تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسائل علم الكلام

« مسائل النبوات نموذجًا »

إعداد

د/ إبراهيم سليمان سويلم سليمان

مدرس العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ببورسعيد

تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسائل علم الكلام مسائل النبوات نموذجًا

إبراهيم سليمان سويلم سليمان

قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية ببورسعيد، جامعة الأزهر

البريد الإلكتروني: ibrahemswelam٢٥٩٢.el@azhar.edu.eg

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة آراء شخصيتين من أعلام أهل السنة حول مسائل علم الكلام في باب النبوات وهما الإمام الرازي والإمام القرافي حيث كان للإمام الرازي آراء قيمة في تلك المسائل وجاء القرافي بعده فعقب عليه بعض التعقيبات إما بالموافقة وإما بالمخالفة وإما بتكميل بعض أدلة الرازي أو تفصيل ما تركه الرازي مجملًا ففي مسألة إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ مثلا لم يوافق القرافي رأي الرازي في إطلاق اسم المعجزة على ما يقع به التحدي على سبيل الحقيقة بل تكون معجزة على سبيل المجاز وفي نفس المسألة كان الرازي قد شبه المنكرين للنبوة ورد عليها ردًا إجماليًا مختصرًا فجاء القرافي وذكر ردودًا تفصيلية على شبه المنكرين للنبوة وفي نفس المبحث ذكر القرافي بعض ردود الرازي على بعض المنكرين ولم يوافق عليها بل حكم عليها بالبطلان، وفي مسألة عصمة الأنبياء عليه السلام لم يركز القرافي على ما ركز عليه الرازي من ذكر اختلاف الناس فيما يجب اعتقاده من عصمة الأنبياء وإنما ركز على العصمة في حد ذاتها مبينها بيانًا لغويًا ثم اصطلاحيًا أو عرفيًا ثم حدد المعنى الذي يدور حوله الخلاف وهذا ما يسمى بتحرير محل النزاع ثم عقب القرافي على بعض ردود الرازي على المخالفين في عصمة الأنبياء. وقد اتبعت المنهج التحليلي والمنهج المقارن والمنهج النقدي في بعض الأحيان وكانت أهم نتائج التي توصل إليها البحث أنه رغم وجاهة تعقيبات القرافي إلا أن آراء الرازي تبقى أقوي وأرجح فالرازي في مسائل علم الكلام كان أكثر إلمامًا وأشد استيعابًا.

الكلمات المفتاحية: الرازي، القرافي، تعقيبات، مسائل علم الكلام، النبوات، أهل السنة، المعجزة، العصمة.

Imam Al-Qarafi's comments on Imam Al-Razi in issues of theology, issues of prophecies as a model

Ibrahim Suleiman Swelim Suleiman
Department of Doctrine and Philosophy, Faculty of Islamic and Arabic Studies in Port Said, Al-Azhar University, Arab Republic of Egypt
E-mail: ibrahemswelam٢٥٩٢.el@azhar.edu.eg

Abstract

This research aims to study the opinions of two prominent figures of the Sunnis on issues of theology in the chapter of prophecies, namely, Imam Al-Razi and Imam Al-Qarafi, where Imam Al-Razi had valuable opinions on these issues. What Al-Razi left out in summary. In the matter of proving the prophethood of our master Muhammad, may God bless him and grant him peace, for example, Al-Qarafi did not agree with Al-Razi's opinion in giving the name "miracle" to what the challenge takes place as a matter of fact, but rather a miracle as a metaphor. In a brief summary, Al-Qarafi came and mentioned detailed responses to the semi-denyers of the prophecy. In the same topic, Al-Qarafi mentioned some of Al-Razi's responses to some of the deniers, and he did not agree with them, but rather ruled them invalid.

In the issue of the infallibility of the prophets, peace be upon him, Al-Qarafi did not focus on what Al-Razi focused on in mentioning the people's difference in what they should believe in the infallibility of the prophets. The dispute then followed Al-Qarafi on some of Al-Razi's responses to the violators of the infallibility of the prophets.

Despite the relevance of Al-Qarafi's comments, Al-Razi's opinions remain stronger and more likely, as Al-Razi was more knowledgeable and understanding in matters of theology.

Key Words: Al-Razi- Al-Qarafi- comments- issues of theology- prophecies- Ahl al-Sunnah- miracle- infallibility.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق وسيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد

فإن مذهب أهل السنة الكلامي مذهب متين متماسك، شامخ البنيان، راسخ الأركان، والمدرسة الأشعرية – وهي المكون الأكبر لهذا المذهب – قد اتسمت بذلك أيضًا، فلا يزيدها تقادم العهد إلا مزيدًا من الشموخ والرسوخ.

وما ذلك إلا لأن المدرسة الأشعرية تتمتع بأكبر قدر من المرونة والحيوية اللتين تظهران في اتساع أفقها الفكري لقبول الرأي الآخر، وليس ضروريًا أن يكون الرأي الآخر من خارج حدودها، بل ربما كان هذا الرأي الآخر من داخلها، وسواء كان من خارجها أو من داخلها فهي تستوعب النقد بتفهم وتسامح شديدين وهذا البحث يأتي نموذجًا دالاً على هذه المرونة وتلك الحيوية اللتين تتمتع بهما المدرسة الأشعرية.

فهو يعرض لمسائل علم الكلام عند علمين سنيين أشعريين أحدهما متكلم ثم أصولي والثاني أصولي ثم متكلم.

فأما المتكلم الأصولي فهو الإمام الفخر الرازي – رحمه الله – الذي غلبت شهرته في علم الكلام كل شهرة له في أي تخصص آخر رغم براعته الفائقة في كافة العلوم الدينية والعقلية والحكمية والفلسفية، والإمام فخرالدين الرازي يعد – بحق – أكبر عقلية عرفها علم الكلام الإسلامي عمومًا والسني خصوصًا والأشعري بوجه أخص بعد حجة الإسلام الغزالي – رحمه الله – ولم يأت أحد بعد الإمام الرازي إلا وكانت له استفادة بشكل ما من تراثه الزاخر إما بشرح كتبه أو اختصارها أو التعليق عليها أو النقل منها حتى بات من الحقائق المؤكدة امتداد أثر الرازي بقوة في الحقل الكلامي في العصور اللاحقة له.

وأما الأصولي المتكلم فهو الإمام شهاب الدين القرافي – رحمه الله – الذي غلبت شهرته في علم أصول الفقه كل شهرة له في أي جانب آخر رغم أن له إسهامات معتبرة في علم الكلام والرد على الملل المخالفة.

وقد جاء الإمام القرافي بعد الإمام الرازي، واشتغل بكتبه، وشرح منها كتاب المحصول في أصول الفقه، وكتاب الأربعين في أصول الدين.

وقد كان القرافي أثناء شرحه لكتاب الأربعين للرازي يعقب على بعض آرائه بعض التعقيبات، ويستدرك عليه بعض الاستدراكات.

وقد اخترت من تلك التعقيبات ما هو خاص بباب النبوات، لذلك جاء هذا البحث بهذا العنوان: «تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسائل علم الكلام مسائل النبوات نموذجًا».

وقد جاءت تعقيبات القرافي على الرازي في صور متعددة:

فمرة يوافق القرافي آراء الرازي موافقة تامة ويثني عليها كما فعل في مسألة عصمة الأنبياء حين وافق الرازيّ في رده على الشبهة الواردة في حق سيدنا إبراهيم عليه السلام في محاجة النمروذ حيث ذكرها القرافي واستحسنها وقال «وهذا كلام حسن».

ومرة ثانية: يوافق القرافي الرازي لكنه يرى أن كلامه ليس وافيًا بالمطلوب؛ فيكمل القرافي كلام الرازي، أو يفصل ما تركه مجملاً، مثل الرد التفصيلي على شبه منكري المعجزات بعد أن أجاب الرازي عنها بجواب مختصر مجمل، وكذلك كان القرافي يحرر محل النزاع في المسائل التي تركها الرازي، مثل مسألة عصمة الأنبياء، وكذلك كمل القرافي كلام الرازي في جواب بعض الشبه، مثل ما فعل في الشبهة الواردة في حق سيدنا شعيب عليه السلام، حيث ذكر كلام الرازي ثم قال (وهنا وجه آخر) وذكر وجهًا رآه مكملاً لكلام الرازي.

ومرة ثالثة يخالف القرافي الرازي مخالفة تامة، ويذكر القرافي ما يراه صحيحًا، مثل

عدم موافقته للرازي في الرد على الشبهة المنسوبة إلى سيدنا آدم عليه السلام وأن المعصية المنسوبة إليه كانت قبل النبوة، بل اختار القرافي أنها كانت بعد النبوة، كذلك لم يوافق القرافي الرازي في بعض تفاصيل مسألة التفضيل بين الأنبياء والملائكة مثل أن أمر الله تعالى للملائكة لا يدل على أفضليته عليهم، ومثل أن تعليم الله تعالى لآدم الأسماء التي لم يعلمها للملائكة دليل على أن آدم أفضل منهم، بل اختار القرافي رأيًا مخالفًا لرأي الرازي.

وقد اخترت نماذج محدودة لهذه الصور الثلاثة السابقة من تعقيبات القرافي ليدور حولها هذا البحث برمته.

مكونات البحث: وقد اقتضت طبيعته أن يتكون من تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

ففي التمهيد عرفت بشخصيتي البحث، فقمت بالترجمة المختصرة المفيدة للإمامين الرازي والقرافي.

والمبحث الأول جاء بعنوان: تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسألة إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ.

ودار هذا المبحث حول نقطتين رئيسيتين هما: المعجزة، والرد على شبهات منكري النبوة، فذكرت رأي الرازي وتعقيبات القرافي عليه.

والمبحث الثاني جاء بعنوان: تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام، وقد اخترت بعض الشبهات التي ذكرها الإمام الرازي على أنها يمكن أن يتمسك بها الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم السلام ثم ذكرت تعقيب القرافي عليها.

والمبحث الثالث جاء بعنوان: تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسألة التفضيل بين الأنبياء والملائكة، وقد ركزت في هذا المبحث على ذكر رأي جمهور أهل

السنة وهو تفضيل الأنبياء على الملائكة فذكرت أدلة الرازي ثم تعقيبات القرافي عليها.

ثم جاءت الخاتمة التي تضمنت أهم نتائج البحث، ثم ذيلت البحث بقائمة لأهم المصادر والمراجع، ثم بفهرس لموضوعات البحث.

منهج الدراسة: دعتني طبيعة البحث في هذا الموضوع إلى اتباع المناهج التالية:

- المنهج التحليلي: وظهر ذلك في عرض وتحليل رأي كل من الإمامين الرازي والقرافي في كل مسألة.
- المنهج المقارن: وظهر ذلك واضحًا حين كنت أوازن وأقارن بين رأي كل من الإمامين في المسائل المبحوثة وطريقة كل منهما في تناولها.
- المنهج النقدي: الذي ظهر حينما كنت أعقب على رأي القرافي وأحكم عليه في نهاية كل نقطة ومدى صحته أو بعده عن الصواب.

وقد تحريت في ذلك كله الدقة والموضوعية قدر الإمكان فما كان من توفيق فهو من الله وحده لا شريك له الذي بيده الخير وهو على كل شيء قدير، وإن كان من خطأ أو سهو فهو من نفسي ومن الشيطان ومن طبيعة العمل البشري الذي لابد أن يعتريه القصور، فالكمال المطلق إنما هو لله وحده.

تمهيد

ويتضمن تعريفًا وترجمة موجزة للإمامين الرازي والقرافي:

أولاً: ترجمة الإمام الرازي

اسمه: هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، العلامة سلطان المتكلمين في زمانه، فخرالدين، أبوعبدالله القرشي البكري التيمي الطبرستاني ثم الرازي ابن خطيبها الشافعي[١].

مولده: ولد الإمام الرازي في مدينة الري سنة ٥٤٣هـ على قول بعض المؤرخين، أو سنة ٥٤٤هـ على قول جماعة أخرى، وتأرجح بين التاريخين جمع من الكتاب[٢].

طلبه للعلم:

اشتغل الفخر الرازي أولاً على والده الإمام ضياء الدين عمر، وهو من تلامذة محي السنة البغوي، ثم لما مات ولده قصد الكمال السمناني، فاشتغل عليه مدة ثم عاد إلى الري، فاشتغل على المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى الفقيه أحد تلامذة الغزالي، وأتقن علومًا كثيرة وبرز فيها وتقدم وساد، وقصده الطلاب من سائر البلاد، وصنف في فنون كثيرة[٣].

ويتحدث ابن الشعار الموصلي عن رحلة الرازي في طلب العلم فيقول: إنه «رحل من الري في أول أمره إلى أذربيجان، وكان بها رجل يقال له: مجد الدين الجيلي، فقرأ عليه شيئًا من العلوم الأولية، ثم فتح الله عليه فتحًا كبيرًا، فأخذ من الكتب، وفرغ من

---

(١) ابن كثير: طبقات الشافعيين صـ ٧٧٨ بتحقيق د/ أحمد عمر هاشم وزميله – الطبعة الأولى ١٩٩٣م – مكتبة الثقافة الدينية.

(٢) محمد صالح الزركان: فخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية صـ ١٥ دار الفكر بدون تاريخ.

(٣) طبقات الشافعيين صـ ٧٧٨ .

عنده، ثم رحل إلى خوارزم، ثم إلى ما وراء النهر، ثم رجع إلى خوارزم إلى البلاد الخراسانية ومنها إلى الباميان، وهي بلدة في الغور، وكان صاحبها بهاء الدين سام ابن محمد بن الحسين بن سام، فأقام عنده سنين كثيرة، وكسب من جهته أموالاً غزيرة»[١].

شيوخ الرازي:

أخذ الرازي عن جماعة من علماء عصره كان من أشهرهم:

١ – والده الإمام ضياء الدين عمر: كان فقيهًا مشتغلاً بعلم الخلاف والأصول حتى تميز تميزًا كبيرًا وصار قليل المثل، وكان يدرس بالري ويخطب في أوقات معلومة ويجتمع عنده خلق كثير، وله تصانيف عدة في الأصول وفي الوعظ، وخلّف ولدين أحدهما الإمام فخرالدين، والثاني وهو الأكبر سنًا ويعرف بركن الدين[٢].

٢ – الكمال السمناني[٣]: يقول ابن السبكي عن الرازي: «وتفقه على الكمال السمناني»[٤].

٣ – الشيخ الخُمُّصي[٥]: وهو محمد بن علي بن الحسن بن علي الخُمُّصي الرازي، وكان يلقب بالشيخ السديد، أخذ عنه الإمام الرازي وغيره وعاش مائة سنة ومات بعد الستمائة[٦].

---

(١) ابن الشعار الموصلي: قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان جـ٥ صـ٨١ – ٨٢ بتحقيق كامل سلمان الجبوري – الطبعة الأولى ٢٠٠٥م – دار الكتب العلمية – بيروت.

(٢) ابن أبي اصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء صـ٤٦٥ بتحقيق د/نزار رضا – مكتبة الحياة – بيروت – بدون تاريخ.

(٣) راجع في ترجمته: ابن السبكي: طبقات الشافعية جـ٦ صـ١٧ .

(٤) نفس المصدر جـ٨ صـ٨٦ .

(٥) راجع في ترجمته: ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان جـ٧ صـ٣٩٩ بتحقيق عبدالفتاح أبوغدة – الطبعة الأولى ٢٠٠١م – دار البشائر الإسلامية.

(٦) ابن حجر: لسان الميزان جـ٧ صـ٣٩٩ .

تلامذة الرازي:

يصف ابن السبكي شهرة الرازي وإقبال الناس عليه فيقول: «اشتهرت مصنفاته في الآفاق وأقبل الناس على الاشتغال بكتبه ورفضوا كتب المتقدمين، وأقام بهراة، وكان يلقب بها شيخ الإسلام، وكان خوارزم شاه يأتي إليه، وكان إذا ركب يمشي حوله ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم، وأصحابه أكثر الخلق تعظيمًا له وتأدبًا معه»[١].

إذن – تلمذ على الرازي خلق كثير يمكن ذكر أشهرهم فيما يلي:

١ – الإمام الدهلوي: الشيخ العالم الكبير العلامة عبدالعزيز بن محمد الإمام نجم الدين الدمشقي ثم الدهلوي أحد العلماء المبرزين في العلوم الحكمية أخذ عن الإمام الفخر الرازي[٢].

٢ – الإمام الخسروشاهي: عبدالحميد بن عيسى بن عموّيه بن يونس بن خليل شمس الدين الخسروشاهي التبريزي المتكلم المتوفي سنة ٦٥٢هـ، اشتغل بالعقليات على الشيخ فخرالدين الرازي بن الخطيب[٣].

٣ – الإمام الأُرموي: محمد بن الحسين بن عبدالله العلامة الكبير تاج الدين أبوالفضائل المتكلم الأصولي صاحب المحصول وتلميذ الفخر الرازي[٤].

٤ – الإمام الأبهري: قطب الدين أبو الفضائل عبدالقادر بن حمزة ابن قايوت الأبهري، قرأ على الإمام فخرالدين الرازي بهراة[٥].

---

(١) طبقات الشافعية جـ٨ صـ٨٧ .

(٢) الطالبي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام جـ١ صـ١٠٥ – الطبعة الأولى ١٩٩٩م – دار ابن حزم – بيروت.

(٣) الذهبي: تاريخ الإسلام جـ١٤ صـ٧٢٦ بتحقيق د/ بشار عواد – الطبعة الأولى ٢٠٠٣م – دار الغرب الإسلامي.

(٤) تاريخ الإسلام جـ١٤ صـ٧٨٥ .

(٥) ابن القوطي الشيباني: مجمع الآداب في معجم الألقاب جـ٣ صـ٣٩٩ بتحقيق محمد الكاظم – الطبعة الأولى ١٤١٦هـ – مؤسسة الطباعة والنشر – إيران.

٥ – الإمام قطب الدين المصري: الشيخ أبوإسحاق إبراهيم بن علي بن محمد السلمي الشافعي المعروف بقطب الدين المصري أخذ عن الإمام الرازي فصار أكبر تلاميذه، وكان إمامًا في الفنون العقلية[١].

مؤلفات الإمام الرازي:

لقد برع الإمام الرازي في التأليف في فنون كثيرة ومتنوعة، وخلّف لنا تراثًا ضخمًا في كل فن اشتغل به في أصول الدين والفلسفة والمنطق والتفسير وأصول الفقه وغيرها ومن أهم تلك الكتب:

- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير.
- كتاب الأربعين في أصول الدين.
- كتاب: المسائل الخمسون في أصول الدين.
- لوامع البيان في شرح الصفات وأسماء الديان.
- المحصول في أصول الفقه.
- نهاية العقول في دراية الأصول.
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.
- تأسيس التقديس.
- التبصرة في المنطق.

وغيرها من الكتب الكثيرة التي أبانت عن عقلية الرازي الفذة وقلمه السيال[٢].

---

(١) حاجي خليفة: سلم الوصول إلى طبقات الفحول جـ١ صـ٤٠ بتحقيق عبدالقادر الأرناؤوط – طبعة منظمة المؤتمر الإسلامي بدون تاريخ.

(٢) راجع في مؤلفات الرازي: مجلة التراث العربي – مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب – دمشق – العدد ٩٣ – ٩٤ السنة الرابعة والعشرون ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م.

وفاة الإمام الرازي:

توفي الإمام الرازي بهراة في دار السلطنة يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة ٦٠٦هـ[١].

ثانيًا: ترجمة الإمام القرافي

اسمه:

هو شهاب الدين أبوالعباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبدالرحمن بن عبدالله بن يلين الصنهاجي البهنسي المصري القرافي المالكي[٢].

مولده:

يحدد القرافي نفسه مكان وزمن مولده فيقول: «ونشأتي ومولدي بمصر سنة ست وعشرين وستمائة ٦٢٦هـ»[٣].

وأما عن شهرته بالقرافي فيقول عنها: «إن هناك قبيلة اسمها القَرافة، وقد نزلت هذه القبيلة بسقع من اسقاع مصر لما اختطها عمرو ابن العاص ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فعرف ذلك السقع بالقرافة، وهو الكائن بمصر وبركة الأشراف، وهو المسمى بالقرافة الكبيرة، وأما سفح المقطم فمدفن، ويسمى بالقرافة للمجاورة؛ لذلك قيل له القرافة الصغيرة، واشتهاري بالقرافي ليس لأني من سلالة هذه القبيلة بل للسكن بالبقعة الخاصة مدة يسيرة فاتفق الاشتهار بذلك»[٤].

---

(١) راجع: صلاح الدين الصفدي: الوافي بالوفيات جـ٤ صـ١٧٥ بتحقيق أحمد الأرناؤوط – دار إحياء التراث – بيروت سنة ٢٠٠٠م.

(٢) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب جـ١ صـ٣٣٦ – دار التراث للنشر بدون تاريخ.

(٣) القرافي: العقد المنظوم في الخصوص والعموم جـ١ صـ٤٣٩ بتحقيق د/أحمد الختم – الطبعة الأولى ١٩٩٩م – دار الكتبي – مصر.

(٤) العقد المنظوم جـ١ صـ٤٤٠ .

