سيد، فؤاد.

104) (فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة)، الدار التونسية للنشر، تونس، ط: سنة: 1974م.

۞ السيد، محمد صالح محمد.

105) (أصالة علم الكلام)، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، طباعة سنة: 1987.

۞ السيوطي، جلال الدين.

106) (تخريج أحاديث شرح المواقف في علم الكلام)، تحقيق وتقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ط:1، 1986م.

• الشابي، علي.
107) (مباحث في علم الكلام والفلسفة)، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ط:2، سنة: 1984م.

• الشابي، علي، وآخرون.
108) (المعتزلة بين الفكر والعمل)، علي الشابي أبو لبابه حسن، عبد المجيد النجار، الشركة التونسية للتوزيع، ط:2، 1986م.

• شفيق، منير.
109) (الإسلام في معركة الحضارة)، الطبعة الأولى بتونس، سنة: 1403هـ/ 1983م.

• الشكعة، د. مصطفى.
110) (معالم الحضارة الإسلامية)، دار العلم للملايين، بيروت ط:4، سنة: 1982م.

• الشماخي، أحمد بن سعيد بن عبد الواحد.
111) (كتاب: السير) تحقيق: أحمد بن سعود السيابي، مطابع النهضة، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، سنة: 1987م.
112) (شرح مقدمة التوحيد) ضمن كتاب (مقدمة التوحيد وشروحها)، تحقيق وتعليق: أبي إسحاق إبراهيم اطفيَّش، مسقط، سلطنة عمان.

• الشنقيطي، محمد الأمين.
113) (مذكرة أصول الفقه على روضة الناضر للعلامة ابن قدامه)، دار القلم، بيروت، (د.ت).

• الشنقيطي، د. محمد فتحي.
114) (أسس المنطق والمنهج العلمي)، دار النهضة العربية، بيروت، ط: سنة: 1970م.

- الصابوني، محمد علي.

115) (صفوة التفاسير)، دار القرآن الكريم، بيروت، ط:1، سنة: 1981م.

- الصادقي، د. محمد.

116) (رسول الإسلام في الكتب السماوية)، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط:1، سنة: 1972م.

- صبحي، أحمد محمود.

117) (في علم الكلام)، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، ط: 5، سنة: 1985م.

- الصوافي، صالح بن أحمد.

118) (الإمام جابر بن زيد العماني وآثاره في الدعوة)، دراسة لنيل الماجستير في الدعوة والثقافة الإسلامية من جامعة الأزهر، سنة: 1981م، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1983م.

- طالبي، عمار.

119) (اصطلاحات الفلاسفة)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طباعة سنة: 1983م.

120) (آراء الخوارج الكلامية)، دراسة وتحقيق لكتاب: الموجز لأبي عمار عبد الكافي الإباضي، وذلك لنيل درجة دكتوراه الدولة، بإشراف: د. علي سامي النشار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط:1، سنة: 1978م.

- طه عبد الرحمن.

121) (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط:1، سنة: 1987م.

• ظاظا، حسن.

122) (الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه).

• عبد الجبار أحمد، القاضي.

123) (شرح الأصول الخمسة)، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط:1، سنة: 1965م.

• عبد الرازق، مصطفى.

124) (تمهيد التاريخ الفلسفة الإسلامية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط:3، سنة: 1966م.

• عبده، محمد.

125) (رسالة التوحيد)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988م.

• عبد الحليم، رجب محمد.

126) (العمانيون والملاحة والتجارة ونشر الإسلام منذ ظهوره إلى قدوم البرتغاليين)، مكتبة العلوم، مسقط، 1989م.

127) (الإباضية في مصر والمغرب وعلاقتهم بإباضية عمان والبصرة)، مكتبة العلوم، مسقط، سلطنة عمان، 1410هـ/ 1990م.

• العلواني، طه جابر.

128) (إصلاح الفكر الإسلامي)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طباعة دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د.ت).

• العلواني، عيسى بن عمر.

129) (منهل الدرب على قواعد خط الأدب)، الدار القومية للطباعة والنشر، الجزائر، (د.ت).

۞ عماد إبراهيم عبده، وليس فؤاد يحيى.

130) (ذاكرتك كيف تعمل وكيف تستخدمها بكفاءة)، دار النبراس للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط:1، سنة: 1990م.

۞ عون، فيصل بدير.

131) (علم الكلام ومدارسه)، مطبوعات كلية الآداب، قسم الدراسات الفلسفية، جامعة عين شمس، 1976م، 1977م.

۞ غارودي، روجيه.

132) (النظرية المادية في المعرفة)، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق، (د.ت).

۞ غالب، مصطفى.

133) (في سبيل موسوعة فلسفية)، ابن سينا، الغزالي، الفارابي، منشورات دار الهلال، بيروت، ط:2، 1981م.

