

# الفوائد المنهجية

من

شرح الشيخ الخفيص العقدي

إعداد

شافية أهل الحديث

 @Ahl\_al7deeth

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن التقرير التيمي من التقارير التي ظلمها كثير من المنتسبين لها كما ظلمها كثير من المخالفين لها، فأحببنا بهذا الجمع أن نزيل بعض الغبش الذي ألصق بها.

والحق أن الشيخ الغفيص ممن ندر في الوسط السلفي التيمي علمه وتحقيقه، مع ما حباه الله من أدب جمّ وإنصاف عال.

ونوه بأن قصارى ما فعلناه جمع المادة المفرغة من المواقع، لكن تفرغها غير متقن، فلا ينبغي نسبة شيء منها إلى الشيخ إلا بعد سماع المادة الصوتية.

**نعم،** قمنا أحيانا بالعودة إلى التسجيل وتصحيح بعض الخلل، ولكن هذا قليل مقارنة بهذا الكمّ من الفوائد، ونرجو أن ييسر الله من يعيد سماعها ليتحقق من كل مفردة من هذا الجمع.

ثم إنه يمكنك الوصول إلى أي كلمة من هذه الفوائد مباشرة في حال بحثت عنها في صفحة **التليجرام**، كما أن عناوين الفوائد بأرقامها وحروفها منثورة على صفحتنا في **تويتر**.

وهذه ال (٢٦٥) فائدة ليس فيها مكرر إلا بزيادة، ولم يكن من دأبنا ذكر ما يتعلق بفك عبارات الكتب والرسائل، وهي من (٨) رسائل عقديّة شرحها الشيخ، ورتبناها على ما يلي:

- ❖ الحموية من البدء إلى (٥٢) وهو شرح مليء بالفوائد.
- ❖ فالواسطية إلى (١٢٩) وهو من أكثر الشروح فائدة وتنوعا.
- ❖ فالتدمرية إلى (١٦٨) ويلاحظ أن مادة هذا الشرح مستغرقة في فك عبارات الكتاب فقلّت الفوائد لذلك، ولمُضي ذكر بعضها.
- ❖ فالطحاوية إلى (٢١٩) والملاحظ تعلق كثير منها نسبيا في مسائل الإيمان.

- ❖ فلمعة الاعتقاد إلى (٢٣٥) وهذا الشرح أيسر شروح الشيخ العقديّة مقارنة بما سبق، فمن المناسب أن يكون الشروع به للمبتدي.
- ❖ فالإيمان لأبي عبيد إلى (٢٤٦) وقد حث الشيخ على قراءة هذه الرسالة كثيرا.
- ❖ فحديث الافتراق إلى (٢٥٦) ويمكن القول إن هذا الشرح يناسب أن يكون دستوراً سلفياً.
- ❖ فالوصية الكبرى إلى (٢٦٥) ومادة هذا الشرح فريدة وغير مطروقة في الشروح الأخرى؛ لتعلقها بباب التصوف أو السلوك والتعبّد.



## ١ - [مسألة تقسيم الدين إلى أصول وفروع]

القول في باب الأسماء والصفات من القول في مسائل أصول الدين، أي: أن القول في أوصاف الرب سبحانه وتعالى وأسمائه هو من القول في باب أصول الدين.

ويشار هنا إلى مسألة، وهي: أن المصنف رحمه الله قد ذكر في غير محل من كتبه أن تقسيم الدين إلى أصول وفروع على ما حده كثير من المتكلمين وأهل الأصول والفقهاء إنما هو بدعة لم يتكلم بها السلف، وهذا المعنى الذي ذكره المصنف في بعض الموارد من كتبه لا يشكل مع ما يوجد كثيراً في كلام شيخ الإسلام من تعيينه لبعض المسائل والأبواب بأنها من مسائل أصول الدين؛ وذلك لأن جميع المسلمين -بما في ذلك السلف رحمهم الله- قد أجمعوا على أن في دين الإسلام ما هو من أصول الدين، وما هو دونها؛ فقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم - كما في الصحيحين من حديث ابن عمر رضي الله عنهما -: (بني الإسلام على خمس) وفي حديث أبي هريرة وعمر بن الخطاب لما جاء جبريل يسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الإيمان والإسلام أجابه بخمس في الإسلام وبست في الإيمان، مع أن الإيمان لا يختص بهذا التعيين، وإن كانت سائر المسائل والشرائع تعود إلى هذا التعيين إما بطريق التضمن أو بطريق اللزوم، وكذلك ما قيل في الإسلام.

إذاً: تعيين مسائل بأنها من مسائل أصول الدين هذا لا إشكال فيه البتة، وليس هو من محال النزاع لا بين السلف ولا غيرهم، وإنما الذي عني شيخ الإسلام رحمه الله برده هو ما استعمله كثير من المتكلمين ومن قلدهم في هذا من أهل الأصول من جهة اعتبار الحد فيه، فإن المتكلمين ومن وافقهم إذا ذكروا التقسيم إلى أصول وفروع اعتبروا الأصول باعتبارها، وقد يختلف حدهم في هذا، فمنهم من يقول: إن أصول الدين هي المسائل المعلومة بالعقل والسمع، والفروع هي المسائل المعلومة بالسمع وحده -أي: بالدلائل السمعية القرآنية والنبوية-.

ولا شك أن هذا الحد حد فاسد؛ لأن ثمة مسائل بإجماع السلف أنها من مسائل أصول الدين، ومع ذلك هي ليست مما يقال فيه بالدليل العقلي، وإن كان الدليل العقلي لا يدل على مخالفة شيء جاء به الشريعة سواء كان ذلك في العلميات أو في العمليات.

فمن أمثلة المسائل العلمية التي لم يدل عليها العقل: القول في كتابة الرب سبحانه وتعالى لأفعال العباد، فإن من أخص أصول القدر عند أهل السنة والجماعة أن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم، وهذه الكتابة ليست هي

أصل العلم؛ فإن الله علم ما كان وما سيكون، وقد كان السلف رحمهم الله يرون أن من غلط في هذا الأصل -أعني: أصل العلم- يكون كافراً كما نص على ذلك الإمام مالك وعبد الرحمن بن مهدي والشافعي وأحمد وغيرهم؛ لأنه أصل يعلم بالضرورة الشرعية والعقلية والفطرية.

وأما أصل الكتابة فهذا ليس لازماً للعلم، ولكن لما جاء في خبر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أن الله كتب وجب الإيمان بما أخبر به.

فهذا الأصل لا يدل عليه العقل ابتداءً قبل ورود الشرع؛ مما يدل على أن قول طائفة من المتكلمين بأن أصول الدين: هي ما دل عليه السمع والعقل، والفروع ما دل عليه السمع وحده غلط من هذا الوجه وغيره.

ومن المتكلمين -ومن يوافقهم من الفقهاء والأصوليين- من قال بأن أصول الدين: هي المسائل العلمية، وأن الفروع: هي المسائل العملية.

وهذا الحد قد اشتهر عند كثير من أصحاب الأئمة الأربعة.

وهذا الحد وإن كان اشتغال الفقهاء به أكثر من الحد السابق إلا أنه ليس صواباً؛ فإن ثمة مسائل هي مسائل علمية أي: محلها العلم القلبي وليست من مسائل أعمال الجوارح والأعمال الظاهرة، ومع ذلك لا يقال بأنها من أصول الدين.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: وذلك كالقول في رؤية الكفار لربهم في عرصات القيامة؛ فإن هذه مسألة علمية، ومع ذلك لم يُحفظ عن الصحابة فيها قول، وظواهر النصوص فيها بعض التردد أي: من جهة نظر المجتهد فيها؛ ولهذا اختلف أهل السنة في رؤية الكفار لربهم في عرصات القيامة على ثلاثة أقوال، وربما ذكر بعض المتأخرين قولاً رابعاً.

وهذا بخلاف مسألة رؤية المؤمنين لربهم في عرصات القيامة وفي الجنة؛ فهي وإن كانت رؤية كما أن مسألة الكفار رؤية إلا أن القول في رؤية المؤمنين يعد من القول في أصول الدين؛ لأن الدلائل الشرعية من الكتاب والسنة متواترة في أن المؤمنين يرون ربهم في عرصات القيامة وفي الجنة، وقد جاء في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث متواترة بلغ رواها من الصحابة نحواً من ثمانية وعشرين صحابياً.

ومما يبين أن المخالفين للسلف من أئمة الكلام وغيرهم هم من أجهل الناس بالسنن والآثار، كلام بعض أئمة الاعتزال، حيث نرى القاضي عبد الجبار بن أحمد، وهو عمدة المتأخرين من المعتزلة، لما تكلم عن مسألة الرؤية قال: وأما الأحاديث المروية في السنة فهي آحاد، فإنه لم يروها عن النبي إلا جرير بن عبد الله البجلي.

وهذا جهل علمي محض، فإن هذه الأحاديث قد رواها - كما تقدم - ما يقارب الثلاثين من الصحابة، فكيف يقع له - وهو عمدة من كبار أئمتهم - أن يقول: إنه لم ترد إلا من طريق جرير بن عبد الله؟!!

ثم طعن في الطريق الذي رواه جرير بن عبد الله مع أنه في البخاري، فهو يبطلها من أوجه يعلم بالضرورة أنها من محال الغلط.

وكذلك ثمة مسائل علمية هي من الأصول: فإن الصلاة من المسائل العملية، ومع ذلك قد أجمع المسلمون على أن الصلاة ركن من أركان الإسلام، فكيف يقال: إن الفروع هي المسائل العملية؟

إذاً: هذه الحدود التي يستعملها من يستعملها من المتكلمين ومن يوافقهم للتفريق بين أصول الدين وفروعه، هي ما أراد شيخ الإسلام رده وإبطاله.

أما القول في مسائل الصفات، ومسائل القدر، ومسائل الإيمان، ومسائل الصلاة - أي: من جهة وجوبها وركنيتها - وأمثال ذلك فإن هذا لا شك أنه من القول في أصول الدين، وهذا ليس محل نزاع بين السلف، بل ولا محل نزاع بين سائر طوائف المسلمين.

هذه هي المسألة الأولى التي قصد التنبيه إليها؛ لأنه يقع في كلام شيخ الإسلام رحمه الله ما هو تارة من الذم لهذا التقسيم، فينبغي أن يفهم على وجهه.

## ٢- [الاختلاف في الفروع يسع فيه الاجتهاد]

أن النزاع فيما هو دون الأصول هو من جنس النزاع بين الأئمة، وقد تنازع أئمة الصحابة رضي الله عنهم في مسائل كثيرة من مسائل الفقه وغيره، وهذه المسائل هي مما يقال فيه بالاجتهاد، بمعنى أنه يسع فيها الاجتهاد، وإن كان

في كثير من هذه المسائل المتنازع فيها نصوص حاسمة، لكن يبقى أنه يقع في تعيين هذه النصوص والتحقق من دلالتها نزاع، كاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في كثير من المسائل، ثم من بعدهم اختلاف التابعين، واختلاف الأئمة كالأئمة الأربعة وغيرهم.

وهذا الاختلاف ليس فيه إشكال؛ لأنه من باب الاجتهاد؛ ولهذا الواجب فيه على طالب العلم: أن يجتهد في اتباع ما يراه مقارباً للدليل من الكتاب والسنة، ولا يلزمه في ذلك أن يلتزم مذهباً واحداً أو قولاً واحداً، وإن كانت هذه المسألة -أيضاً- لا بد فيها من اعتدال، فإن من التزم مذهباً واحداً لكونه ليس من أهل النظر والترجيح فقد جرى على عمل كثير من المسلمين، وإن كان ليس هو الفاضل في هذا المقام، لكن لا ينبغي أن يبالغ في إنكاره إذا كان الذي يسلكه من أهل مصر قد أقاموا عليه، وقد سلموا من البدع، وإنما قلدوا إماماً معتبراً كأي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد أو أمثال هؤلاء.

### ٣- الاختلاف في الأصول لا يسع فيه الاجتهاد

القول في مسائل أصول الديانة فهذا باب لا يسع فيه التوسع -بمعنى: التوسع في قبول الأقوال- فإنه لا يصح في هذا الباب سواء كان القول في مسائل الصفات، أو كان القول في مسائل القدر، أو في مسائل الإيمان والأسماء والأحكام التي يلتحق بها القول في التكفير وأمثال ذلك، فهذه المسائل -مسائل أصول الديانة- لا يسع فيها التخير بين الأقوال ولا يسع فيها الاجتهاد، بل يجب التزام ما دل عليه الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف هذه الأمة.

فقد كان الصحابة رضي الله عنهم متفقين على جميع مسائل أصول الدين؛ ولم يقع بينهم في ذلك نزاع ألبتة؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد بينها وأحكمها إحكاماً تاماً.

## ٤- القول بالقدر الذي كان يقول به بعض رجال الإسناد لم يعتبروه على طريقة

### المتكلمين

ينبه هنا إلى مسألة لطيفة، وهي: أن القول بالقدر الذي كان يقول به بعض رجال الإسناد لم يعتبروه على طريقة المتكلمين من المعتزلة، أي: أن تقرير المعتزلة أصحاب العلم الكلامي لهذه المسألة يختلف عن القول الذي شاع عند بعض رجال الحديث في البصرة وفي الشام، ولهذا كان قول هؤلاء أخف من قول المعتزلة، مع أن النتيجة تكاد تكون متقاربة؛ فقد أثبتت المعتزلة قولها في هذا الباب على الأصول الكلامية، لذلك رتبت مسائل كثيرة بعد مسألة أفعال العباد كالقول في الهدى والإضلال، والقول في مسائل التكليف ومسائل الظلم والأصلح، والقول في التحسين والتقييح العقلي

إلى غير ذلك من المسائل التي رتبها المعتزلة ترتيباً كلامياً، ولم يكن رجال الحديث الذين وقعوا في بدعة القدر يتكلمون في هذا على هذا التنظيم والترتيب الذي ذكره المعتزلة.

## ٥- لم يكن يعرف أبو الحسن الأشعري مذهب أهل السنة بالتفصيل، وإنما كان

### يعرفه إجمالاً.

انتسب أبو الحسن الأشعري بعد ترك المعتزلة إلى أهل السنة والجماعة، ولكنه نصر طريقة ابن كلاب، ولم يكن يعرف مذهب أهل السنة والحديث بالتفصيل، وإنما كان يعرفه مجملاً، وهذا ليس تقولاً على الأشعري، فإننا نجد هذا ظاهراً في كتابه مقالات الإسلاميين، فإن الناظر في حكايته لمقالات المعتزلة يجد أنه يفصل مقالات المعتزلة على التمام، حتى يذكر قول أبي علي الجبائي وحده، وقول أبي الهذيل العلاف وحده، وقول أبي إسحاق النظام وحده، وكذلك عند ذكره لمقالات المرجئة، والشيعة، لكن عندما أتى لقول أهل السنة والحديث قال: جملة قول أهل السنة والحديث

ثم ذكر كلامهم كجمل مجملة، لا تتجاوز قدرًا يسيراً مما ذكره عن المعتزلة، ثم ختم قول أهل السنة بقوله: وبكل ما قالوا نقول.



ف الأشعري التزم جل أهل السنة، ولكنه لم يعرف تفاصيل المذهب؛ ولهذا صار يطلق جملاً عند الكلام عن مذهب أهل السنة، ثم إذا جاء لشرح هذه الجمل في كتبه المفصلة اختلف معهم، فقد التزم قول أهل السنة في كتابه المقالات، وهو أن الإيمان قول وعمل، لكنه في كتابيه الموجز واللمع قال: الإيمان هو التصديق وحده، والعمل ليس من الإيمان.

وقال في القدر بنظرية الكسب، والأشاعرة من بعده يقولون: إن الكسب جبر متوسط كما يعبر الشهرستاني، أو إن العبد مجبور في صورة مختار كما يعبر الرازي، فهو نوع من الجبر ولكنه ليس جبراً محضاً..

فهذا اختلاط مذهبي كبير في مذهب أبي الحسن الأشعري.

ومثل هذا وقع عند أبي منصور الماتريدي الحنفي، فإن مذهب الماتريديّة من جنس مذهب الأشاعرة، وإن كان الأشاعرة خيراً منهم في المذهب، بل - لا شك - أن الإمام الأشعري - وقد كان معاصراً للماتريدي - أقرب إلى السنة والجماعة وأكثر عناية بمذهبهم وأكثر تعظيماً للسنة والآثار، فهو ينتسب لقول السلف بالتصريح، بل قال في مقدمة كتاب الإبانة عن أصول الديانة: فإن قيل: قد أبطلتم قول الخوارج والمعتزلة والروافض فخبرونا قولكم الذي تقولون به، ودينكم الذين تدينون الله به.