شيوخ القرافي:

لقد أخذ القرافي عن جماعة من أعيان العلماء في عصره وأشهرهم:

١ – العز بن عبدالسلام الملقب بسلطان العلماء المتوفَّى سنة ٦٦٠هـ، وهناك إجماع على أن الشيخ العز بن عبدالسلام هو الأستاذ والشيخ الذي تعلم منه القرافي، ولازمه واستفاد منه، حيث يقول ابن فرحون عن القرافي: «وأخذ كثيرًا من علومه عن الشيخ الإمام العلامة الملقب بسلطان العلماء عزالدين ابن عبدالسلام الشافعي»[(١)] ولا تخلو كتب القرافي من ترديد عبارات الإعجاب والتقدير التي تمتلأ بها نفسه نحو شيخه العز بن عبدالسلام[(٢)].

٢ – ابن الحاجب: أبوعمرو جمال الدين عثمان بن عمرو بن أبي بكر ابن يونس المالكي المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦هـ[(٣)].

ومما يؤكد انتساب القرافي وتتلمذه على ابن الحاجب قوله: «وقد وقع هذا البيت لشيخنا الإمام العالم جمال الفضلاء رئيس زمانه في العلوم، وسيد وقته في التحصيل والمفهوم جمال الدين الشيخ أبي عمرو – يقصد ابن الحاجب –»[(٤)].

٣ – الخسروشاهي: شمس الدين عبدالحميد بن عمويه بن يونس الخسروشاهي الشافعي المتوفي سنة ٦٥٢هـ[(٥)]، وقد صرح القرافي أنه أخذ عن الخسروشاهي وتعلم منه

---

(١) الديباج المذهب جـ١ صـ٣٣٧ .

(٢) راجع على سبيل المثال: القرافي: العقد المنظوم جـ٢ صـ٧٣ وجـ٢ صـ٢٣١ وجـ٣ صـ٥١ وغيرها حيث كان دائم الكلام عن شيخه كثير النقل لعباراته، ومما قاله فيه: «ولم أر أحدًا حرر هذا التحرير إلا الشيخ عزالدين بن عبدالسلام رحمه الله وقدس روحه فلقد كان شديد التحرير لمواضع كثيرة في الشريعة معقولها ومنقولها وكان يفتح عليه بأشياء لا توجد لغيره رحمه الله تعالى» القرافي: الفروق جـ٢ صـ١٥٧ .

(٣) انظر في ترجمته: وفيات الأعيان جـ٣صـ٢٤٨، والديباج المذهب صـ١٨٩ .

(٤) القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق جـ١ صـ٦٤ طبعة عالم الكتب بدون تاريخ.

(٥) راجع في ترجمته: ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى جـ٥ صـ٦٠ .

بعض المسائل التي لم يكن يعرفها غيره[١].

٤ – الحافظ المنذري: أبومحمد زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري، ولد بمصر سنة ٥٨١هـ وطلب الحديث حتى صار من حفاظه المشهورين، وتولى مشيخة دار الحديث الكاملية وبقي فيها حتى توفي سنة ٦٥٦هـ[٢]، وقد ذكره القرافي في غير موضع من كتبه[٣].

٥ – شرف الدين الحنبلي: شمس الدين محمد بن إبراهيم بن عبدالواحد بن شرف الدين المقدسي الحنبلي، شيخ الحنابلة في عصره، ولد بالشام ثم جاء إلى مصر واستقر بها، ودرس بالمدرسة الصالحية وتولى القضاء بها، وتوفي سنة ٦٧٦هـ ودفن بالقرافة الصغرى[٤].

قال ابن فرحون عن القرافي: «وأخذ العلم عن قاضي القضاة شمس الدين أبي بكر محمد بن إبراهيم بن عبدالواحد المقدسي وسمع عليه مصنفه كتاب وصول ثواب القرآن»[٥].

تلاميذ القرافي:

يتحدث ابن فرحون عن تمكن القرافي وإمامته في العلوم وتتلمذ الفضلاء عليه فيقول: «كان إمامًا بارعًا في الفقه والأصول والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، وتخرج به جمع من الفضلاء»[٦].

---

(١) راجع: القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول جـ٢ صـ٦٠١ الطبعة الأولى ١٩٩٥م – مكتبة نزار الباز.

(٢) راجع في ترجمته: سير أعلام النبلاء جـ٢٣ صـ٣١٩ .

(٣) راجع على سبيل المثال: أنوار البروق جـ٣ صـ٣٤٦ وجـ٤ صـ٣٩٧ .

(٤) راجع ترجمته في: الديباج المذهب جـ١ صـ٤١٦ .

(٥) الديباج المذهب جـ١ صـ٢٣٦ .

(٦) نفس المصدر جـ١ صـ٣٣٦ .

وكان القرافي ثالث ثلاثة هم أشهر علماء زمانه، حيث نقل ابن فرحون عن قاضي القضاة ابن شكر قوله: «أجمع الشافعية والمالكية على أن أفضل أهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: القرافي بمصر القديمة، والشيخ ناصر الدين بن المنير بالإسكندرية، والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد بالقاهرة المعزية، وكلهم مالكية خلا الشيخ تقي الدين فإنه جمع بين المذهبين»[(١)].

وبناءً على ذلك أصبح للقرافي جمع من التلاميذ أخذوا عنه وأشهرهم:

١ – ابن بنت الأعز: عبدالرحمن بن عبدالوهاب بن خلف العلامي الشافعي، المشهور بابن بنت الأعز، يقول ابن السبكي عنه: «كان فقيهًا نحويًا أديبًا دينًا، من أحسن القضاة سيرة، وقرأ الأصول على القرافي وتعليقة القرافي على المنتخب إنما صنعت لأجله»[(٢)] توفي سنة ٦٦٥هـ.

٢ – السبكي: زين الدين أبومحمد بن عبدالكافي بن علي بن تمام السبكي، وهو جد تاج الدين السبكي صاحب طبقات الشافعية، ولذلك يقول عنه «جدي أقضى القضاة كان من أعيان نواب الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد، قرأ الأصول على القرافي»[(٣)] وتوفي ٧٣٥هـ.

٣ – ابن جبارة الحنبلي: أحمد بن محمد بن عبدالولي بن جبارة الإمام أبوالعباس المقدسي ثم الصالحي الحنبلي، نزيل القدس الشريف، ولد سنة سبع وأربعين وستمائة، ورحل إلى القاهرة، وقرأ بها الأصول على القرافي»[(٤)].

٤ – محمد بن عبدالله بن راشد البكري القفصي يكنى أبا عبدالله: كان فقيهًا صالحًا

---

(١) نفس المصدر جـ١ صـ٣٣٨ .

(٢) طبقات الشافعية جـ٨ صـ١٧٢ .

(٣) نفس المصدر جـ١٠ صـ٩٠ .

(٤) شمس الدين بن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء ١/ ١٢٢ مكتبة ابن تيمية بدون تاريخ.

فاضلاً وإمامًا متقنًا في العلوم، رحل إلى القاهرة فلقى بها الإمام العلامة شهاب الدين القرافي فتفقه عليه ولازمه وانتفع به، وأجازه بالإمامة في أصول الفقه والفقه[١].

مؤلفات القرافي:

لقد ترك لنا القرافي تراثًا عظيمًا ومؤلفات قيمة في العلوم التي تصدى لها.

يتحدث ابن فرحون عن قيمة مؤلفات القرافي فيقول: «صارت مصنفاته مسير الشمس، ورزق فيها الحظ السامي عن اللمس، مباحثه كالرياض المونقة والحدائق المورقة، وألف كتبًا مفيدة انعقد على كمالها لسان الإجماع، وتشنفت بسماعها الأسماع»[٢].

ومن أشهر هذه المؤلفات:

- الزخير في الفقه وهو من أجل مؤلفات الفقه المالكي.
- كتاب القواعد الذي لم يسبق إليه ولا أتى أحد بعده بشبهه.
- التنقيح في أصول الفقه.
- الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة.
- شرح المحصول للإمام الرازي.
- شرح الأربعين في أصول الدين للإمام الرازي.
- الانتقاد في الاعتقاد.

وغيرها من الكتب والمؤلفات النافعة في شتى العلوم[٣].

---

(١) الديباج المذهب جـ٢ صـ٣٢٨.

(٢) السابق جـ١ صـ٣٣٧.

(٣) راجع في أسماء كتب ومؤلفات القرافي: الديباج المذهب جـ١ صـ٣٣٧، والأعلام للزركلي جـ١ صـ٩٥، ومعجم المطبوعات صـ١٥٠١ وغيرها.

وفاته:

توفي الإمام القرافي رحمه الله بدير الطين ظاهر مصر، وصُلّي عليه، ودفن بالقرافة سنة اثنتين وثمانين وستمائة[١].

وقيل توفي في جمادى الآخرة عام أربعة وثمانين وستمائة[٢].

(١) راجع: الصفدي: الوافي بالوفيات جـ٦ صـ٤٧ .

(٢) راجع: الديباج المذهب جـ١ صـ٣٣٩، والأعلام للزركلي جـ١ صـ٩٥ .

المبحث الأول

تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسألة

إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ

أولاً: المعجزة:

من أقوى الأدلة على تصديق الله تعالى لنبي من أنبيائه – عليهم السلام – أن يجري على يديه خوارق العادات تصديقًا لدعواه، وهذه الخوارق هي ما اصطلح المتكلمون على تسميتها المعجزة.

والمعجزة كما يعرفها المتكلمون لغة: «مأخوذة من العجز الذي هو مقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره ثم أسند مجازًا إلى ما هو سبب العجز وجعل اسمًا له، فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة، وقيل للمبالغة كما في العلاَّمة»[(١)].

ويعرفها المتكلمون اصطلاحًا بأنها: «أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة، وقيل أمر قصد به إظهار صدق من ادعى النبوة والرسالة، وزاد بعضهم قيد موافقة الدعوى، وبعضهم مقارنة زمن التكليف إذ عند انقراضه تظهر الخوارق لا بقصد التصديق»[(٢)].

والمتكلمون جميعًا متفقون على أن من علامات صدق مدعي النبوة أن يؤيده الله بهذه المعجزات، يتحدث القاضي الباقلاني عن هذه الحقيقة فيقول: «ويجب أن يُعلم أن صدق مدعي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، وإنما يثبت بالمعجزات، وهي أفعال الله تعالى

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد جـ٥ صـ١١ بتحقيق د/ عبدالرحمن عميرة – الطبعة الثانية ١٩٩٨م – عالم الكتب – بيروت.

(٢) السابق جـ٥ صـ١١ .

الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء، وتحديهم للأمم بالإتيان بمثل ذلك»[١].

ثم يذكر الباقلاني أمثلة لهذه المعجزات مثل: قلب العصا حية معجزة مصدقة لموسى عليه السلام، وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص تصديقًا لعيسى عليه السلام، وكذلك تأييد الله لسيدنا محمد ﷺ بالقرآن الذي أعجز الفصحاء وبهر البلغاء[٢].

وقد ذكر الإمام الرازي أن ظهور المعجزات على يد نبينا ﷺ بعد ادعائه النبوة هي من أدلة إثبات نبوته.

ونظمها في هذا القياس: «إن محمدًا ﷺ ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه، وكل من كان كذلك كان رسولاً حقًا، ينتج: أن محمدًا ﷺ رسول الله حقًا»[٣].

ثم أخذ الرازي يعدد معجزاته – ﷺ – وأعظمها القرآن، ثم قسم معجزات النبي – ﷺ – غير القرآن إلى أقسام ثلاثة، وأخذ يذكر شبه الطاعنين في المعجزة.

ولكن الإمام القرافي قد استدرك عليه بعض الاستدراكات وعقب عليه بعض التعقيبات، ويمكن ذكر أهم هذه الاستدراكات والتعقيبات فيما يلي:

١ – لا يوافق القرافيُّ الرازيَّ في إطلاق اسم المعجزة على سبيل الحقيقة على ما لم يقع به التحدي، بل تكون معجزة على سبيل المجاز:

يذكر الإمام الرازي أن من أنواع معجزات سيدنا محمد ﷺ «الأشياء الخارجة عن ذاته: كانشقاق القمر، وانجذاب الشجر، وتسليم الحجر عليه، ونبع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير من الطعام، القليل وحنين الخشب، وشكاية الناقة وشهادة الشاة

---

(١) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به صـ٢٠ بتحقيق زاهد الكوثري – الطبعة الأولى – المكتبة الأزهرية للتراث.

(٢) راجع: الباقلاني: الإنصاف صـ٢٠ .

(٣) الرازي: كتاب الأربعين جـ٢ صـ٨٧٢ .

المسمومة، وإظلال السحاب قبل مبعثه .....»[١].

ويذكر القرافي هذا القول حول المعجزات للرازي ويعقب عليه، يقول القرافي: «ثم ذكر – أي الرازي – من الحسية حنين الخشب، وشكاية الناقة، وإظلال السحاب قبل بعثته ﷺ، والنور الذي كان ينتقل من أب إلى أب ونحو ذلك»[٢].

والواضح من هذه الأمثلة التي اختارها القرافي من كلام الرازي أنها خوارق لم يكن المقصود منها التحدي، فهي خوارق حدثت له ﷺ من دون أن يتحدى بها أحدًا أو أن يطلبها منه أحد.

وهنا يرى القرافي أن التحدي شرط من شروط المعجزة، ولذلك لا يصح أن يطلق على هذه الأمثلة التي ذكرها أنها معجزة على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز.

يقول القرافي: «اصطلاح الأصوليين في المعجزة هي الفعل الخارق للعادة الذي يتحدى به نبيٌّ، فعلى هذا ما لا يقع به التحدي لا يكون معجزة، وهو ﷺ لم يتحد بإظلال الغمام، ولا بنقل النور في وجوه الآباء والأجداد والأمهات والجدات، فكيف تُسمَّى هذه معجزة.

وجوابه: أنه تجوُّز في العبارة، ويريد هنا بالمعجزة ما له دلالة على نبوته ﷺ وصدقه فيما ادعاه سواء تحدي به أم لا»[٣].

---

(١) السابق جـ٢ صـ٨٨٦، وراجع في تفاصيل هذه المعجزات: صحيح البخاري كتاب التفسير باب وانشق القمر رقم ٣٤٤ جـ٤ صـ١٨٤٢، وصحيح مسلم كتاب صفة القيامة والجنة والنار باب انشقاق القمر جـ٢ صـ٥٢١، وكتاب الفضائل باب فضل النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوة جـ٢ صـ٣١٠، وباب معجزات النبي ﷺ جـ٢ صـ٣١١، وسنن الترمذي كتاب تفسير القرآن سورة القمر جـ٥ صـ٣٩٧، ودلائل النبوة للأصبهاني صـ٤٧، والمعجم الأوسط للطبراني جـ٢ صـ٥٩، وإعلام النبوة للماوردي صـ١٤٠ وغيرها.

(٢) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٣٤ .

(٣) السابق صـ٤٣٤ .

والواقع أن المتكلمين لم يهملوا هذه النقطة الهامة بل ذكروها، فعند تناولهم مسألة المعجزة بحثوا هذا التساؤل: هل يعد التحدي شرطًا من شروط المعجزة أو لا؟

وقد تقصينا كلامهم في هذا الصدد فوجدناهم فريقين:

الأول: لا يشترط كون التحدي شرطًا في المعجزة، وهذا الفريق ركزوا نظرهم حول مسألة التصديق، فالمعجزة عندهم هي ما قُصد به تصديق مدعي النبوة.

فالقاضي عبدالجبار بن أحمد يذكر المعجزة في الاصطلاح بقوله: «وأما في المصطلح عليه، فهو الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة»[(١)].

ثم يذكر القاضي عبدالجبار شرائط المعجزة ولم نجد من بينها شرط التحدي، وهذه الشروط هي:

- أن يكون الفعل من جهة الله تعالى.
- أن يكون واقعًا عقيب دعوى المدعي للنبوة.
- أن يكون مطابقًا لدعواه.
- أن يكون ناقضًا لعادة من ظهر منهم[(٢)].

وكذلك الآمدي يذكر تعريف المعجزة مركزًا على كونها مصدقة لمدعي الرسالة فيقول: «.... وعلى هذا فالعبارة الوافية بغرض المتكلم في المعجزة: أنها عبارة عن كل ما قصد به إظهار صدق المدعي للرسالة عن الله تعالى»[(٣)] وذكر الآمدي شروط المعجزة

---

(١) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة صـ٥٦٨ بتحقيق د/ عبدالكريم عثمان – الطبعة الثالثة ١٩٩٦م – مكتبة وهبة – القاهرة.

(٢) السابق صـ٥٦٨ – ٥٦٩.

(٣) الآمدي: إبكار الأفكار في أصول الدين جـ٤ صـ١٧ بتحقيق د/ أحمد المهدي – الطبعة الثانية ٢٠٠٤م – دار الكتب القومية – القاهرة.

أيضًا ولم يذكر منها شرط التحدي.

وكذلك العضد الإيجي لا يشترط التحدي في المعجزة، بل يرى أن الحق عدم اشتراطه، ويركز أيضًا على جانب التصديق لمدعي الرسالة فيقول: «وهي – أي المعجزة – عندنا بحسب الاصطلاح عبارة عن ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله»(١).

ثم يذكر الإيجي شروط المعجزة وأنها سبعة ولم يذكر من بينها التحدي، بل قال: إنه لا يشترط فيها التصريح بالتحدي، فيقول: «وهل يشترط التصريح بالتحدي؟ الحق أنه لا، بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال: إن كنت نبيًا فأظهر معجزًا ففعل»(٢).

فهذا الفريق – إذن – لم يشترط التصريح بالتحدي، وإنما اعتبر كل ما وقع به تصديق مدعي الرسالة من قبيل المعجزات حقيقة.

الثاني: اشترط كون التحدي شرطًا في المعجزة، وأنه لا معنى للمعجزة إلا إذا كانت مقترنة بالتحدي.

فإمام الحرمين يعرف المعجزة بأنها: «أفعال الله الخارقة للعادة المستمرة، وظاهرها على حسب دعوى النبوة هو تحديه، ويعجز عن الإتيان بأمثالها الذين يتحداهم النبي»(٣).

ويذكر الجويني من شرائط المعجزة أنه لابد وأن يقع بها التحدي فيقول: «الشريطة الثالثة للمعجزة: أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه وهذه

---

(١) الإيجي: المواقف في علم الكلام جـ٣ صـ٣٤٢ بتحقيق د/ عبدالرحمن عميرة – الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧م – دار الجيل – بيروت.

(٢) المواقف جـ٣ صـ٣٣٨، وراجع: شرح المقاصد جـ٥ صـ١٢ .

(٣) الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل الملة صـ١٢٤ بتحقيق د/ فوقية حسين محمود – الطبعة الثانية ١٩٨٧م – عالم الكتب – بيروت.

الشريطة تنقسم إلى أوجه لابد من الإحاطة بها، منها: أن يتحدى النبي بالمعجزة وتظهر على وفق دعواه، فلو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة، وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول، ولا يتأتى ذلك دون التحدي»[(١)].

ويقول شارح الإرشاد: «وكذلك النبي لابد من أن يتحدى»[(٢)].

بل يصرح حجة الإسلام أنه لا يصح كون الخارق معجزة ما لم يقترن بالتحدي فيقول: «لا معنى للمعجزة إلا ما يقترن بتحدي النبي عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته»[(٣)].

فهذا الفريق يخالف الفريق الأول، ويشترط التحدي في الخارق الذي يظهره الله على يد مدعي الرسالة حتى يكون معجزة.

وبناءً على ذلك: حين أطلق الرازي على هذه النماذج من الخوارق مثل حنين الخشب، وشكاية الناقة، وإظلال السحاب له – ﷺ – قبل بعثته، والنور الذي كان ينتقل في آبائه وأمهاته – حين يطلق الرازي على هذه الخوارق معجزات فإنه يكون متوافقًا مع الفريق الأول الذي لم يشترط التحدي في المعجزة، بل اعتبر التصديق وحده كافيًا لإطلاق مصطلح المعجزة على تلك الخوارق وعلى كل خارق أظهره الله على يد النبي ﷺ، سواء قبل البعثة أو بعدها، وسواء أصرح النبي بالتحدي به أم لا.

ويكون القرافي متابعًا للفريق الثاني الذي اعتبر التحدي شرطًا لإطلاق لفظ المعجزة على تلك الخوارق.

---

(١) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد صـ٢١٣ مكتبة الخانجي – القاهرة – بدون تاريخ.

(٢) أبوبكر بن ميمون: شرح الإرشاد صـ٥٥٠ بتحقيق د/ أحمد حجازي السقا – الطبعة الأولى ١٩٨٧م – مكتبة الأنجلو – القاهرة.

(٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد صـ١١٢ – الطبعة الأولى ٢٠٠٤م – دار الكتب العلمية – بيروت.

ولكننا نستطيع أن نقول: إن الرازي هنا كان أصوب رأيًا وأدق مسلكًا من القرافي؛ لأن الخارق الذي وقع به تصديق مدعي النبوة من حقه أن يطلق عليه اصطلاح المعجزة حقيقة؛ لأنه أدى الغرض الأساسي منه وهو تصديق النبي أو الرسول، ولا داعي بعد ذلك للخروج به عن الحقيقة إلى المجاز كما فعل القرافي.

٢ – الرد التفصيلي على الشبه الذي ذكرها الرازي إجمالاً:

ذكر الرازي جملة كبيرة من المعجزات التي أيد الله – تعالى – بها سيدنا محمدًا ﷺ عقلية وحسية، خارجة عن ذاته، ومتعلقة بذاته، ومتعلقة بصفاته، أثبتها بأدلتها من القرآن والسنة[١]، ثم ذكر أن هناك شبهًا قد تثار حول إمكان المعجزة، وذكر الرازي شبهًا خمسة، وفصل القول في شرح كل شبهة في نظر أصحابها، لكنه بعد هذا التفصيل في سرد الشبه كما هي عند أصحابها جاء عند الرد عليها فرد ردًا مجملاً مختصرًا قد لا يكون وافيًا بإبطالها وتفنيدها.