۞ الغرابي، علي مصطفى.

134) (تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين)، مكتبة الإنكلو مصرية، ط:2، سنة: 1985م.

۞ غردية، لويس. و ج. قنواتي.

135) (فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية) نقله من الفرنسية إلى العربية، د. صبحي الصالح ود. فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.

۞ الغزالي، أبو حامد.

136) (الاقتصاد في الاعتقاد)، تقديم: د. عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، ط:1، 1969م.

137) (تهافت الفلاسفة)، تقديم: ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط:2، 1962م.

138) (المستصفى من علم الأصول)، مقدمة الجزء الأول، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ط:1، 1322هـ.

• غنيم، د. سميح.

139) (فلسفة القدر في فكر المعتزلة)، دار التنوير، بيروت، ط:1، 1985م.

• غورفيتش، جورج.

140) (الأطر الاجتماعية للمعرفة)، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981م.

• فؤاد حسنين علي.

141) (التوراة الهيروغليفية)، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت.ط).

• فاخوري، عادل.

142) (منطق العرب من وجهة المنطق الحديث)، دار الطليعة، بيروت، ط:2، 1981م.

• فاروق عمر.

143) (مقدمة في دراسة مصادر التاريخ العماني)، كلية الآداب، جامعة بغداد، سنة: 1979م.

• فضل الله، د. مهدي.

144) (آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق)، دار الأندلس، ط:1، 1981م.

145) (مدخل إلى علم المنطق)، المنطق التقليدي، دار الطليعة، بيروت، ط:3، 1985م.

• قبارى محمد إسماعيل.

146) (علم الاجتماع والفلسفة)، ج:2، نظرية المعرفة، تقديم: د. محمد ثابت الفندي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط:2، مزيدة ومنقحة، (د.ت).

• قرقش، محمد.

147) (عمان والحركة الإباضية)، مؤسسة علوم القرآن، عجمان، مكتبة مسقط، روي، ط:1، 1410هـ/ 1990م.

• الكتاب المقدس.

148) (العهد الجديد والمزامير)، طبعة العيد المئوي، سنة: 1983م، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، مصر.

• الكردي، راجح عبد الحميد.

149) (نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة)، رسالة دكتوراه في العقيدة والفلسفة، بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر الشريف، نوقشت سنة: 1979م، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط:1، 1992م.

• الكرماني، أحمد حميد الدين.

150) (راحة العقل)، تحقيق وتقديم: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط:2، 1983م.

• كلاين، هدفيش.

151) (أخبار أهل عمان من أول إسلامهم إلى اختلاف كلمتهم)، وهو الباب الثالث والثلاثون من الكتاب العربي المشهور (بكشف الغمة)،

تعليقاته وفهارسه باللغة الألمانية، وهو جزء من رسالة دكتوراه بالألمانية من جامعة هومبورغ، تحت إشراف: د. شتغوت مان، وبمساعدة: د.شاد، نوقشت سنة: 1937م، ونشرت سنة: 1938م.، ساعدنا على أخذ فكرة عنها الأستاذ: مصطفى بن عبد العزيز بامون.

۞ الكندي، سليمان بن محمد بن أحمد بن عبد الله.

152) (بداية الإمداد على غاية المراد في نظم الاعتقاد)، تحقيق: محمد علي صليبا، مطابع العقيدة، روي، سلطنة عمان، ط:1، 1986م.

۞ لجنة من الأساتذة.

153) (المرشد في الفلسفة العربية)، دار مارون عبود، طباعة سنة: 1983م.

۞ لقبال، موسى.

154) (الحسبة المذهبية في بلاد المغرب).

۞ ماهر عبد القادر محمد علي.

155) (مناهج ومشكلات العلوم)، المشكلات المعرفية، الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة: 1982م.

156) (المنطق ومناهج البحث)، دار النهضة العربية، بيروت، طباعة سنة: 1985م.

۞ المجذوب، عبد العزيز.

157) (أفعال العباد في القرآن الكريم)، الدار العربية للكتاب، والمؤسسة الوطنية للكتاب، ط: سنة: 1985م.

۞ محمد جلال شرف.

158) (الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي)، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م.

• محمد خليفة حسن أحمد.

159) (علاقة الإسلام باليهودية رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية)، دار الثقافة للنشر والإشهار والتوزيع، القاهرة، 1988م.

• محمود، عبد الحليم.

160) (التفكير الفلسفي في الإسلام).

• مخلوف، عبد الرؤوف.

161) (الباقلاني وكتابه أعجاز القرآن)، دراسة نقدية تحليلية، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978م.

• مدكور، د. إبراهيم.

162) (في الفلسفة الإسلامية)، منهج وتطبيقه، دار المعارف، ط:3، 1983م.