قال: فنقول ديننا الذي ندين الله به هو ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وما درج عليه الصحابة رضي الله عنهم والأئمة، ثم قال: ونحن بكل ما يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل قائلون، ولما يعتقدونه معتقدون، فإنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل

إذاً: كان الأشعري مجتهداً في إصابة مذهب السلف، لكن لأنه مضى عليه ما يقارب الأربعين سنة في الاعتزال لم يدرك مذهب السلف على التفصيل، فهو انتسب إلى أهل السنة لكنه لم يحقق مذهبهم، فقد أتى بمذهب ملفق من مذهب أهل السنة وبعض كلام المعتزلة - الذي خفي عليه الترتيب فيه، وإن لم يخف عليه أصل المذهب - وشيء من مقالات المرجئة، وشيء من مقالات الجهمية بنوع من التخفيف، فليس هو جهيماً محضاً في مسألة واحدة، لكنه قارب الجهمية في بعض المسائل، وبخاصة في مسألة القدر، في نظرية الكسب التي هي نوع من الجبر.

وهذا التحقيق ليس بالضرورة أن يقال: إن الذي حققه وقرره هو شيخ الإسلام أو غيره من أهل السنة والجماعة - وإن كان يقرره شيخ الإسلام - لكن أيضاً نقوله لأنه حتى الأشاعرة في كتبهم يقررون هذا، فقد قال أبو جعفر السمناني: إن القول بإيجاب النظر بقية بقيت في مذهبنا من مذهب المعتزلة.

وكذلك الرازي، فقد ذكر أن المذهب شارك الجبرية في مسائل كثيرة، وغيرها من الأشاعرة أيضاً ذكره في كتب الأشاعرة.

وكتاب الأشعري الإبانة كتاب فاضل في الجملة، وإن كان لم يفصح فيه بالتفصيل كثيراً، لكن شيخ الإسلام رحمه الله يقول: ومن قال منهم -يعني الأشعرية- بكتاب الإبانة الذي صنّفه الأشعري في آخر عمره، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك، فهذا يعد من أهل السنة.

لكن صار مجرد الانتساب للأشعري بدعة؛ لأنه عرف بالانحراف عن كثير من أصول السلف وإن كان من جهة الانتماء والانتساب عني كثيراً باتباع مذهب السلف، لكن فرق بين مسألة الانتماء وبين مسألة تحقيق المذهب في نفس الأمر؛ فإن الأشعري من جهة الانتماء اتماؤه سني سلفي بعد الاعتزال، لكن من جهة تحقيق المذهب هو لم يحقق مذهب السلف في كثير من الموارد، بل أصابه في مسائل وأخطأه في مسائل، ولهذا قوله في أكثر أصوله مركب من كلام أهل السنة وكلام غيرهم، أما في الانتساب فهو لا ينتسب بعد الاعتزال إلا للسلف، وهذا شأن ثابت له.

أما الماتريدي فهو ليس بدرجته، وإن كان يقارب طريقة المتأخرين من الأشاعرة، كـ أبي المعالي الجويني؛ فإن أبا المعالي الجويني قد نزل بالمذهب الأشعري عن طريقة الأشعري كثيراً، وهذه المسألة من المهم أن ينتبه لها في المذهب الأشعري على وجه الخصوص، وهي أن المذهب كلما تقدم التاريخ كان أفضل، بمعنى أن كلام الأشعري خير من كلام القاضي أبي بكر الباقلاني، وكلام الباقلاني أقرب إلى السنة والجماعة والنصوص من كلام أبي المعالي الجويني وعبد القاهر البغدادي، وكلام الجويني في الجملة أقرب من كلام محمد بن عمر الرازي.

والمعتزلة في الغالب على العكس، فإن المتأخرين من المعتزلة في الجملة خير من المتقدمين؛ لأن المتأخرين من المعتزلة عنوا بالانتساب الفقهي لـ أبي حنيفة على وجه الخصوص، ولهذا تأثروا بأصحابهم من أهل السنة من الحنفية.

## ٦- التفريق بين حكم القول وحكم قائله]

لا بد للناظر في كلام الطوائف، وما قرّره في مسائل أصول الدين، أن ينتبه عند القول في هذه الطوائف للفرق بين القائل ومقالته.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: ما من إمام من أئمة المتكلمين إلا وفي كلامه ما هو كفر .

وهذا من جهة المقالات، بمعنى أنه قد وقعت مقالات لهؤلاء -وفي الجملة أن الطوائف الكلامية المحضة لم تنفك عن هذه المقالات- هي من جهة الحكم الشرعي كفر، ومع ذلك لا يعني هذا أن القائل بها يلزم أن يكون كافراً، فإن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه استوى على العرش في سبعة مواضع من القرآن، فإذا جاءت طائفة ولم تثبت هذا الاستواء فإن حقيقة هذا -أعني: من جهة الحقيقة في نفس الأمر- نفي للخبر الذي أخبر به في القرآن، فمن هذا الوجه كان هذا النفي كافراً، لكن القائل به إن كان قاله تكديماً للقرآن وقال: القرآن لا يصدق في هذا.

فلا شك أن هذا يكون كافراً بعينه، وهذا لم يقع في أحد من أهل القبلة، لكن من تأول هذا تأولاً فهذا هو الذي يفصل السلف في شأنه، فلا نقول: إن السلف لا يكفرون، ولا نقول: إن السلف يكفرون، وإنما نقول: هذا هو الذي فصل السلف في شأنه.

ولهذا مع أن شيخ الإسلام رحمه الله قال المقالة المتقدمة، إلا أنه يقول في موضع آخر: ويعلم أن الواحد من أهل الصلاة والشعائر الظاهرة -أي: من يظهر الصلاة والشعائر الظاهرة- لا يكون كافراً في نفس الأمر -أي: عند الله- إلا إن كان ما يظهره من الصلاة ونحوها على جهة النفاق.

وهذا الكلام من المهم أن ينظر فيه، لأنه يتعلق بموضوع مهم في هذا العصر، وهو موضوع التكفير الذي يقع فيه إفراط أو تفريط.

ول شيخ الإسلام كلام كثير في هذا، منه رسالة لطيفة في المجلد الثالث من الفتاوى شرح فيها حديث الافتراق الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من رواية أبي هريرة وأنس بن مالك وعبد الله بن عمر وغيرهم أنه صلى الله عليه وسلم قال: (افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة).

وهذا الحديث قد تكلم فيه الأئمة، فمنهم من ضعفه، كـ أبي محمد بن حزم، ومنهم من صححه.

## ٧- المتأخرون من المتكلمين بل وبعض الفقهاء نسبوا إلى بعض السلف أقوالاً ليست

## على مذهبهم.

إن المتأخرين من المتكلمين بل وبعض الفقهاء نسبوا إلى بعض أئمة السلف أقوالاً ليست على مذهبهم، كإبي الفرج ابن الجوزي الحنبلي -مثلاً-، فإنه حنبلي لم يشتغل بعلم الكلام، وليس له صنعة كلامية فضلاً عن كونه ينتسب إلى مذهب كلامي كالأشعرية أو الاعتزال أو الماتريدية أو غيرها، ولكن ابن الجوزي الحنبلي قصد في كتبه -سواء في التفسير أو فيما صنفه في الاعتقاد- مذهباً يقارب مذهب كثير من المعتزلة، ومال إلى تعطيل كثير من الصفات، وإن كان في قوله بعض التردد والاضطراب كغيره من الفقهاء الذين كانوا يظنون أن هذا المذهب هو مذهب الأئمة؛ ولهذا لما رد ابن الجوزي على بعض الحنابلة لم يقصد كبار الحنابلة، فضلاً عن الإمام أحمد، بل قصد طائفة من الحنابلة الذين قد يقع لهم بعض الزيادة في الإثبات.

وهذا معنى يلاحظ بالمقابل: وهو أن المتأخرين لما خلط كثير منهم مذهب السلف بمذاهب متلقاة عن بعض قدماء المتكلمين -الذين عرف انحرافهم عن مذهب السلف- قابلهم طائفة أخرى من الفقهاء، وهذا إذا اعتبرنا المقارنة بالمذاهب الأربعة تجده أكثر ما يكون في فقهاء الحنابلة، بمعنى أكثر من غيرهم من المذاهب الثلاثة؛ فصار طائفة من الحنابلة كإبي عبد الله بن حامد وغيره يزيدون في الإثبات أكثر مما أثر عن أئمة السلف، ويقصدون بهذا مقابلة من غلط من أصحابهم الحنابلة الذين مالوا إلى مذهب التعطيل، وشاركوا بعض نفاة الصفات في بعض المسائل.

وبهذا يتبين أن الفقهاء رحمهم الله لم يكونوا على درجة واحدة في هذا الباب، فمنهم من قد زاد في الإثبات، وهذا يسير في الجملة، ويقع كثيراً في الحنابلة، ومنهم من قارب مذهب الكلايين أو الأشعرية، ومنهم من حقق مذهب الأئمة المعتبر الذي هو مذهب السلف، وهذا ليس مختصاً بطائفة، بل يقع في سائر الطوائف الأربع؛ فإن طوائف من فقهاء الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية محققون لمذهب السلف في باب الأسماء والصفات وغيره مما تحصل تحقيقه وتقريره.

## ٨- أقسام الفقهاء في موقفهم من العلم الكلامي

قسم المصنف في كتابه درء تعارض العقل والنقل الفقهاء في موقفهم من العلم الكلامي إلى أقسام:  
 الأول: من انتحلوا هذا العلم.  
 الثاني: من اشتغلوا به على غير طريقة الانتحال المحضة.  
 الثالث: من صححو النتائج الكلامية وإن لم يشتغلوا بالعلم الكلامي.

## ٩- [ كيفية ضبط مذهب السلف ]

وهنا سؤال: بم يضبط مذهب السلف؟

من المعلوم أنه إذا قيل: إن هذا القول مذهب للسلف لزم من ذلك أن ما يخالفه يكون بدعة، ولهذا ينبغي أن لا يقال عن شيء ما بأنه مذهب للسلف إلا إذا كان إجماعاً لهم، أما إذا اختلفوا فيقال: اختلف الأئمة أو اختلف السلف، وإن كان الخلاف الفقهي ينبغي أن يعبر عنه بالقول: اختلف الأئمة أكثر من أن يقال: اختلف السلف؛ فإن هذا الحرف إنما يستعمل في مسائل الإجماع كما يظهر في كتب أهل العلم المحققين.

وقد أشار شيخ الإسلام إلى كيفية ضبط مذهب السلف، فقال: واعتبار مذهب السلف الذي هو مذهب لازم يجب اتباعه بدلالة القرآن والحديث هو ما علم إجماعهم فيه، قال: ومعرفة الإجماع تقع بنقل علماء الإسلام الكبار بأن هذا إجماع للسلف، أو بتواتر مقالاتهم في هذه المسألة ولا يحفظ لأحد منهم مخالفة.

فهذان طريقان يعرف بهما إجماع السلف:

الأول: التنصيص من كبار العلماء المتقدمين أو المحققين من المتأخرين على أن هذا إجماع للسلف.  
 الثاني: تواتر المقالة عن السلف، ولم يحفظ لأحد منهم فيها مخالفة.

وقد أراد شيخ الإسلام بهذا درء مسألة تحصيل مذهب السلف بطريق الفهم؛ ولهذا قال رحمه الله: وأما من تحصل له فهم في الكتاب والسنة فقال: إن هذا مذهب السلف؛ لأن السلف عنده لا يخرجون عن دلالة القرآن والسنة، فهذه

طريقة يستعملها من يستعملها ممن انتحل مذهب السنة والجماعة من متأخري المتكلمين، ومن قلدهم من الفقهاء وغيرهم..

وهذا التنبيه غاية في الأهمية، وهو أن مذهب السلف لا يصح تحصيله بالفهم.

وهذا قد وقع في كلام كثير من الفقهاء وفي كلام كثير من المتكلمين، ويقع اليوم قدر كثير منه بين بعض طلبة العلم، حيث نجد أنهم يعينون مسائل ويقولون: هذا مذهب للسلف.

مع أن المسألة فيها نزاع بين كبار أئمة السلف؛ لكونها مسألة فقهية.

إذاً: لا بد أن يعتبر مذهب السلف بالأصول الثلاثة، فكل ما أضيف إلى مذهب السلف، ولا يوجد عليه دليل من الكتاب والسنة والإجماع فإنه لا يعد من مذهب السلف الذي هو إجماع لهم، وإنما قد يكون محل خلاف بين أهل السنة والسلف أنفسهم؛ لأنه إذا انضبط أن هذا مذهب للسلف لزم أن يكون صواباً محضاً، وما يقابله يكون بدعةً وضالاً محضاً على حد قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (أما بعد: فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة).

فكل ما قابل مذهب السلف فهو بدعة وضلالة؛ ولهذا لا تُعين مسألة أنها مذهب للسلف إلا إذا علم أنها إجماع لهم، أما إذا كانت اختياراً لبعض كبار أئمتهم وبخالفهم أئمة آخرون من أئمة السلف أنفسهم فإنه مهما كان ظهور الدليل فيها من الكتاب والسنة ينبغي أن يتوقف عن نقل الإجماع فيها، بمعنى أنه إذا قيل: إن هذا مذهب للسلف فإن هذا بمنزلة القول: بأن هذا إجماع.

وينبه هنا إلى أنه إذا ظهر دليل المسائل التي ليست إجماعاً من الكتاب والسنة -ولو خالف من خالف فيها من بعض علماء السنة الكبار- فإنه يجب الاتباع لدلالة الكتاب والسنة، وربما صح في بعض المقامات الإنكار حتى في المسائل التي هي محل خلاف، وإن كان هذا لا يطرد، فإن بعض الأئمة قد يجزم في مسألة بحكم يعلم أنه غلط؛ لكون الدليل لم يبلغه مثلاً، أو لسبب آخر كما يذكره شيخ الإسلام في رسالته رفع الملام.

إذاً: الإنكار ليس محصوراً بالضرورة في مسائل الإجماع، بل حتى مسائل الخلاف قد يقع أحياناً وجه لإنكار بعض الأقوال، ولو قال بها بعض الكبار من أهل العلم، وإن كان هذا لا يطرد.

القصد: أن تحقيق مذهب السلف معتبر بثبوت إجماع صريح لهم، أما المسألة التي ليس فيها إجماع فلا يصح أن يقال فيها: إن هذا مذهب للسلف؛ ولذلك لا يصح وصف القول المخالف في مسألة فيها شيء من النزاع، ولو كان المرجح يرجح أن قوله هو الراجح بدلالة القرآن والسنة مثلاً أو بدلالة أحدهما بأنه بدعة، كذلك لا يوصف القول المخالف بأنه بدعة إذا كان القائل به من أعيان الأئمة كأئمة الصحابة وأئمة التابعين وأمثالهم؛ ولهذا نجد أن الصحابة لم يكن بعضهم يبدع بعضاً في مسائل الاختلاف، وكذلك الأئمة الكبار.

### ١٠- الأدلة الثلاثة التي هي معاهد الاستدلال عند المخالفين للسلف (دليل

#### الأعراض، والتخصيص، والتركيب).

أخص هذه الأدلة: دليل الأعراض.

وهذا الدليل استدل به المعتزلة، وكذلك الأشاعرة، والماتريدية، واستدل به كذلك المشبهة ك هشام بن الحكم ومحمد بن كرام السجستاني.

وقد يقول قائل: كيف يستدل بدليل واحد أقوام يختلفون في المذهب كالأشاعرة والمعتزلة، بل يتناقضون؛ فإن المعتزلة خلاف المشبهة، فكيف نقول: إن المشبهة ك هشام بن الحكم يستدل بدليل الأعراض، والمعتزلة النفاة يستدلون بدليل الأعراض مع أن هذا مذهبه هو التشبيه وهذا مذهبه التعطيل، وبينهما نسبة تضاد.

نقول: إن الخلاف يرجع إلى طريقة ترتيب المقدمات في الدليل، يعني كل مذهب يرتب مقدمات تختلف عن المذهب الآخر، فيلتزم نتائج تختلف عن نتائج الآخر، فيبقى أن الدليل بوجه عام يقال: هو دليل الأعراض، ولكن يختلف الترتيب في المقدمات والنتائج.

مثلاً: المعتزلة يقولون: إن الصفات أعراض، وأن الأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام متماثلة ولا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها.

والنتيجة من هذا أنهم قالوا بنفي الصفات.

فهم جعلوا كل ما يقوم بالذات صفة سواء كان لازماً أو متعلقاً بالقدرة والمشية.

فلما جاء أبو الحسن الأشعري قال: هذا دليل فلسفي.

ثم التزمه بعد أن غير في مقدمته، فقال: العرض عندنا ليس الشيء اللازم، إنما الذي يعرض ويزول، أما اللازم فلا إشكال فيه.

ومن هنا أثبت أبو الحسن الأشعري الصفات اللازمة؛ لأنها عنده لا تسمى أعراضاً، فهو قد حصر العرض فيما يعرض ويزول.

وهو الشيء الذي يتعلق بالقدرة والمشية، ومن هنا نفى الأشعري وجميع أصحابه الصفات الفعلية.