فرأي القرافي أن الأولى الرد على هذه الشبه بطريقة مفصلة حتى يتبين بطلانها.

وهذه الشبه التي ذكرها الرازي مجملة تدور حول معنى واحد وهو أنه إذا جوزنا خوارق العادات وظهور المعجزات فإنها ليست من الله بل هي مستندة إلى النبي بسبب خواص معينة انفرد بها عن سائر الناس، واقتدر معها على الإتيان بهذه الأمور العجيبة من عند نفسه، لا من عند الله، وبالتالي لا تكون دالة على تصديق الله له في دعواه النبوة.

ومن هذه الشبه ما يلي:

أ – امتياز نفس مدعي النبوة بخصائص يستطيع معها إظهار تلك الخوارق:

يقول الرازي وهو يصور مضمون تلك الشبهة عند أصحابها: «لم لا يجوز أن يقال: إن نفس النبي مخالفة لسائر النفوس بالماهية والحقيقة، فهي لماهيتها المخصوصة

(١) راجع الرازي: كتاب الأربعين جـ٢ من صـ٨٨٦ إلى صـ٩٠٤ .

وحقيقتها التي باعتبارها امتازت عن سائر الحقائق قدرت على ما لم يقدر عليه غيرها، وأن لكل واحد من أشخاص الناس مزاجًا مخصوصًا وتركيبًا مخصوصًا به امتاز عن سائر الأشخاص وكان علة لكونه قادرًا على الأفعال التي يعجز عنها غيره، وعلى هذا التقدير لا يمكننا أن نعلم أن هذا المعجز هو من فعل الله تعالى»[١].

وقد رد الرازي على هذه الشبهة وأمثالها مما يأتي بعبارة مختصرة جدًا فقال: «قد بينا فيما تقدم أنه لا مؤثر إلا قدرة الله تعالى»[٢].

وقد ذكر كثير من متكلمي أهل السنة بعد الرازي هذه الشبهة أيضًا وردوا عليها بنفس الرد.

فسيف الدين الآمدي يذكرها قائلاً: «وما المانع في أن يكون ذلك الشخص – أي المدعي للنبوة – قادرًا على ما لا يقدر عليه غيره باعتبار مخالفة نفسه لسائر النفوس الإنسانية بالحقيقة والماهية»[٣].

ورد الآمدي عليها باقتصار شديد بنفس عبارة الرازي فقال: «قد بينا في خلق الأعمال أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله تعالى»[٤].

ويذكرها القاضي الإيجي أيضًا فيقول: «ظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتمالات: منها كونه من فعله لا من فعل الله، إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس أو لمزاج خاص في بدنه»[٥] وأجاب عنها الإيجي بقوله: «لا خالق إلا الله»[٦].

---

(١) الأربعين جـ٢ صـ٩٠٦ .

(٢) نفس المصدر جـ٢ صـ٩٢٠ .

(٣) الآمدي: إبكار الأفكار جـ٤ صـ٣٨ .

(٤) نفس المصدر جـ٤ صـ٥٥ .

(٥) الإيجي: المواقف جـ٣ صـ٣٥٤ .

(٦) المواقف جـ٣ صـ٣٥٦ .

وكذلك ذكر التفتازاني هذه الشبهة بقوله: «.... أن يستند ذلك الأمر – أي المعجزة – إلى المدعي لخاصية في نفسه، أو مزاج في بدنه، أو إطلاع منه على بعض الخواص، أو غير ذلك»[(١)].

ورد عليها بقوله: «إنا بينا أنه لا مؤثر سيما في مثل هذه الغرائب إلا الله تعالى»[(٢)].

هذه هي الشبهة كما صورها الرازي ورد عليها باختصار وكذلك فعل غيره من متكلمي أهل السنة.

ولكن القرافي لم يكتف بهذا الرد الإجمالي فذكر ردًا تفصيلاً يأتي على هذه الشبهة من أساسها.

يقول القرافي: «قلنا: لو كانت هذه الخوارق لخصوصية في نفسه أو لخصوص مزاجه لكان إخباره بالغيوب مستمرًا له من حين بلوغه وتكامل عقله لكمال المزاج والنفس؛ لأنه متى كان في أحد شيء من الأخلاق والأفعال يتعذر ألا يظهر منه شيء ألبتة مع طول السنين واختلاف الأحوال والعادة تقتضي ذلك، لاسيما وقد اتفق الناس على أن مزاجه المخصوص ونفسه المخصوصة كانت تقتضي المرتبة العليا من الصدق، بحيث كانت العرب تسميه الصادق، وقد أخبر عن هذه الأمور الكثيرة من قصص القرآن وتفاصيل الأحكام وغير هذا من الواردات عليه أنها ليست من قبل نفسه، بل من عند ربه مع كثرتها وتواترها في نيف وعشرين سنة، فيكون هذا من الكذب العظيم جدًا الذي لا يصدر إلا عن من يكون مزاجه مطبوعًا على الكذب، ومن المستحيلات في مجاري العادات أن يكون خصوص المزاج يقتضي غاية المراتب من الصدق وغاية المراتب من

(١) التفتازاني: شرح المقاصد جـ٥ صـ٤ .

(٢) شرح المقاصد جـ٥ صـ١٤ .

الكذب»[١].

ويفهم من هذا النص عدة أمور ترد على شبهة أن الخارق للعادة ليس من عند الله بل من عند النبي وهي:

●أن هذه المعجزات لو كانت لخصوصية في نفسه لظهرت عليه من أول أمره ومبدأ عمره، أما أن يبقى مدة أربعين سنة لا يُظهر منها شيئًا، ثم بعد ذلك تتوالى عليه بهذه الكثرة، فهذا يدل أنها ليست راجعة إلى خاصية نفسه بل إلى فعل ربه.

●ويفهم كذلك أن خاصية نفسه التي جبل عليها واشتهر بها بين قومه هي الصدق حتى لم يكن يعرف إلا بالصادق، ثم إنه أخبر أن هذه الخوارق من عند الله، والحال أنه في غاية الصدق، فكان يلزمهم تصديقه في أن معجزاته من عند الله، أما حين كذبوه فقد وقعوا في تناقض كبير إذ كيف تكون خاصيته الصدق التام ثم هم الآن يصفونه بالكذب التام؟!

ولذلك كانت أحواله الشريفة من أول عمره إلى بلوغ أربعين سنة هي ما يمكن أن تحكم عليها بأنه خواص نفسه، أما ما ظهر عليه بعد ذلك من حين أصبح نبيًا مرسلاً فلا يتعلق بخواص نفسه أبدًا، بل هي شيء جديد وهو المعجزات التي لا مصدر لها إلا الله.

وهذا ما أشار إليه القرافي حين قال: «فإذًا: من أنصف علم أن ما كان له من الأحوال من مولده إلى حين أربعين سنة هو مقتضى مزاجه وأخلاقه، وما كان له من حين النبوة بعد الأربعين سنة إلى ثلاث وستين من الأحوال والأقوال والأفعال التي لم تعهد قبل ذلك من غير مزاجه، وأنه صادق فيما ادعاه فيها لما ظهر منه في مدة أربعين سنة من المحافظة على المرتبة العليا من الصدق والسجايا الكريمة والأخلاق الشريفة»[٢].

ثم يشير القرافي إلى نقطة هامة وهي أنه إذا سلمنا لأصحاب تلك الشبهة في أن

---

(١) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٣٥.

(٢) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٣٥ - ٤٣٦.

الأفعال التي ظهرت على يد النبي – ﷺ – هي من عند نفسه لخواص وميزات فيها، فبماذا نحكم على الخوارق التي لم تظهر على يديه هو مباشرة، مثل ما كان قبل مولده من أخبار الكتب السابقة والبشارة ببعثته وغيرها.

وفي هذا يقول القرافي: «فكيف يتصور عاقل أن من مقتضى مزاجه إخبار الكتب السالفة عنه وتضافر الأنبياء عليهم السلام على التبشير به ﷺ، وبمبعثه في الزمان والمكان، وبصفة أمته، والمبالغة في تعظيم هديه وعموم كلمته، وذلك قبل مبعثه بأكثر من ألف سنة حيث لا بنية ولا مزاج ولا وجود ألبتة، وهل يعتقد هذا إلا من رغب بنفسه عن الإنصاف، وجبلت طبيعته على العناد والخلاف؟!»[(١)].

ب – يحتمل أن تلك الخوارق حصلت لمدعي النبوة بإعانة الجن والشياطين:

يقول الرازي في تصوير هذه الشبهة عند أصحابها: «لم لا يجوز أن يقال: ظهور المعجزات إنما كان بإعانة الجن والشياطين، وذلك أنا وإن كنا نعرف مقادير عقول البشر وقُدَرِهم إلا أنا لا نعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم فلعل هذه المعجزات حصلت بإعانة الشياطين، ولعل الإخبار عن الغيوب حصل بإلقاء الشياطين تلك الغيوب إليهم»[(٢)].

وقد رد الرازي على هذه الشبهة أيضًا بعبارة مختصرة، وهي أنه لا مؤثر في كل هذا إلا قدرة الله تعالى.

ونجد ترديدًا لهذه الشبهة عند اللاحقين للرازي كالآمدي الذي يقول: «ما المانع أن يكون ذلك من فعل بعض الملائكة أو الشياطين أو أنه مستند إلى الاتصالات الكونية»[(٣)].

---

(١) السابق صـ٤٣٦.

(٢) الرازي: الأربعين جـ٢ صـ٩٠٩.

(٣) الآمدي: إبكار الأفكار جـ٤ صـ٤٠.

ثم يجيب عنها الآمدي قائلاً: «قد بينا أنه لا خالق غير الله تعالى»[١].

وأشار الإيجي أيضًا إلى هذه الشبهة فذكر أن المانعين لاستناد تلك الخوارق إلى قدرة الله تعالى قالوا: يحتمل «استناده – أي المدعي للنبوة – إلى بعض الملائكة والشياطين، أو إلى الاتصالات الكوكبية، وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره، فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزًا لنفسه»[٢].

ويجيب عنها بعبارة: «لا خالق إلا الله»[٣].

ويذكر التفتازاني هذه الشبهة عند أصحابها فيقول: «إنه يجوز أن يستند ذلك الأمر إلى المدعى لاطلاعه على بعض الأوضاع الفلكية أو إلى ملك أو جني أو غير ذلك»[٤].

ويجيب عنها أيضًا باختصار شديد قائلاً: «إنا بينا أنه لا مؤثر سيما في مثل هذه الغرائب إلا الله تعالى»[٥].

ولكن القرافي رد على هذه الشبهة وأمثالها ممن يسند هذه الخوارق إلى غير الله تعالى برد تفصيلي ينبني على ثلاثة أوجه:

الأول: أنه – ﷺ – لما اشتهر عنه الصدق التام الكامل كان من مقتضيات هذا الصدق أن يخبر قومه أن ذلك الذي يحدث له من الخوارق إنما هو بإعانة الشياطين – على فرض صحته؛ بل إن إخباره بذلك كان سيكسبه منزلة عند قومه، ومحبة له، بدلاً من تلك العداوة التي أظهروها له لما ادعى أن تلك الخوارق من عند الله.

---

(١) نفس المصدر جـ٤ صـ٥٦ .

(٢) الإيجي: المواقف جـ٣ صـ٣٥٥ .

(٣) نفس المصدر جـ٣ صـ٣٥٦ .

(٤) التفتازاني: شرح المقاصد جـ٥ صـ١٤ .

(٥) نفس المصدر جـ٥ صـ١٤ .

يقول القرافي: «ما علم من خُلقُه الكريم وصدقه التام مدة أربعين سنة يقتضي أنه لو حصل ذلك من قبل الشياطين لأخبر أنه من جهتهم، وقد اتفق ذلك للكهنة مع أنهم لم ينتهوا لمرتبته ﷺ في الصدق، فلما اتفق لهم القاء الشياطين لم يدعوا نبوة، بل أخبروا بما يجدونه على نحو ما أخذوه، فهو ﷺ كان من أولى الناس بذلك وكان أولى به، فإن قومه كانت تسالمه، بل تعظمه لما تتوقعه من الإعلام بالغيوب وتفتخر به على غيرها من القبائل وتحمل إليه الأموال والتحف، وترأس رئاسة عظيمة وتستريح القتال ومكافحة الأبطال والغربة عن الأوطان وشماتة الأعداء وقتل الأقرباء والأولياء»[1].

الثاني: أنه إذا سلمنا لأصحاب هذه الشبهة بأن الشياطين أعانت مدعي النبوة على بعض الأفعال أو أخبرته ببعض الأخبار، فماذا يقولون في باقي المعجزات الحسية مثل تكثير الطعام القليل، ومثل نطق الحيوانات وشهادتها بنبوته؟ وهل الشياطين هي التي أثرت على الأنبياء السابقين حتى أخبروا بنبوته ومبعثه في كتبهم؟!

يقول القرافي: «ومن أين للشياطين أن الطعام القليل يطعم الخلق العظيم، أو استنطاق العجماء من الحيوان بفصيح الكلام العربي، وتأييده – ﷺ – بإخبارات الكتب الماضية وإعلام الأنبياء – عليهم السلام – والأحبار والرهبان المتقدمين بصدقه وصفته وعلو شأنه وعظيم سلطانه؟!

ومن أين للشياطين إقداره على إحياء الموتى، ونبع الماء من بين أصابعه، وانشقاق القمر له، وإعطاؤه من البركات ما يعمه ويعم أصحابه – رضوان الله عليهم – بحيث يصير كل واحد منهم شمس الدنيا وعالمها، حتى ينادي عمر – ﷺ – سارية: يا سارية الجبل، فسمعه سارية من هنالك، ويعبر جيش الصديق – ﷺ – على وجه البحر بخيله ورجله؟! وغير ذلك من الآيات والكرامات التي لا يقدر عليها إلا رب السماوات»[2].

---

(١) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٣٧ .

(٢) شرح الأربعين صـ٤٣٧ – ٤٣٨ .

الثالث: أنه لو تصورنا إمكان إعانة الشياطين لمدعي النبوة – ومنهم نبينا – ﷺ – لكان ذلك خاصًا بالنبي فقط في نفسه، أي أن الشياطين تعينه هو وحده وتقدره على بعض الأعمال والخوارق، أما أن يمتد هذا إلى غيره من أتباعه وأمته فذلك أمر غير متصور.

يقول القرافي: «فلو كان ذلك من الشياطين لاختص به ذلك ولم يظهر له أثر في غيره، بل ربما كان أتباعه في غاية المقت والمرتبة الدنية، كما كان أتباع الكهنة والمنجمين، فلا ترى أقل من أتباع أولائك، ولا أكثر اهتضامًا في النفوس، حتى إن من علت همته في الوجود بديانة أو غيرها يأنف من الاجتماع بهم، وأن ينتسب إلى مخالطتهم»[(١)].

وكأني بالقرافي هنا يستشهد على صدق نبوة نبينا وبعده عن إعانة الشياطين له بحال أصحابه الذين بلغوا الذروة في المحاسن الإنسانية والمناقب البشرية، مما يدل أن ذلك حصل لهم بركة أتباعهم للنبي، أما إن كان معانًا من الشياطين – كالكهنة مثلاً – لكان أتباعه في أدنى درجة من الأوصاف كما هو حال أتباع الكهنة.

ويؤكد القرافي على هذا المعنى فيقول: «ولذلك عمت بركته ﷺ أمته بحيث هي واسطة عقد الأمم والمفضلة على العرب والعجم في كثرة علومها، ونفاسة أخلاقها، وتواتر كراماتها، وعلو شأنها في علمها وعملها، وهل ذلك كله إلا ببركته ﷺ وبركة هديه وأتباعه»[(٢)].

فهذه هي الوجوه الثلاثة التي رد بها القرافي على أصحاب تلك الشبهة الذين يسندون خوارق العادات التي تظهر على الأنبياء إلى الشياطين، وقد ظهر بطلان هذه الشبهة وتهاويها سيما إذا نظرنا إلى حال النبي – ﷺ – وما كان عليه من غاية الصدق، فلو كان يُعان من الشياطين لأخبر به، وكذلك إذا نظرنا إلى حال أصحابه خصوصًا وأمته

---

(١) السابق صـ٤٣٨.

(٢) شرح الأربعين صـ٤٣٨.

عمومًا فلا يحكم العقل أن هؤلاء الناس بأوصافهم وأحوالهم أتباع كاهن أو كذاب، بل لابد من الحكم أنهم أتباع نبي صادق مؤيد من الله لا من الشيطان، ثم إنه لا صلة للشيطان بكثير من المعجزات الحسية التي سبقت الإشارة إليها.

ثانيًا: الرد على شبه منكري النبوة:

ذكر الرازي أن منكري النبوة ذكروا شبهًا يستندون إليها في إنكارهم، فذكرها ورد على بعضها تفصيلاً وعلى بعضها إجمالاً، وكان للقرافي تعقيبات على ردود الرازي على تلك الشبهة، ومن هذه الشبهة ما يلي:

١ – إنكار النبوة بناءً على إبطال التكليف:

يصور الرازي هذه الشبهة عند القائلين بها فيقول: «قالوا: التكليف باطل فالبعثة أيضًا باطلة.

أما المقدمة الأولى وهي أن التكليف باطل فقد احتجوا عليه بوجوه:

الأول: أن الجبر حق فالتكليف باطل، إنما قلنا: إن الجبر حق؛ وذلك لأنا بينا في مسألة خلق الأفعال أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وإذا كان الأمر كذلك، فحال ما خلق الله تعالى تلك الأفعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل، وحال ما لا يخلقها فيهم لا يتمكن من الفعل، فثبت أن على هذا التقدير لا يكون العبد قادرًا البتة لا على الفعل ولا على الترك.

وإنما قلنا: إنه لما كان الجبر حقًا كان التكليف باطلاً؛ لأنا نعلم ببداهة العقول أن من قيد يدي الإنسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم ألقاه من شاهق جبل ثم يقول له قف في الهواء وإلا عذبتك عذابًا شديدًا مؤبدًا، فإن هذا مستقبح في بداهة العقل، ولو أنه كلف الأعمى بنقط المصاحف، وكلف المفلوج أن يطير في الهواء، فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك في بداهة عقولهم، ويقطعون بأن هذا لا يليق بأحكم الحاكمين»[1].

(١) الرازي: كتاب الأربعين جـ٢ صـ٩٢٥ – ٩٢٦.

ثم يجيب الرازي عن هذه الشبهة بقوله: «والجواب عن هذه الشبهة من وجهين:

الأول: أن الخصم يقول: القول بالتكليف باطل، وهذا منه تكليف باعتقاد بطلان التكليف فكان كلامه متناقضًا.

الثاني: وهو الجواب الحقيقي: أن مذهبنا أن التكليف حاصله يرجع إلى حرف واحد، وهو أنه إعلام بنزول العقاب أو بنزول الثواب، فإن من صدر عنه الفعل الذي يكلف به كان ذلك علامة على نزول الثواب، ومن لم يصدر عنه الفعل كان ذلك علامة على نزول العقاب، وليس لأحد اعتراض على الله – تعالى – في أنه لم خصص هذا بالثواب وذلك بالعقاب»[(١)].

وهذه الشبهة قد ذكرها متكلمو أهل السنة بعد الرازي، ومن أشهر من ذكرها القاضي الإيجي الذي يصورها عند أصحابها أنهم قالوا: «البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها التي لا تخلو عنها، وأيضًا هي لا تخلو عن التكليف باتفاق وإجماع من القائلين بها ثم إن التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه:

الأول: ثبت الجبر وعدم الاختيار في الأفعال، وذلك لما تبين من أن فعل العبد واقع بقدرة الله إذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلاً، والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق، ومن أن الفعل إما معلوم الوقوع من العبد أو معلوم اللا وقوع منه، فعلى الأول يكون ضروريًا وعلى الثاني يكون ممتنعًا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف حينئذ أي حين إذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعًا»[(٢)].

ويجيب الإيجي عن هذه الشبهة قائلاً: «إن قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة إلا أن لها تعلقًا بالفعل يسمى الكسب، وباعتباره جاز التكليف، فلا يكون تكليفًا بما لا يطاق

---

(١) السابق جـ٢ صـ٩٣٤.

(٢) الإيجي: المواقف جـ٢ صـ٣٦٢.

بالكلية»[١].

هذه هي إحدى الشبه التي يذكرها منكرو النبوة وهي تقوم على أن البعثة لا تخلو عن التكليف الذي هو أساسها؛ لأن الرسول الذي يبعثه الله إلى الناس يأتي ليأمرهم بالأوامر وينهاهم عن النواهي، والأوامر والنواهي هي التكليف.

وهذه الأفعال التي يشتمل عليها التكليف هي واقعه بقدرة الله تعالى؛ لأن ذلك هو مذهب أهل السنة، وبذلك إذا سلمنا بالتكليف وجب أن نسلم بأن العبد مطالب بفعل غيره وهذا تكليف بما لا يطاق أو أن الفعل إذا كان معلوم الوقوع عند الله فلا يمكن العبد من تركه، وإذا كان معلوم الامتناع عند الله فلا يتمكن العبد من فعله، وهذا هو الجبر.

وكلا الأمرين محال – أي التكليف بما لا يطاق والجبر – فما أدى إليهما وهو التكليف يكون محالاً، وما أدى إلى التكليف وهو البعثة تكون محالة أيضًا، وهذه هي غاية الشبهة ونتيجتها عندهم.