• المدني، أحمد توفيق.

163) (مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط:2، 1980.

164) (كتاب الجزائر)، طباعة: محرم سنة: 1350هـ، (د.م).

165) (محمد عثمان باشاداي الجزائر)، 1766م - 1791م، سيرته، حروبه، أعماله، نظام الدولة والحياة العامة في عهده، المكتبة المصرية، الجزائر، (د.ت).

• المراكبي، د. عبد الرحمن محمد.

166) (قضية التأويل في الفكر الإسلامي)، المعتزلة والفلاسفة، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط:، 1987م.

• مريم سليم.

167) (علم تكوين المعرفة) ابستمولوجيا "بياجيه"، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط:1، سنة: 1985م.

• الميسر، محمد سيد أحمد.

168) (المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه)، مؤسسة علوم القرآن، ط:2، 1984م.

• المصباح، د. محمد.

169) (إشكالية العقل عند ابن رشد)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1988م.

• المغربي، د. علي عبد الفتاح.

170) (إمام أهل السنة والجماعة: أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلاميـــة)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط:1، 1985م.

• مغنيه، محمد جواد.

171) (معالم الفلسفة الإسلامية)، نظرات في التصـــوف والكرامـــات، دار الهلال ودار الجواد، بيروت، الطبعة الخامسة، سنة: 1986م.

• ملحم، د. حسن.

172) (التفكير العلمي والمنهجية)، مطبعة دحلب، الجزائر، سنة: 1993م.

• ميمون، د.الربيع.

173) (مشكلة الدور الديكارتي)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط:1، سنة: 1982م.، ط:2، (د.ت).

• النجار، د. عبد المجيد.

174) (المهدي بن تومرت): حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:1، 1983م.

• النسفي، أبو المعين.

175) (التمهيد في أصول الدين)، تحقيق وتعليق وتقديم، د. عبد الحي قابيل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: سنة: 1987م.

• النشار، د. علي سامي.

176) (مناهج البحث عند مفكري الإسلامي، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط:3، 1984م.

• هاشم، مهدي طالب.

177) (الحركة الإباضية في المشرق العربي): نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري، دار الإتحاد العربي، ط:1، 1981م.

• الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم.

178) (الدليل والبرهان)، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط:1، 1983م.

• يفوت، د. سالم.

179) (ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس)، المركز الثقافي العربي، ط:1، 1986م.

180) (فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع)، دار الطليعة، بيروت، ط:1، 1986م.

سادسا: المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

• Cuperly, Pierre.

1) (Introduction a l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie), O.P.U. Alger, 1984.

• Gouja, Moncef.

2) (La théologie Ibadite: Histoire, Genèse, Formation, Définitive). Thèse de Doctorat de 3ème Cycle. Directeur d'étude: Dominique Sourdel. La soutenance en 1986. Université du Sorbon, Paris.

- Mimoune. Rabia
  3) (Critique et interculturalité dans la formulation et la réfutation de la preuve ontologique). publie a la revue de l'université d'Alger n° 7. 1993 du p:7 au P: 22.
- SMOGORZEWSKI Zygmunt
  6) (Etude sur abd alaziz et sur ses écrits), Inédit. Frappé à la machine. Une photocopie au chercheur
- Vaness. Ess; Josef
  4) (Recherches sur quelques manuscrits Ibadites), Traduites de l'Allemand an Français par: BAMMOUNE mustapha ben abdelaziz. Frappe a la machine.
- Z EYS. E
  5) Législation Mozabite). son origine. ses sources. son présent. son avenir. Ecol de droit od Alger. 1886.

سابعا: الدوريات:

1) (حوليات جامعة الجزائر)، العدد: 7، سنة، 1993م من صفحة 24 إلى 38 (الإمام السنوي عالم تلمسان)مقال للدكتور: الربيع ميمون.

2) (مجلة الاجتهاد) مجلة متخصصة تعني بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي. ع: 13، السنة: 4، 1412هـ 1992م.

3) (مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية)، صدر في إطار الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج.

ثامنا: المراسلات:

هذه رسائل جوابية على رسالة وجهها الباحث إلى عدد من المعنيين بحياة الثميني وعصره، الذين أجابوه برسالة مكتوبة هم:

1) الحاج إبراهيم بن محمد طلاي، باحث في الدراسات التاريخية والشرعية.

2) أحمد بن عبد الرحمن بكلي، أمين مكتبة الشيخ عبد الرحمن بكلي بالعطف، الجزائر.

3) محمد بن موسى بابا عمي، أمين جمعية التراث، القرارة، الجزائر.

تاسعاً: المقابلات:

1) لقاء مع الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، مسقط، سلطنة عمان، يوم: 1989/12/1م.