أما محمد بن كرام فهو يقول: إن دليل الأعراض يقود إلى إثبات الجسم، وبذلك أثبت الجسم لله

وهلم جرا.

إذاً: دليل الأعراض هو أكثر الأدلة شيوعاً في المخالفين.

وقد ذم كثير من فضلاء أهل العلم والفقهاء وبعض فضلاء المتكلمين هذا الدليل، ولكن الذين ذموه -في الغالب- لم يسلموا من تأثيره، وهذا إذا تكلمنا في غير من حقق في مذهب أهل السنة، وإلا فإن السلف قد ذموا هذا الدليل، وكذلك أتباعهم ذموا هذا الدليل ولم يتأثروا به، لكن من كان من الفقهاء له تأثير بأقوال المتكلمين فإنه قد يذم هذا الدليل مع أن نتيجة المذهب الذي يلتزمه مبنية على نفس هذا الدليل.

وبعبارة ممكن أن نلخصها: إن هناك تناقضاً أو عدم توافق بين الموقف النظري والموقف التطبيقي عند أكثر المتأخرين من المتكلمين، فهم يذمون شيئاً ومع ذلك يقعون في نفس ما ذموه أو في تأثير من تأثيره.

إذاً: دليل الأعراض: هو أنهم جعلوا الصفات أعراضاً، ورتبوا هذا على أن الأعراض ما يقابل الجوهر، وهذا عند المعتزلة، أو العرض ما يعرض ويزول ولا يبقى زمنين عند الأشاعرة..

وهذا الكلام ليس قضية لغوية من لغة العرب، ولا قضية شرعية منصوص عليها في القرآن.



وهذا يدلنا على أن هذه المذاهب كونه تكويناً في الأصل فلسفياً، لكن بحكم إسلامية أصحابها، وانتسابهم للقابلة - ولا شك أن الأشعرية من أهل الإسلام - استدلوا بمقاصد شرعية عامة، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مریم: ٦٥].

وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] حيث قالوا: إن الأحد هو المنزه عن حلول الحوادث

وهلم جرا.

هذا الدليل هو أشهر الأدلة، وهذا الدليل - كما تقدم - إذا أبطل عند المعتزلة بطل مذهبهم، وإذا أبطل عند الأشاعرة بطل مذهبهم، حيث إن المذهب في حقيقته مرتب على هذا الدليل.

الدليل الثاني: وهو دليل التخصيص.

وهو دليل أشار إلى أصله ابن سينا في كثير من كلامه، واستعمله بعض الأشعرية الذين لهم اضطراب أو تطور كثير في المذهب، وأخص من استعمله أبو المعالي الجويني.

وهو مقارب لدليل الأعراس، ونتيجته المحصلة: أن الصفات الفعلية تنتفي عن الله؛ لأن التخصيص هو - أي: التخصيص بالقصد المعين - المميز للحوادث، والرب سبحانه وتعالى منزّه عن حلول الحوادث..

وعلى هذا الترتيب.

وهذا الدليل ضيق في الغالب ليس له انتشار واسع.

الدليل الثالث: وهو الدليل الذي استعمله من يسمون بالفلاسفة الإسلاميين، وهو دليل التركيب، وهذا هو الذي بسطه ابن سينا في كتبه: كالإشارات والتنبيهات، وإن كان ابن سينا رجلاً له انتظامان في الفلسفة:

الأول: انتظام عقلي نظري.

الثاني: انتظام صوفي إشراقي، أي: أنه تارةً يكون كذا وتارةً يكون كذا.

وهو في كتبه مرة على هذا التصنيف ومرة على هذا التصنيف.

ومثال هذا: أن من أشهر كتب ابن سينا الإشارات والتنبيهات، هذا الكتاب مركب من الفلسفة النظرية والفلسفة الإشراقية، ولهذا يتكلم في مقامات العارفين كلاماً صوفياً إشراقياً، ويتكلم في مسائل التجريد كلاماً نظرياً عقلياً أحياناً.

وفي كتابه الشفاء يستعمل -في الغالب- الطريقة الأرسطية، وإن كان أحياناً يدخل عليه الكلام في مسائل الإشراق والتصوف؛ ولهذا لما صنف كتاب الشفاء -وهو أكبر كتبه الفلسفية- قال: وما أودعناه في هذا الكتاب فهو جرياً على عادة المشائين وأما الحق الذي لا جمجمة فيه فهو ما أودعناه في الحكمة المشرقية يقصد الطريقة الصوفية.

المهم: أن دليل التركيب هو المستعمل عند ابن سينا، وأبي نصر الفارابي، وأبي الوليد بن رشد... إلخ.

فهؤلاء المتفلسفة الذين انتسبوا للإسلام هم الذين استعملوا دليل التركيب.

وهو دليل يقارب دليل الأعراض في النتيجة لكنه أعلى، أي: دليل غال في النتيجة؛ ولهذا أصحابه يبالغون في تعطيل الباري سبحانه وتعالى عن الصفات والأفعال.

ولهذا كان مذهب ابن سينا -صاحب هذا الدليل- أن وجود الله وجود مطلق مجرد عن الصفات الثبوتية، وإنما يوصف بالسلوب والإضافات والمركبات، وهذا تعطيل لصفات الباري سبحانه وتعالى.

وابن سينا هذا ليس له مقام يعرف، فقد كان إسماعيلي المذهب، باطني النشأة، ثم دخل في الفلسفة، واشتد قوله فيها، حتى أتى بمقالات الملاحدة الأرسطية وغيرها على طريقة معروفة في كتبه.

المهم: أن هذه الأدلة الثلاثة هي معاقد الاستدلال عند المخالفين للسلف في بناء مذاهبهم التي عطلوا بها صفات الله أو عطلوا بعضها، وهذه هي التي قصدها المصنف في قوله: على أمور عقلية.

إذاً: الأمور العقلية صنفان:

- ١- صنف تفصيلي: وهذا لا عبرة به كثيراً؛ لأن أصحابه أنفسهم يتعارضون فيه.
- ٢- صنف هو معقد المذاهب، وهو ثلاثة أدلة: التخصيص، الأعراض، التركيب.

## ١١- تناقض مقالة طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم، وموجب هذه

### المقالة.

هذه مقالة متناقضة؛ لأن السلامة نتيجة والعلم مقدمة، بمعنى أن العلم يورث السلامة، فإذا قيل: إن مذهب السلف أسلم -أسلم عند الله وأسلم اعتقاداً- لزم أن يكون مبنياً على علم صحيح، وإذا قيل: إن مذهب الخلف أعلم. لزم أن يكون أسلم؛ لأن من حقق العلم فقد أصاب السلامة في دينه وأصاب مقصود الله ومراده سبحانه وتعالى، أما القول بأن مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم وأحكم فإن هذا تناقض.

وبهذا يتبين أن هذه المقالة متناقضة تماماً، فهو أعطى النتيجة للسلف وأعطى المقدمة للخلف، وإلا فإن مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم، وما خالفه يمتنع أن يكون أسلم ويمتنع أن يكون أعلم وأحكم؛ فمن هنا وصف المصنف هذه المقالة بأنها مقالة بعض الأغبياء.

وقد شاع ذكر هذه الجملة في كلام كثير من متأخري المتكلمين ومن وافقهم من أصحاب الأئمة.

وسبب قولنا: ومن وافقهم من أصحاب الأئمة؛ هو أن المتأخرين من المتكلمين كالأشعرية -مثلاً- هم باعتبار إمامهم -أعني: أبا الحسن الأشعري - أو حتى أتباعه ينتسبون لأحد المذاهب الأربعة، فجمهور الأشعرية إما شافعية من جهة النسبة الفقهية أو مالكية، وفيهم طائفة من الحنفية، فهؤلاء صاروا يطلقون هذه العبارة أو ما هو بمعناها من أن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم.

### [سبب مقالة: طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم]

موجب هذه المقالة التي تقول: طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم أن أصحابها كانوا يعتقدون انتفاء الصفات في نفس الأمر، وكانوا يعظمون السلف في الجملة، ويرون ظاهر القرآن على إثباتها، فقالوا: إن السلف كانوا ينفونها في نفس الأمر -أي: يعتقدون عدم ثبوت الصفات الفعلية- لكن موقفهم من آيات القرآن التفويض -أي: لا يتكلمون في معانيها لا إثباتاً ولا نفيًا، ويعتقدون انتفاء المعنى الظاهر- والخلف تأولوها كما سلف، فهذا الظن الفاسد -الذي هو جهل وغلط على السلف- هو الذي أوجب هذه المقالة.

وبهذه الطريقة -طريقة الأشعرية- يكون الفرق بين السلف وعلماء الأشاعرة هو أن علماء الأشاعرة ذكروا التأويل والسلف لم يذكروا التأويل، ويبقى أن الطائفتين في فهم الأشعرية اتفقوا على نفي الصفات الفعلية، وهذا غلط شديد على السلف، فإن السلف كانوا يثبتون الصفات الواردة في كتاب الله سواء كانت صفات لازمة أو صفات فعلية.

## ١٢- لم يتكون مذهب المعتزلة وكذا الأشاعرة فيما وافقوهم به بدلالة اللغة، وإنما

### بدليل عقلي.

إن مذهب المعتزلة وكذا الأشاعرة -فيما يوافقون فيه المعتزلة كباب الصفات الفعلية- محصل بفهم لغوي، وقد عرف كثير من المعتزلة بالحدق في اللسان العربي، فهم فهموا القرآن بحسب كلام العرب؛ ولهذا لا يؤاخذون في قولهم؛ فإننا نقول: هذا الترتيب من جهة النظام العلمي غير صحيح؛ لأن المعتزلة أولاً رتبوا المذهب وحصلوه وانتهت نتيجته عندهم قبل النظر في المسألة اللغوية، فهم رتبوه ترتيباً عقلياً، حيث بنوه على دليل الأعراس، أما القضية اللغوية فقد استدعوا بعد انتهاء المذهب إلى نفي الصفات، لدرء التناقض بين المذهب والقرآن، فتأولوا القرآن بالمجاز.

إذاً: لم يتكون مذهب المعتزلة بدلالة اللغة، إنما بدليل عقلي، وأخص الدلائل التي اعتبرتها المعتزلة دليل الأعراس وهو دليل عقلي فلسفي يقوم على مقدمات فلسفية، بل ألفاظه -أصلاً- لم تعرف عند العرب بنفس المقاصد التي قصدها المعتزلة، وسيأتي إن شاء الله ذكره.

المهم: أن ما يشيحه الكثير من أن مذهب المعتزلة مذهب بني على فهم لغوي في القرآن لمسألة الصفات..

هذا غلط محض، فإن المعتزلة إذا أرادوا تقرير المذهب في كتبهم فإنهم يدخلون من جهة الدلائل الكلامية، وإذا انتهى تقرير المذهب بيقى المعارضة القرآنية للنتيجة، فيستدعون هنا مسألة اللغة عبر نظرية المجاز.

وهذا حتى لا يقول قائل - كما يقول البعض ممن يتكلم في هذا أو يصنف في هذا، ولا سيما بعض الباحثين من المعاصرين -: أن السلف فهموا آيات الصفات من خلال لسان العرب، والمعتزلة فهموا آيات الصفات من خلال لسان العرب؛ فإن هذا غلط محض، فإن المعتزلة لم تستخدم اللسان العربي إلا كجواب عن معارضة القرآن لنتيجتهم التي حصلوها تحصيلاً كلامياً فلسفياً.

## ١٣- مذهب السلف متفق من جهة دلائله ومسائله، أما المخالفون فمذهبهم ليس متفقاً من جهة دلائله ولا مسائله.

من الدلائل على بطلان مذاهب المخالفين: أن الطائفة الواحدة من المتكلمين تقع في إبطال مقالة الطائفة ودلائلها المقابلة لها، مع أن مذهبهم مبني على قاعدة واحدة، هي القاعدة الكلامية.

بمعنى أن الأشاعرة يحكمون على مذهب المعتزلة بالفساد، والمعتزلة يحكمون على مذهب الأشاعرة بالفساد، مع أن المادة الكلامية واحدة!

بل أخص من هذا أن البغداديين من المعتزلة يفارقون البصريين من المعتزلة في تقرير كثير من الدلائل والمسائل، وبين هذين الطائفتين تنازع كثير، ومن ذلك ما صنفه أبو رشيد النيسابوري في مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين من المعتزلة.

وكذلك نجد ما هو أخص من هذا: وهو أن أعيان أئمة البصريين من المعتزلة أو أعيان أئمة البغداديين من المعتزلة يقع التعارض بين الشيخ وتلميذه، فمثلاً: أبو الهذيل العلاف منظر مدرسة المعتزلة، كان من أصحابه أبو إسحاق النظام - إبراهيم بن سيار النظام - ومع ذلك وقع بين أبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام نزاع شديد في طريقة تحصيل المذهب على طريقتين متناقضتين.

بل ما هو أخص من هذا، وهو: أنه في كلام الواحد من أعيان أئمة المتكلمين الكبار اضطراب كبير في كثير من المسائل، كما تقدم في حال أبي المعالي الجويني، فإنه يقرر في كتب مقامات ويقرر في بعض الكتب الأخرى ما يناقض هذه المقامات، وكما تقدم معنا في كلام أبي الحسن الأشعري أيضاً مع قربه من أهل السنة والجماعة، وكذلك ما يقع في كلام بعض أعيان المعتزلة..

وهلم جرا.

وفي المتفلسفة الأمر أشد؛ ولهذا نجد أن أبا الوليد بن رشد يتناقض كثيراً، وكذلك ابن سينا في كتبه يتناقض كثيراً، فهو مرة يمتدح الطريقة العقلية ويصححها، ومرة يشير إلى الطعن عليها ويصحح طريقة التصوف والعرفان..

وهلم جرا.

إذاً: الناظر في مقالات هؤلاء باعتبار طوائفهم أو باعتبار الطائفة الواحدة بين أصحابها، أو باعتبار الواحد منهم، يجد أن في كلامهم تناقضاً كثيراً، ولا شك أن التناقض دليل على الفساد، ولهذا كان من الدلائل على أن القرآن من عند الله أنه ليس فيه اختلاف: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] ولا يرى شيء من ذلك فيما يتعلق بمذهب السلف.

وهنا تظهر النتيجة من هذا، وهو أنه ليس هناك طائفة من طوائف المخالفين للسلف إلا وبين أصحابها نزاع كثير في تقرير الدلائل والمسائل.

وهذا قدر واسع جداً، ولا يرى شيء من ذلك يقع في كلام أئمة السلف، فإنهم متفقون في الدلائل ومتفقون في المسائل، وإذا قيل: إنهم متفقون في الدلائل فهذا لا يعني أن كل دليل يستدل به إمام يلزم أن يكون هذا الدليل مستعملاً عند سائر الأئمة، ولكن الذي يلزم أنه ما من مسألة من مسائل أصول الدين إلا وفيها أدلة أجمع السلف على الاستدلال بها، ويكون ثبوت المسألة وتحققها بهذه الأدلة المجمع عليها.

وبعض الأئمة يجمعون مع الاستدلال بالنصوص الصريحة الاستدلال بشيء من الظواهر التي قد لا يسلم بها بعض الأئمة، فهذا الاختلاف ليس من باب الاختلاف في الدلائل عند السلف؛ لأن هذا الاختلاف إنما يكون اختلافاً من جنس اختلاف المتكلمين لو كانت المسائل لا تثبت إلا بهذه الأدلة التي يقع فيها شيء - أحياناً - من النزاع.

إذاً السلف مذهبهم متفق من جهة دلائله ومسائله، أما المخالفون فمذهبهم ليس متفقاً لا من جهة دلائله ولا من جهة مسائله؛ وبهذا يعلم أن دلائل المعتزلة التي يذكرها بعض أعيانهم يمكن أن يذكر الرد عليها من كلام بعض أعيان المعتزلة الآخرين، فضلاً عن كلام الأشاعرة على المعتزلة، فضلاً عن كلام السلف على المعتزلة.

وكذلك بعض كلام الأشاعرة يمكن رده بكلام بعض أعيانهم، وإن كان هذا المقام إذا ذكر لا يلزم بالضرورة أن يكون مطرداً، فإنك قد ترى بعض الأدلة التي تتفق عليها طائفة من الطوائف فتحصل بها مذهباً، وترى بعض المسائل تتفق عليها الطائفة وتحصل بهذه النتيجة اتفاقاً يضافون وينتسبون إليه، كالأصول الخمسة التي التزمها المعتزلة في الجملة، ولكن لهم في طرق تقريرها طرق مختلفة.

فالقصد: أن هذه الدلائل يدخلها التعارض كثيراً، وهذا هو مقصود المصنف رحمه الله من ذكر هذا المقام، وهو: تقرير أن المخالفين للسلف هم في قول مختلف يؤفك عنه من أفك، أي: أنهم مختلفون فيما بينهم متناقضون في تقرير أقوالهم، وإن كانوا أحياناً يطلقون في كتبهم كثيراً من الإجماع، بل تجد بعضهم يقول: أجمع المسلمون على كذا.