وقد رد المتكلمون، إما بأننا مع اعتقادنا بأنه لا مؤثر في الوجود – ومنه وقوع أعمال العباد – إلا الله تعالى إلا أننا نعتقد – أيضًا – بأن للعبد نوعًا من القدرة هو المسمى كسبًا بها يصح أن يكلف وأن يكتسب أفعاله.

وإما بأن التكليف هو إخبار وإعلام عن الثواب والعقاب، فمن أطاع التكاليف كان ذلك علامة على استحقاقه الثواب ومن عصى التكاليف كان ذلك علامة على استحقاق العقاب.

تعقيب القرافي:

ذكر القرافي هذه الشبهة عند أصحابها كما ذكرها الرازي، ثم ذكر جوابي الرازي

(١) السابق جـ٣ صـ٣٦٣.

عنها، ولكنه لم يوافق الرازي على هذين الجوابين، بل حكم عليهما بالبطلان، ثم أجاب القرافي عن هذه الشبهة بجواب مفصل رأى أنه يهدم هذه الشبهة.

فأما حكمه على جوابي الرازي عن تلك الشبهة بالبطلان فإنه يذكر هذين الجوابين اللذين سبق وذكرناهما عند الرازي، وهما الجواب القائل بأن القائل ببطلان التكليف فإن هذا تكليف منه باعتقاد التكليف فيكون كلامه باطلاً.

والجواب الثاني أن التكليف إعلام وإخبار بنزول الثواب والعقاب ثم يناقشهما القرافي فيقول: «الجوابان باطلان:

أما الجواب الأول: فإن الخصم لم يكلف أحدًا باعتقاد عدم التكليف، بل ادعى أنه دلّه الدليل عليه، ولا يمكن أن يقال: من اعتقد شيئًا فقد كلف الناس باعتقاده، فإن من اعتقد وجود زيد في الدار لم يكلف الناس أن يعتقدوا ذلك.

وأما الجواب الثاني: فلو كان التكليف عبارة عن الإعلام، والإعلام الإخبار، والإخبار من لوازمه دخول التصديق والتكذيب فيه، فكان يلزم أن يدخله التصديق أو التكذيب، وليس كذلك الأمر فإن الأوامر والنواهي لا يحسن أن يقال فيها للآمر ولا للناهي: صدقت ولا كذبت؛ ولأن التكاليف لو كانت إعلامًا، وخبر الله تعالى يجب أن يكون صدقًا فكان يستحيل العفو، وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] ﴿وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾[المائدة: ١٥].

بل الحق أن التكليف حقيقة أخرى يلزمها الإعلام، والإعلام اللزومي لا يدخله التصديق ولا التكذيب، فإن من قال: ليت لي مال فأنفق منه، أو لعل الله يغفر لي، فإن إعلامه لنا بأنه طالب كما تمناه أو ترجاه حاصل، ولا يمكن أن يقال: صدقت ولا كذبت، وكذلك من أقسم بشيء فقد أعلمنا بتعظيمه، ولا يمكننا تصديقه ولا تكذيبه»[1].

---

(١) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٥٧ - ٤٥٨.

الرازي – إذن – يحصر التكليف في معنى واحد هو الإعلام والإخبار، وقد صرح بذلك في تفسيره حين قال: «لا معنى للتكليف في الأمر والنهي إلا الإعلام بأنه متى فعل كذا فإنه يثاب ومتى لم يفعل فإنه يعاقب»[(١)].

وأما القرافي فإنه يرى أن التكليف حقيقة مستقلة عن الإخبار والإعلام، فالتكليف في حقيقته هو الأوامر والنواهي الصادرة من الله تعالى إلى الخلق عن طريق من يصطفيهم الله للنبوة والرسالة، ثم يلزم عن التكليف الإعلام والإخبار بأن من أطاع التكليف فإنه يكون أهلاً للثواب، ومن عصى التكاليف يكون أهلاً للعقاب.

فالتكليف عند القرافي حقيقة مستقلة، والإعلام والإخبار لا زمان عنه، وقد سمي القرافي هذا اللازم بـــ: الإعلام اللزومي، وهو يرى أنه لا يدخله التصديق والتكذيب أي أنه ليس قضية خبرية محتملة للصدق أو الكذب.

ويضرب القرافي مثالاً بمن تمنى شيئًا أو ترجاه، فإنه يخبر عن تمنيه حصول هذا الشيء.

فإذا كان التكليف أوامر ونواهي، والأوامر والنواهي لا يقال لصاحبها صدقت أو كذبت، فيخرج التكليف عن كونه إعلامًا وإخبارًا كما يقرر الرازي ويبقى التكليف حقيقة مستقلة كما يقرر القرافي.

والواقع أن كلام القرافي هنا أدق من كلام الرازي، سيما إذا رجعنا إلى تعريف التكليف، وإلى تعريف الأمر والنهي عند الأصوليين.

فالتكليف عند الأصوليين هو:«خطاب الله تعالى المتعلق بفعل العبد اقتضاءً أو تخييرًا ويشمل الأحكام الخمسة وهي الإيجاب والندب والإباحة والكراهة والتحريم»[(٢)].

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب جـــ٧ صـــ١١٧ .

(٢) د/ محمد مصطفى: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي جـــ١ صـــ٢٩٣ – الطبعة الثانية ٢٠٠٦م – دار الخير – سوريا.

وهذه الأحكام الخمسة كلها عبارة عن طلب من الشارع بالفعل أو الترك أو التخيير بينهما.

فالوجوب هو: ما طلب الشارع فعله طلبًا جازمًا، والفعل المطلوب هنا هو الواجب.

والندب هو: ما طلب الشارع فعله طلبًا غير جازم، والفعل المطلوب هنا هو المندوب.

والإباحة هي: التخيير بين الفعل والترك، والفعل المخير بين فعله وتركه هو المباح.

والكراهية: ما طلب الشارع تركه طلبًا غير جازم، والمطلوب: الكف عنه هنا هو المكروه.

والتحريم هو: ما طلب الشارع تركه طلبًا جازمًا والمطلوب تركه هنا هو الحرام[(١)].

ويعرف الأصوليون الأمر والنهي اللذين هما أساس التكليف:

فالأمر هو: القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به[(٢)].

وقيل: «حد الأمر: أنه استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»[(٣)].

وقيل: «الأمر: قول يستدعى به الفعل ممن هو دونه على سبيل الوجوب»[(٤)].

وأما النهي فهو: «استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه، وقيل هو قول القائل

---

(١) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي جـ١ صـ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٢) إمام الحرمين: البرهان في أصول الفقه جـ١ صـ٦٣ بتحقيق صلاح عويضة - الطبعة الأولى ١٩٩٧م - دار الكتب العلمية - بيروت.

(٣) أبوالمظفر الشافعي: قواطع الأدلة في الأصول جـ١ صـ٥٣ - الطبعة الأولى ١٩٩٩م - دار الكتب العلمية - بيروت.

(٤) أبوإسحق الشيرازي: اللمع في أصول الفقه صـ١٢ - الطبعة الثانية ٢٠٠٣م - دار الكتب العلمية.

لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء»[١].

وقيل النهي: «هو القول الذي يستدعي به ترك الفعل ممن هو دونه على سبيل الوجوب»[٢].

ومن خلال هذه التعريفات للتكليف وللأمر والنهي نلاحظ أن التكليف عمومًا عبارة عن طلب سواء بالفعل أو الترك، والطلب لا يشتمل على إعلام ولا إخبار، ولا يقال لصاحبه إنه صادق أو كاذب فالتكليف طلب وليس خبرًا.

وهذا ما ذكره الرازي نفسه في أصول الفقه حين قال: «حد الأمر هو قول القائل لمن دونه افعل أو ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل»[٣].

ثم يجيب القرافي عن هذه الشبهة بطريقتين:

الطريقة الأولى: إما أن نقول بتجويز التكليف بما لا يطاق، وبذلك نقرر أن الله تعالى يفعل في ملكه ما يشاء بدون معقب عليه، ولا سؤال يتوجه إليه وبذلك يثبت التكليف وتثبت البعثة المشتملة عليه.

يقول القرافي مبينًا هذه الطريقة في الجواب: «من مذهبنا تجويز تكليف ما لا يطاق، وأن الله له أن يعذب الخلائق أجمعين وإن لم يعصوا ولا كلفوا، وأن ينعمهم وإن لم يطيعوا بل المُلك ملكه، والجميع مُلكه يتصرف كيف يشاء ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾[الأنبياء:٢٣][٤].

الطريقة الثانية: وهي أن نسلم للخصوم أصحاب هذه الشبهة بامتناع تكليف ما

---

(١) قواطع الأدلة جـ١ صـ١٣٨ .

(٢) اللمع في أصول الفقه صـ٢٤ .

(٣) الرازي: المحصول جـ٢ صـ١٧ .

(٤) شرح الأربعين صـ٤٥١ .

لا يطاق، ولكن القرافي يضع قاعدة هنا تزيل اللبس في مسألة التكليف بما لا يطاق، فيقول مبينًا هذه الطريقة الثانية: «سلمنا أن هذا – أي تكليف ما لا يطاق – ممتنع على الله تعالى، لكن هاهنا مقدمة وقع اللبس فيها وهو أن ما لا يطاق وما هو ممتنع متعذر ثلاثة أقسام:

– مستحيل عقلاً ممكن عادة.

– مستحيل عادة ممكن عقلاً.

– مستحيل عادة وعقلاً.

فالأولى: نحو أفعال العباد إذا تعلقت صفات الرب – تعالى – بعدم إيجادها، كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن وقدرَّ عليه ذلك وأخبر عنه، فإن هذا الفعل مستحيل في العقول وقوعه، مع أن العادة فاضية بإمكان صدور الإيمان منه، ولو سئل أهل العادة لقالوا بأجمعهم: هذا يمكن أن يؤمن.

والمستحيل عادة الممكن عقلاً نحو الطيران في الهواء، فإن العادة تحيل ذلك، والعقول تجوز ذلك على كل جسم من الإنسان وغيره.

والقسم الثالث كالجمع بين السواد والبياض في محل واحد، فالعقل والعادة معًا يحيلانه.

إذا تقرر ذلك فتقول: إذا سلمنا القول بامتناع تكليف ما لا يطاق فما ذكرتموه إنما يلزم منه التكليف بالمحال العقلي فقط دون المحال العادي، فلا يستقيم تنظيرهم بالمقيد والأعمى والمفلوج، فإنها مُثُل غير مطابقة لكونها من باب المستحيل العادي، وهو مورد التقسيم: أما المستحيل عقلاً الممكن عادة فلا، فلم قلتم إن التكليف محال بهذا التفسير؟! وعندنا ما وقع في الشرائع إلا هو، وأما المستحيل عادة فما وقع البتة»[1].

والنتيجة التي يريد القرافي أن يصل إليها بعد هذا التأصيل والرد المفحم هو أن

(١) شرح الأربعين صـ٤٥١ – ٤٥٢.

التكليف الوارد في الشرع ليس باطلاً كما ادعى منكرو النبوة وإنما هو ممكن، وإذا سلمنا لهم امتناع تكليف ما لا يطاق فإن ما ذكروه يدل على المحال العقلي فقط دون المحال العادي.

٢ – إبطال التكليف ورفضه بناءً على أنه يقتضي شغل القلب عن الله:

وهذه شبهة أخرى لمنكري النبوة، وهي أن التكليف الذي جاءت به الأنبياء يشتمل على أفعال من الأوامر والنواهي إذا انشغل بها العبد فإن قلبه ينصرف عن الانشغال بالله، وقد ذكر هذه الشبهة الرازي ولم يجب عنها، فتعقبه القرافي فيها ورد عليها ردًا مفحمًا وهو في حقيقته موافق لرد المتكلمين عليها.

يقول الرازي مصورًا هذه الشبهة عند من قال بها: «إن التكليف يقتضي شغل القلب بتلك الأعمال، واشتغال القلب بغير الله يمنعه من الاستغراق في معرفة الله ومحبته، وكل ما كان مانعًا عن المعرفة والمحبة كان تركه من أوجب الواجبات»[(١)].

ولم يذكر الرازي لهذه الشبهة جوابًا خاصًا بها بل ذكر جوابًا إجماليًا يرد به على منكري التكليف عمومًا.

وقد ذكر المتكلمون هذه الشبهة أيضًا:

فالآمدي يذكر هذه الشبهة بقوله: «إن في التكليف بالأفعال المشقة البدنية، مما يشغل عن التفكير والنظر في معرفة الله، وما يجب له من الصفات وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه، ولا يخفى أن اللذة الحاصلة والمصلحة المتوقعة من هذا الفائت تزيد وتربو على ما يتوقع من التكليف بالأفعال البدنية، فكان ممتنعًا عقلاً»[(٢)].

ولم يذكر الآمدي جوابًا لهذه الشبهة أيضًا.

---

(١) الأربعين جـ٢ صـ٩٢٩.

(٢) الآمدي: إبكار الأبكار جـ٤ صـ٣٥.

والإيجي يذكر هذه الشبهة ولكنه ينسبها إلى بعض الصوفية فيقول عن هذه الشبهة أنها «لبعض الصوفية من أهل الإباحة، أن التكليف بالأفعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله – تعالى – وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الأفعال، ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت، وهو النظر فيما ذكر تربو أو تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتعًا عاقلاً»(١).

ويجيب الإيجي عن هذه الشبهة إن التكليف لا ينافي معرفة الله حق المعرفة، ولا يمنع التفكير فيما يجب له سبحانه وتعالى، بل التكليف أكبر معين على ذلك.

يقول الإيجي: «إن ذلك التفكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله أحد أغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها، وسائر التكاليف معينة عليه داعية إليه، ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربو شغلها على شغل التكاليف».

والتفتازاني يذكر تلك الشبهة أيضًا فيذكر أن أصحابها قالوا عن التكليف: «إن فيه شغلاً للقلب عما هو غاية الأعمال ونهاية الكمال، أعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته»(٢).

ثم يجيب التفتازاني عنها باختصار قائلاً: «إذا تأملتم فالتكليف صرف إلى ما ذكرتم لا شغل عنه كما توهمتم»(٣).

فأصحاب هذه الشبهة يريدون أن يشككوا في البعثة وينكروها بناءً على إنكار التكليف الذي هو في نظرهم قد يشغل العبد عن المعرفة الحقيقية والاستغراق في مشاهدة الكمالات الإلهية، فأجابهم المتكلمون أن التكليف معين على ذلك داع إليه.

ولكن القرافي قد أجاب عن تلك الشبهة جوابًا مفصلاً يشتمل على وجوه ثلاثة

---

(١) الإيجي: المواقف جـ٣ صـ٣٦٤.

(٢) شرح المقاصد جـ٥ صـ١٠.

(٣) نفس المصدر جـ٥ صـ١٠.

كل واحد منها يصلح وحده للرد عليها، وهذه الوجوه هي:

الأول: أن التكليف يؤكد المعرفة، يقول القرافي: «لا نسلم أن التكليف شغل للقلب عن معرفة الله – سبحانه – بل يؤكدها؛ لأن المعرفة تحصل بمصالح التكليف والعبادة على سبيل التفضل»[(١)].

الثاني: أن التكليف يؤكد المحبة بعد المعرفة: يقول القرافي: «إن التكليف يؤكد المحبة لأن المحبة لها سببان:

أحدهما: صفات الكمال.

والثاني: أنواع الإحسان.

وإذا كلف العبد فأطاع فأحسن إليه كان ذلك سببًا لمزيد محبته لربه»[(٢)].

الثالث: لا تعارض بين التكليف ومعرفة الله لانفكاك محلهما:

أي أن التكليف محله الجوارح الظاهرة وأما المعرفة فمحلها القلب، وهذا ما يؤكده القرافي بقوله: «إن التكاليف على الجوارح والمعرفة في القلوب ولا تضاد بينهما، والمعرفة لا تجب في كل الأوقات بل يجب تحصيلها في الجملة، أما مع الدوام فلم يقل به أحد، وإذا وجب الخلو عنها في كثير من الأزمان أمكن وقوع التكاليف في تلك الأزمان فلا تنافي حينئذ»[(٣)].

فالتكليف – إذن – معِين على معرفة الله – تعالى – داع إلى محبته، وإذا تأكد أن التكليف لا يتعارض مع المعرفة فيكون الأساس الذي بنى عليه أصحاب هذه الشبهة شبهتهم باطلاً، ويتأكد عكسه وهو ثبوت التكليف، وبالتالي ثبوت بعثة الأنبياء الذين جاؤوا بهذا التكليف.

---

(١) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٥٧.

(٢) السابق صـ٤٥٧.

(٣) نفس المصدر صـ٤٥٧.

المبحث الثاني
تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي
في مسألة عصمة الأنبياء

لقد تناول الإمامان الرازي والقرافي مسألة عصمة الأنبياء من منظور أهل السنة وذكرا في بحثهما لها الكلام المشهور عند المتكلمين من إثباتها، ووجوب اعتقادها وكذلك رد الشبهات التي تثار حول عصمة الأنبياء.

ولكن كان لكل واحد من الإمامين وجهة هو موليها.

فالرازي: اهتم في مسألة العصمة ببيان المواضع التي اختلف فيها الناس حول العصمة وحصرها في أربعة: ما يتعلق بالاعتقاد، وما يتعلق بالشرائع والأحكام، وما يتعلق بالفتوى، وما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم، بينما وجدنا القرافي لا يذكر ذلك، بل يركز بصورة أساسية على التحليل اللغوي للعصمة، ثم التعريف الاصطلاحي عند العلماء ليصل من خلال ذلك إلى تحرير محل النزاع في العصمة، ثم يحكم على معظم أدلة الرازي التي ساقها لإثبات العصمة أنها ليست في محل النزاع.

ولنبدأ برأي الرازي ثم نذكر تعقيبات القرافي عليه.

أولاً: رأي الرازي في مسألة العصمة وتعقيبات القرافي عليه:

رأي الرازي: اهتم الرازي بمسألة العصمة اهتمامًا كبيرًا في كل كتبه الكلامية، بل ألف فيها كتابًا خاصًا هو "عصمة الأنبياء".

وقد اهتم الرازي في مسألة العصمة أولاً ببيان الأمور التي يجب اعتقاد عصمة الأنبياء منها، وحصر خلاف الناس فيها في أربعة فقال: «اعلم أن الاختلاف في هذه المسألة واقع في أربعة مواضع:

الأول: ما يتعلق بالاعتقاد، وأجمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر

والبدعة إلا الفضلية[1] من الخوارج فإنهم يجوزون الكفر على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنوب عنهم، وكل ذنب فهو كفر عندهم، وبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم، والروافض فإنهم يجوزون عليهم إظهار كلمة الكفر على سبيل التقية.

الثاني: ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام من الله تعالى، وأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع.

الثالث: ما يتعلق بالفتوى، وأجمعوا على أنه لا يجوز تعمد الخطأ، فأما على سبيل السهو فقد اختلفوا.

الرابع: ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم، وقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب:

الأول: الحشوية، وهو أنه يجوز عليهم الإقدام على الكبائر والصغائر.

الثاني: أنه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة ألبتة، وأما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط أن لا يكون منفرًا، وأما إن كان تعمد الصغيرة منفرًا فذلك لا يجوز عليهم، مثل التطفيف بما دون الحبة، وهو قول أكثر المعتزلة.

الثالث: أنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة، ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ في التأويل وهو قول أبي علي الجبائي.

الرابع: أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل والخطأ، أما

---

(١) الفضلية: فرقة من فرق الخوارج نسبة إلى الفضل الرقاشي أحد شيوخهم، من عقائدهم:= =انفردوا بقولهم أن من قال لا إله إلا الله بلسانه ويعني بقلبه صنمًا أو غيره فهو مسلم، وكذلك من قال: محمد رسول الله ونوى بقلبه إنسانًا غيره حيًا أو ميتًا فهو مسلم لا يضره ما قال بلسانه واعتقد بقلبه خلافه.
انظر: الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ١ صـ١٩٧، وابن حزم: الفصل جـ٤ صـ١٩٠، والرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين صـ٢٢٠ .

السهو والنسيان فجائز، ثم أنهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان، لما أن علومهم أكمل فكان الواجب عليهم المبالغة في التيقظ، وهو قول النظام.

الخامس: أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو والنسيان، وهو مذهب الشيعة»[(١)].

ثم أخذ الرازي يسرد الحجج المؤيدة لثبوت عصمة الأنبياء عليهم السلام والتي وصلت إلى خمسة عشرة حجة[(٢)].

تعقيب القرافي:

لم يركز القرافي على ما ركز عليه الرازي من ذكر اختلاف الناس فيما يجب اعتقاده من عصمة الأنبياء، وإنما ركز القرافي على العصمة في حد ذاتها فبينها بيانًا لغويًا ثم اصطلاحيًا أو عرفيًا، ثم حدد المعنى الذي يدور حوله الخلاف، أي أنه حرر محل النزاع، ويمكن عرض كلام القرافي هنا فيما يلي:

١ – اهتمام القرافي بتحرير محل النزاع:

وهذا هو الذي فعله القرافي واهتم به قبل أن يدخل في غمار المسألة وتفاصيلها، يقول القرافي: «ولابد قبل الخوض في هذه المسألة من تحرير قاعدة العصمة ومعناها والمراد منها، فإن كثيرًا يخفى عليه ذلك»[(٣)].