2) لقاء مع الشيخ الحاج امحمَّد بن سليمان مطهري، مليكة، غرداية، الجزائر، يوم: 1992/8/25م.

3) لقاء مع الشيخ بكير بن محمد أرشوم، بريان، الجزائر، يوم: 1992/6/14م.

4) لقاء مع الشيخ بكير بن محمد الشيخ بلحاج المعروف بباشا عادل، بداره بالقرارة، الجزائر، صائفة سنة :1992 م

5) لقاء مع الشيخ الحاج سليمان بن سعيد بكاي، بني يزجن، غرداية، الجزائر، يوم: 1992/6/10م.

6) لقاء مع الشيخ الحاج صالح بن عيسى بزملال، بني يزجن، غرداية، الجزائر، يوم: 1992/6/10م.

7) لقاء مع الشيخ الحاج عمر بابزير المعروف ببومعقل، وارجلان، الجزائر، يوم: 1992/11/16م.

8) لقاء مع الشيخ فرحات بن علي الجعبيري، جربة، تونس، يوم: شهر أوت 1989م.

9) لقاء مع الشيخ محمد بن بابه الشيخ بلحاج، القرارة، الجزائر، عدة مرات.

10) لقاء مع الشيخ الناصر بن محمد المرموري، غرداية، الجزائر، عدة مرات.

فهرس الآيات

السورة ورقم الآية	نص الآية	الصفحات
سورة البقرة: 143	﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾	395، 405
سورة آل عمران: 57	﴿لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾	313
سورة آل عمران: 192	﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾	345
سورة النساء: 153	﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾	310
سورة النساء: 164	﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾	337
سورة المائدة: 3	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾	334
سورة المائدة: 51	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ...﴾	369
سورة المائدة: 55-56	﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾	365

سورة المائدة: 57	﴿يَآ أَيُّهَا الذينَ ءَامَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الذينَ اتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الذينَ أُوتُواْ الكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ...﴾	369
سورة المائدة: 83	﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ﴾	365
سورة الأنعام: 103	﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾	174، 312
سورة الأنعام: 124	﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالاَتِهُ﴾	321
سورة الأعراف: 94	﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيءٍ الاَّ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِالْبَأْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾	322
سورة الأعراف: 143	﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرِ الَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنُ انظُرِ الَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾	308، 310، 311
سورة الأنفال: 58	﴿لاَ يُحِبُّ الْخَآئِنِينَ﴾	174، 313
سورة التوبة: 23	﴿يَآ أَيُّهَا الذينَ ءَامَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الايمَانِ...﴾	369
سورة التوبة: 84	﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾	371
سورة التوبة: 113	﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيءِ وَالذينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُوْلِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾	371

سورة التوبة: 114	﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾	371
سورة يوسف: 108	﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾	173
سورة النحل: 27	﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾	345
سورة النحل: 32	﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	390
سورة النحل: 78	﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	402
سورة الإسراء: 44	﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾	244
سورة الإسراء: 57	﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾	375
سورة طه: 48	﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾	345
سورة الأنبياء، 21	﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾	380
سورة الحج: 17	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...﴾	354
سورة الحج: 38	﴿لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾	313
سورة الحج: 52	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾	322

سورة الحج: 75	﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ﴾	321
سورة المؤمنون: 14	﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا ـاخَرَ﴾	263
سورة فاطر: 16-17	﴿إِنْ يَّشَا يُذْهِبْكُمْ وَيَاتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَـا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾	76
سورة يس: 81	﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ﴾	264
سورة الزمر: 16	﴿ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ﴾	345
سورة الزمر: 53	﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ...﴾	346، 347
سورة الزمر: 62	﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾	384
سورة غافر: 78	﴿وَلَقَدَ اَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ مِـنْهُم مَّـن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾	337
سورة الشورى: 11	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾	315
سورة الزخرف: 6	﴿وَكَمَ اَرْسَلْنَا مِن نَّبِيءٍ فِي الاَوَّلِينَ﴾	322
سورة الفتح: 29	﴿أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾	16
سورة الحجرات: 14	﴿قُل لَّمْ تُومِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾	336
سورة الذاريات: 21	﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾	237

سورة الذاريات:35-36	﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُومنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْت مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾	336
سورة الذاريات: 56	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالانسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾	349
سورة الحديد: 23	﴿لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَال فَخُورٍ﴾	174، 313
سورة الممتحنة: 1	﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ...﴾	369
سورة القيامة:22-23	﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	309، 311
سورة الإنسان: 3	﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾	361