ولا يكون هذا صحيحاً في نفس الأمر.

ومن الأمثلة على ذلك: أن الجويني كثيراً ما يقول في كتبه: والدليل على ذلك إجماع المسلمين.

مع أن القول الذي حكى فيه الإجماع ليس إجماعاً للمسلمين، بل ولا إجماعاً لأهل السنة والمنتسبين إليها، بل ولا إجماعاً للأشعرية وحدها.

#### ١٤- قد يستدل ابن تيمية ببعض الأحاديث التي فيها بعض الكلام، لكنه لا

#### يستدل بحديث انضبط ضعفه تماماً.

ينبه في طريقة شيخ الإسلام رحمه الله أنه قد يستدل ببعض الأحاديث التي اشتهر تضعيفها عند الحفاظ المتأخرين، ولكن لا يقع ل شيخ الإسلام رحمه الله أنه يستدل بحديث انضبط تركه عند أئمة السلف؛ وهذا لأنه يعتبر استدلال بعض أئمة السلف بمثل هذه النصوص مسوغاً لهذا الاستدلال؛ ولهذا ليس بالضرورة أنه يلتزم الصحة هنا، ولكنه إذا رأى أن الأئمة استعملوه في استدلالهم فإنه قد يسلك ما يستعمله الأئمة.

ولهذا تجد أنه استدل ببعض الأدلة أحياناً، لكنه لما سئل عنها على وجه التخصيص مال إلى تضعيفها.

فالقصد: أنه لا يستدل بحديث انضبط ضعفه تماماً، وإنما قد يستدل ببعض الأحاديث التي فيها بعض الكلام؛ ومع ذلك هذا النوع من الأحاديث المسألة لا تنبني عليه من كل وجه، فيكون ضعفه دليلاً على ضعف المسألة؛ لأن المسألة ثابتة بنصوص متواترة.

وشيخ الإسلام رحمه الله إذا استدل بمثل هذا النوع من الأحاديث، وإن كان قد يتردد فيها من جهة السند أحياناً لكنه يجزم بأن معناها حق، فيستدل بها موافقة لمن استدل بها من المتقدمين.

وقد يطعن في بعض الأحرف من الأحاديث حتى مما في الصحيح - في صحيح مسلم بخاصة - أو في بعض الأحاديث المشتهرة الصحة، وله سلف في هذا من متقدمي الأئمة، وهذا ككلامه في حديث الترية، وكلامه فيما جاء في حديث ابن عباس المتفق عليه، وإن كانت هذه الرواية تفرد بها مسلم، وهي قوله صلى الله عليه وسلم: (هم الذين لا يرقون ولا يسترقون) فقوله: لا يرقون هي من أفراد مسلم، وقد ذكر شيخ الإسلام أن هذا الحرف غلط، واستدل لتعليقه بطرق.

القصد: أنه يستعمل أحياناً مثل هذا النوع، فهو يعتبر مسألة الاعتبار في الاستدلال بمسائل الموافقة لأصول الشريعة وعموم النصوص، أو يعتبر التضعيف أحياناً بهذا الاعتبار إذا لم يكن الحديث أو حرف منه موافقاً للأصول العامة؛ فإنه ينتهي إلى ضعفه وإن لم يشتغل بسنده كثيراً.

### ١٥- طريقة السبر والتقسيم التي فرضها المناطقة من أضعف طرق العقل.

نقول: إذا عُرفت قاعدة هؤلاء في طرق تحصيلهم لصواب قولهم وغلط المقابل له يزول هذا الإشكال:

هذه الطوائف يستعملون طريقةً منطقيّة مأخوذة من المنطق الأرسطي، وهي ما تسمى في المنطق المترجم بطريقة السبر والتقسيم، وهي: أن يفرض في هذه المسألة جملة من الأقوال العقلية بحيث لا تخرج الفرضية العقلية عن هذه الأقوال، فإذا فرضوا القسمة -مثلاً- بأربعة فإنهم يقصدون إلى إبطال ثلاثة، والباقي يكون هو الحق دون أن يحتاج إلى استدلال آخر، وإذا فرضوا القسمة باثنين فإنهم يبتلون واحداً فيكون الباقي هو الحق؛ لأنه إن فرض بطلانه لزم رفع النقيضين - كما يقولون - ورفع النقيضين ممتنع.

وهذه الطريقة يقول عنها شيخ الإسلام رحمه الله: إنها من أضعف الطرق في العقل.

فهؤلاء المعتزل قالوا: إما أن يكون الله في السماء - ولم يفهموا من أنه في السماء إلا كما يكون الملائكة في السماء، وكما تكون الجنة في السماء، أي أنه شيء مخلوق يحوي الباري سبحانه وتعالى ويحيط به...!

أو يُنفى عن الله سبحانه وتعالى هذا الوصف مطلقاً، ويقال كما يقول المتفلسفة: لا داخل العالم ولا خارجه.



أو يقولون: ليس له مكان، أو لا يقبل العلو، أو لا يقبل الجهة..

إلى غير ذلك.

فهم يحصلون بالعقل وحتى بالشرع أن الله لا يليق به أن يكون في السماء، بمعنى أنه في سماء تحويه كما أن الملائكة في السماء والجنة في السماء..

أليس هذا منتفياً بالعقل والشرع؟ فلما نزهوا الله عن هذا -وهذا حق- ظنوا أنه لا يبقى إلا ما يقابله، وهو شيء واحد، وهو: أنه ينفي العلو عن الله مطلقاً، ويقال: ليس له مكان، أو يقال -كما تقول المتفلسفة ومن شاركهم من المعتزلة-: لا داخل العالم ولا خارجه، أو يقال: لا يوصف بأنه داخل العالم ولا خارجه، أو لا يقبل الأين أو لا يقبل الزمان والمكان..

وهلم جرا من الإطلاقات التي يستعملونها في هذا الباب.

فطريقة السير والتقسيم هي معتبرهم، ولهذا إذا نظرت في استدلال المعتزلة على مسألة العلو تجد أن كل الأدلة التي نفوا بها العلو تتجه إلى أن إثبات العلو يستلزم إثبات قديم مع الله؛ لأنهم فهموا أن الله في السماء، أي: أنه في سماء تحويه، وبالطبع ليس هذا هو فهم السلف، بل قال أبو حنيفة رحمه الله: من زعم أن الله في سماء كما أن الملائكة في السماء فقد كفر بالله العظيم.

ولهذا تجد المعتزلة يقولون: لو كان في سماء للزم تعدد القدماء لأنهم لم يفهموا من كونه في السماء إلا كما تكون الملائكة في السماء، من أن هذا ليس هو مذهب السلف رحمهم الله.

إذاً: طريقة السير والتقسيم هي التي استعملها المخالفون في تقرير مذهبهم، كذلك لما جاءوا لمسألة تعارض العقل والنقل نظموا على طريقة السير والتقسيم كما سيأتي إن شاء الله في كلام المصنف وهذه الطريقة طريقة غلط.

كيف نقول: إنها غلط؟

من جهة أن الحق ليس فيما سيروه وقسموه، فإنهم سيروا في مسألة العلو باثنين:

الأول: نفي العلو مطلقاً.

الثاني: إثبات الحلول.

فيقال: الحق ليس في هذا ولا في هذا، بل الحق أن الله فوق سماواته بائن من خلقه، وهو غني عن الخلق.

وكيف يكون سبحانه وتعالى محتاجاً إلى شيء من الخلق وقد وسع كرسیه السماوات والأرض؟!

وكيف يكون محتاجاً إليهم وهو الذي خلقهم؟!

فكل هذا مما يخالف ضرورة العقل فضلاً عن دلائل الشرع.

إذاً المحصل: أن طريقة السبر والتقسيم هي الطريقة التي يستعملها المخالفون للسلف في تحقيق مذهبهم.

ومعنى السبر أنهم يسبرون الفروضات العقلية في المسألة المعينة.

والتقسيم هو: إيراد الابتلاء للمسألة حتى يتحقق الحق منها ويتبين الغلط، فيقولون: الأول يمتنع، وهو أنه سبحانه

وتعالى يوصف بالحلول، فلما امتنع هذا علم بالضرورة أن الحق في الثاني؛ لأنه لم يبق إلا هو.

نقول: (لم يبق إلا هو) هذه دعوى؛ لأن الحق ليس في هذا القول ولا في هذا القول.

وهذا مثل مسألة: أن طريقة السلف التفويض وطريقة الخلف التأويل، يظنون أنه لا يصح في هذا الباب إلا أحد

مسلكين؛ ولهذا لما رجع الجويني عن التأويل رجوعاً للتفويض؛ لأنهم يظنون أنه لا يمكن في العقل إلا تفويض أو تأويل،

والحق ليس في هذا ولا هذا.

ومثله في القدر، فهم يسبرون بطريقتين، يقولون: إما أن يقال بالجبر وإما أن يقال بالقدر، إما العبد مجبور أو

العبد مستقل يخلق فعل نفسه.

فالمذاهب المخالفة تدور على هذين المذهبين، والصواب أن السبر من أصله غلط؛ فإن الحق ليس في الجبر ولا في

الاستقلال، والحق ليس في التفويض ولا في التأويل، والحق ليس في الحلول ولا في نفي العلو..

وهلم جرا.

فهذه الطريقة -أعني: طريقة السبر والتقسيم- هي طريقة شائعة في كلام المخالفين، مع أنهم بهذه الطريقة إنما

يحصلون نفي الأول -إذا كان السبر والتقسيم بائنين- ولا يحصلون إثبات الثاني.

## ١٦- القول بأن الله ليس داخل العالم ولا خارجه لم ينقل إلا عن أئمة المتفلسفة.

من يقول: إنه لا داخل العالم ولا خارجه..

هذا رفع للنقيضين حقيقة وإثبات للعدم؛ ولهذا لم تنقل هذه الجملة إلا عن أئمة المتفلسفة ك ابن سينا وأمثاله الذين لم يكن من تلقوا عنه -وهو أرسطو طاليس - يثبت رباً خالقاً لهذا العالم، بل كان يثبت علّةً غائية، وهو - أرسطو طاليس - أصلاً لم يتكلم في مسألة واجب الوجود فضلاً عن الخالق..

الح، إنما كان يتكلم في مسألة العلة والمعلول، ومقصوده بالعلة: ليس العلة الفاعلية إنما العلة الغائية، ولهذا كان يثبت قدم المعلول ويرى أن العلة تتقدم على معلولها بالشرف والعلية وليس بالسبق الزماني.

هذه المذاهب هي التي شاعت -مع الأسف- في كثير من متكلمة المسلمين، وبسببها -أي: بسبب القول: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه- شاع الحلول عند غلاة الصوفية ك ابن عربي وابن سبعين والعليف التلمساني وابن الفارض.

## ١٧-الفرار من المسلك الكلامي إلى طريقة السلف؛ لكن من غير اهتداء إلى تفصيل

### طريقتهم!

وهذه النتيجة وقعت لخلق من الأشعرية وغيرهم -وبخاصة الأشاعرة- حيث يتبين لهم أن المسلك الكلامي الذي سلكوه ليس صواباً، فيميلون إلى تعظيم الطريقة المأثورة عن سلف الأمة، وإن كانوا في الجملة لا يهتدون إليها -أي: إلى تفصيلها- عند التحقيق، وهذا الذي وقع فيه أبو المعالي الجويني في رسالته النظامية، ويقع في كلام محمد بن عمر الرازي في مثل هذا السياق، وكذلك في كلام أبي حامد الغزالي؛ فإنه رجع إلى مذهب أهل السنة باعتبار أنه تبين له أن الحق في طريقة السلف، وإن كان لم يصب التعريف، وربما قصد مقاصد في مسائل الأحوال والتصوف وأضافها إلى مقامات الأئمة، ولا سيما من عرفوا بالعبادة من متقدمي أئمة السلف واشتهروا بها.

فهذا لا يحصل به أن هؤلاء رجعوا إلى مذهب أهل السنة رجوعاً متحققاً من جهة تقرير المسائل، وإن كانوا يذكرون رجوعهم ويتبين لهم أن ما سلّوه غلطاً، لأنهم لا يهتدون إلى مذهب السلف على التفصيل، بل يهتدون إليه مجملاً، وربما اهتدوا إلى مذهب يفارق المذهب الذي كانوا عليه يظنون أنه مذهب السلف، مثل ما وقع لأبي المعالي الجويني في الرسالة النظامية؛ فإنه ذكر أن التأويل محرم وأن الصواب ما عليه سلف الأمة، والتزم مذهب السلف لكن ظن أن مذهب السلف هو التفويض.

## ١٨- تقرير مذهب المخالفين على نوعين: حقيقة المذهب، ولازمه، وما يترتب على

### ذلك؟

ينبه إلى أن ما يحصله المصنف في تقرير مذهب المخالفين هو على نوعين:

الأول: يكون من مقالاتهم وحقيقة مذهبهم الذي يقررونه..

فهذا يعطون أحكامه المتعلقة به المناسبة له من جهة الشرع في باب الأسماء والأحكام.

الثاني: وهو من باب اللوازم، ولازم المذهب ليس مذهباً لصاحبه، وإن كان يذكر ليتبين بهذا اللازم فساد المذهب، فإن اللازم إذا كان فاسداً دل على أن المذهب نفسه فاسد، فشيخ الإسلام يعتبره لنقض المذاهب لا من باب أخذ هؤلاء بمذهبهم، فمثلاً: أن مذهب المعتزلة نفي الصفات..

هذا مذهب، أما أن مذهب المعتزلة أن الله موصوف بالنقص لنفيهم الصفات..

فهذا لازم، ولهذا المعتزلة لا تصرح باللوازم؛ لأنهم لو صرحوا باللوازم كفروا كفراً صريحاً؛ ولهذا وإن كان مذهبهم من جهة الحقيقة واللازم هو النقص، إلا أنهم يظنون أنه الكمال، وهذا من أسباب درء التكفير عنهم -أي: عن أعيانهم- وإن كان قولهم قولاً كفيرياً لا شك في ذلك.

## ١٩- الجواب عن حجة تقديم العقل على النقل؛ وهي أن العقل أصل قبول النقل.

اعتذروا عن تقديم النقل على العقل بأن قالوا: إن أصل قبول النقل هو العقل.

ورتبوا ذلك على مسألة النبوة، وهو أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم عرفت بالمعجزة والمعجزة آية عقلية.

وهذا ليس بشيء؛ لأن نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإن ثبتت بالمعجزة إلا أنها تثبت بغيرها أيضاً، فإنه ليس كل من أسلم بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم أو بلغته دعوته فأمن به لم يؤمنوا إلا لما علموا ما معه من المعجزات، سواء كان ذلك من المشركين عبدة الأوثان أو كان من أهل الكتاب، فإن جمهور من أسلم لم يسلموا لكونهم رأوا آية -التي هي المعجزة- وإنما أسلموا لما سمعوا القرآن، ولا شك أن القرآن أعظم آيات النبي صلى الله عليه وسلم، لكن إذا قصدنا بالآيات هنا ما تزعمها المعتزلة وأمثالها وهي الخوارق الحسية للعادات كتكثير الماء وأمثال ذلك.

وهذا هرقل - كما ثبت في الصحيحين في حديث ابن عباس - لما جاءه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم، أرسل إلى ركب من قريش كانوا في الشام، وكان معهم أبو سفيان، وهو إذ ذاك مشرك، فلما دخلوا على هرقل وهو كتابي عالم بكتابه سأل أبا سفيان عن مسائل، هذه المسائل لم تكن عن المعجزات، فإن هرقل لم يسأله: هل لديه معجزة أم ليس لديه معجزة؟ بل سأله: من يتبعه؟ هل كان من آبائه من ملك؟ أي كذب؟

إلخ، ولما انتهى من هذه السؤالات قال: ماذا يؤمركم؟ قال: ويأمرنا بالصلاة والصدقة والعفاف والصلة..

فماذا قال هرقل؟ قال: إن كان ما تقول حقاً فسيملك موضع قدمي هاتين، وقد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظنه منكم، فقطع بثبوت نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وجزم بما لمثل هذا.

إذاً: زعمهم أن النبوة لا تثبت إلا بالمعجزة..

ليس سديداً، بل تثبت بها وبغيرها؛ فإن آيات الأنبياء لا تختص بخوارق العادات.

## ٢٠- محصل قانون تعارض العقل والنقل، وأوجه تناقضه.

محصل هذا القانون كما يقول الرازي: إن الظواهر النقلية إذا عارضت القواطع العقلية فيما أن تقدم الظواهر النقلية، قال: وهذا ممتنع؛ لأن أصل قبول النقل هو العقل.

وإما أن تقبل الظواهر النقلية مع القواطع العقلية، قال: وهذا ممتنع لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن ترفع الظواهر النقلية والقواطع العقلية؛ وهذا ممتنع لأنه رفع للنقيضين.