والواقع أن هذا العمل من القرافي وهو تحرير محل النزاع وتحديد نقطة الخلاف يعد منهجًا علميًا دقيقًا، ذلك أنه من أهم المهمات في المسائل الكلامية سيما الخلافية منها أن

(١) الرازي: عصمة الأنبياء صـ٤٠ – ٤١ قدم له محمد حجازي – الطبعة الأولى ١٩٨٦م – مكتبة الخانجي بالقاهرة، وقارن: كتاب الأربعين جـ٢ صـ٩٣٨ – ٩٤٠.

(٢) السابق من صـ٤٣ إلى صـ٤٧، والأربعين جـ٢ من صـ٩٤٠ إلى صـ٩٥٤ وقارن الرازي: معالم أصول الدين صـ ١٠٨ بتحقيق طه عبدالرؤوف سعد – دار الكتاب العربي بدون تاريخ.

(٣) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٥٩.

ننظر إلى موضع الخلاف بالتحديد ونركز المناقشة عليه، بحيث نستبعد الأمور المتفق عليها لنضع أيدينا على النقطة المختلف فيها بذاتها فيدور حولها البحث والمناقشة، وهذا المنهج العلمي يهدف إلى الوصول إلى حل المشكلة من أقرب الطرق بعيدًا عن الاستطراد خارج محل النزاع(١)، وهذا هو ما فعله القرافي وركز عليه هنا.

٢ – التحليل اللغوي لمعنى العصمة:

اهتم القرافي أيضًا هنا بالرجوع إلى أصل اللغة ليعرفنا منه معنى العصمة فقال: «العصمة أصلها في اللغة الامتناع ومنه قوله تعالى: ﴿سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٖ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِۚ﴾ [هود: ٤٣] أي يمنعني، ومنه سمي نوع من الوحش العصم؛ لأنه شديد الامتناع والبعد عن مظان الآدميين، واستعصم الرجل إذا امتنع، والعصمة بين الزوجين من ذلك؛ لأن الرجل يمنع المرأة من غيره والمرأة تمنع الرجل من الإضرار بها، وهي في جهة الرجل أظهر، والمعصم من الإنسان ما به يمتنع من وصول الأذى إليه؛ فإن أكثر دفاع الناس بأيديهم»(٢).

وهذا التحليل من القرافي موافق تمامًا لما ورد في معاجم اللغة حول معنى العصمة.

حيث يقول ابن فارس: «العين والصاد والميم أصل واحد صحيح يدل على إمساك ومنع وملازمة، والمعنى في ذلك كله واحد، من ذلك العصمة أن يعصم الله تعالى عبده من سوء يقع فيه، واعتصم العبد بالله إذا امتنع»(٣).

وقال ابن منظور في مادة عصم: «العصمة في كلام العرب: المنع، وعصمة الله عبده أن يعصمه مما يوبقه، عصمة يعصمه عصْمًا منعه ووقاه، وفي التنزيل: ﴿لَا عَاصِمَ

(١) راجع مقدمة تحقيق كتاب الأربعين للرازي جـ١ صـ٣٧.

(٢) شرح الأربعين صـ٤٥٩.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة جـ٤ صـ٣٣١ بتحقيق عبدالسلام هارون – الطبعة الأولى ١٩٧٩م – دار الفكر.

﴿ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾، واعتصم فلان بالله إذا امتنع به، والعصمة الحفظ، واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطفه من المعصية»[1].

وهكذا يدور معنى العصمة في اللغة حول المنع والعصمة والاستمساك بالشيء وهو معنى صحيح على جهة اللغة كما ذكره القرافي.

٣ – تحديد المعنى الاصطلاحي:

يذكر القرافي أن معنى العصمة في الشرع تطلق على معنيين أحدهما عام في حق الأنبياء وغيرهم، وهذا ليس هو المطلوب هنا، والثاني خاص بالأنبياء وحدهم، وهو المقصود عند الحديث عن عصمة الأنبياء.

يقول القرافي: «حَمَلَة الشرع يطلقون العصمة على معنيين:

أحدهما: عدم المعصية من حيث الجملة، ومنه دعاء الناس في قولهم: «اللهم إنا نسألك من العصمة تمامها» و«اللهم اعصمنا من الشيطان الرجيم» أي: امنعنا منه ومن معصيتك ومخالفتك، وليس هذا هو المطلوب هاهنا، فإنا نقطع بعصمة الأنبياء والملائكة من الكفر دون سائر البشر، مع أن الله تعالى قد مَنّ على خلق كثير بدوام الإيمان وعدم الكفر من أول الحياة إلى الممات، فلابد من تفسير العصمة في حق الأنبياء عليهم السلام بغير عدم الكفر ومنع الله تعالى إياهم منه حتى يصح قولنا «ليس أحد منا معصومًا من الكفر» وإن كنا غير كافرين، ونقول: الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكفر جزمًا، فساويناهم في عدم الكفر، فلابد من امتيازهم بمعنى آخر هو المسمى بالعصمة هاهنا، وهو المطلوب إثباته، وتحريره أنه إعلام الله تعالى لنا أنه أجراهم في قضائه وقدره على عدم الكفر، وأنه قدر لهم السعادة الأبدية، فهذا الإعلام الرباني هو عصمة الأنبياء والملائكة، وكذلك مجموع الأمة، وهذا الإعلام مفقود في كل واحد منا، فلا جرم كنا غير

(١) ابن منظور: لسان العرب جـ١٢ صـ٤٠٣ – الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ – دار صادر – بيروت.

معصومين بهذا التفسير، معصومين بالتفسير الآخر وهو مجرد المنع من الكفر، فهذا المعنى شاركناهم فيه، واختصوا بذلك المعنى الآخر من العصمة»[١].

إذن: القرافي يقرر أن للعصمة معنيين: أحدهما عام مشترك بين الأنبياء وبين غيرهم من المؤمنين، وهو عدم المعصية وعدم الكفر بالجملة، وهذا المعنى ليس مطلوبًا هنا لأننا نقطع بعصمة الأنبياء من الكفر دون سائر البشر، رغم أن هناك من البشر كثيرين من الله عليهم بالعصمة بهذا المعنى وهو الحفظ من الكفر طول حياتهم.

أي أن الأنبياء وغيرهم قد وقع بينهم التساوي في العصمة بهذا المعنى، فلنطلب معنى آخر يمتاز به الأنبياء عن عموم المؤمنين.

وهذا المعنى يحصره القرافي في إعلام الله لنا أنه قضى وقدر في علمه الأزلي أنهم – عليهم السلام – لا يقع منهم الكفر، وأنهم بذلك فازوا بالسعادة الأبدية، فهذا الإعلام في حد ذاته هو العصمة في حق الأنبياء وكذا الملائكة.

وبالطبع فإن الأنبياء يمتازون وحدهم بهذا المعنى؛ لأنه غير متوفر في آحاد الأمة ولا عوام المؤمنين؛ لأن الله لم يعلمنا بعصمة أحد منهم كما أعلمنا بعصمة الأنبياء، وبهذا التفسير رأى القرافي أنه حرر محل النزاع، وبناءً عليه فإن أدلة الإمام الرازي في إثبات العصمة ونفي المعصية عن الأنبياء واردة في غير محل النزاع.

يقول القرافي: «فهذا تحرير محل النزاع فاعلمه، فإنه سيظهر لك أن كثيرًا من الأدلة التي يستدل بها الإمام لا تفيده؛ لأنه شرع يبين أنه ما صدر عنهم الذنب، فيكتفي بعدم صدور المعصية الذي هو قدر مشترك بيننا وبينهم، ولا يبين خصوص عصمتهم التي هي المطلوب، فتأمل حججه في المسألة تجد كثيرًا منها من هذا الباب»[٢].

---

(١) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٥٩ – ٤٦٠.

(٢) شرح الأربعين صـ٤٦٠.

ومعنى قول القرافي هنا أن الإمام الرازي شرع يبين أنهم ما صدر عنهم الذنب أن الإمام الرازي فعلاً وهو يذكر الحجج الخمسة عشر في إثبات العصمة ركز على أن الأنبياء ما صدر عنهم الذنب؛ لأنه لو صدر عنهم لترتب عليه أمور محالة لا تليق بمنزلة الأنبياء ومكانتهم الرفيعة، ولم يشر قط إلى مسألة إعلام الله لنا بالعصمة التي نبه عليها القرافي.

والواقع أنه رغم دقة كلام القرافي هنا إلا أننا لا نستطيع أن نرجحه على كلام الرازي، لأن الرازي لم يذكر تعريف العصمة – رغم أن له كتابًا خاصًا في "عصمة الأنبياء"، ورغم أنه تناول مسألة العصمة في كتبه الكلامية وكذلك في تفسيره الكبير، ومع ذلك لم يعرفها، فهل فعل ذلك لأنه يرى أن العصمة من البديهيات التي لا تُعَرَّف؟ أو أن إجماع الأمة لما انعقد عليها أصبحت مفهومة واضحة لا تحتاج إلى تعريف فيكون تعريفها من قبيل تحصيل الحاصل؟ أو أنه رأى أن المهم هو بيانها وإثباتها ورد الشبه عنها؟

على كل حال يحمد للقرافي هذا التدقيق اللغوي والاصطلاحي الذي ترتب عليه تحرير محل النزاع من وجهة نظره، ولكن يبقى للرازي فضل التفصيل والإسهاب في إثبات هذه العقيدة الهامة وإيراد حججها ودفع شبهها.

وجدير بالذكر أن المتكلمين عمومًا قد بحثوا مسألة العصمة على غرار ما فعل الرازي من ذكر الأمور التي يجب اعتقاد عصمة الأنبياء منها كما أشار الرازي منذ قليل، وهي الاعتقادات والشرائع، والفتوى، وأحوالهم الخاصة، ثم يشرعون في ذكر الحجج المثبتة لعصمة الأنبياء، ثم يذكرون نماذج من الشبه الواردة حول الأنبياء ويردون عليها بكلام متفق في المعنى وإن اختلفت ألفاظه قليلاً[1].

ولم يذكروا هذا التحليل ولا تحرير محل النزاع الذي وضحه القرافي.

---

(١) راجع على سبيل المثال: الآمدي: إبكار الأبكار جـ٤ صـ١٤٣ وما بعدها، والإيجي المواقف جـ٣ صـ٤١٨ وما بعدها، والتفتازاني: شرح المقاصد جـ٥ صـ٢٠ وما بعدها.

ثانيًا: رد الرازي على الشبهات الواردة حول عصمة الأنبياء عليهم السلام وتعقيبات القرافي عليه:

١ – قصة آدم عليه السلام:

يذكر الرازي أن الذين لا يثبتون العصمة للأنبياء عليهم السلام قد يثيرون بعض الشبهات حول سيدنا آدم عليه السلام، وذكر بعض الشبه ورد عليها، وكان للقرافي تعقيب على رد الرازي ومن هذه الشبه ما يلي:

يقول الرازي: «الشبهة الأولى: قصة زلة آدم، وتمسكوا بهذه القصة من سبعة أوجه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه: ١٢١] واسم العاصي ذم، فدل على أنه كان صاحب الكبيرة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ فَغَوَىٰ ﴾ [طه: ١٢١] والغواية من الكبائر.

الثالث: أنه عليه السلام تاب لقوله تعالى: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: ٣٧] وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [طه: ١٢٢] والتوبة عبارة عن الندم على المعصية، فإن كان صادقًا في ذلك فقد صدر الذنب عنه، وإن كان كاذبًا فيه كان أيضًا مذنبًا لأن الكذب ذنب.

الرابع: أنه عليه السلام ارتكب المنهي عنه لقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ ﴾ [الأعراف: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ﴾ [البقرة: ٣٥] وارتكاب المنهي عنه ذنب.

الخامس: الله تعالى سماهما ظالمين لقوله تعالى: ﴿ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ٣٥]، وهما سميا أنفسهما بذلك حيث قالا: ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا ﴾ [الأعراف: ٢٣].

السادس: أن آدم عليه السلام اعترف بأنه لولا مغفرة الله لكان من الخاسرين، حيث قال:

﴿ وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٣] وهذا لا يليق إلا بصاحب الكبيرة.

السابع: أنه إنما خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وإزلاله لقوله تعالى: ﴿ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ ﴾ [الأعراف: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ﴾ [البقرة: ٣٦]»[1].

هذه هي الوجوه السبعة التي ربما يعتمد عليها منكرو العصمة في نسبة المعصية والذنب إلى البني آدم عليه السلام.

ثم يرد الرازي عليها بقوله: «والجواب: لم لا يجوز أن يقال إن هذه الواقعة إنما وقعت قبل النبوة، ثم الذي يدل على أن الأمر كذلك وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [طه: ١٢١، ١٢٢] فدل هذا على أن الاجتباء بعد واقعة الذنب؛ لأن كلمة ثم للتراخي.

الثاني: لما دلت هذه الدلائل على صدور الذنب، ودلت الدلائل التي ذكرناها على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون لا يصدر عنهم الذنب حال كونهم أنبياء لم يبق هاهنا وجه في التوفيق إلا أن تحمل هذه الواقعة على ما قبل النبوة.

الثالث: أنه لو كان رسولاً قبل الواقعة، لكان إما أن يقال إنه رسول إلى الملائكة وهو باطل؛ لأن الملائكة رسل الله لقوله: ﴿ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا ﴾ [فاطر: ١] والرسول لا يحتاج إلى رسول آخر، أو إلى البشر، وذلك أيضًا باطل؛ لأنه ما كان معه في الجنة من البشر إلا حواء، وأن الخطاب كان يأتيها من غير واسطة آدم، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَلَا

(١) الرازي: كتاب الأربعين جـ٢ صـ٩٦٥ - ٩٦٧، وقارن: الرازي: عصمة الأنبياء صـ٤٩ وما بعدها.

﴿نَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، فإن هذا الخطاب خطاب معهما ابتداء، أو كان رسولاً من غير مرسل إليه، وهو أيضًا باطل، فثبت أنه – عليه السلام – قبل هذه الواقعة ما كان موصوفًا بالرسالة والنبوة»[(١)].

هذه هي إحدى الشبه التي تثار حول عصمة سيدنا آدم عليه السلام، وهي تقتضي أنه فعل ذنبًا وارتكب منهيًا عنه وصدرت عنه مخالفة أمر الله تعالى، ثم أجاب الرازي عنها بأن ذلك كان قبل النبوة والبعثة، وحشد أدلة تؤيد أن وقوع ذلك المنهي من آدم عليه السلام كان قبل النبوة، ولا يجوز فهمه على غير ذلك، وذلك جمعًا بين تلك النصوص وبين ما ثبت له من وجوب العصمة كغيره من الأنبياء.

وقد ذكر هذه الشبهة أيضًا الآمدي، وفصل فيها القول بنفس طريقة الرازي، وأجاب بأجوبة أصحها أن تلك الواقعة كانت قبل النبوة فيقول: «والأظهر أن ذلك كان قبل النبوة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ مترتبًا على قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ فدل على الاجتباء إنما كان بعد المعصية»[(٢)].

وكذلك الإيجي والتفتازاني كلاهما يذهبان إلى أن تلك الواقعة كانت قبل النبوة[(٣)].

تعقيب القرافي:

لم يوافق القرافي على رأي الرازي في الجواب عن تلك الشبهة وهو أن وقوع المخالفة كان قبل النبوة، بل رجح القرافي أن يكون آدم حينئذ رسولاً أو نبيًا، وحتى على فرض أنه لم يكن رسولاً ولا نبيًا فإنه لم يعص أصلاً بل تأول النهي، أو جهل الحكم، أو كان ناسيًا، والناسي لا يؤاخذ في شرعنا، وإنما توجه إليه العتاب لأنه لمنزلته ومكانته كان

(١) السابق جـ٢ صـ٩٦٧ – ٩٦٨، وقارن: عصمة الأنبياء له صـ٤٩ وما بعدها.

(٢) الآمدي: إبكار الأبكار جـ٤ صـ١٥٠.

(٣) راجع: الإيجي: المواقف جـ٣ صـ٤١٩، وشرح المقاصد جـ٥ ص٥١، وراجع: نورالدين الصابوني: المنتقى من عصمة الأنبياء صـ١١٣ وما بعدها – دار ابن حزم – بدون تاريخ.

يجب عليه أن يتصف بمزيد من التيقظ والتحفظ .

يقول القرافي:«وعلى الإمام مناقشة في قوله: إن ذلك كان قبل النبوة»[١] .

ويذكر القرافي الوجه الثالث من جواب الرازي على تلك الشبهة، وهو الوجه الذي قرر فيه الرازي إنه لم يكن رسولاً حين وقوع تلك المخالفة لأنه لا يجوز أن يكون رسولاً إلى الملائكة، ولا إلى حواء لأن الله كان يخاطبها من غير واسطة آدم[٢] .

ثم يذكر القرافي مناقشته للرازي من عدة وجوه:

الأول: يمنع القرافي قول الرازي إن الرسول لا يحتاج إلى رسول: فيقول: «قولكم: الملائكة رسل الله تعالى، والرسل لا يحتاج إلى رسول ممنوع، وليس ذلك على إطلاقه؛ فإن البشر رسل ويحتاجون إلى الرسول، فلا تُدعى هذه الدعوى على إطلاقها، فجاز أن يكون للملائكة أيضًا رسل في بعض الأزمان والأحوال»[٣] .

الوجه الثاني: يحتمل أنه كان رسولاً لحواء: يقول القرافي: «سلمنا أنه ليس رسولاً للملائكة، فلم لا يجوز أن يقال إنه رسول لحوَّاء؟، وليس مشافهتها بالخطاب في بعض الأحوال مما يمنع الإرسال إليها مع آدم»[٤] .

أي أن آدم حتى وإن لم يكن رسولاً للملائكة كما هو مفهوم الوجه السابق، فهو رسول إلى حواء حتى وإن كانت تخاطب من الله مباشرة في بعض الأحيان، فإن ذلك ليس مانعًا من كون آدم رسولاً لها .

الوجه الثالث: يجوز ألا يكون رسولاً حينئذ بل كان نبيًا فقط يقول القرافي: «سلمنا أنه ليس رسولاً ألبتة، فلم لا يجوز أن يكون حينئذ نبيًا؟، ولا يلزم من انتفاء

---

(١) شرح الأربعين صـــ٤٧٢ .

(٢) راجع هذا الوجه الثالث في كتاب الأربعين جـــ٢ صـــ٩٦٨ .

(٣) شرح الأربعين صـــ٤٧٢ - ٤٧٣ .

(٤) السابق صـــ٤٧٣ .

الرسالة انتفاء النبوة، فكم من بني ليس رسولاً، وهذه المسألة ليست خاصة بالرسل بل كما يجب عصمة الرسل يجب عصمة الأنبياء عليهم السلام»[١].

الوجه الرابع: تفسير النسيان المنسوب إلى آدم عليه السلام: يفسر القرافي النسيان هنا بأنه عدم القصد إلى المعصية، وأنه لم يكن له عزم مؤكد على المخالفة، ويستشهد هنا بنص نقله عن القاضي عياض فيقول: «قال القاضي عياض في الشفاء[٢]: قيل معنى نسيان آدم أي: لم يوجد له عزم على المخالفة أي لم يقصدها، فعلى هذا لا معصية لأن الناسي غير مخاطب ولا حرج عليه في شرعنا، فلعل في شرعه كذلك»[٣].

الوجه الخامس: يحتمل أن آدم تأول النهي على أنه لشجرة مخصوصة، يقول القرافي: «وقيل: تأول حمل النهي على شجرة مخصوصة لقوله تعالى: ﴿ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ﴾ والإشارة أصل وضعها للمعيَّنات، واتفق أن كان المراد الجنس دون الشخص، وكانت التوبة من ترك الاحتياط والتحفظ لا من المعصية»[٤].

الوجه السادس: يحتمل أن يكون آدم تأول أن النهي لم يكن للتحريم، يقول القرافي: «وقيل: تأول أن الله تعالى لم ينهه عنها نهى تحريم، والأنبياء – صلوات الله عليهم – لعلو منصبهم ومعرفتهم بالله تعالى تكون هذه ليست ذنوبًا لغيرهم، وهي ذنوب بالنسبة إلى علو منصبهم، ومعاص بالنسبة إلى كمال طاعتهم، فإن الذنب مأخوذ من الدَّنِّ، ومنه ذَنَب كل شيء آخره، وأذناب الناس أرذالهم، فكانت هذه الأمور الخفيفة دنّ أفعالهم صلوات الله عليهم؛ لأنهم في غاية الطهارة وعلو المنصب في الظاهر والباطن وغيرهم ملوث بقاذروات المعاصي، فلا تكون هذه الأشياء رذيلة في حقه، بل ربما كانت

---

(١) نفس المصدر صـ٤٧٣ .

(٢) راجع: القاضي عياض: الشفا في معرفة حقوق المصطفى جـ٢/ ٣٨٧ – ط: الأولى – ٢٠٠٤م .

(٣) شرح الأربعين صـ٤٧٣ .

(٤) نفسه صـ٤٧٣ .

حسنات غيرهم، ولذلك قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين، فالاجتهادات في الألفاظ وحملها على بعض محاملها حسنات المجتهدين من العلماء، فجاز مؤاخذتهم صلوات الله عليهم في بعضها لنوع ما من النظر لم يطالب به غيرهم»[(١)].

الوجه السابع: تفسير الغواية المنسوبة إلى آدم بأنها الجهل: يقول القرافي: «ومعنى غوى أي: جهل أن تلك الشجرة هي التي نُهي عنها، والغي الجهل لغةً، ثم إنهم يؤاخذون بذلك في الدنيا ليكون ذلك زيادة في درجاتهم، ويبتلون بذلك ليكون ذلك سببًا لصدور الأخلاق الرصينة منهم من الصبر والتسليم وحسن معاملة الحق – تعالى – في تلك الحالات المؤلمة لهم، ويترتب لهم بعد ذلك النبوة والاصطفاء ورفع الدرجات ولذلك قال: ﴿ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [طه: ١٢٢] وقال بعد قول موسى – عليه السلام –: ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ﴿ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ [الأعراف: ١٤٤] وبعد توبة سليمان – عليه السلام – ﴿ فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَحُسْنَ مَآبٍ ﴾ [ص: ٣٦ – ٤٠].