فهرس الأحاديث النبوية

- افترقت المجوس الى سبعين فرقة، و اليهود الى احدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى الى اثنتين وسبعين فرقة، كلها هالكة إلا واحدة ناجية، وهي ما أنا عليه وأصحابي 392
- افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة 392
- إنّكم سترون ربّكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته.... ....309، 311
- البيِّنة على المدَّعي واليمين على من أنكر 215
- خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام... 263
- خلق الله الأرواح قبل أن يخلق الأجساد فأخذ ميثاقهم 263
- ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهن في النار ما خلا واحدة ناجية وكلهم يدعي تلك الواحدة 392
- طلع النبي ﷺ علينا ونحن نتذاكر فقال: ما تذكرون، قلنا نذكر الساعة، قال: انها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر أيات، فذكر الدخان، والدجال، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم، وياجوج وماجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم 339

- القدر سر الله، من لم يؤمن بالقدر خيره وشره فأنا بريء منه 390
- القدر سري فلا ينبغي لأحد أن يطلع على سري 390
- لن يدخل الجنة أحدا عمله 390
- ليأتين على أُمَّتِي ما أتى على بني إسرائيل مثلا بمثل حذو النعل بالنعل حتى لو كان فيهم من نكح أمَّه علانية كان في أمتي مثله، إن بني إسرائيل افترقوا على احدى وسبعين ملة، وتفترق أُمَّتِي على ثلاث وسبعين ملّة كلُّها في النار إلاّ ملّة واحدة، فقيل له: ما الواحدة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي 392
- المائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، فالمرسلون منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر 338

فهرس الأعلام

إبراهيم بن سعيد العبري، 143
ابن الصلاح، 122
ابن المرتضى، 168
ابن بركة العماني، 369، 378
ابن تيمية، 122، 168
ابن جميع، 131، 134، 137، 155، 170، 351، 358، 359، 370
ابن حبيب المالكي، 245
ابن حزم، 168، 236، 252، 253
ابن خلدون، 119، 121، 189
ابن دقيق العيد، 313
ابن رشد، 113، 122، 189، 248، 279
ابن زرقون، 356
ابن سينا، 123، 168
ابن فورك، 195، 282
أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح، 363
أبو العباس احمد بن محمد، 81
أبو اليقظان ابراهيم، 48
أبو اليقظان محمد بن أفلح، 129، 386
أبو بلال مرداس بن حيدر، 126، 129
أبو حنيفة، 133
أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني، 130، 350
أبو زكرياء يحي الجناوي، 131
أبو ستة، القصبي الخشني، 87، 142
أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، 128، 129
أبو مسلم الرواحي، 363
أبيقور، 118
الاحسائي، ابن ابي جمهور، 124
أحمد بن حنبل، 113، 133
أحمد حميد الدين الكرماني الإسماعيلي، 139
أحمد ديدات، 322، 330
أحمد عبيدلي، 159
أرسطو، 116، 206، 263
الأرموي، 104، 140، 141
أزبار، محمد بن عيسى، 147
الأزكوي، 153، 158، 159، 160، 161
الإسفراييني، 274، 305، 391
الإسماعيلي، سليمان بن ناصر، 40، 50، 69

الأسواري، يونس، 113
الأشعري، أبو الحسن، 120، 121، 166، 195، 272، 274، 280، 390
الأصفهاني، 199، 313
اطفيش، أبو إسحاق إبراهيم، 40، 43، 57، 80، 90، 155، 354
اطفيش، الحاج امحمد بن يوسف، 40، 41، 43، 49، 52، 79، 80، 82، 84، 93، 105، 134، 135، 147، 156، 158، 374، 387
الأعسم، عبد الأمير، 123
الأغبري، سيف بن حمد، 86
الأفضلي، أبو زكرياء يحي بن صالح، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 57، 58، 59، 60، 79، 399
أفلاطون، 206
الآمدي، 313، 321
الأوزاعي، 133
الإيجي، عضدالدين عبد الرحمن، 99، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 122، 123، 124، 153، 154، 157، 166، 194، 200، 206، 264، 303، 321
الباروني، عمر، 80
الباروني، محمد بن علي، 147
الباقلاني، 272
الباقلاني، القاضي، 121، 122، 168، 192، 195، 272، 274، 286، 314، 391
البرادي، أبو القاسم إبراهيم، 142، 160، 161
برنابا، 329
البصري، 274، 275، 300
بطليموس، 206
البغدادي، عبد القادر، 192، 253
بكلي، عبد الرحمن، 41، 46
البلخي، 168، 385
بن ادريسو، امحمد بن سليمان، 79
البناني، 52
بوتردين، يحي بن صالح، 46
بوراس، عبد الله بن محمد، 87
البوسعيدي، محمد بن أحمد بن سعود، 159
البوسعيدي، هلال بن أحمد بن سيف، 146
بومعقل، صالح بن محمد، 80
بياجيه، 189