بهذا يتبين أن تقديم النقل على العقل - بحسب زعم الرازي وأصحابه والمتكلمون بعامة - ممتنع؛ لأن أصل قبول النقل هو الدليل العقلي؛ وبما أن جمع النقيضين ممتنع ورفعهما ممتنع لم يبق عنده إلا الرابع: وهو تقديم العقل على النقل.

قال: وإذا قدم الدليل العقلي القاطع على الظواهر النقلية فهذه الظواهر فيها مسلكان: التأويل والتفويض.

إذاً: رتب المتكلمون من الأشاعرة مسألة التأويل ومسألة التفويض على مسألة تعارض العقل والنقل.

وهذا القانون هو من أخص القوانين التي شاعت في طوائف المتكلمين نفاة الصفاة أو ما هو منها، وقد أجاب عنه أئمة السنة كثيراً وبخاصة ما كتبه شيخ الإسلام رحمه الله في درء تعارض العقل والنقل.

### [الوجه الأول]

هذا القانون متناقض من أوجه كثيرة؛ ولكن من أخص هذه الأوجه أن يقال: إن الدليلين إذا تعارضا فإن التقديم يقع باعتبار ظهور الدلالة، وهو ما يسمى بالدلالة القطعية والدلالة الظنية، والدليل فيه جهتان: جهة الثبوت وجهة الدلالة.

فإذا صار في المقام دليلان بينهما تعارض نظر في جهتي الدليل:

١ - جهة الثبوت.

٢ - جهة الدلالة.

فأيهما كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة فإنه يقدم على ما يقابله؛ لأنه إذا تحقق في دليل من هذين الدليلين المتعارضين أنه قطعي الثبوت قطعي الدلالة لزم أن يكون الدليل الآخر ليس كذلك، لأنه لا يمكن أن يكون الدليل الآخر قطعي الدلالة قطعي الثبوت؛ حيث إنه لو أمكن هذا للزم التعارض بين القطعيين، وهذا ممتنع باتفاق العقلاء..

فإذا جننا إلى الدليل النقلى وهو: القرآن والسنة، وأخذنا القول في القرآن؛ فإن القرآن قطعي الثبوت بإجماع المسلمين، أما من جهة الدلالة فإن آيات الصفات قطعية الدلالة حسب سياق كلام العرب، فإن في قوله تعالى مثلاً: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩] أضاف سبحانه الرضا إلى نفسه، أو في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] أضاف السمع إلى نفسه، وهذا الإسناد الصريح - كما يسميه أهل اللغة - هو أصرح سياق في العربية، ومن قال: إن الدلالة في آيات الصفات ليست قطعية من جهة اللغة العربية.

يقال له: ليس هناك سياق قطعي في لسان العرب أكثر ظهوراً من سياق الإسناد الصريح.

إذاً: القرآن قطعي الثبوت قطعي الدلالة على آيات الصفات.

وبهذا يعلم أن كل دليل يعارض القرآن - سواء سمي دليلاً فلسفياً أو عقلياً أو كلامياً أو ما شابه ذلك - يمتنع أن يكون قطعي الثبوت قطعي الدلالة؛ لأن هذا الفرض يوجب التعارض بين القطعيين، وهو ممتنع باتفاق العقلاء.

هذا الطريق من أقوى طرق الرد التي اعتمدها شيخ الإسلام، وهو: تحقيق أن القرآن قطعي الثبوت - وهذا بدهي - وأنه قطعي الدلالة في آيات الصفات؛ لأن سياق آيات الصفات أصرح سياق عربي في لسان العرب، فإذا كان كذلك، علم أن المقابل له على جهة المعارضة يمتنع أن يكون قطعي الثبوت قطعي الدلالة؛ لأنه يوجب التعارض بين القطعيين، وهذا ممتنع باتفاق عقلاء بني آدم.

### [ الوجه الثاني ]

إن يقال: إنه يعلم كون الدليل قطعياً من جهة الثبوت بطرق بحسب حال هذا الدليل، فإذا نظرنا في الدليل الذي يزعمون أنه عارض النقل - وهو الدليل العقلي على زعمهم - فمتى يصح أن نقول عن الدليل العقلي: إنه قطعي الثبوت؟ إذا اتفق عليه العقلاء، وإن شئت قل: إذا اتفق عليه أصحاب النظر العقلي، حتى لا ندخل فيما يتكلف له بعض المتكلمين ويقول: العامة ليسوا من أصحابه.

إذاً: إذا اتفق على الدليل أصحاب النظر العقلي، أو هب أن الدائرة أقصر من هذا، وهي: إذا اتفقت عليه طائفة.

فإذا نظرنا إلى أي دليل عقلي يعارضون به النقل فإننا نجد أنهم لا يتفقون عليه بعامّة -أعني: النظار- بل ولا تتفق عليه طائفة اتفاقاً تاماً؛ فالدليل الذي يسميه الرازي وغيره من الأشاعرة بأنه دليل قاطع نجد أن المعتزلة لا يعتبرونه دليلاً قاطعاً، ونجد أن دليل المعتزلة الذي نفوا به الصفات لا تعده الأشعرية دليلاً قاطعاً، بل يرونه دليلاً وهمياً مناقضاً للعقل؛ فالمعتزلة تنفي سائر الصفات والأشعرية تقول: إن الدليل العقلي القاطع يدل على ثبوت أصول الصفات.

وبهذا نجد أن كل طائفة من طوائف المتكلمين والنظار الذين خالفوا السلف كل طائفة تختص بدليل تزعم أنه دليل عقلي قاطع، مع أننا نجد إذا رجعنا إلى البدهيات في ضبط الأدلة أن الدليل إذا كان عقلياً لا يكون قطعي الثبوت إلا إذا اتفق عليه النظار -أصحاب النظر العقلي- على أقل الأحوال، إن لم نقل اتفق عليه سائر العقلاء.

إذاً: ليس هناك دليل عقلي واحد اتفق عليه النظار؛ لأن مذاهب النظار متناقضة متعارضة متضادة.

وبهذا يتبين أنه ليس هناك دليل قطعي الثبوت، وإذا لم يكن الدليل قطعي الثبوت فقد انتهى الأمر فيه من كل جهة.

ومع ذلك إذا افترضنا -جدلاً- أن لديهم دليلاً قطعي الثبوت، فيبقى الشأن في الجهة الثانية وهي جهة الدلالة.

فإننا إذا نظرنا إلى جهة الدلالة فإننا نجد أنهم متناقضون فيها، فضلاً عن مناقضة أئمة السنة لهم، فإن المعتزلة تناقض في جهة الدلالة التي تستعملها الأشاعرة والعكس، ومع المشبهة ومع أصناف المجسمة ومع المتفلسفة

وهلم جرا.

إذاً هذا التناقض والتعارض في مذاهب المخالفين للسلف في ثبوت الأدلة وفي دلالتها -الذي هم يصرحون به في كتبهم- دليل على أن النقل لا يعارضه دليل عقلي قاطع لا ثبوتاً ولا دلالة.

### [الوجه الثالث]

أن يقال: إضافة الأدلة إلى هذين القسمين ليس سديداً؛ فإن الدليل النقلي السمعي هو الدليل الشرعي، والدليل الشرعي يقابله الدليل البدعي، أما أن يقال: إن الدليل الشرعي يقابله الدليل العقلي فهذا غلط مبني على أن دلائل



القرآن دلائل تسليمية محضة، وليس فيها ما هو من مخاطبة العقول؛ وهذا بسبب أن هذا القانون مبني على قول غلاة المتكلمين الذين يقولون: إن الدلائل القرآنية دلائل خبرية محضة مبنية على صدق المخبر.

والحق: أن القرآن فيه دلائل خبرية محضة كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥٠﴾﴾ [طه: ٥] وفيه دلائل عقلية، الخطاب فيها للعقول، ولهذا يخاطب بها حتى الكفار، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخَذَ قَوْمٌ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُمْ خُورًا أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨] ولهذا كان من دلائل أهل السنة على أن الله متصف بالكلام أن الله أبطل ألوهية العجل وقبوله للعبودية -أي: لكونه محلاً للعبودية- بكونه لا يتكلم، ولو كان الإله الحق كما تزعم الجهمية ومن وافقها -تعالى الله عما يقولون- لا يوصف بالكلام لكان هذا نقصاً فيه، أو كان الاستدلال على بطلان ألوهية العجل بهذا ليس صحيحاً، ومثله قول إبراهيم: ﴿يَتَأَبَّتُ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢] فلو كان الإله الحق لا يسمع لكان هذا دليلاً على إبراهيم وليس له.

ومن هنا حكم السلف على أدلة المخالفين العقلية الكلامية بأنها دلائل بدعية، وأن أصحابها قوم مبتدعة.

فهذا قانون افتتن به كثير من المتكلمين والطوائف، وإن كان يعلم بطلانه بضرورة العقل، فضلاً عن ضرورة النقل.

## ٢١- هل يستدل بالعقل عند السلف؟

مذهب السلف مذهب مبني على الدلائل السمعية وكذلك على الدلائل العقلية، وإن كان العقل عند السلف ليس مصدراً للتلقي، فهو وإن صح دليلاً في بعض الموارد إلا أنه ليس مصدراً للتلقي؛ ولهذا لا ترى أن مسألة واحدة لا في الشريعة فضلاً عن أصول الدين يكون معتبر القول فيها عند السلف هو الدليل العقلي، وإن كان الدليل العقلي يقارن كثيراً من الدلائل الشرعية السمعية، وهذا مقام آخر.

ولهذا لو قيل: هل يُستدل بالعقل عند السلف؟

قيل: إما باعتبار كونه مصدرًا للتلقي، أي أن المسألة المعينة سواء كانت في مسائل أصول الدين أو الشريعة تثبت بهذا الدليل من جهته مع عدم دلالة السمع فإن هذا لا يكون، ولكن العقل يقارن كثيراً من الدلائل السمعية، ولهذا يكون مصححاً، هذا إذا قصد بالدليل العقلي الذي يحصله أعيان الناظرين، أما إذا قصد بالدليل العقلي الدليل القرآني الذي مقدماته عقلية فهذا مقام آخر.

## ٢٢- الاعتناء بمسألة الوجود في تقرير مذهب السلف.

اتفق المسلمون بل وجمهير بني آدم -إلا من غلا وألحد في الربوبية إلحاداً يختص به- على أن الله موجود، وهذا حكم بدهي، وببدهاة العقول فإن المخلوقات موجودة؛ وقد عني شيخ الإسلام بتقرير مسألة الوجود في كتبه الكبار؛ لأنها أصل في هذا الباب في الرد على المخالف، وهي ترجع إلى قاعدة: أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص.

وتطبيق هذه القاعدة -وهي قاعدة فاضلة- هو: أنه ببدهاة العقول أن الباري سبحانه وتعالى موجود، وأن المخلوقات موجودة.

فترى أنه صار اشتراك في الاسم المطلق بين الخالق والمخلوق، وهو اسم الوجود المجرد عن الإضافة والتخصيص، فإذا قيل وجود الله فهم منه لائق به سبحانه ليس كوجود خلقه، وإذا قيل وجود المخلوقات فهم منه وجود ناقص قاصر ليس كوجود الخالق؛ ولهذا كان وجوده سبحانه وتعالى باتفاق المسلمين -بل وعمامة بني آدم- واجباً، وسائر المخلوقات ممكناً.

فهل أوجب الاتفاق في الاسم المطلق في الوجود أن يكون الوجود كالوجود؟

الجواب بالبدهاة العقلية: لا.

فإذا كان كذلك فما الغرض هنا؟ هل المخالف يناقش في مسألة الوجود؟

الجواب: لا، ولكننا نستدل بالمؤتلف أو المتفق على ما زعموه مختلفاً أو متشابهاً، فيقال: القول في السمع والبصر مع المعتزلة كالقول في الوجود، فكما أن له وجوداً يليق به وللمخلوق وجوداً يليق به فله سمع وبصر يليق به وحياة وعلم وقدرة وكلام

وهلم جراً من صفات الكمال تليق به، وللمخلوق من هذه الصفات ما يليق به، والاشترك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص، فإن زعموه مستلزماً قيل: يلزمكم هذا في اسم الوجود.

ولهلم على هذا بعض الجوابات المتكلفة التي - كما قال المصنف - لا تزيد الأمر إلا سوءاً، فمنهم من قال: إن الوجود مقول بالاشترك اللفظي..

وهذا ليس بجواب؛ لأنه لو صح هذا الجواب - والذي زعم الرازي أنه قول ل أبي الحسن وهو غلط عليه، فإنه ليس من أقواله - للزم أن وجود الله لا يعرف؛ لأن المشترك اشتراكاً لفظياً لا يفقه معنىً بنسبة أخرى من المعنى المقابل كما تقول: المشتري - المقابل للبائع - وتقول المشتري الكوكب، وتقول سهيل بن عمرو وسهيل الكوكب..

وهلم جراً.

ففي الحقيقة ليس لهم للتخلص من هذا الاستدلال إلا مقالات تزيد الأمر شدة وضلالاً عندهم.

## ٢٣- في مقام تقرير العقيدة يستغنى عن عبارة واجب الوجود بالوارد.

التعبير بوجوب الوجود في الأصل ليس تعبيراً شريعياً، وإنما استعمله الفلاسفة الذين انتسبوا للإسلام ك ابن سينا وأمثاله، فإنهم إذا قسموا الأشياء قالوا: الشيء إما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود.

والله سبحانه واجب الوجود من جهة أنه سبحانه وتعالى هو الأول؛ ولهذا لا يعبر بهذا الاصطلاح كتقرير لاعتقاد أهل السنة، وإن كان إذا عرض في باب الرد على المخالف يكون صواباً، لكن في تقرير قول أهل السنة يقال: إن الله هو الأول ليس قبله شيء كما جاء في القرآن: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]

وثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه: (اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء).

## ٢٤- العقل ليس دليلاً ومصدراً للمعرفة الحقّة.

الدليل على أن العقل ليس دليلاً ومصدراً للمعرفة الحقّة أن من شرط الدليل الحق -وهذا قاعدة-: أن يكون قابلاً للاطراد إذا أحسن النظر فيه، والعقل لا يمكن أن يكون قابلاً للاطراد مهما وقع النظر فيه على جهة من الحسن؛ لأن العقل يغلب عليه إشكالان:  
الأول: أنه يغلط فيه من يغلط.  
الثاني: أنه لا يمكن أن يطرد؛ لأن العقل قوة قاصرة.

إذاً: يمتنع أن يكون دليلاً؛ لأنه لا يقبل الاطراد من جهة قصوره ومن جهة اختلاف الناظرين فيه، حتى لو افترضنا جدلاً أن الناظرين يتفقون في العقل فنقول: يمتنع أن يكون دليلاً مطرداً؛ لأنه لا يقبل الاطراد؛ وذلك لأن العقل قوة قاصرة، كما أن البصر قوة قاصرة، فلا يمكن للإنسان أن يبصر ببصره كل شيء؛ فكذلك العقل لا يمكن أن يدرك به كل شيء.

## ٢٥- هل علماء السلف لم يشتغلوا بالردود العقلية؟

من يقول: إن علماء السلف لم يشتغلوا بالردود العقلية.

نقول: هم لم يشتغلوا بالردود العقلية حسب التنظيمات العقلية الاصطلاحية، لكن أن تكون جوابات السلف ليس فيها جوابات عقلية..

فهذا غلط على السلف، فقد تقدم معنا أن في جواب الإمام أحمد في مسألة العلو ومسألة القرآن أجوبة عقلية، وإن كان قد لا يستعمل فيها الاصطلاحات العقلية.

والإشكال أن بعض طلبة العلم وبعض الشباب كما أن هذا وقع فيه بعض النظار: ظنوا أن الدليل العقلي هو الدليل الذي ينظم باصطلاحات الفلسفة أو المنطق أو علم الكلام، فإذا لم يستعمل ضمن الدليل كلمة الجوهر والعرض والهيولى..

إخ ظن أن الدليل ليس دليلاً عقلياً، مع أن الأمر ليس كذلك، ولهذا يقول شيخ الإسلام رحمه الله: الدلائل العقلية معتبرة بمعانيها التي يقبلها العقل، وليس بترتيبها واصطلاحها، فإن التركيب والاصطلاح يختلف فيه الناس، أما الترتيب فلأن العقول تختلف، وأما الاصطلاح فلأنه عبارة عن لسان، واللسان بين بني آدم يختلف، بخلاف المعنى المدرك؛ فإنه لا يختلف بين بني آدم.