ولهذا المعنى قال بعض المتكلمين: زلات الأنبياء – عليهم السلام – في الظاهر زلات وفي الباطن كرامات[(٢)].

وجدير بالذكر أن القرافي ذكر جوابًا لشبهة أخرى ذكرها الرازي حول عصمة آدم عليه السلام وحكم القرافي على جواب الرازي بالبعد والغرابة فقال: «.... وهذا الجواب بعيد عن ظاهر اللفظ جدًا وغريب في التفسير بل يروى في التفاسير ما هو أقرب منه»[(٣)].

---

(١) نفس المصدر صـ٤٧٣ – ٤٧٤.

(٢) القرافي: شرح الأربعين ص٤٧١.

(٣) وهي الشبهة الواردة في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾ ﴾ [الأعراف: ١٩٠] حيث ذكر الرازي هذه الشبهة وأجاب عنها =

٢ – الشبهة الواردة في حق سيدنا إبراهيم عليه السلام:

ذكر الرازي أن هناك عديدًا من الشبه قد يثيرها البعض حول عصمة سيدنا إبراهيم عليه السلام، وذكر منها ثماني شبه، ثم جاء القرافي فتعقب الرازي في شبهتين منها، أو بالأحرى في جواب شبهتين منها حكم على أحدهما بأنه جواب حسن وكلام سديد، وحكم على الآخر بأنه جواب مشكل، وذكر جوابًا رأى أنه أولى بالقبول من جواب الرازي. وسنكتفي بذكر الشبهة الأولى فقط.

فالشبهة الأولى وجوابها: يذكرها الرازي بقوله: «تمسكوا بقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ ....الآية﴾ [البقرة: ٢٥٨] انتقل من دليل إلى دليل، وهذا يدل على عجزه عن حضرة الدليل الأول، أي أنه صار منقطعًا عن الدليل الأول»[(١)].

ويجيب الرازي بقوله: «والذي نقوله هنا: أن الدليل كان شيئًا واحدًا، وهو حدوث ما لا يقدر الإنسان على إحداثه، فهو يدل على قادر آخر غير الخلق، ثم هذا المعنى له أمثلة:

أحدها: الإحياء والإماتة.

والثاني: طلوع الشمس من مشرقها، وهذا كان انتقالاً من مثال إلى مثال أما الدليل فشيء واحد في الحالتين»[(٢)].

=

بأكثر من وجه، ولكن القرافي لم يوافق على جواب الرازي على تلك الشبهة وأختار شيئًا غيره. راجع الشبهة وجوابها عند الرازي في كتاب الأربعين جـ٢ صـ٩٦٩، وفي عصمة الأنبياء صـ٥٤، وفي التفسير الكبير جـ١٥ صـ٢٢٦، وذكر القرافي هذا الجواب للرازي واعترض عليه في شرح الأربعين صـ٤٧١ وما بعدها.

(١) الرازي: عصمة الأنبياء ص٧٤ وقارن كتاب الأربعين جـ٢ صـ٩٧٢، ومفاتيح الغيب جـ٧ ص٢٠ .

(٢) الرازي: الأربعين جـ٢ صـ٩٧٣ .

ولكن ما الذي دعا نبي الله إبراهيم عليه السلام إلى هذا الانتقال من مثال إلى مثال يشبهه في نفس الدليل الواحد؟

يجيب الرازي عن ذلك بقوله: «إن الدليل واحد لم ينتقل إلى غيره، ولكن انتقل من مثال إلى مثال آخر لعلمه بقصور فهم المخاطب عن إدراكه المقصود من المثال الأول؛ وذلك لأن إبراهيم عليه السلام استدل بحدوث حادث يعلم كل أحد عاقل بالضرورة عجز البشر عنه، وذلك يفيد العلم بوجود الإله تعالى، وهذه القضية كلية لها جزئيات منها الإحياء والإماتة، ثم إن نمروذ دعا برجلين، فقتل أحدهما ولم يقتل الآخر، فقال عند ذلك ﴿أَنَا أُحْيِۦ وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وكان إبراهيم قادرًا على أن يقول: لست أعني به الإحياء والإماتة بهذا التفسير، وإنما المراد منه شيء آخر لعلم كل أحد بالضرورة وعجز البشر عنه، إلا أنه عليه السلام مبالغة في الإيضاح عدل عن ذلك المثل إلى آخر وهو طلوع الشمس وغروبها، فظهر أنه لم يحصل منه الانتقال من الاستدلال إلى الاستدلال بل من المثال إلى مثال آخر»[(١)].

ويقول الرازي في موضع آخر: «فقوله: إن الله يأتي بالشمس من المشرق ليس دليلاً آخر بل تمام الدليل الأول»[(٢)].

ولا شك أن الانتقال من مثال إلى مثال آخر في نفس الدليل يقوي هذا الدليل ويمنع عنه الشك والريب سيما إذا كان الدليل الثاني أظهر في الاستدلال من الأول، وهذا ما يؤكد عليه نورالدين الصابوني بقوله: «فإن قيل: الانتقال من دليل إلى دليل لا يحمد في باب النظر، قلنا: إنما يكون هذا انتقالاً من دليل إلى دليل آخر إذا لم يصح دليله الأول فيتركه وينتقل إلى دليل آخر، بل هذا ضم دليل هو أظهر إلى دليل هو أدق وأخفى لتأكيد الحجة والإلزام على الخصم، ومثل هذا جائز»[(٣)].

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء صـ٧٢ .

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب جـ٧ صـ٢٣ .

(٣) نورالدين الصابوني: المتبقي من عصمة الأنبياء صـ٥٨ - دار ابن حزم - بدون تاريخ.

إذن: هذه الشبهة تقتضي أن نبي الله إبراهيم انقطع في مناظرته مع النمروذ، وتحير في الدليل الأول، وهو الإحياء والإماتة، فانتقل منه إلى دليل ثان وهو طلوع الشمس من المشرق.

ولكن الرازي يرد على ذلك بأن هذا ليس انتقالاً من دليل إلى دليل، بل من مثال إلى مثال آخر في نفس الدليل الواحد، أي أن الإحياء والإماتة لا يحدثان إلا بمحدث، وهو الله تعالى، وإن كان ذلك فيه شيء من الخفاء فالأظهر والأوضح منه هو طلوع الشمس من مشرقها، وهذا لا يحدث – أيضًا – إلا بإحداث محدث، وهو الله تعالى.

ونحن من جانبنا نؤكد أن مجرد التفكير في انقطاع نبي الله إبراهيم عليه السلام في المجادلة وعجزه عن مناظرة ذلك الكافر غير جائز، خاصة بعدما قرأناه في القرآن من مجادلة نبي الله إبراهيم لعُبَّاد الأصنام تارة، وعُبَّاد الكواكب تارة أخرى، وإفحامه للجميع مما يدل على أن أبا الأنبياء عليه السلام كان مقدمًا في هذا الباب، أو على حد تعبير ابن خميرة السبتي: «إبراهيم عليه السلام كان نبي الحجة وهو أول من أصّل أصول الدين بالاستدلال على علم التوحيد، وبه اقتدى رؤساء المتكلمين»[1].

تعقيب القرافي:

ذكر القرافي هذه الشبهة وجوابها عند الرازي واستحسن هذا الجواب، ولكنه عندما ذكر تفاصيل خاصة به في الجواب عن هذه الشبهة أتى بشيء محمود وآخر مذموم، ويمكن ذكر تعقيب الرازي هنا في ثلاثة أمور:

الأول: استحسانه لجواب الرازي هنا، فقال عن هذا الجواب: «وهذا كلام حسن»[2] فهو يوافق الرازي على هذا الجواب وهو محق في ذلك.

الثاني: تقرير القرافي أن انتقال إبراهيم من مسألة الإحياء والإماتة إلى مسألة طلوع

(١) ابن خميرة: تنزيه الأنبياء صـ٨٩.

(٢) شرح الأربعين صـ٤٧٥.

الشمس من المشرق كان انتقالاً إلى الأهم والأولى في نظره، وذلك أن فعل النمروذ في الإتيان بشخصين وقتل أحدهما وترك الآخر يدل على أنه لم يفهم مقصود سيدنا إبراهيم عليه السلام من حقيقة الإحياء والإماتة، وأن هذا الفعل من النمروذ يعد هذيانًا وليس مناظرة، لذلك ترك إبراهيم المناظرة هنا، وانتقل إلى أمر آخر أشد ظهورًا في المسألة.

يقول القرافي: «لما قال النمروذ: أنا أحي وأميت وأخَرج شخصًا من السجن وجعل ذلك إحياءً، وقتل آخر وجعل ذلك إماتة[1]، فرأى إبراهيم عليه السلام أن كلام النمروذ من باب الهذيان الذي لا تقوم به حجة على الربوبية، وأن كل واحد من أهل مملكة نمروذ يقدر على هذا، والقاعدة أن إزالة المنكر واجبة على الفور بحسب الإمكان فخشي إبراهيم عليه السلام أن يتشاغل معه بهذا الهذيان، فيكون قد ترك ما وجب عليه إلى الهذيان، وهو لا يليق بمنصب الأنبياء»[2].

فهذا التعليل للانتقال من دليل الإحياء والإماتة إلى دليل طلوع الشمس من المشرق تعليل سديد من القرافي وهو محق في ذلك.

الثالث: وأما الأمر الذي لا يعد القرافي محقًا فيه فهو قوله: إن الانقطاع والخروج من دليل إلى دليل اصطلاح مستحدث لا ينبغي فهم فعل النبي إبراهيم عليه السلام بناءً عليه فيقول: «والانقطاع والخروج من دليل إلى دليل اصطلاح عرفي لا واجب شرعي، فإبراهيم عليه السلام اهتم بأمر ربه بالمبادرة إلى إزالة المنكر بإقامة الحجة ومباعدة المعصية بترك المخالفة، ولم يعرج على أمر اصطلاحي أحدثه أهل زماننا نحن».

وهذا كلام يفهم منه أنه حدث انقطاع لسيدنا إبراهيم عليه السلام، وأنه انتقل حقيقة من دليل إلى دليل آخر، كأن القرافي يرى أن الإحياء والإماتة دليل مستقل، وأن طلوع

---

(١) يعلق الرازي في تفسيره على هذه الرواية بأنها غريبة وبعيدة جدًا. راجع: مفاتيح الغيب جـ٧ صـ٢٢، بينما قد وجدناه يذكرها في كتابه عصمة الأنبياء صـ٤٥.

(٢) شرح الأربعين صـ٤٧٥.

الشمس من المشرق دليل آخر غيره، وبالطبع كلا الأمرين غير جائز، فإبراهيم عليه السلام لم ينقطع، كيف وهو نبي مؤيد بوحي من الله تعالى؟

ثم إن العلماء قرروا أن مسألة الإحياء والإماتة ومسألة طلوع الشمس من المشرق ليسا دليلين مستقلين، وإنما هما مثالان لدليل واحد تجمعهما علة واحدة وهي احتياج كليهما إلى مؤثر ومحدث خارج عن الخلق، ولا يكون إلا الله سبحانه وتعالى.

٣ – الشبهة الواردة حول عصمة سيدنا شعيب عليه السلام:

ذكر الرازي نصًا يحتمل ظاهره شبهة حول سيدنا شعيب عليه السلام قد يتمسك بها منكرو عصمة الأنبياء، فيذكرها الرازي ويجيب عنها، ويأتي القرافي فيوافق على هذا الجواب من الرازي ولكنه يزيد الجواب وجهًا آخر يؤيد عصمة النبي شعيب عليه السلام.

يقول الرازي: «إنه تعالى حكى عن الكفار أنهم قالوا ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ ﴿٨٨﴾ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ۚ﴾ [الأعراف ٨٨ – ٨٩] وهذا اعتراف من شعيب بأن الله خلصه عن ملتهم التي هي الكفر، وأيضًا امتنع من العود إلى تلك الملة، وهذا يدل على أنه كان فيها»[(١)].

ويجيب الرازي عن هذه الشبهة بقوله: «يحتمل أن تلك الملة كانت حقة ثم إن شعيبًا كان عليها، ثم إنه تعالى نسخها بشريعة شعيب عليه السلام، ثم إن القوم كانوا يطالبون شعيبًا بأن يعود إليها»[(٢)].

هذه الشبهة إذن تقتضي أن القوم قد طلبوا من شعيب أن يعود في ملتهم، فاعترف شعيب أنه كان فيها ولكن الله نجاه منها وهو لن يعود إليها بعد أن نجاه الله،

(١) كتاب الأربعين جـ٢ صـ٩٨٧.

(٢) نفس المصدر جـ٢ صـ٩٨٨.

والعود إلى الشيء معناه أنه كان فيه، ثم خرج منه وبالطبع هذه الملة كانت ملة كُفرية، فكيف يليق بنبي من الأنبياء أن يكون على ملة كفرية قبل نبوته.

ويجيب الرازي بأن تلك الملة ربما كانت حقه وكان شعيب عليها، ثم لما نسخت بشريعة شعيب خرج عنها، فطلب القوم منه أن يعود إليها.

تعقيب القرافي:

وقد ذكر القرافي هذه الشبهة وجوابها عند الرازي، ولم يعلق على هذا الجواب لا بالرفض ولا بالموافقة، ولكننا نفهم أنه موافق عليه؛ لأنه لم يرفضه صراحة ولم يعقب عليه، ولكنه أخذ في سرد وجه آخر يضاف إلى هذه الوجه الذي ذكره الرازي.

فبعد أن ذكر القرافي الشبهة وجوابها كما ذكرها الرازي قال: «وهاهنا وجه آخر: وهو أن العود يطلق على الرجوع إلى ما كان الإنسان فيه نحو: عاد زيد إلى البلد بعد سفره منها، ويطلق على الصيرورة إلى ما لم يكن الإنسان فيه، كقولنا: عاد زيد فقيهًا بعد أن كان جاهلاً، ومنه ما ورد في حديث الجِهَنَّمِيِّين[1] أنهم عادوا حممًا، ولم يكونوا قبل ذلك حممًا فيحمل العود في الآية على الصيرورة إلى ملة الكفر، وإن لم يكن فيها قبل ذلك، ويكون إنجاء الله له منها بعصمته من الكفر والمعاصي، ويبقى لفظ الملة على ظاهره من غير تأويل»[2].

هذا هو الوجه الذي أضافه القرافي إلى جواب الرازي.

والواقع أن هذا الوجه الذي ذكره القرافي وجه معتبرٌ وصحيح لغة وقد أيده

---

(١) حديث الجِهَنَّمِيِّين: هو الحديث الذي تحدث فيه النبي ﷺ عن قوم من المؤمنين دخلوا النار ثم أخرجهم الله منها ودخلوا الجنة برحمته قال النبي ﷺ: [يخرج قوم من النار بعد ما مسهم منها سفع فيدخلون الجنة فيسميهم أهل الجنة الجِهَنَّمِيِّين] راجع صحيح البخاري باب صفة الجنة والنار جـ٨ صـ١١٥ برقم ٦٥٥٩.

(٢) شرح الأربعين صـ٤٧٨.

القرافي بدليل من السنة.

فأما صحته من ناحية اللغة: فإن الفعل عاد يستعمل فعلاً للدلالة على الرجوع إلى حال كان فيه قبل ذلك، ويدل كذلك على صيرورته إلى حال جديدة لم يكن فيها قبل ذلك.

يقول ابن عطية: «عاد تجيء في كلام العرب على وجهين:

أحدهما: عاد الشيء إلى حال قد كان فيها قبل ذلك، وهي على هذه الجهة لا تتعدى، فإن عديت فبحرف، ومنه قول الشاعر:

إن عادت العقرب عدنا لها وجعلنا النعل لها حاصرة

ومنه قول الآخر:

ألا ليت أيام الشباب جديد وعصرًا تولى يابثينُ يعود

وقول الشاعر:

فإن تكن الأيام أَحْسَنَّ مرة إلي فقد عادت لهن ذنوب

والوجه الثاني: أن تكون بمعنى صار وعاملة عملها ولا تتضمن أن الحال كانت متقدمة، ومن هذه قول الشاعر:

تلك المكارم لا قُعْبان من لبن شيبا بماء فعادا بعد أبوالاً

أي: صارا أبوالاً ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]»[1].

ويقول أبوهلال العسكري في الفرق بين الرجوع والعود: «الرجوع فعل الشيء ثانية، ومصيره إلى حال كان عليها والعود يستعمل في هذا المعنى على الحقيقة، ويستعمل

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز جـ٢ صـ٤٢٨.

في الابتداء مجازًا، قال الزجاج: يقال عاد إلى من فلان مكروه، وإن لم يكن قد سبقه مكروه قبل ذلك، وتأويله أنه لحقني منه مكروه.

وقال الشاعر:

تلك المكارم لا قعبان من لبن ... شيبا بماء فعادا أبوالاً

أي صارا أبوالاً»[(١)].

فهذا التفسير الذي ذكره القرافي صحيح ومستعمل مشهور في اللغة وأما صحته واستعماله في السنة: فإن القرافي قد استشهد هنا بحديث الجهنميين وفيه هذا اللفظ "عاد" يستعمل بمعنى صار لا بمعنى رجع إلى الحالة الأولى، «.... فيقبض قبضة من النار فيُخرِج منها قومًا لم يعملوا خيرًا قط قد عادوا حممًا فيلقيهم في نهر من أفواه الجنة يقال له: نهر الحياة فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل السيل»[(٢)].

قال النووي في شرح هذا الحديث: عادوا حممًا: «معنى عادوا: صاروا، وليس بلازم في عاد أن يصير إلى حالة كان عليها قبل ذلك، بل معناه: صار»[(٣)].

وقال ابن قرقول: «قد عادوا حممًا: أي صاروا فحمًا، والعودة تكون بمعنى الصيرورة إلى حالة أخرى، ومنه قول النبي ﷺ لمعاذ: أَعُدْتَ فتانًا يا معاذ، أي صرت»[(٤)].

---

(١) أبوهلال العسكري: الفروق اللغوية صـ٢٥٠ - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) حديث صحيح رواه الإمام مسلم في صحيحه باب معرفة طريق الرؤية برقم ٣٠٢ جـ١ صـ١٦٧، ورواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار جـ١٤ صـ٣٥٠ رقم ٥٦٧٢، ورواه البيهقي في شعب الإيمان برقم ٣١٢ جـ١ صـ٤٩٨ .

(٣) النووي: المنهاج: شرح صحيح مسلم بن الحجاج جـ٣ صـ٣٢ الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ - دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٤) أبو إسحاق بن قرقول: مطالع الأنوار على صحاح الآثار جـ٥ صـ٥٢ طبعة وزارة الأوقاف - قطر - ٢٠١٢م.

فهذا الاستشهاد صحيح، ويؤيد ما ذهب إليه القرافي من أن قوله تعالى: ﴿ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا ﴾ معناه لتصيرن إليها، وإن لم يكن شعيب عليه السلام كان فيها قبل ذلك.

ولنا أن نتساءل هنا: هل هذا الوجه الذي ذكره القرافي هنا يعد تعقيبًا حقيقيًا على الرازي؟ أو بمعنى آخر، هل غاب هذا الوجه عن الرازي فاستدركه القرافي عليه وكمله له؟

والحقيقة أنه بالرجوع إلى كتب الرازي الأخرى غير كتاب الأربعين – الذي اعتمد عليه القرافي في تعقيبه على الرازي – وجدنا أن الرازي قد ذكر هذا الوجه وهذا المعنى، سيما في تفسيره وفي كتابه "عصمة الأنبياء".

ففي كتاب التفسير عند تفسيره لهذه الآية ذكر أنه قد يفهم من ظاهرها شبهة تقدح في عصمة النبي شعيب عليه السلام وهي أن يقال: «﴿ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا ﴾ يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر فهذا يقتضي أنه عليه السلام كان كافرًا قبل ذلك، وذلك في غاية الفساد»[1].

ثم يجيب الرازي على هذه الشبهة من خمسة أوجه، من هذه الأوجه «الوجه الخامس: أن المراد من قوله ﴿ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا ﴾ أي: لتصيرن إلى ملتنا، فوقع العود بمعنى الابتداء، تقول العرب: قد عاد إليّ من فلان مكروه، يريدون قد صار إليّ منه المكروه ابتداءً، قال الشاعر:

فإن تكن الأيـــام أَحْسَـــنَّ مـــرة إلي فقـــد عـــادت لهـــن ذنـــوب

أراد: فقد صارت لهن ذنوب، ولم يرد أن ذنوبًا كانت لهن قبل الإحسان»[2].

فالرازي يذكر أن العود بمعنى الصيرورة وبمعنى الابتداء لا بمعنى الرجوع إلى حالة

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب جـ١٤ صـ٣١٦ .

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب جـ١٤ صـ٣١٦ .

سابقة، ويستشهد الرازي على صحة هذا المعنى بنفس كلام اللغويين كما نقلناه عن أبي هلال العسكري وابن عطية منذ قليل[١].

وفي كتاب عصمة الأنبياء يفسر الرازي العود بأنه ليس بالضرورة أن يستعمل في الدلالة على حالة سابقة، بل من استعمالاته اللغوية الصحيحة أنه يستعمل فيما لم يكن فيه قبل ذلك، يقول الرازي: «العَوْد إلى الشيء قد يستعمل فيما لم يكن فيه قط، فإن الله تعالى سمي يوم القيامة معادًا وإن لم تكن فيها»[٢].