بيصار، 193، 194
البيضاوي، 166، 199
بينس، 118
تبغورين بن عيسى، 141
التلاتي، 156
التلاتي، أبو سليمان داود، 156
التلاتي، عمرو بن رمضان، 48، 49، 51، 52، 53، 54، 56، 57، 58، 70، 74، 90، 91، 134، 277، 367
التنسي، 399
الثميني، محمد بن صالح، 40، 81، 85، 147
جابر بن زيد، 126، 128، 129، 362
جابر بن عبد الله، 311
جاعد بن خميس، أبو النبهان، 71
جالينوس، 206
الجبائي، أبو علي، 120
الجرجاني، 104، 122، 123، 141، 153، 154، 194، 264، 301، 341
الجعبيري، فرحات بن علي، 131، 135، 142
جميل صليبا، 197
الجهيني، معبد، 113
جون ستوارت ميل، 222
جون لوك، 191
الجويني، 113، 121، 168، 195، 248، 253، 272، 390، 391
الجيطالي، أبو طاهر إسماعيل بن موسى، 88، 133، 142، 352، 373
الجيلالي، عبد الرحمن، 81
الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن، 39، 40، 46، 50، 54، 57، 59، 65، 69، 72
الحاج سعيد، يوسف بن بكير، 46
الحاج سليمان بن عبد الله، 48
الحارث المحاسبي، 191
حذيفة بن أسيد الغفاري، 339
حسن جلبي بن محمد شاه الفناري، 155
حسن حنفي، 235
خالد بن يزيد بن معاوية، 117
الخبيصي، عبد الله، 54
الخراساني، أبو غانم بشر بن غانم، 128
خلفان بن جميل العماني، 80
الخليلي، أحمد بن حمد، 71، 135، 143، 145

الخليلي، سعيد بن خلفان، 145
داود الظاهري، 169
الدمشقي، غيلان، 113
الدمشقي، يوحنا، 115
الدولاتلي، الحسن باشا، 60
ديكارت، 123
ديمقراطس، 118
الرازي، 287
الرازي، الفخر، 122، 123، 124، 140، 166، 167، 168، 195، 206، 226، 255، 274، 299، 343
الرازي، القطب، 140
الرازي، القطب، 140
راينهولد، 191
الربيع بن حبيب، 87، 128
الربيع ميمون، 123
الرقيبتي، محمد بن سالم، 144
الرواحي، عبد الرحمن بن محمد، 146
روس، 159
زايس، 42
زيقمونت زوموقور زوفسكي، 39، 43، 78، 91، 93
سالم بن يعقوب، 82
السالمي، عبد الله بن حميد، 87، 135، 144، 350، 365، 371، 372، 373
سانت آنسالم، 123
السبكي، 313
السدويكشي، 282
سفيان الثوري، 133
سليمان بن يخلف المزاتي القابسي، 350
سوتايرا، 81
السوفي، أبو عمرو عثمان بن خليفة، 133، 142، 350، 399
السيالكوتي، عبد الحكيم، 155
الشافعي، محمد بن إدريس، 133، 163
الشقصي، خميس بن سعيد، 86، 90
الشماخي، أبو العباس أحمد بن سعيد، 82، 134، 137، 142، 153، 155، 156، 170، 282، 303، 308، 336، 350، 351، 356، 358، 366، 367، 370، 372، 373، 378
الشماخي، أبو الفضل قاسم بن سليمان، 80
الشماخي، أبو ساكن عامر، 126، 142، 144، 146

الشهرستاني، 168
الشوكاني، 154
الشيبي، 123
الشيخ بلحاج، بكير بن محمد، 147
صالح باي، 60
صالح بوسعيد، 353
الصاوي، 105
صبحي، احمد محمود، 115، 154
صدر الدين الحنفي، 280
الطوسي، 206
الطوسي، نصير الدين، 123، 167، 257، 341
عائشة بنت أبي بكر، 311
العامري، سالم بن حمد بن راشد، 144
العباس أحمد، 92، 132، 134
عبد الرحمن بن رستم، 356
عبد الكافي، أبو عمار، 133، 141
عبد الله بن إباض، 126، 127، 128، 129
عبد الله بن عباس، 126، 311
عبد الملك بن مروان، 126، 127، 128
عبيد الله بن زياد، 127
العزري، عبد الله بن عامر، 144
العلاف، 118
عمار طالبي، 142، 320
عمروس بن فتح، 130، 356
العوتبي، سلمة بن مسلم، 351
عيسى بن علقمة المصري، 129
الغزالي، أبو حامد، 105، 121، 122، 133، 166، 190، 195، 222، 244، 245، 252، 253، 262، 305، 306، 307، 308
غياث الدين، 154
الفارابي، 116، 117، 168
قابوس بن سعيد، 87
القرافي، 313
القرشي، 399
القزويني، 140، 141
كانت، 233
الكندي، 253
الكندي، سليمان بن محمد، 135
كوبرلي، 142
لعلي، صالح بن عمر، 80، 147
الماتريدي، أبو منصور، 305، 386
ماجد فخري، 252
مالك بن أنس، 133