## ٢٦- كتاب بداية المجتهد ليس فيه تحقيق كثير فيما اختص به.

فإن ل أبي الوليد بن رشد كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، صنفه في الفقه المقارن، وهو كتاب - في الجملة - ملخص من كتاب أبي عمر بن عبد البر التمهيد، والكتاب له اختصاص يسير، وليس فيه تحقيق كثير حتى فيما اختص به، وهو سبب الخلاف؛ فإن هذه ميزة في الكتاب، لكن في الغالب أن ما سماه سبب الخلاف في المسألة المعينة لا يكون في نفس الأمر هو السبب الموجب للخلاف، وإن كان في أكثر الموارد يكون سبباً يؤثر في الخلاف.

فإنه إذا ذكر المسألة قال: وسبب الخلاف أنه جاء ظاهر قوله تعالى مع قول النبي كذا، أو ورود حديثين بينهما في الظاهر تعارض، وهلم جرا..

فهذه الأسباب التي عينها ابن رشد - وهي التي جعلت كثيراً من طلبة العلم يثنون على الكتاب - ليست - في الغالب - هي الموجبة للخلاف في نفس الأمر، أي: من جهة أن أصل الخلاف انبنى عليها بين قدماء الأئمة، وإن كان لها نفسها شيء من التأثير، حيث إن السبب - في الغالب - لا يختص بمورد واحد، فهي شيء من السبب وليست هي السبب في نفس الأمر.

وثمره هذا التفريق تظهر بهذا المثال: في مسألة مس الذكر أهو ناقض للوضوء أو ليس ناقضاً للوضوء؟ إذا قيل: إن سبب الخلاف هو التعارض بين حديث بسرة بنت صفوان وحديث طلق بن علي، ثم ضعف حديث طلق بن علي وقيل: إن الصواب من جهة الصحة هو حديث بسرة، ففي الغالب في النتيجة الفقهية أن يكون الخلاف انتهى إلى الرجحان، فإذا تحقق أن هذا هو السبب فإن الترجيح هنا سيكون مناسباً.

لكن إذا كان السبب عند الأئمة أخص من هذا أي: أن هذا الاستدلال الذي جعله ابن رشد سبباً إنما استدل به بعض أصحاب المذاهب، فهنا لا يكون الترجيح مناسباً، ومثال هذا: هل القصاص والقود يكون بالسيف وحده أو بما قتل به القاتل؟

قيل: إن في هذا تعارضاً بين ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم: (لا قود إلا بالسيف) وما جاء في القرآن: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦] فإن رددت وقلت: هذا الحديث ضعيف ترجح عندك مباشرة القول الثاني، لكن إذا فرضت أن سبب الخلاف ليس هو التعارض بين هذا الذي قيل فيه: إنه حديث مرفوع، وبين ظاهر القرآن لا يبقى أن الترجيح بالضرورة يلزم أن يكون مناسباً؛ ولهذا كان الإمام أحمد يعتبر هذا المذهب -الذي هو أن القود يكون بالسيف- بدلائل أخرى غير هذا الحديث.

## ٢٦- دواعي الانتساب لمسك التفويض قديما وحديثا.

أخص من اعتنى به -أي: بمسلك التجهيل أو بعبارة أشهر وهي: مسلك التفويض- هم قوم من المنتسبين إلى السنة والأئمة الذين لم يحققوا مذهب السلف، وهو في الغالب يقع عند طائفة من فقهاء المذاهب الأربعة الذين عندهم ميل إلى صحة الطرق الكلامية ولكنهم ليسوا حذاقاً في العلم الكلامي، وإنما عندهم ميل وأثر من أثر المتكلمين من أصحاب أبي الحسن أو أصحاب أبي منصور الماتريدي، بسبب الصحبة الفقهية، حيث إن هذا المتكلم شافعي وهذا الفقيه شافعي، وكما هو معلوم كثير من المتكلمين فقهاء ك الرازي، والغزالي، والجويني، وبعض أصحابهم الفقهاء الذين يشاركونهم في الفقه وفي أصول الفقه أو يشاركونهم في التمدد على مذهب الشافعي أو مالك أو نحو ذلك ولم يشتغلوا بالعلم الكلامي تجد في الغالب أنهم يميلون لهذه الطريقة لا سيما وأن أئمتهم المتكلمين قرروا أن هذه الطريقة هي طريقة السلف، أو بعبارة أقرب أيضاً: هي طريقة الأئمة الذين يتحلون مذهبهم ك الشافعي ومالك وأمثالهما.

إدّاً: هذا صنف اشتغلوا بطريقة التفويض الذي يسميها المصنف طريقة التجهيل، وهم خلط من الفقهاء الذين تأثروا بأصحابهم من المتكلمين لما يجمعهم من الجوامع الفقهية والمذهبية في مسائل الشريعة.

وقد شاعت هذه الطريقة - ولا سيما في هذا العصر - في نوع ممن اشتغل بالعمل للإسلام من وجه عام في بعض الطوائف والجماعات الإسلامية الذين قصدوا مذهب السلف ولكنهم ليسوا من أهل العلم، وتوهّموا كما توهم من قبلهم خلق من الفقهاء وغيرهم أن طريقة السلف هي طريقة التفويض، فتقلدوا هذه الطريقة وهم ينتسبون إلى السلف طائنين أمّا هي طريقة السلف مما فاتهم من العلم والاختصاص بمعرفة هذا الباب.

## ٢٧- كثير من الغلط في هذا الباب موجب الألفاظ المجملة من حيث الأصل أو

### الاستعمال.

قاعدة مهمة: وهي أن كثيراً من الغلط في هذا الباب موجب الألفاظ المجملة، سواء كانت هذه الألفاظ مجملة من حيث الأصل أم مجملة من حيث الاستعمال، أي: استعمال المستعملين لها.

ومن أمثلة الإجمال من حيث الاستعمال: أن النفاة للعلو لما ذكروا العلو نفوه بحجة تنزيه الله عن الجهة، وهذا اللفظ حادث لم يذكر لا في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام الصحابة إثباتاً ولا نفيّاً، فهذا الإجمال هو الذي أوقع الوهم فيه.

ولهذا الطريقة الفاضلة في هذا المقام أن يقال لمن نفى الجهة: أخبرنا عن العلو والفوقية، أو أخبرنا هل الله في السماء، أو هل هو بائن عن الخلق.

فتستخدم الألفاظ: إما القرآنية أو التي ليس فيها إجمال، مثل أنه بائن عن خلقه، فمن نفى الجهة يقال: أخبرنا هل تقول إن الله بذاته فوق العالم أو فوق السماوات أو أنه بذاته فوق العرش أم لا؟

فإذا أجرى هذا على لفظ الجهة - أي: نفاها معاً - فقد تحقق ظهور الغلط فيه.

المقصود: أن الألفاظ المجملة الحادثة هي من أخص موجبات الوهم والغلط.

ولفظ التأويل ليس لفظاً مجملاً من حيث الأصل ولا لفظاً حادثاً، فهو ليس حادثاً لأنه مذكور في الكتاب والسنة، وأما أنه ليس مجملاً من حيث الأصل لأن معناه من حيث الأصل مفصل، ولكن لاستعمال المستعملين له من المتكلمين وأمثالهم صار فيه الإجمال، حيث أحدثوا معنى ثالثاً أضافوه للتأويل وسموه تأويلاً هو المستعمل عندهم في مقام الصفات، فإذا رأوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] امتدحوا طريقة التأويل بأن الراسخين في العلم يعرفون التأويل، ويقصدون هنا بالتأويل: التأويل الذي اصطلحوا عليه.

وإذا أرادوا تصحيح طريقة التفويض وقفوا عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] ولا شك أن هذا غلط من جهتين: من جهة أن التأويل المذكور في القرآن سواء وقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] أو وقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] ليس هو التأويل الذي اصطلح عليه أهل الكلام.

## ٢٨- طريقة التفويض طريقة باطلة وممتنعة في العقل.

طريقة التفويض طريقة باطلة قطعاً؛ لأنه إذا قيل: إن المعنى مفوض، فهنا يقع السؤال: هل هو مفوض والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يعلمه أو لا يعلمه؟

فهنا لهم طريقتان:

إما أن يقولوا إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم المعاني.

وهذا لا شك أنه نقص في مقام النبوة؛ ويكون القرآن قد جاء باحتياطات لا يعرف معناها حتى النبي صلى الله عليه وسلم، ويكون القرآن على هذا جاء بظاهر لا يليق بالله ولا يستطيع أحد أن يعرف المقصود به حتى الأنبياء، وهكذا في غير القرآن والكتب السماوية.

أو يقولوا: إن النبي يعرف المعنى.

فهنا يقال: فإن كان هذا المعنى الذي عرفه النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو الحق إما أن يكون بينه أو لم يبينه، فإن لم يبينه فقد كتم الحق، وإن كان بينه فإن البيان وقع في أصحابه ومن بعدهم ممن أخذ عن الصحابة.



[و] طريقة التفويض هذه طريقة ممتنعة في العقل، والدليل على امتناعها في العقل: أن الناس قبل ظهور هذه الطريقة في زمن القرون الثلاثة الفاضلة في الجملة - حتى الذين انحرفوا عن طريقة السلف من المعتزلة والجهمية والمشبّهة - لم يشتغل أحد منهم بطريقة التفويض؛ لأنها طريقة ممتنعة بدهاء العقول، وإن كان افتتن بها خلق ممن انتسب إلى السنة والأئمة ممن لم يحقق طريقتهم.

ومتكلمة الأشاعرة الذين يجوزونها ويرون أنها طريقة السلف حتى لا يكون مذهبهم مناقضاً لمذهب السلف بنوها على معنى متناقض؛ لأنهم قرروا تعارض العقل والنقل - أعني علماء الأشاعرة ولا سيما بعد طبقة أبي المعالي - والتعارض الذي قصدوه تعارض في الدلالة - أي: الدلالة النقلية المعارضة للدلالة العقلية - هكذا يقرها أبو المعالي ومن بعده ممن تكلم في الأشاعرة.

فهنا السؤال: إذا كان الأشعرية ولا سيما بعد طبقة أبي المعالي يقرون بتعارض الدلالة النقلية مع الدلالة العقلية ليس العلم بالتعارض فرعاً عن العلم بمعنى الدالتين؟ الجواب: بلى، لأنك إن فرضت أن الدلالة النقلية ليست معلومة فكيف تقول: إن الدلالة النقلية عارضت الدلالة العقلية؟

وإذا كانت الدلالة النقلية مجهولة مفوضة، ومتوقف فيها، أي: لا يعرف معناها، فكيف فرضت أنها معارضة للدلالة العقلية؟! لأنه قد يكون في نفس الأمر أنها لا تعارضه، وهذا هو الأصل حتى عند المتكلمين: أن النقل يجب أن يؤول إلى موافقة العقل.

إذاً على كل حال: طريقة متكلمة الأشاعرة طريقة ساذجة، ولهذا لما قرر المعتزلة قبلهم تعارض العقل والنقل لم يفرضوا صحة مسألة التفويض؛ لأن هذا مناقض لأصل التقرير البدهي: كونك تقول إن الدلائل النقلية معارضة للدلائل العقلية.

حسناً: هو التعارض بين الثبوت أو بين الدلالة؟ لا شك أهم لا يقولون: الثبوت؛ لأن القرآن ثبوته قطعي، وإذا كان ثبوت القرآن قطعياً - وهذه بديهية عند المسلمين - ثم فرض التعارض في الثبوت وليس في الدلالة فبالضرورة أن العقل ليس قطعياً؛ لأن القول بأنه قطعي يؤدي إلى التعارض بين قطعيتين في الثبوت..

وهذا لا يمكن.

إذاً يرجع التعارض إلى الدلالة، وإذا رجع التعارض إلى الدلالة فمن شرط القول بأن الدالتين بينهما تعارض العلم بمعنى الدالتين؛ أي: أن هذه الدلالة تدل على معنى كذا وهذه الدلالة تدل على معنى كذا وبهذا العلم يقع العلم بالتعارض، أما إذا لم يعرف معنى الدالتين أو أحدهما فإنه لا يمكن القول بأن التعارض قد وقع بينهما.

ومن هنا كان هذا القول ممتنعاً عند أرباب العقل من حذاق النظر من المعتزلة وأمثالهم، أي: أن المعتزلة أرى لهذه القواعد العقلية في هذا المورد من الأشاعرة، وإن كان الأشاعرة أقرب إلى السنة والجماعة منهم، كما أن المصنف قبل ذلك قال: وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس..

قال: هي بعينها تأويلات بشر.

ثم قال: بكلام إذا طالعه العاقل والذكي الذي عرف أن بشر الميرسي وأمثاله أقعد بما من هؤلاء - يعني المتأخرين.

## ٢٩- تصحيح طريقة التأويل تجهيل لطريقة السلف.

يلزم من قولهم: إن الخلف اشتغلوا بالعلوم العقلية فحصلوا التأويل والسلف لم يشتغلوا ففوضوا.

أن يكون السلف لم يعرفوا المعنى لا من جهته شرعياً؛ لأنه مجهول على طريقتهم، ولا من جهته عقلياً؛ لأنهم لم يشتغلوا بالتأويل، فيجرد السلف بهذا من العلوم الشرعية والعلوم العقلية في باب الصفات، وتكون النتيجة: أن السلف في باب الصفات ليس لديهم علم عقلي ولا علم شرعي.

وهنا قاعدة: أن كل قول أضيف لسائر السلف - أي: هو إجماع للسلف - فإنه يلزم أن يكون مضافاً إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

فنقول: إن الأشاعرة يكون في كتبهم أن السلف أجمعوا على عدم التأويل..

وهذا صحيح، لكنهم يقولون: إنهم وقعوا في التفويض.

فإذا وقعوا في التفويض والأشعرية تمتدح طريقة التأويل وتقصد أنها هي الطريقة العقلية والعلم العقلي الفاضل فإن معنى هذا أن السلف لم يكن لديهم علم عقلي وليس معهم علم شرعي؛ لأن المعاني مجهولة، لكن السلف وهم الأئمة أخذوها عن قبلهم من الأئمة من التابعين، والتابعون أخذوها عن الصحابة..

وهلم جرا.

وهنا يرد السؤال: الصحابة ماذا كان شأنهم؟ هل كالأئمة الذين أدركوا زمن الخلافة أم على خلافهم؟ هل الصحابة عندهم علم بتأويلها أو ليس لديهم علم؟ وهلم جرا.

إذاً: بهذه الطريقة يتسلسل الأمر إلى الصحابة والصحابة تلقوا عن نبيهم صلى الله عليه وآله وسلم.

ويصبح أن يقال بعبارة أخرى: هذه النصوص هل يمكن العلم بمعناها أو لا يمكن؟

فإن قالوا: لا يمكن.

قيل: إذا كيف اشتغلوا بتأويلها.

وإن قالوا: يمكن.

نقول: لم يُبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا لأئمة؟ إلا إن التزموا أن النبي كان محتاجاً إلى العلوم الفلسفية كاحتياجنا.

إذاً لماذا النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يبين هذا الممكن؟ إن قالوا: إن البيان يتوقف على الدليل العقلي الكلامي للزم من هذا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يتحقق دينه إلا بمعرفته صلى الله عليه وآله وسلم للمقالات الفلسفية..

وهذا شطط! ولهذا ترى أن السلف رحمهم الله بموقفهم من هؤلاء الذين ضلوا طريقهم وطريقة الصحابة، وما تراه من إغلاظ السلف على الجهمية وطعنهم فيهم هو ليس كثيراً، هو واقع على التحقيق، ومقالاتهم مقالات كفرية محضة وإن كان السلف رحمهم الله عدلاً منهم لم يشتغلوا بتكفير أعيانهم؛ لأنه اختلط هذا القول في قوم من الزنادقة مع قوم ممن أرادوا الحق وقصدوه ولكنهم غلطوا فيه، وإن كان هؤلاء الذين غلطوا في معرفة الحق ممن لم يكونوا من أهل الزندقة والإلحاد - في الجملة - مقصرين في طلب الحق.

### ٣٠- براءة داود الظاهري من مسلك ابن حزم، وموقف الإمام أحمد من داود.

وأما داود بن علي رحمه الله فهو أيضاً بريء من طريقة ابن حزم الذي ذكرها في الفصل وغيره، فقد كان محل الخلاف بين داود بن علي وبين جمهور علماء عصره في الطريقة الظاهرية التي التزمها في الفقه، أما في أصول الدين فإنه على طريقة سائر أئمة السلف، وإن كان أخذ عليه بعض الأحرف اليسيرة التي هي من مقامات النزاع الكبار، كاشتغاله ببعض الجدل مع المخالفين في زمن كان الأئمة يفضلون فيه ترك الاستطراد، كما ذكر ذلك أبو حاتم.

وقد منعه الإمام أحمد رحمه الله من الدخول عليه بعد ذهابه إلى بلاد ما وراء النهر والرجوع منها؛ لأنه ذكر في تلك البلاد أن القرآن محدث، وقد كانت هذه اللفظة يستعملها إذ ذاك طائفة من الجهمية يقصدون بها أن القرآن مخلوق، وكان الإمام أحمد ينهى عنها، وكان داود يصححها لما جاء في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾ [الأنبياء: ٢] فأجاز هذا الإطلاق، وكان الإمام أحمد يمنعه إلا بسياق القرآن على التصريح، أي: تساق الآية على وجهها، ولا تذكر مستقلة.