أي أن القيامة تسمى معادًا للخلق يعودون إليها وإن لم يكونوا فيها قبل ذلك.

وكذلك ليس معنى قول سيدنا شعيب: بعد إذ نجانا الله منها أنه كان في هذه الملة فعلاً ثم نجاه الله، بل قد تستعمل النجاة فيما لم يقع الإنسان فيه.

يقول الرازي: «وكذلك النجاة قد تستعمل فيما لم تكن فيه، فإن السالم مما ابتلى به غيره يقول: الحمد لله الذي نجانا مما ابتلى به فلانًا»[٣].

وبهذا يكون الرازي قد سبق القرافيَّ إلى هذا المعنى – وهو أن العود بمعنى الصيرورة وإذا كان الرازي قد قال به قبل القرافي، فلماذا لم يذكره القرافي واعتبر أنه استدراك وتكميل لجواب الرازي؟

والواقع أنه لا إجابة على هذا السؤال إلا أن القرافي لم يطلع على ذكر الرازي لهذا الوجه في كتبه الأخرى غير كتاب الأربعين، إذ لو اطلع عليه لذكره.

٤ – الشبهة الواردة في حق نبينا محمد ﷺ :

ذكر الرازي كثيرًا من الشبه التي يتمسك بها منكرو العصمة حول نبينا محمد ﷺ

---

(١) راجع: العسكري: الفروق اللغوية صـ٢٥٠، وابن عطية: المحرر الوجيز جـ٢ صـ٤٢٨ .

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء صـ١٠٢ .

(٣) الرازي: عصمة الأنبياء صـ١٠٢ .

وصلت إلى خمسة عشرة شبهة، اختار القرافي بعضًا من تلك الشبه وعقب على الرازي في جوابه عليها، ومن تلك الشبه ما يلي:

الشبهة الأولى: المتعلقة بنسبة الضلال إلى سيدنا محمد ﷺ:

يقول الرازي: «تمسكوا بقوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴾ [الضحى: ٧] فإنه معارض بقوله: ﴿ مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَاغَوَىٰ ﴾ [النجم: ٢] والتوفيق أن يحمل هذا على نفي الضلال في الدين، وذلك على الضلال إما في أمور الدنيا، أو في طريق مكة، أو في مخالطة الخلق»(١).

فالرازي يؤكد هنا أن الضلال يستحيل أن يفهم على أنه ضلال في الدين أي الكفر أو الشرك، وعلى هذا إجماع العلماء حتى قال الزمخشري: «.... وإن أراد أنه كان على دينهم وكفرهم فمعاذ الله، والأنبياء يجب أن يكونوا معصومين قبل النبوة وبعدها من الكبائر والصغائر الشائنة، فما بال الكفر والجهل بالصانع، ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء وكفى بالنبي نقيصة عند الكفار أن يسبق له كفر»(٢).

فالضلال في قوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴾ [الضحى: ٧] يحمل على معنى آخر غير الكفر والشرك، وقد ذكر الرازي هنا عدة معان منها، أنه كان ضالاً في أمور الدنيا، أو في طريق مكة، أو في مخالطة الخلق.

وقد ذكر بعض هذه المعاني الإيجي فقال: «إنه قبل النبوة، أو في أمور الدنيا لقوله ﴿ مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَاغَوَىٰ ﴾ [النجم: ٢]»(٣).

وكذلك التفتازاني يقول في معنى الضلال هنا: «معناه: فقدان الشرائع والأحكام،

---

(١) الرازي: كتاب الأربعين جـ٢ صـ١٠٣١ .

(٢) الزمخشري: الكشاف جـ٤ صـ٧٦٨ .

(٣) الإيجي: المواقف جـ٣ صـ٤٢٢ .

وقيل: إنه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده أبوجهل إلى عبدالمطلب، وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به أبوطالب، وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق»[١].

تعقيب القرافي:

ذكر القرافي هذه الشبهة التي ذكرها الرازي وذكر جوابها الذي ذكره الرازي أيضًا كما هو في كتاب الأربعين، ولم يعقب القرافي بتعقيب يذكر فيه كلامًا خاصًا به، وإنما ابتدأ مباشرة بذكر تفسير القاضي عياض للضلال المقصود هنا وكأني بالقرافي يوافق القاضي عياضًا هنا ويقول بنفس كلامه.

يقول القرافي: «قال القاضي عياض في الشفاء[٢]: معناه: وجدك ضالاً عن النبوة فهداك إليها، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ ﴾ [الشورى: ٥٢] وقيل وجدك بين أهل الضلال فعصمك من ذلك، فأطلق اسم ما يلابسهم عليه كما يسمى مجاور قريش طول عمره قرشيًا، ومجاور الروم طول عمره روميًا وفارسيًا، وقيل وجدك فهدى بك ضالاً، ويؤيده قراءة الحسن بالرفع فهدى أي اهتدى بك، وقيل وجدك محبًا لمحبته والضلال المحبة لقول أولاد يعقوب عليه السلام ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يوسف: ٩٥] أي محبتك القديمة.

وقيل وجدك متحيرًا في بيان ما أنزل إليك، فهداك لبيانه.

وقيل ناسيًا كقوله تعالى: ﴿ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]»[٣].

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد جـ٥ صـ٥٧ .

(٢) القاضي عياض: الشفا جـ٢ صـ٣٨٣ .

(٣) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٨١ - ٤٨٢ .

فالقرافي يختار من معاني الضلال ما لا يقدح في عصمة نبينا ﷺ وهذه المعاني التي نقلها عن القاضي عياض وركز عليها هي:

- الضلال عن النبوة فهداه الله إليها.
- إطلاق الضلال على سبيل المجاز لمجاورته لأهل الضلال مدة مديدة.
- إن الضلال ليس وصفًا له، بل لمن كان ضالاً فاهتدى به وببعثته.
- الضلال المحبة.
- الضلال: التحير.
- الضلال: النسيان.

وهذه المعاني الستة السابقة شائعة وجائزة ومستعملة لدى كل من فسر هذه الآية الكريمة.

ولكن تبقى لنا ملاحظة: وهي أن القرافي ركز في تعقيبه على الرازي في هذه المسألة على كتاب الأربعين فقط، ولذلك رأى أن يتمم له جوابه بذكر هذه الوجوه الستة التي نقلها عن القاضي عياض، ولو أنه رجع إلى كتب الرازي الأخرى لوجد هذه المعاني قد ذكرها الرازي وزاد عليها كثيرًا جدًا.

وبوسعنا أن نرجع إلى المصدر الذي نقل منه القرافي تتميمه لجواب الرازي وهو كتاب الشفا للقاضي عياض، ونقارن بينه وبين تناول الرازي لهذه المعاني في كتب أخرى غير كتاب الأربعين الذي اعتمد القرافي عليه في تعقيبه على الرازي.

وبالرجوع إلى كتاب الشفا وجدنا أن القاضي عياضًا يذكر عشرة معانٍ للضلال منها هذه الستة التي نقلها القرافي وأربعة لم ينقلها القرافي وهي: «لا تعرف الحق فهداك إليه، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [النساء: ١١٣] وقيل وجدك ضالاً بين مكة والمدينة فهداك الله إلى المدينة، وقيل وجدك ضالاً أي عن محبتي لك

في الأزل أي لا تعرفها فمننت عليك بمعرفتي، وقيل ووجدك لم يعرفك أحد بالنبوة حتى أظهرك فهدى بك السعداء»[(١)].

وبالرجوع إلى كتب الرازي – غير الأربعين – وجدنا أن الرازي – كعادته في الاستقصاء وجمع الوجوه الممكنة – قد ذكر عشرين تفسيرًا للضلال المنسوب إلى نبينا ﷺ هنا وهذه الوجوه هي:

- وجدك ضالاً عن معالم النعمة وإحكام الشريعة غافلاً عنها، فهداك إليها.
- أنه ضل عن مرضعته حليمة حين أرادت أن ترده إلى جده عبدالمطلب.
- أنه ضل عن جده عبدالمطلب وهو صبي ضائع كاد الجوع أن يقتله فهداه الله ورده إليه.
- أنه كان في سفر فأخذ كافر بخطام ناقته حتى ضل فبعث الله جبريل في صورة آدمي فهداه إلى القافلة.
- أن الضلال مأخوذ من ضل الماء في الليل إذا صار مغمورًا، أي: كنت مغمورًا بين الكفار فقواك الله حتى أظهرت دينه.
- العرب تسمى الشجرة الفريدة في المفازة ضالة، أي: كانت تلك البلاد كالمفازة ليس فيها شجرة تحمل ثمر الإيمان بالله ومعرفته إلا أنت.
- ووجدك ضالاً عن معرفة الله حين كنت في صباك، كما قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾ [النحل: ٧٨] فخلق فيك العقل والهداية والمعرفة.
- كنت ضالاً عن النبوة ما كنت تطمع في ذلك ولا خطر شيء من ذلك في قلبك.
- أنه يخاطبه ويريد قومه، أي وجدك ضالاً أي وجد قومك ضالين فهداهم بك وبشرعك.

---

(١) القاضي عياض: الشفا في معرفة حقوق المصطفى جـ٢ صـ١١٣ – دار الفكر للطباعة ١٩٨٨م.

- وجدك ضالاً عن الضالين منفردًا عنهم مجانبًا لدينهم، فهداك إلى أن اختلطت بهم ودعوتهم إلى الدين المبين.
- وجدك ضالاً عن الهجرة متحيرًا في يد قريش متمنيًا فراقهم فهداك الله إليها ويسرها لك.
- وجدك ضالاً عن القبلة فإنه كان يتمنى أن تكون الكعبة قبلة له فهداه الله إليها بقوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ [البقرة: ١٤٤].
- أنه كان ضالاً في معرفة جبريل خائفًا منه في أول أمره فهداه الله إليه وعرفه به.
- الضلال بمعنى المحبة كقوله ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥] أي محبتك ومعناه أنك محب فهداك الله إلى الشرائع التي بها تتقرب إلى خدمة محبوبك.
- ووجدك ضالاً عن أمور الدنيا لا تعرف التجارة ونحوها، فهداك الله إليها حتى ربحت تجارتك.
- ووجدك ضالاً أي ضائعًا في قومك يؤذونك ولا يرضون بك، فقوى الله أمرك إلى أن صرت آمرًا واليًا عليهم.
- ووجدك ضالاً عن طريق السموات، فهديتك إذ عرجت بك إلى السموات ليلة المعراج.
- وجدك ضالاً أو ناسيًا كقوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فهديتك أذ ذكَّرْتك.
- أنه وإن كان في قلبه عارفًا بالله إلا أنه كان يظهر لقومه خلاف ذلك فعبر عن ذلك بالضلال.
- أنه هم في صباه بفعل شيء من أمر الجاهلية فهداه الله وعصمه من ذلك[1].

(١) راجع: الرازي مفاتيح الغيب جـ٣١ صـ١٩٩ بتصرف كثير، وراجع له: عصمة الأنبياء صـ١٣٩.

هذه هي الوجوه التي ذكرها الرازي تفسيرًا للضلال المنسوب إلى نبينا ﷺ في هذه الآية.

وفي الحقيقة لم نجد من المفسرين ولا من المتكلمين من حشد هذا الكم الهائل من التفسيرات لهذه الآية، وكأن الرازي يريد أن ينفي نفيًا تامًا أن تكون هذه الكلمة فيها رائحة شبهة تنسب إلى أفضل الخلق ﷺ.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنه يمكننا القول إن تعقيب القرافي هنا لم يكن له وجه معتبر؛ لأننا أمام احتمالين:

الأول: إما أن يكون القرافي قد ذكر هذه الوجوه التي نقلها عن القاضي عياض على سبيل التتميم والتكميل لكلام الرازي.

والثاني: إما أن يكون القرافي ذكرها كرأي شخصي اقتنع به.

فبالنسبة للأمر الأول فإن الرازي لم يقصر في عرض الشبهة ولا الرد عليها بل استوعبها بطريقة وافية لم يسبق إليها ولم يلحق فيها، ويكون التقصير واقعًا في جانب القرافي الذي لم يطلع على باقي كتب الرازي في هذه النقطة.

وبالنسبة للثاني، فلماذا لم ينص القرافي على أن ذلك يعد رأيه الشخصي الذي يراه؟ ولماذا نقل بعض الوجوه وترك بعضها رغم أنها جميعًا في مصدر واحد وموضع واحد؟

وعلى كل حال فإن كلام الرازي هنا أكثر استيعابًا وأشد إلمامًا بالرد على أصحاب هذه الشبهة.

المبحث الثالث

تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسألة التفاضل بين الأنبياء والملائكة

من المسائل الكلامية الشهيرة التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين مسألة التفضيل بين الملائكة والأنبياء عليهم السلام، وانقسموا في ذلك إلى فريقين رئيسين:

فالفريق الأول: وهم معظم أهل السنة، وهؤلاء ذهبوا إلى تفضيل الأنبياء على الملائكة واستدلوا على ذلك بأدلة نقلية وعقلية.

والفريق الثاني: وهم المعتزلة وبعض أهل السنة[١] وهؤلاء ذهبوا إلى تفضيل الملائكة، على الأنبياء واستدلوا كذلك بأدلة عقلية ونقلية.

وجدير بالذكر أن هذا الخلاف في غير نبينا محمد ﷺ إذ الإجماع منعقد على أفضليته على جميع الخلق.

وأفضل الخلق على الإطلاق نبينا فمل عن الشقاق[٢]

وقد تناول الإمامان الرازي والقرافي هذه المسألة، وهما سنيان أشعريان يذهبان مع جمهور أهل السنة إلى تفضيل الأنبياء على الملائكة، وقد ذكر الرازي هذه المسألة في كتبه الكلامية وكذا في تفسيره وأورد الأدلة المشهورة في تلك المسألة سواء المؤيدة لرأيه الذي هو رأي أهل السنة أو الأدلة التي ترد على رأي المخالفين.

ثم جاء القرافي فتعقب الرازي في هذه الأدلة واستدرك عليها بعض الاستدراكات.

يصور الرازي هذه المسألة فيقول: «مذهب أصحابنا والشيعة: أن الأنبياء أفضل

---

(١) كالاسفراييني والباقلاني من متكلمي أهل السنة، والقاضي أبي عبدالله الحليمي من فقهاء الشافعية. راجع: السفاريني: لوامع الأنوار البهية جـ٢ صـ٤٠٠ الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - مكتبة الخافقين - دمشق.

(٢) راجع: اللقاني: هداية المريد لجوهرة التوحيد جـ١ صـ٧٤٨ - الطبعة الأولى ٢٠٠٩م - دار البصائر - القاهرة.

من الملائكة.

وقالت الفلاسفة والمعتزلة: الملائكة السماوية أفضل من البشر، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني وأبي عبدالله الحليمي من أصحابنا»[1].

وقد شرع الرازي في ذكر أدلة أهل السنة على مذهبهم في تفضيل الأنبياء، ثم ذكر أدلة المخالفين ورد عليها، ثم ذكر القرافي أدلة الرازي وعلق عليها.

ومن هذه الأدلة ما يلي:

الدليل الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، ومعلوم أن المسجود له أفضل من الساجد، يقول الرازي: «إن آدم عليه السلام كان مسجودًا للملائكة والمسجود أفضل من الساجد.

بيان الأول: قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ ﴾ [البقرة: ٣٤]، ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [ص: ٧١ - ٧٢].

وبيان الثاني: أن السجود أعظم أنواع الخدمة، وأمر الكامل بخدمة الناقص لا يليق بالحكمة»[2].

فهذا الدليل مبني على مقدمتين:

الأولى: أن آدم كان مسجودًا للملائكة، وذلك ثابت بآيات القرآن.

الثاني: أن السجود لا يؤدي معناه العرفي واللغوي إلا إذا كان من الأدنى للأعلى، وأما العكس فهو خروج عن الحكمة.

وبناء على ذلك فإن الأنبياء الذين منهم آدم أفضل من الملائكة.

---

(١) الرازي: كتاب الأربعين جـ٢ صـ١٠٤٨.

(٢) السابق: جـ٢ صـ١٠٤٩، وراجع مفاتيح الغيب جـ١ صـ٤٣٦.

ويقرر الآمدي هذا الدليل فيقول بعد أن ذكر الآيتين السابقتين: «وأمرهم بالسجود له مع أن السجود من أعظم أنواع الخدمة، فدل على أن آدم عليه السلام أفضل عند الله تعالى من الملائكة على ما هو المعتاد المتعارف»[1].

ويقول شارح المواقف في تقرير هذا الدليل «فقد أمر الله الملائكة بالسجود لآدم، وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم، وعكسه على خلاف الحكمة؛ لأن السجود أعظم أنواع الخدمة وإخدام الأفضل للمفضول مما لا تقبله العقول، وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك، إذ لا قائل بالفصل»[2].

تعقيب القرافي:

لا يوافق القرافيُّ الرازيَّ على أن أمر الله تعالى للملائكة بالسجود لآدم دليل على أفضلية آدم عليهم، بل الآية واردة لغرض آخر وهو بيان ما قدر الله تعالى من عصيان إبليس لأمره تعالى، وبيان عاقبته من الشقاوة بسبب المخالفة.

وقد بنى القرافي رأيه هذا على أن الآية الواردة في سورة "ص" وفي سورة "الحجر": ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ تفيد أن الأمر بالسجود سيكون عقيب نفخ الروح مباشرة، وهو في هذا الوقت ليس لديه شيء من العلوم ولا الطاعات ولا القربات التي تسبب أفضليته عليهم فكيف يكون أفضل منهم، مع فقدانه أي سبب من أسباب الأفضلية، ويمكن ذكر تعقيب الرازي في النقاط التالية:

الأولى: يقرر القرافي أن مناط التفضيل بين الأنبياء والملائكة هو كثرة الطاعات والأحوال المرضية، وكثرة الثواب، فمن كان فيها أكثر فهو أفضل.

يقول القرافي: «إن تفضيل الأحوال السنيات وشرف الرسالات وعظم المثوبات

---

(١) إبكار الأفكار جـ٤ صـ٢٢٥ .

(٢) الشريف الجرجاني: شرح المواقف جـ٨ صـ٢٨٤ – الطبعة الأولى ١٩٠٧م – مطبعة السعادة – مصر.

والدرجات العليات فمن كان فيها أتم فهو أفضل»[١].

الثانية: أن آدم في هذه الحال – أي حال الأمر بالسجود – لم يكن حصل له شيئ من هذه الأشياء التي جعلها القرافي مقياسًا للتفضيل.

يقول القرافي: «قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٢٨] يقتضي أن السجود مأمور به عقيب نفخ الروح، وفي تلك الحالة لا يكون آدم عليه السلام متمكنًا من تحصيل القربات الموجبة للمثوبات والدرجات العليات، والظاهر أن العلوم إنما حصلت له أيضًا بعد ذلك؛ لأن عادة الله تعالى في خلقه ترتيب مواهبه لخلقه مع طول أعمارهم بتدرج، ولذلك يكون وسط العمر أكمل من أول العمر وآخره أكمل من وسطه، وأول الوحي يكون بالمنام ثم بعد ذلك في اليقظة، وأول العمر ومبدأ النشأة إنما يكون لاستعداد الخير ومبادئه، فلا يكون في هذه الحالة مساويًا للملائكة فضلاً عن الفضل عليهم»[٢].

الثالثة: وإذا كان الأمر كذلك، فما هو الغرض والحكمة من الأمر بالسجود؟

يجيب القرافي عن هذا السؤال بأن: الحكمة من الأمر بالسجود محصورة في أمر واحد لا يصح غيره، وهو إظهار مخالفة إبليس للأمر وبالتالي الحكم عليه بالشقاوة.

يقول القرافي: «ويكون سبب السجود في تلك الحالة وحكمته إظهار ما قدره الله تعالى من مخالفة إبليس وشقاوته بسبب الامتناع، وتمييز عاقبته من بدايته، بل نكاد نجزم أن المراد هذا ليس إلا، فلا يحصل المقصود من الاستدلال على التفضيل»[٣].

والقرافي – كما هو واضح – لا يرى في هذه الآية وغيرها من الآيات التي أمر الله تعالى فيها الملائكة بالسجود لآدم دلالة على تفضيله عليهم.

---

(١) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٩٨.

(٢) شرح الأربعين صـ٤٩٨.

(٣) شرح الأربعين صـ٤٩٨.

ولنا أن نتساءل: هل كان القرافي محقًا في رأيه هذا؟

الواقع أننا رأينا تحكمًا من القرافي في فهمه لهذه المسألة، وهذا التحكم واضح من حصره لمعنى الأمر بالسجود الوارد في الآيات الكريمة في معنى واحد، وهو إظهار موقف إبليس من هذا الأمر الإلهي بالسجود وبيان عصيانه.

وقد كان المتكلمون – ومنهم الرازي – أكثر استيعابًا وأشمل نظرة للمسألة من القرافي، ففي حين تحكم القرافي وحصر المعنى في شيء واحد، وجدنا المتكلمين قد أفسحوا المجال لمعان أُخَر.

فبالرغم من أن المتكلمين يرجحون بقوة أن الأمر بالسجود هو لإظهار تكريم آدم وتفضيله على الملائكة، إلا أنهم يجعلون من المعاني والحكم الجائزة هنا إظهار موقف إبليس وعصيانه، ولكن يبقى إظهار فضل آدم هو الراجح.

يقول الرازي عن الأمر بالسجود لآدم: «إن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام»[(١)].