الماوردي، 133
المحاسبي، 133
محبوب بن الرحيل، 129، 130
محسن فضل الله، 123
محمد باقر الصدر، 190
محمد جواد مغنية، 279
محمد عثمان باشا، 70
المزاتي، سليمان بن يخلف، 131
المسعودي، 168
مصطفى الزواوي، 54
المصعبي، يوسف، 90، 144
مطهري، الحاج امحمد، 87
المغربي، علي عبد الفتاح، 192
المغيلي، 399
الملوشائي، أبو نصر فتح بن نوح، 90، 91، 133
الممختار بن عوف، أبو حمزة، 128
موتلنسكي، 155
ناصر بن أبي النبهان، 71
نافع بن الأزرق، 127
النامي، عمرو خليفة، 142
النسفي، أبو المعين، 215، 324
النشار، علي سامي، 190
النظام، 236
النووي، 122
هشام بن عبد الملك، 115
الوائلي، سليمان بن محمد، 143
الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم، 81، 83، 87، 133، 141، 199، 218، 298، 351، 353، 354، 355، 356، 378، 401
واصل بن عطاء، 113، 117
ولكلنسون، 161
يوسف بن حمو بن عدون، 57، 58، 59، 60، 75
يوسف بن محمد بن سعيد، 70

المحتويات

الإهداء 3
شكر وتقدير 5
قائمة الرموز المستعملة 6
تقديم 7
مقدمة 15
سبب اختيار الموضوع 18
صعوبات البحث 21
منهج البحث 23
هيكل البحث 25

الباب الأوَّل الإمام الثميني: حياته وآثاره

الفصل الأوَّل حياة الثميني وعصره 33
توطئة 33
- 1 - البيئة الطبيعية 33
- 2 - الأوضاع السياسية 34
- 3 - الأوضاع الاجتماعية 36
- 4 - نسبه 38
- 5 - مولده 42
أ – التأريخ 42
ب– المكان 43
- 6 - نشأته ودراسته 44
- 7 - شيوخه 45

أ – أبو زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي 46
– رحلة أبي زكرياء إلى جربة 46
– جهوده ومكانته 47
– وفاته 49
ب – أبو حفص عمرو بن رمضان التلاتي 51
اشتغال الثميني بكتب التلاتي 53
مراسلة الثميني لشيخه التلاتي 54
- 8 - تلاميذ الثميني 57
أ – الحاج يوسف بن حمو بن عدون 58
ب – الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن 59
- 9 - جهود الثميني مع الأفضلي 60
- 10 - إصلاحه ذات البين 61
- 11 - رئاسته الدينية 62
- 12 - وفاة الثميني 64
الفصل الثاني آثار الثميني العلمية 69
مراسلاته 69
نظمه 71
مؤلفاته وطريقته في الكتابة 73
أ - منهجه وطريقته في الكتابة 73
ب - مؤلفاته 78
1 – النيل 79
2 – التكميل لبعض ما أخل به كتاب النيل 81
3 – تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين 81

4 – معالم الدين 84
5 – الورد البسام في رياض الأحكام 85
6 – التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم 86
7 – مختصر حواشي الترتيب 87
8 – عقد الجواهر المأخوذ من بحر القناطر 88
9 – مختصر في أمور الأزواج 90
10 – النور 90
11 – الأسرار النورانية على المنظومة الرائية 91
12 – المصباح المقتبس من أبي مسألة وكتاب الألواح 92

الباب الثاني الإمام الثميني وعلم الكلام

الفصل الأوّل نشأة علم الكلام وتطوُّره 99
أهمية علم الكلام عند الثميني 99
موضوعه 102
تسميته 106
نشأة علم الكلام 109
العوامل الداخلية في نشأة علم الكلام 110
القرآن والسنة 110
الأوضاع السياسية 111
العوامل الخارجية وتطور علم الكلام 114
علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري 121
المدرسة الإباضية 125

الفصل الثاني كتاب الثميني: (معالم الدين) 139
قبيل تأليفه 139
أماكن وجوده 143
محتوياته 148
أصوله 153
أ- (المواقف) لعضد الدين الإيجي، وشرحه للجرجاني 153
ب - شرح مقدمة التوحيد للشماخي 155
ج - كشف الغمة 157
منهجه 162
الاختصار 165
تأثره بما كتبه السابقون 166
مسلكه في الكتاب 169
المآخذ 176

الباب الثالث مباحث علم الكلام في كتاب (معالم الدين)

الفصل الأوّل نظرية المعرفة ومباحث علم الكلام 183
مباحث علم الكلام 183
وجوب معرفة الله 184
العقل والمعرفة 185
علم المعرفة 186
المذاهب المختلفة في نظرية المعرفة 187
حول المنطق 190