فقد كان الإمام أحمد يدرأ شبه وتلبيس الجهمية، ولهذا عندما كُتِب إليه رحمه الله وهو في بغداد أن داود بن علي أظهر هذه المقالة في تلك البلاد، ثم رجع داود وكان معه صحبة لصالح ابن الإمام أحمد، فقال له: تلتطف على أبي عبد الله وقل: هذا داود يستأذنك ولا تسمني. فدخل على أبيه وقال له، فقال: داود ابن من؟ فقال: هو ابن علي. قال: من أصبهان؟ قال: نعم؟ قال: لا يدخل، فإنه حدثني فلان عن فلان أنه قال ذلك. وأنكر ذلك داود وتلطف، فقال الإمام أحمد: إن من حدثني أوثق عندي منه.

فكان هذا من تعزيز الإمام أحمد رحمه الله بمقامه في السنة وتأديبه لمن حوله حتى لا يقع الاختلاط في المعتقد، بمعنى الابتعاد عن الألفاظ التي صارت مجملّة بالاستعمال، وتركها إلى اللفظ الصريح.

## ٣١- يضاف عوام المسلمين بأمصارهم إلى أهل السنة والجماعة، وهل الأشاعرة جمهور الأمة؟

يضاف عوام المسلمين بأمصارهم إلى أهل السنة والجماعة، ولو كان يختص بهذا المصر من هم من علماء المعتزلة أو الأشاعرة.. إلى غير ذلك.

وبهذا يتبين أن ما يردده البعض أحياناً من أن علماء الأشاعرة هم جمهور علماء الأمة، أو أن الأشاعرة هم جمهور الأمة، ويقصد بذلك استنكار القول عنهم: أنهم مبتدعة أو ضلال وقعوا في ضلال عن الحق.. باطل وخطأ، وإن كان الأشاعرة أصابوا في مسائل كثيرة ووافقوا السنة في مسائل كثيرة، لكنهم ليسوا موافقين للسنة موافقةً محضة، فهم كما قال شيخ الإسلام: أقرب الطوائف الكلامية إلى مذهب أهل السنة والجماعة.

وذلك لأن علماء الأمة -وأخصهم الصحابة رضي الله عنهم، وعنهم انتشر العلم في الأرض، وأئمة التابعين ومن بعدهم أهل القرون الثلاثة الفاضلة- ليس فيهم أشعري، بل هؤلاء ظهروا قبول ظهور مدرسة أبي الحسن الأشعري، كذلك سواد المسلمين في عصورهم من العامة وأمثالهم يضافون إلى أهل السنة والجماعة؛ إلا من تلبس من العامة ببدع الأئمة كما يوجد في بعض الطوائف، ولا سيما من الطوائف المتشعبة وأمثالها.

## ٣٢- ضرورة التفريق بين حكم القول وقائله، وكل من أراد الحق بشروط.. فخطؤه مغفور له.

مما ينبه إليه هنا أنه ينبغي لطالب العلم ولا سيما الناظر في مسائل الاعتقاد واختلاف الإسلاميين أن يعي أن تقرير المقالة بقوة وأنها مخالفة للسلف أو مخالفة للكتاب والسنة حتى لو قال: إن المقالة كفرية إذا كانت كذلك في الشرع. فإن هذا لا يعني أن يكون الأخذ بنفس القوة لأصحابها، فإن هناك فرقاً بين المقالة وبين قائلها، فأنت تأخذ المقالة بقوة، لكن إذا جئت إلى صاحبها فكذلك يجب أن تلتزم بلوازم الشرع وتأخذها بقوة، أي: تأخذ بالقوة الشرعية التي هي العدل الشرعي.

ولهذا كان جواب شيخ الإسلام على هذا السؤال أن قال: أنا أقول: من اعتقد هذا الاعتقاد -يعني: الذي كتبه في الواسطية- فإنه يكون ناجياً عند الله؛ لأنه الاعتقاد المذكور في القرآن والحديث، وأنا أنذر من خالفه ثلاث سنين أن يأتوا بجملة من الكتاب أو السنة أو كلام أئمة السلف -الأئمة الأربعة أو غيرهم- مخالفة لما ذكرت.

ثم قال: وأما من لم يعتقد هذا الاعتقاد وإنما اعتقد في بعضه -غلط في بعض- كما وقع فيه أئمة الأشعرية وغيرهم فإن هذا لا يقال فيه: إنه يكون ممن هم في النار. بل هذا أمره إلى الله.

وهذا الحكم بناء على أصل ذكره في درء التعارض وغيره، وهو: أن كل من أراد الحق واجتهد في طلبه من جهة الرسول فأخطأه فإن خطأه مغفور له.

فالشروط الأول: أنه أراد الحق.

الشرط الثاني: أنه اجتهد في طلبه.

الشرط الثالث: من جهة الرسول لا من جهة قائله: فأخطأ فإن خطأه مغفور له، أي: من اجتمعت فيه الشروط الثلاثة.

فالشروط الأول: وهو أن يكون مراده الحق. فإذا ترك هذا كان كافراً؛ فإن من أراد الباطل في صفات الله يكون كافراً، وكثير من أهل البدع كما يقول شيخ الإسلام: وأهل القبلة المخالفون للسلف في هذا الباب هم في الجملة يريدون للحق وإن كانت إرادتهم يدخلها شيء من التقصير والقصور. كإرادة نصرته المذهب، والعناية بالانتصار للأصحاب، وهذا نقص في الإخلاص والإرادة.

قوله: واجتهد في طلبه. يقول: هم في الجملة مقصرون في الاجتهاد في طلب الحق. فمن أعرض عن أخذ الهدى من القرآن إعراضاً فإنه يكون كافراً، لكن لو قصر في طلبه فإنه يكون ظالماً لنفسه.

وقوله: من جهة الرسول أي أن الخطأ يغفر إذا كان الاجتهاد يرجع إلى القرآن والسنة، أما إذا كان أعرض عن الكتاب والسنة واتخذ العلوم الفلسفية منهجاً له - كما هي طريقة أبي يعقوب السجستاني وأمثاله من غلاة الباطنية- فإن هذا لا يصار فيه إلى هذا الكلام.

ولهذا لا يتوهم متوهم فيقول -مثلاً-: بعض النصارى الآن يظنون أنهم على الحق. فيقال: لأنهم لم يجتهدوا فيه من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يريدوا الحق إرادةً صحيحة، بل مقصودهم الانتصار لدينهم، وهم يعرفون

ما فيه من الآيات الدالة على تعدد النبوة بعدهم، أي: ليس في دين النصارى ولا في دين اليهود أن دينهم خاتم الأديان، بل فيه تصريح بذكر النبوات بعدهم.

### ٣٣- لم ينضبط لأبي حنيفة قول مخالف لمذهب السلف إلا في مسألة الإيمان، وحقيقة

#### قوله في الإيمان، وهل الخلاف معه لفظي؟

في تاريخ بغداد وفي السنة لعبد الله بن أحمد بعض الكلام في أبي حنيفة، فهذا ينبغي أن نعرض عنه، فإنه لم ينضبط له مذهب مخالف للسلف إلا في مسألة الإيمان، أما ما نقل عنه في مسألة القدر والصفات.. وما نقل عنه في مسألة القرآن ففي الجملة لم ينضبط عنه، وقد صرح شيخ الإسلام رحمه الله في بعض المواضع بأن أبا حنيفة في مسألتها الصفات والقدر على المعروف عن السلف.

هناك قدر محفوظ مما يتعلق بالعقائد عن أبي حنيفة، وهو مشتهر بين أهل العلم، وهو قوله رحمه الله في مسألة الإيمان، فإن المشهور عن أبي حنيفة أنه يقول بقول حماد بن أبي سليمان في مسمى الإيمان، فيجعل الأعمال الظاهرة ليست داخلية في مسمى الإيمان. وهذا القول يذكره الأحناف في كتبهم، وكذلك يذكره غيرهم من الطوائف، سواء الفقهية أو الكلامية، والأظهر أنه متحقق عنه، وإن كان بعض أعيان المتكلمين - كالبغدادي وغيره - يشيرون تارة إلى التردد في ثبوت هذا عن أبي حنيفة، لكن الأظهر أن هذا معروف عنه.

فإن إثبات هذا الأمر عنه عليه جمهور أهل المقالات والمتكلمين والفقهاء من الحنفية وغيرهم، وإن لم يكن هذا الإثبات عن تصنيف معروف لأبي حنيفة وإنما بالنقل عنه، وهذا ليس غريباً؛ لأن حماد بن أبي سليمان هو الذي قرر هذه المقالة في مسألة الإيمان.

وبعض أهل العلم ينزع إلى أن حماد بن أبي سليمان يميل إلى هذه المقالة في الرد على مقالات الوعيدية، وبخاصة مقالات الخوارج والمعتزلة، فكان من باب الرد على الوعيدية أن قرر هذه المقالة، وهذا ليس غريباً؛ لأن كثيراً من مقالات الإرجاء وقعت رداً على طوائف الخوارج والمعتزلة ومن وافقهم من الوعيدية.

فهؤلاء يقولون: إن الإيمان قول واعتقاد. أو يقولون: إن الإيمان يكون بالقول والقلب. ولا يجعلون أعمال الجوارح داخلة في مسمى الإيمان وإن كانوا يوجبونها، حتى إن حماد بن أبي سليمان وأبا حنيفة ومن وافقهم - في الجملة - في مسألة الأحكام - أي: حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة - على مذهب جمهور أهل السنة.

والتحقيق في شأن حماد بن أبي سليمان هو أنه من علماء السنة والجماعة، ولا يصح أن يضاف إلى البدع المطلقة، وإن كان قوله بدعة، لكنه إذا ذكر يضاف إلى أهل السنة والجماعة من حيث الإطلاق.

وهذا القول هو - باعتبار ما تقدم في كلام أهل العلم - هو أخف المقالات التي نسبت للمرجئة، وهو ما يعرف بمقالة مرجئة الفقهاء، وهؤلاء يتفقون مع جمهور السلف في الحكم وإن كانوا يقولون: العمل لا يدخل في مسمى الإيمان، ولا يقرون بأن الإيمان يتفاضل، بل الإيمان عندهم واحد، حتى إن الطحاوي رحمه الله مع تحقيقه ذكر هذا فقال: والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء. ويجعلون التفاضل بالبر والتقوى.

إذا قيل: هل الخلاف بين حماد بن أبي سليمان والجمهور خلاف لفظي أو ليس لفظياً؟

قيل: هذا الحرف - وهو قولك: خلاف لفظي - صار فيه إجمال، فإن معنى هذا الحرف في كتب أهل أصول الفقه أي: الخلاف الذي ليس له ثمرة، فإن قصد أنه خلاف لا ثمرة له، وأنه نزاع لفظي محض فهذا ليس صحيحاً؛ لأن حماداً وأبا حنيفة ومن وافقهم مخالفون للكتاب والسنة في أنهم لم يجعلوا العمل إيماناً، وهذه مخالفة شرعية؛ ولهذا بدّع السلف رحمهم الله من قال بهذه المقالة، وهم مخالفون كذلك للكتاب والسنة من جهة أنهم لم يروا تفاضل الإيمان، والدلائل متواترة في القرآن والحديث على أن الإيمان يتفاضل، وأنه يزيد وينقص، وإن كان لفظ النقص لم يصرح به في القرآن، ولم يصرح به في السنة في الجملة إلا في مثل قوله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح: (وما رأيت من ناقصات عقل ودين).  
ولهذا كان السلف يستدلون على نقص الإيمان بطريق إثبات الزيادة، فإن كل ما يزيد فإنه ينقص، قال الإمام أحمد لما سئل عن نقص الإيمان: ألم يقل الله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ [مريم: ٧٦] قالوا: بلى. قال: فكل ما يزيد ينقص.

ولهذا كان السلف يستدلون على نقص الإيمان بطريق إثبات الزيادة، فإن كل ما يزيد فإنه ينقص، قال الإمام أحمد لما سئل عن نقص الإيمان: ألم يقل الله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ [مريم: ٧٦] قالوا: بلى. قال: فكل ما يزيد ينقص.

وأما الاستدلال بحديث: (وما رأيت من ناقصات عقل ودين) فبعضهم لا يسلم به، معللاً ذلك بأن هذا ليس نقصاً من جهة تقصير العبد حتى يقال: الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وإنما هو أمر قضى على النساء، وهو ما يتعلق بتزكيتها الصوم والصلاة في مسألة الحيض.



ولكن التحقيق: أن هذا الحديث دليل على نقص الإيمان؛ لأنه إذا وصف الدين بالنقص -والدين هو الإيمان- بما لا مقصد للعبد ولا أثر له فيه، فمن باب أولى إذا كان بأثره وتفريطه؛ أي: إذا كان الشارع سماه نقصاً مع أنه ليس من جهة العبد وأثره فلا أن يكون نقصاً إذا كان من تفريط العبد من باب أولى.

مرجئة الفقهاء لا يكفرون تارك العمل مطلقاً

هنا بعض المسائل أيضاً منها: أن حماد بن أبي سليمان ومن معه التزموا أن تارك العمل لا يكفر وبخاصة في مسألة الصلاة، وهم لم يلتزموا هذا من جهة تفصيل الأدلة، كما هي طريقة مالك والشافعي وابن شهاب وأبي ثور ومكحول الشامي وأمثالهم من السلف الذين لا يكفرون تارك الصلاة، فإن هؤلاء لا يكفرونه باعتبار الدلائل التي يستعملونها على التفصيل، بخلاف طريقة حماد وأبي حنيفة؛ فإنهم لا يكفرون تارك الصلاة؛ لأن الصلاة عمل، والعمل لا يدخل في مسمى الإيمان.

### ٣٤- الحارث المحاسبي، وموقف الإمام أحمد منه.

الحارث بن أسد المحاسبي له كتاب مطبوع اسمه فهم القرآن، وهو من أصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب، لكن الفرق بينه وبين ابن كلاب أن ابن كلاب متكلم نظار، بخلاف الحارث بن أسد؛ فإنه معروف بالتصوف والأحوال وليس من أعيان المتكلمين، ولكنه تقلد طريقة ابن كلاب بعد شيوع القول في مسائل الصفات الفعلية، وحدوث النزاع في ذلك عند بعض المنتسبين للسنة، وأخص من أحدث ذلك وقرره -وهو الذي نزع الحارث بن أسد إلى قوله- هو عبد الله بن سعيد بن كلاب.

والحارث بن أسد ينتسب إلى أهل السنة، ولكنه في كتابه فهم القرآن وفي بعض كتبه الأخرى انتهى إلى أن لأهل السنة والجماعة في الصفات الفعلية قولين:

الأول: إثبات الصفات الفعلية.

الثاني: عدم إثبات الصفات الفعلية وجعلها واحدةً أزلية كما هي طريقة ابن كلاب.

ويرجح هو -أعني: الحارث المحاسبي - القول الثاني.

ومن هنا شاع هذا القول، وهذا من أسباب نسبة هذا القول إلى أهل السنة كما تجده في كلام الأشعرية وغيرهم، أو أنه أحد القولين لهم، فالحارث بن أسد وإن كان له مقام فاضل ونسك معروف، وهو من فضلاء العبّاد، حتى إنه في عبادته كان مائلاً كثيراً إلى السنة والجماعة، ولم يكن معروفاً بانحراف ظاهر في عبادته، وإن كان الإمام أحمد رحمه الله قد ثبت عنه أنه أمر بهجر الحارث بن أسد، وبعض من تكلم في طريقة أحمد قال: إنما هجره لما رآه عليه من طريقة الأحوال والإرادات والتصوف.. وهذا -فيما يظهر- غير صحيح، بل المرجح -وهو الذي رجحه شيخ الإسلام في درء التعارض وغيره- أن الإمام أحمد إنما أمر بهجر الحارث بن أسد؛ لأنه انتحل القول الذي قاله عبد الله بن سعيد بن كلاب وهو عدم إثبات الصفات الفعلية.

فهذا القول لما انتحله وصار يضيفه إلى أهل السنة مع أنه لم يعرف بعلم الكلام، بل عرف بالعبادة والأحوال؛ صار من المصلحة الإعراض عنه، ولهذا هجره الإمام أحمد لهذا السبب: حتى لا ينزع بعض أهل السنة إلى قوله وطريقته.. وهذا من فقه الإمام أحمد؛ لأن المهجر عند أهل السنة ليس مطرداً في معصية معينة، ما دام أن الشخص من أهل الإسلام فليس هناك اطراد في الأمر بهجره، إلا إذا خرج من الملة وهذا شأن آخر، لكن في ما يتعلق بأهل الأخطاء أو حتى من يقعون في بعض البدع فهذا بحسب البدعة التي وقع فيها، ولهذا هجر السلف أعيان المبتدعة الذين بدعهم مغلظة كأئمة الجهمية والرافضة ونحوهم.