ويقول أيضًا: «إن ذلك السجود لو لم يكن دالاً على زيادة منصب المسجود على الساجد لما قال إبليس: ﴿ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ [الإسراء: ٦٢]، فإنه لم يوجد شيء يصرف هذا الكلام سوى هذا السجود، فدل ذلك على أن السجود يقتضي ترجيح منصب المسجود له على الساجد»[(٢)].

وإلى هذا المعنى يذهب الآمدي أيضًا حين يقول: «إن قول إبليس ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ [الإسراء: ٦٢] يدل على أن الأمر بالسجود لآدم إنما كان بطريق التفضيل له على الملائكة»[(٣)].

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب جـ٣ صـ٤٢٨.

(٢) كتاب الأربعين جـ٢ صـ١٠٥٠.

(٣) إبكار الأفكار جـ٤ صـ٢٣٣.

ويقول شارح المواقف: «قوله ﴿ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ [الإسراء: ٦٢] وقوله ﴿ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ [ص: ٧٦] يدل على أنه إسجاد تكرمة وتفضيل إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود»[(١)].

هذا هو الراجح في نظر المتكلمين، ولكنهم مع ذلك يجوزون أن يكون الابتلاء والامتحان للملائكة، وبيان الطائع من العاصي من ضمن حكم الأمر بالسجود، فيقول الآمدي: «يجوز أن يكون أمرهم بالسجود له لا لفضله بالنسبة إليهم، بل بطريق الابتلاء والامتحان ليتبين المطيع من العاصي منهم»[(٢)].

ويقول الشريف الجرجاني: «..... وأيضًا جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم من العاصي»[(٣)].

هذا: ويمكن الرد على القرافي في قوله إن آدم حال الأمر بسجود الملائكة له لم يكن له نصيب من صفات الكمال التي من أجلها يكون التفضيل – في نظر القرافي – بأن نقول إنه إن كان خاليًا من صفات التفضيل، وأمر الله الملائكة بالسجود له، والسجود يدل على التكريم والتعظيم فيدل على فضله عليهم في هذه الحال، فيكون أفضل منهم عند اكتمال الصفات فيه من النبوة والعلم بالأسماء وغيرها.

وقد أشار الآمدي إلى هذا المعنى فقال: «إن الأمر بالسجود لآدم لا يخلو إما أن يكون في حال كونه نبيًا، أو قبل النبوة، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فلا يخفى أنه إذا كان قبل نبوته أفضل من الملائكة فبعد نبوته أولى أن يكون أفضل»[(٤)].

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف جـ ٨ صـ٢٨٤ .

(٢) إبكار الأفكار جـ٤ صـ٢٢٦ .

(٣) شرح المواقف جـ٨ صـ٢٨٤ .

(٤) إبكار الأبكار جـ٤ صـ٤٣٧ .

الدليل الثاني للقائلين في تفضيل الأنبياء على الملائكة: أن الله تعالى خص آدم بالعلوم التي لم يعلمها للملائكة، والعالم أفضل من غير العالم، يقول الرازي في هذا الدليل: «إن آدم – عليه السلام – كان أعلم من الملائكة، والأعلم أفضل.

بيان الأول: قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ ﴾ [البقرة: ٣١ – ٣٣].

بيان الثاني: قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ ﴾ [الزمر: ٩]»[(١)].

ويقول أكمل الدين البابرتي إن من دلائل تفضيل آدم على الملائكة: «أن الله علم الأسماء كلها دون الملائكة لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٣١] ولا نزاع في أفضيلة العالِم على غيره»[(٢)].

فالله تعالى علّم آدم من العلوم ما لم يعلمه الملائكة، فكان هذا دليلاً على التفضيل.

تعقيب القرافي:

لا يوافق القرافي على أن تعليم الله لآدم الأسماء يعد دليلاً على تفضيله عليهم، بل ربما كان الملائكة عالمين بأنواع من العلوم ليست عند آدم فلا يكون أفضل منهم.

يقول القرافي بعد أن ذكر دليل الرازي السابق: «قلنا: تعليم الأسماء لا يفيد إنه

---

(١) كتاب الأربعين جـ٢ صـ١٠٥٠.

(٢) البابرتي: شرح المقصد في أصول الدين صـ٣١٥ بتحقيق د/ عبدالله إسماعيل – الطبعة الأولى ٢٠٢٢م – دار الإمام الرازي – القاهرة.

صلوات الله عليه أعلم من الملائكة فلعلهم يكونون يعلمون علومًا أُخَر غير الأسماء أعظم من الأسماء، بل هذا الكلام يجري مجرى القائل: زيد أعلم من عمرو لأنه يحفظ السُّنة، فإن هذا لا يستقيم لأن عمرًا قد يكون غير عالم بالسنة إلا أنه عالم بكتب أُخَر أو علوم أُخَر أضعاف السنة، فلا تكون الحجة وافية بالدعوى، فلا يحصل المطلوب»[1].

هذا هو تعقيب القرافي على دليل الرازي، والواقع أن القرافي قد جانبه الصواب هنا لسببين:

الأول: أن الآيات صريحة في أن الله تعالى علم آدم الأسماء التي لم يعلمها للملائكة، والآيات صريحة كذلك في أن الملائكة عجزوا عن الجواب عند توجيه السؤال لهم وردوا العلم إلى صاحبه العليم الحكيم، كذلك الآية صريحة في نفي التسوية بين الذين يعلمون، والذين لا يعلمون فالذين يعلمون أرفع درجة وأفضل مكانًا.

الثاني: أن الآيات ليس فيها تصريح ولا تلميح أن الملائكة لديهم من العلوم ما ليس لدى آدم، أو أن الله أعطى آدم نوعًا من العلم وأعطى الملائكة أنواعًا تفوق هذا النوع.

فالقرافي هنا يترك الصريح الواضح الظاهر من الآيات ويتمسك باحتمالات ليس لها في النصوص وجود لا من قريب ولا من بعيد، وهذا ما يجعل دليل الرازي أقوى، وتعقيب القرافي في غاية الضعف.

لأن الآية إنما سيقت لبيان فضيلة آدم عليه السلام على الملائكة عليهم السلام.

يقول الشريف الجرجاني عن الاستدلال بهذه الآية على أفضلية آدم على الملائكة: «قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ ﴾ إلى قوله: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ فإنه يدل على أن آدم علم الأسماء كلها ولم يعلموها، والعالم أفضل من غيره؛ لأن الآية سيقت

(١) القرافي: شرح الأربعين صـ٤٩٩.

لذلك ولقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾»[(١)].

ويناقش الآمدي مثل هذا الزعم، فبعد أن يثبت أن آدم أعلم من الملائكة يرد على من يقول إن الملائكة أعلم فيقول: «إن آدم أعلم من الملائكة بدليل قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ والملائكة لم يكونوا عالمين بها بدليل قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ فإن قيل: إن كان آدم أعلم بالأسماء فالملائكة أعلم بالمسميات، ولا يخفى أن العلم بالحقائق أفضل من العلم بأسمائها، قلنا: لا نسلم أن الملائكة أعلم من آدم بالمسميات، فإنه قد قال أهل التفسير: إن الله تعالى علم آدم الأسماء كلها والمسمات التي يضع الأسماء عليها؛ لأنه لا فائدة في الأسماء دون المسميات، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ والمراد به أصحاب الأسماء ولذلك قال تعالى ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ بالميم، ولو أراد الأسماء لقال ثم ﴿عَرَضَهُنَّ﴾ بالنون أو ثم عرضها، وهكذا قال ثعلب وهو من كبار أئمة اللغة»[(٢)].

الدليل الثالث للقائلين بتفضيل الأنبياء على الملائكة: وهو مبني على أن عبادات الأنبياء – وهم من البشر – أشق من عبادات الملائكة فيكونون أفضل في الثواب.

يقول الرازي: «طاعة البشر أشق والأشق أفضل؛ لأن الشهوة والغضب والحرص والهوى من أعظم الموانع عن الطاعات، وهذه الصفات موجودة في البشر مفقودة في الملائكة، والفعل مع المانع أشق منه مع غير المانع، وإنما قلنا أن الأشق أفضل لقوله – ﷺ – [أفضل الأعمال أحزمها] [(٣)] أي أشقها، وقال – ﷺ – لعائشة – رضي الله عنها –

---

(١) شرح المواقف جـ٨ صـ٤٨٤.

(٢) الآمدي: إبكار الأفكار جـ٤ صـ٢٣٨.

(٣) هذه الحديث ذكره العجلوني في كشف الخفاء جـ١ صـ١٥٥ برقم ٤٥٩، وقال الحافظ المزي: هو من =

[أجرك على قدر نصبك][(١)]»[(٢)].

وقد ذكر شارح المواقف هذا الدليل بقوله: «إن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته، وليس للملائكة شيء من ذلك، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق، فتكون أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الأعمال أحزمها أي أشقها»[(٣)].

تعقيب القرافي:

يرى القرافي أن المشقة في الأعمال تحسب لصالح البشر فيكونوا أفضل من الملائكة، ولكن بشرط بيان مساواة أعمال البشر لأعمال الملائكة، وامتياز أعمال البشر بالمشقة لوجود موانع العبادة، وإذا لم يتحقق هذا الشرط فلا يعد هذا الدليل الذي ذكره الرازي دليلاً على تفضيل الأنبياء على الملائكة.

يقول القرافي: «جاز أن تكون عبادات البشر أشق إلا أنها أقل، فلا يحصل المطلوب، فإن غير الشاق قد يفضل الشاق بكثرته، فهذه الحجة متوقفة على بيان مساواة عبادات الملائكة للبشر وامتياز عبادات البشر بالمشاق حتى تكون أفضل، وأنتم ما بينتم ذلك، بل الواقع خلافه بسبب طول أعمار الملائكة وقصر أعمار البشر وكون الملائكة يسبحون الليل والنهار يفترون، والبشر فتراتهم أكثر من عباداتهم في الغالب، لاسيما وضرورات الغذاء والمنام، وضبط أمور المعايش وسياسة الخلق، وحمل أعباء الأمة، وإراحة

=

غرائب الأحاديث ولم يرو في شيء من الكتب الستة، وقال القاري في الموضوعات الكبرى معناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة: الأجر على قدر التعب.

(١) هذا الحديث متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب العمرة باب أجر العمرة جـ١ صـ٥٤١ رقم ١٧٨٧ وأخرجه مسلم في كتاب الحج باب بيان وجوه الإحرام جـ٢ صـ٨٧٧ برقم ١٢١١ .

(٢) كتاب الأربعين جـ٢ صـ١٠٥٣ .

(٣) شرح المواقف جـ٨ صـ٢٨٥ .

البدن، والجبلة المجبولة على حصول السآمة أمور تختص بالبشر مع قصر أعمارهم، فأين نسبة العمل للعمل؟ وإذا كان الواقع هذه الأمور الموجبة للقلة لا يمكن الجزم بتفضيل مجموع أعمال البشر على مجموع أعمال الملائكة، بل يقتضي ذلك أن البشر حصلت لهم أعمال هي أفضل من أعمال أُخر في الجملة وهذا لا يقتضي تفضيل البشر على الملائكة»[1].

ونلاحظ أن القرافي هنا لم يصرح لنا برأي قاطع في مسألة أن أعمال الأنبياء – وهم من جملة البشر – أشق من أعمال الملائكة المجبولين على الطاعة بأصل خلقتهم، ولكنه قال لنا جملة غامضة لا تظهر لنا رأيًا واضحًا، وهي قوله: «بل يقتضي ذلك أن البشر حصلت لهم أعمال هي أفضل من أعمال أُخر في الجملة»[2].

فما هي هذه الأعمال؟ أليس من الجائز أن تكون هذه الأعمال التي لم يصرح بها القرافي هي جملة أعمال الأنبياء في مدة أعمارهم والتي تكون شاقة بسبب موانع تتعلق بطبيعة البشر من الشواغل والأعباء المتعلقة بحقوق أنفسهم وحقوق أممهم؟ وهذه الأعمال هي التي ذكرها الرازي وغيره من المتكلمين بقولهم: (عبادات البشر أشق) وهذا يدل على أن دليل الرازي هنا كان أشد قوة وتصريحًا بالمطلوب؟ وأما دليل القرافي فما زال يلفه الاحتمال ومعلوم أن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

(١) شرح الأربعين ٤٩٩، ٥٠٠.

(٢) نفس المصدر، نفس الموضع.

الخاتمة

بعد هذه الجولة التي تعرفنا خلالها على أهم تعقيبات الإمام القرافي على آراء الإمام الرازي في مسائل النبوات نستطيع أن نتوصل إلى بعض النتائج والتي يمكن الإشارة إلى أهمها فيما يلي:

أولاً : تناول الإمامان القرافي والرازي مسائل علم الكلام المتعلقة بباب النبوات من وجهة نظر سُنية خالصة؛ لأنهما سنيان، فذكرا فيها ما هو مشهور عند أهل السنة من آراء حول تلك المسائل.

ثانيًا: لم تكن تعقيبات الإمام القرافي على آراء الإمام الرازي على نمط واحد من الموافقة أو المخالفة، بمعنى أنه لم يكن موافقًا للإمام الرازي دائمًا، أو ناقدًا ومخالفًا له دائمًا، بل جاءت تلك التعقيبات في صور شتى اتفاقًا أو اختلافًا أو تكميلاً وتفصيلاً.

ثالثًا: اتفق الإمام القرافي مع الإمام الرازي في بعض المسائل مثل: موافقة القرافي للرازي في الرد على الشبهة الواردة في حق سيدنا إبراهيم – عليه السلام – في محاجة النمروذ حيث استحسن القرافي رد الرازي ووصفه بأنه كلام حسن.

رابعًا: خالف الإمام القرافي الإمام الرازي في بعض المسائل ولم يوافق على رأيه فيها مثل: مخالفة الإمام القرافي الإمام الرازي في إطلاق اسم المعجزة على سبيل الحقيقة على الخوارق التي لم يقع بها التحدي، ورأي القرافي أن هذا الإطلاق على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة.

وكذلك خالف الإمام القرافي الإمام الرازي في الرد على الشبهة المنسوبة إلى سيدنا آدم عليه السلام فاختار أن آدم حين وقوع المخالفة كان نبيًا أو رسولاً وليس كما قال الإمام الرازي إن وقوع تلك المخالفة كان قبل النبوة.

كذلك لم يوافق الإمام القرافي الإمام الرازي في أن أمر الله تعالى للملائكة بالسجود لآدم وأن تعليمه الأسماء دون الملائكة كان علامة على تفضيل آدم عليهم.

خامسًا: وهناك نوع ثالث من تعقيبات القرافي ليس مخالفة تامة ولا موافقة تامة، وإنما كان عبارة عن موافقة في أصل المسألة ثم عقب عليه بتكميل بعض الأدلة أو تفصيل ما تركه الرازي مجملاً.

وذلك مثل: الرد التفصيلي على شبه المنكرين للمعجزة وأنها من فعل الله تعالى بعد أن تركها الرازي مجملة بدون تفصيل.

وكذلك في مسألة عصمة الأنبياء اهتم القرافي بتفصيل بعض الأمور التي تركها الرازي مثل تحديد المعنى اللغوي والاصطلاحي للعصمة، وكذلك تحرير محل النزاع في تلك المسألة، وتلك أمور لم ينبه عليها الرازي.

ومثل ما فعله في الرد على الشبهة الواردة في حق سيدنا شعيب عليه السلام حين وافق على جواب الرازي ولكنه زاد على جواب الرازي وجهًا آخر رأى أنه يتمم جواب الرازي ويقويه.

سادسًا: بالرغم من وجاهة تعقيبات الإمام القرافي إلا أن هذا البحث أبان لنا عن قوة شخصية الرازي ورجحان آرائه في كثير من المسائل، فبالموازنة بين رأيي الإمام القرافي والإمام الرازي ظهر لنا أن آراء الرازي أقوى وأرجح في كثير من المسائل.

وفي النهاية: أرجو من الله تعالى أن أكون قد وفقت في عرض هذا الموضوع عرضًا علميًا دقيقًا فهو وحده القادر على الهداية والتوفيق.

أهم المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: كتب السنة المشرفة.

ثالثًا: المصادر والمراجع الأخرى، وقد قمت بترتيبها بحسب اسم المؤلِّف أبجديًا وأهمها ما يلي:

١ –أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي بتحقيق د/ أحمد المهدي – ط٢ – ٢٠٠٤م – دار الكتب القومية.

٢ –الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي بتحقيق/ سيد الجميلي – الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ – دار الكتاب العربي.

٣ –الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين – مكتبة الخانجي – القاهرة – بدون تاريخ.

٤ –الشفا في معرفة حقوق المصطفى للقاضي عياض – دار الفكر للطباعة ١٩٨٨م.

٥ –الإعلام بما في تاريخ الهند من الأعلام للطائي – ط١ – ١٩٩٩م – دار ابن حزم – بيروت.

٦ –الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي – ط١ – ٢٠٠٤م – دار الكتب العلمية – بيروت.

٧ –الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للقاضي الباقلاني – تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري – ط١ – المكتبة الأزهرية.

٨ –أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي – ط١ – ١٤١٨هـ – دار إحياء التراث العربي.

٩ –أنوار البروق في أنوار الفروق للقرافي – ط١ – ١٩٩٨م – دار الكتب العلمية.

١٠ – البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين – بتحقيق صلاح عويضة – ط١ – ١٩٩٧م – دار الكتب العلمية.

١١ – بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادي – بتحقيق محمد علي

النجار – طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة – بدون تاريخ.

١٢ – تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي – بتحقيق د/ مجدي باسلوم – ط١ – ٢٠٠٥م – دار الكتب العلمية.

١٣ – جامع البيان في تأويل القرآن لابن جرير الطبري – بتحقيق أحمد شاكر – ط١ – ٢٠٠٠م – مؤسسة الرسالة.

١٤ – شرح الأربعين في أصول الدين للقرافي – بتحقيق د/ نزار حمادي – ط١ – ٢٠٢٠م – دار الضياء – الكويت.

١٥ – شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار بن أحمد – بتحقيق د/ عبدالكريم عثمان – ط٣ – ١٩٩٦م – مكتبة وهبة – القاهرة.

١٦ – شرح تنقيح الأصول للقرافي – بتحقيق طه عبدالرؤوف – ط١ – ١٩٧٣م – شركة الطباعة المتحدة.

١٧ – عصمة الأنبياء للفخر الرازي – ط١ – ١٩٨٦م – مكتبة الخانجي – القاهرة.

١٨ – العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي – بتحقيق د/ أحمد الختم – ط١ – ١٩٩٩م – دار الكتبي – مصر.

١٩ – فخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية للزركان – دار الفكر بدون تاريخ.

٢٠ – القاموس المحيط للفيروزآبادي – الطبعة الثامنة ٢٠٠٥م – مؤسسة الرسالة – بيروت.

٢١ – كتاب الأربعين في أصول الدين للإمام الرازي – بتحقيق د/ عبدالله إسماعيل وزميله ط٢ – ٢٠٢٢م – مجمع البحوث الإسلامية.

٢٢ – كتاب التوحيد للإمام الماتريدي – بتحقيق د/ فتح الله خليف – دار الجامعات المصرية بدون تاريخ.

٢٣ – الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري – ط٣ – ١٤٠٧هـ – دار

الكتاب العربي – بيروت.

٢٤ – كتر الوصول إلى معرفة الأصول للبزدوي – مطبعة جاويد بريس – كراتشي – بدون تاريخ.

٢٥ – لسان العرب لابن منظور – الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ – دار صادر – بيروت.

٢٦ – لمع الأدلة لإمام الحرمين – بتحقيق د/ فوقية حسين محمود – ط٢ – ١٩٨٧م – عالم الكتب – بيروت.

٢٧ – المحصول في أصول الفقه لابن العربي – الطبعة الأولى ١٩٩٩م – دار البيارق – عمان.

٢٨ – المحصول في علم الأصول للفخر الرازي – تحقيق طه العلواني – ط٣ – ١٩٩٧م – مؤسسة الرسالة.

٢٩ – مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي – ط١ – ١٩٩٨م – دار الكلم الطيب – بيروت.

٣٠ – معجم مقاييس اللغة لابن فارس – ط١ – ١٩٧٩م – دار الفكر.

٣١ – مفاتيح الغيب للفخر الرازي – ط٣ – ١٤٢٠هـ – دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٣٢ – المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني – بتحقيق صفوان عدنان – ط١ – ١٤١٢هـ – دار العلم.

٣٣ – المنتقى من عصمة الأنبياء للصابوني – دار ابن حزم – بدون تاريخ.

٣٤ – المواقف في علم الكلام للإيجي – بتحقيق عبدالرحمن عميرة – ط١ – ١٩٩٧م – دار الجيل – بيروت.

٣٥ – الوجيز في أصول الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى – ط٢ – ٢٠٠٦م – دار الخير – سوريا.

فهرس الموضوعات

المقدمة ٧٦٧
تمهيد ٧٧١
ويتضمن تعريفًا وترجمة موجزة للإمامين الرازي والقرافي: ٧٧١
المبحث الأول : تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسألة.... ٧٨١
المبحث الثاني : تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسألة عصمة الأنبياء ٨٠٦
المبحث الثالث : تعقيبات الإمام القرافي على الإمام الرازي في مسألة التفاضل بين الأنبياء والملائكة ٨٣٥
الخاتمة ٨٤٦
أهم المصادر والمراجع ٨٤٨
فهرس الموضوعات ٨٥١