مقدمات علم الكلام 191
مطلق العلم 193
قوى النفس في تحصيل العلوم 197
أقسام المعلوم 203
أ- أقسام الضروريات 204
ب- آراء حول البديهيات والحسيات 205
ثانيا: العلم الكسبي 211
أ- أسباب العلم 211
1) الحواس السليمة 212
2) الخبر الصادق 213
3) العقل 216
ب- أقسام العلم 219
ج - النظر 219
1) حقيقته 219
2) المانعون للنظر 220
3) الدليل والنتيجة 221
د- الحجة 228

الفصل الثاني نظريّة الوجود وعالم الممكنات 233
الممكنات 233
نظريّة الوجود 235
أضرب الاستدلال 236
النظر في الإنسان 237
منشأ احتياج الحادث إلى الصانع 239

الاستدلال بطريقة الإمكان المجرد 240
الفاعل المختار 242
حدوث العالم 243
أ – مماثلة العالم للإنسان 243
ب – الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين (الأعراض والجواهر) 248
التغير حاصل للعالم 253
التغير يستلزم الحدوث 254
ج – إبطال حوادث لا أول لها 255
1 – فراغ ما لا نهاية له 256
2 – مقارنة الوجود الأزلي لعدمه 258
3 – برهان القطع والتطبيق 259
4 – الفراغ المحكوم به قبل كل حادث 260
النفوس الفلكية والإنسانية 261
1) النفوس الفلكية 261
2) النفوس الإنسانية 262
حدوث النفس 263
بطلان التناسخ 264
وجود عالم آخر 264
تأثير العالم العلوي في العالم السفلي 264

الفصل الثالث الألوهية وصفاتها 269
توطئة 269
حدوث العالم دليل على وجود المولى عز وجل 270
الذات والصفات 271

الاسم والمسمى والتسمية 280
قِدمه عزّ وجلّ وبقاؤه 283
نفي الجرمية عنه تعالى 287
الوحدانية 288
القدرة 289
الإرادة 290
العلم 294
الحياة 297
السمع والبصر والكلام 298
صفة الكلام 300
نفي رؤية الباري جلّ وعلا 306
أ - امتناع الرؤية 307
ب - امتناع الرؤية بدليل النقل 308
ج - الاستدلال بالدليل العقلي 314
الفصل الرابع النبوّة وغاياتها 319
I) معنى النبوّة وحقيقتها 320
II) المعجزة ودلالتها 323
III) عصمة الأنبياء 325
IV) رسالة محمد ﷺ 326
الأدلة العقلية 327

الأدلة النقلية 328
1) معجزة الرسول محمّد ﷺ 331
2) ما جاء به الرسول محمد ﷺ 333
أولا: السمعيات 335
الشهادة 335
الملائكة 337
الأنبياء 337
الكتب 338
عذاب القبر 338
أشراط الساعة 339
يوم البعث 339
الصراط 343
الميزان 343
الشفاعة 344
الجنة والنار 344
نفوذ الوعيد 344
خلاصة قول الثميني في نفوذ الوعيد 348
ثانيا: واجبات المكلف 350
1) معرفة ما لا يسع جهله 350
2) ما لا يسع تركه 358
3) الولاية والبراءة والوقوف 362
– أ – الولاية 364
ولاية الجملة 364
ولاية الحقيقة 365

ولاية الأشخاص ... 365
ولاية العبد لنفسه ... 367
ولاية العباد لله وولاية الله لعباده ... 367
- ب - البراءة ... 369
براءة الجملة ... 370
براءة الحقيقة ... 370
براءة الأشخاص ... 371
البراءة من السلطان الجائر ... 372
- ج - الوقوف ... 373
4) الخوف والرجاء ... 374
III) أفعال العباد ... 375
الصلاح والأصلح ... 376
التحسين والتقبيح ... 377
خالق الفعل ... 381
الكسب والاستطاعة ... 384
جبر أم اختيار؟ 388
القدر سرّ الله عزّ وجل ... 390
IIII) حديث افتراق الأمة ... 392
الخاتمة ... 399
ملحق البحث ... 407
الفهارس ... 419
فهرس المصادر والمراجع ... 421
أولا: القرآن الكريم ... 421
ثانيا: كتب الحديث الشريف ... 421

ثالثا: المعاجم 421
رابعا: المصادر والمراجع المخطوطة 423
خامسا: المصادر والمراجع المطبوعة 428
سادسا: المصادر والمراجع باللغة الأجنبية 451
سابعا: الدوريات 452
ثامنا: المراسلات 452
تاسعا: المقابلات 453
فهرس الآيات 454
فهرس الأحاديث 459
فهرس الأعلام 461
المحتويات 467