ولكن من يغلط في بعض المسائل التي دون هذا، وهو في الجملة على السنة والجماعة، وله تعظيم للسنن والآثار ومقاصد السلف.. الخ فهذا بحسب المصلحة في هجره، ولهذا هجر الإمام أحمد المحاسبي من هذا الوجه، كما أنه -كما تقدم- منع أن يدخل عليه داود بن علي الأصبهاني، مع أن هذا ليس بالضرورة أن يكون منهجاً مطرداً؛ ولهذا ترى أن بعض أئمة الحديث الكبار ممن هم في درجة أحمد أقروا داود بن علي على الدخول عليهم، وهذا لأنه لم يكن هذا قاعدةً لزومية مطردة عند سائر الأئمة، مما يدل على أن هذا معمول به حسب مقاصد الشريعة ومصالحها.

إذاً: النقل عن الحارث بن أسد يلاحظ فيه هذا المقصد: أنه ليس فاضلاً من جهة قوله في مسألة الصفات الفعلية، وإن كان قوله في الصفات الأخرى -وخاصة صفة العلو- يعتبر من الأقوال الفاضلة.

### ٣٥- الأشعري يمتدح طريقة السلف، والإبانة والرسالة أفضل كتبه، ووجه مخالفتها غيرها، وأطوار الأشعري.

الأشعري امتدح مقالة أهل السنة امتداحاً محضاً؛ فإذا كان كذلك فكل ما ثبت أنه للسلف ولأهل السنة المتقدمين فإنه يجب أن يصار إليه حتى من قبل الأشاعرة من أصحابه؛ لأن إمامهم صرح بالتزام مذهب السلف، وإذا كان هو خفي عليه بعض المقاصد والألفاظ والأحرف والمسائل في مذهب السلف؛ فإن من بان له ذلك بعده لا يجوز له أن يخالف، حتى على طريقة ومذهب أبي الحسن الأشعري.

وفي كلام أبي الحسن بعض المسائل التي صرح الأشعرية المتأخرون بخلافها، فهم مخالفون للسلف ومخالفون من وجه آخر لأبي الحسن نفسه، وبخاصة في مسألة الصفات الخيرية: فقد قرر الأشعري في كتبه ثبوت الصفات الخيرية في الجملة لكن لما جاء أبو المعالي الجويني - وإن كان البغدادي يشير إلى شيء من هذا - نفى كثيراً من ذلك، ومن بعده أصبح الأشاعرة من نفاة الصفات الخيرية.

كتاب الإبانة مشهور لأبي الحسن الأشعري، والجمهور من الأشاعرة وغيرهم على أنه كتاب صحيح معتبر للأشعري. وإن كان بعض الناظرين في التصانيف قد تردد في صحة نسبته للأشعري، إلا أن هذا القول ليس بشيء، وإنما أذكره ليعرف غلطه.

وهو أفضل كتب الأشعري، حتى قال شيخ الإسلام رحمه الله: ومن قال منهم -أي: الأشاعرة- بكتاب الإبانة الذي صنّفه الأشعري في آخر عمره ولم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة، لكن مجرد الانتساب للأشعري بدعة.

إذاً: كتب الأشعري على صنفين:

الأول: كتب مقارنة لطريقة أهل السنة وتصنيفهم، وإن كان فيها بعض التقصير في التفاصيل ككتاب الإبانة.

الثاني: كتب الميل فيها عن مسلك السلف وطريقتهم ظاهر، كما يقع له رحمه الله في اللمع والموجز، فقد غلط فيهما غلطاً ظاهراً، وقد استخدم فيهما طريقة كلامية محضة.

ومن المتحقق أن الأشعري لم يكن خبيراً بطريقة السلف؛ لأنه في كتابه مقالات الإسلاميين فصل مقالات الشيعة والخوارج والمعتزلة بتفاصيل مطولة، حتى إنه فصل قول أبي هاشم الجبائي، وقول النظام بتفاصيل مستفيضة، لكنه لما جاء لأهل السنة والجماعة أجمل قولهم إجمالاً، وهذا دليل قاطع على أن الأشعري وإن أعلن انتسابه لأهل السنة والجماعة إلا أنه لم يكن خبيراً بتفاصيل مذهبهم.

أما كتابه الرسالة إلى أهل الثغر، فهو كما قيل في الإبانة، وإن كان البعض قد تردد في نسبته إلى أبي الحسن الأشعري، وهو عبارة عن ذكر حمل وإجماعات أهل السنة، وإن كان أحياناً يذكر فيه بعض الإجماعات الغلط، لكنه في الجملة كتاب فاضل.

إذاً: كتاب الإبانة والرسالة إلى أهل الثغر هما أجود كتب الأشعري، أما اللمع والموجز ففيهما أغلاط بينة.

وهذا التفصيل ينتهي منه البعض -أحياناً- إلى القول الذي قد يشاع تارة: من أن الأشعري في اللمع والموجز كان على طريقة ابن كلاب، وهي الطور الثاني للأشعري بعد الاعتزال، وفي الرسالة إلى أهل الثغر والإبانة رجع إلى قول أهل السنة، فيجعلون للأشعري ثلاثة أطوار:

**الأول:** الاعتزال، وله كتب فيه، لكن لم يصل إلينا -فيما أعلم- منها شيء، وقد صرح الأشعري في كتبه أن له تصنيفاً في نصرمة المعتزلة حين كان معتزلياً.

**الثاني:** الطور الكلابي وصنف فيه اللمع والموجز.

**الثالث:** هو الطور السني، وصنف فيه الرسالة إلى أهل الثغر والإبانة.

وهذا الكلام ليس بشيء؛ لأنه وإن لم يكن كتابا الإبانة والرسالة إلى أهل الثغر مثل اللمع والموجز، حتى إن الناظر في اللمع والموجز وفي الرسالة والإبانة على وجه الخصوص قد يقول: إن هذين لرجل وهذين لرجل، حيث إن هناك افتراقاً في الطريقة، لكن الذي صرح في اللمع والموجز بتبنيه من المقالات لم يصرح في الإبانة بنقضه نقضاً تاماً، بل إما أنه ذكره مجملاً وإما أنه أعرض عنه، ومسائل يسيرة رجع عنها في كتاب الإبانة وكتاب الرسالة إلى أهل الثغر.

إذاً: كيف نوفق بين الإبانة واللمع؟

نقول: إنه في الإبانة إما أنه يذكر ما صرح بتأويله أو بغلظه فيه في اللمع، أو أنه إذا خالف السلف في اللمع بشكل صريح فإنه في الإبانة يجمل.

مثلاً: يطلق الأشعري في كتابه الإبانة السياقات القرآنية التي تدل على الاستواء على العرش والصفات الفعلية عموماً كالغضب ونحوه إطلاقاً، فيقول: ونؤمن أن الله مستوٍ على العرش كما في قوله تعالى، وأنه ينزل كما أخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم: (ينزل ربنا فيجري النص إجراءً عاماً، فلولا ما عرف عن الأشعري من التأويل في كتبه الأخرى وتبينه له لأمكن أن يقال: إنه رجح عن التأويل، لكن إذا كان له قول مفصل بعدم إثبات الصفات الفعلية فلا يمكن أن يقال: إنه رجح عن التأويل بقول مجمل قد يطلقه كثيرون، حتى إن بعض علماء المعتزلة أحياناً يطلقون بعض هذه الأحرف، ولكنهم يتأولونها).

فمن هذا الوجه يصعب أن يقال: إن للأشعري ثلاثة أطوار.

إذاً: للأشعري طوران:

الأول: الاعتزال.

الثاني: من حيث الانتماء والانتساب: انتسب إلى أهل السنة.

ومن حيث التحقيق المذهبي: وافق أهل السنة في مسائل، ووافق ابن كلاب في مسائل وخاصة في الصفات، وتأثر بالمعتزلة في الدلائل كثيراً، وكذلك تأثر بالجهمية في مسألتَي الإيمان والقدر.

وفي آخر أمره تخلص من كثير من هذه الآثار البدعية إلى مقاربة أهل السنة، فتكون حاله الأولى التي صنف فيها اللمع والموجز ليست بأفضل من حاله التي صنف فيها الإبانة، فتكون آخر أحواله وهي حال الإبانة - إذا تحقق أن الإبانة آخر ما كتب - أقرب من حاله في تصنيفه لللمع والموجز، لكنه هل انتهى انتهاءً تاماً في الإبانة لمذهب السلف؟

الجواب: لا.

فإن قيل: كيف قال شيخ الإسلام: ومن قال منهم بكتاب الإبانة الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ولم يظهر مقالةً تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة؟

قيل: المعنى أن كتاب الإبانة ليس فيه أصول مخالفة لأهل السنة والجماعة، لكن هل صرح الأشعري فيه بالتفصيل بإثبات الصفات الفعلية، والرد على من قال بحلول الحوادث كما هي طريقته وطريقة ابن كلاب من قبل.

الجواب: لا، هو ذكر نصوص فعلية كصفة الاستواء والتزول، كما ذكر نصوصاً تدل على الصفات اللازمة، كصفة العلم، والعلو، وقال: نجريها على ظاهرها. وقد كان ابن كلاب يقول مثل هذا الكلام في كتبه، ككتاب الصفات كما نقله عنه ابن فورك.

فطريقة أبي الحسن ليست مختلفة كثيراً، وإنما قال شيخ الإسلام هذا القول لأن أبا الحسن في الإبانة لم يصرح بأصل يخالف فيه السلف، لكنه لم يصرح كذلك بالتزام مفصل لمذهب السلف، ومن هنا نقول: إن قوله في الإبانة من حيث هو لا إشكال فيه من جهة الأصول، وإن كان له في الإبانة بعض المسائل الغلط؛ فقد ذكر -مثلاً- الاستطاعة الواحدة، وهي الاستطاعة التي تكون مع الفعل، ولا شك أن هذا خلاف مذهب أهل السنة، فإن أهل السنة يثبتون الاستطاعتين، استطاعة قبل الفعل واستطاعة مع الفعل، خلافاً للمعتزلة الذين يثبتون استطاعة قبل الفعل، والأشاعرة الذين يثبتون استطاعة بعد الفعل، لكن هذه المسألة ليست من المسائل البديهية الظاهرة أو الأصول الكبار؛ ولهذا شيخ الإسلام لم يتقصد إثارة مثل هذه المسألة.

إذاً: كان الأشعري في آخر أمره مائلاً كثيراً إلى مذهب أهل السنة، لكنه ليس سنياً محضاً.

وهذه النقولات عن الأشعري، وبخاصة في الصفات الخيرية التي نفاها الجويني ومن بعده كالوجه واليدين هي من أخص مقاصد المصنف، فقد أراد أن يبين أن من أصول الأشعري إثبات ما هو من الصفات الخيرية، وإن كان أحياناً قد يفوته بعض النصوص النبوية في هذا.

### ٣٦- الأشاعرة درجات، منهم فضلاء.

القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، له تصانيف، منها كتاب الإبانة والرسالة الحرة المعروفة بالإنصاف، ومنها -وهو من أشهر كتبه- التمهيد، وهو أخص من نظم المذهب الأشعري على طريقة كلامية تامة، لكنه من فضلاء الأشعرية، وإذا قيل من فضلاء الأشعرية فباعتبار متأخريهم، فإن الباقلاني كان يثبت الصفات الخيرية في الجملة فضلاً عن كثير من الموافقة لأهل السنة في مسائل أخرى.

ولهذا اعتبر أفضل أصحاب أبي الحسن الأشعري، حيث إن أبا الحسن الأشعري يعتبر هو أفضل أصحاب المذهب باعتبار أصحابه، ثم تأتي درجة الباقلاني ومن شاكله، فهؤلاء هم الطبقة الثانية، وهم أقرب إلى الأشعري، وإن كان الأشعري أقرب منهم إلى السنة والجماعة، ثم تأتي درجة أبي بكر بن فورك وأمثاله، فهؤلاء دون الباقلاني لكنهم أفضل من أبي المعالي وأمثاله، ثم تأتي طبقة أبي المعالي والبغدادى وأبي حامد الغزالي في الجملة، وإن كان للغزالي اختصاص بما له من التصوف، فهذه أيضاً طبقة، ثم تأتي الطبقة المتأخرة وهي طبقة أبي عبد الله الرازي وأبي الحسن الآمدي، فهؤلاء طبقة أيضاً.

وهذا الباب لا يمكن أن يكون مطرداً في الأعيان، بل تارةً يكون كذلك وتارة لا يكون، ولهذا نجد أن الآمدي في بعض المسائل أفضل من أبي المعالي، وأبو المعالي في بعض المسائل أفضل من الآمدي والرازي، والآمدي في الجملة أفضل من الرازي، فإن الرازي من أشد من ضل في هذا المذهب.

### ٣٧- وجه تأثر الجويني والما تردي بالمعتزلة، والأشاعرة خير من الماتريديّة.

أبو المعالي الجويني متكلم أشعري من فقهاء الشافعية، وهو ممن مال بالمذهب الأشعري عن طريقة متقدميهم إلى الطريقة الثانية المتأثرة كثيراً بمذهب المعتزلة؛ ولهذا يقول شيخ الإسلام: إن أبا المعالي الجويني شرب كتب الجبائي -يعني: أبا هاشم الجبائي- فأثرت فيه. ولهذا مال بالمذهب ميلاً واضحاً، سواء من جهة ما يثبت من الصفات، حيث قصر الصفات المثبتة على السبع، أو من جهة طريقة الاستدلال، أو من جهة الجزم ببعض المسائل حتى في مسائل القدر والتعليل ومسائل أخرى، فإنه استطال بهذا المذهب وتأثر بمذهب المعتزلة.

وإذا قلنا: تأثر بمذهب المعتزلة؛ فإن تأثره على طريقتين -وهذا معنى ينبغي ملاحظته-:

**الأولى:** تأثر فوافق المعتزلة في بعض المسائل، كموافقته لهم في عدم ثبوت ما عدا الصفات السبع، وبخاصة نفي الصفات الخبرية.

**الثانية:** وهي تظهر للمتأمل في كتب الجويني كالشامل والإرشاد واللمع، وهي أنه بالغ في الرد على المعتزلة حتى انتقل إلى قول مبين لهم مباينة شديدة، لكنه ضمن هذه المباينة تباعد عن مذهب أهل السنة، أي: أنه قصد البعد عن

المعتزلة فتضمن هذا القصد عنده بعداً أيضاً عن أهل السنة، وهذا هو الذي وقع فيه أبو منصور الماتريدي الحنفي في كتابه التوحيد، فقد كان أخص مقصوده العناية بالرد على المعتزلة وبخاصة الرد على أبي القاسم البلخي الكعبي من المعتزلة، لكنه بالغ في الرد كما وقع للجويني.

وحينما نقول: بالغ في الرد؛ لا يعني أنه ظلم المعتزلة، لكنه تكلف في طريقة الرد حتى التزم مقالات تخالف حتى ما عرف في مذهب أهل السنة، بل تخالف ما عرف في مذهب الأشعري نفسه؛ ولهذا يمكن أن يقال: إن طريقة الجويني تقارب طريقة الماتريدي.

ومن هنا يتبين أن الماتريدي ليسوا كالأشاعرة، فإن الأشاعرة خير من الماتريدي وبخاصة الأشاعرة الأوائل الذين يسميهم شيخ الإسلام فضلاء الأشاعرة، ويقصد بهم: الأشعري وأئمة أصحابه.

إذاً: الماتريدي يقارب طريقة المتأخرين من الأشاعرة، مع أنه معاصر لأبي الحسن الأشعري، لكنه أقرب ما يكون إلى طريقة الجويني وأمثاله من متأخرة الأشاعرة، بل الجويني فيما يظهر أقرب من الماتريدي إلى الحق، فإن الماتريدي فيه نزعة فلسفية واضحة، وفيه تقصد في البعد عن مذهب السلف.

وحينما أقول: تقصد. فليس المقصود نية، لكنه يطعن في المعروف من مذهب أهل السنة بنفس الطريقة التي كان عليها أئمة المعتزلة الكبار، كقوله: هذا مذهب النوايت والمشبهة والمجسمة.. إلخ، وفضلاء الأشاعرة كأبي الحسن والقاضي أبي بكر بن الطيب لا يقاربون الماتريدي فضلاً عن بعض غلاة الماتريدي، وإن كان في الماتريدي من هو خير من أبي منصور الماتريدي، وأقرب إلى السنة والجماعة.

أما الأشاعرة فإذا كانت المقارنة بين الأشعرية المتكلمين الذين عرفوا بالعلم الكلامي واختصوا به فليس فيهم من هو خير من أبي الحسن الأشعري وأقرب منه إلى السنة والجماعة، أما إذا كانت بين الأشعرية الذين أضيفوا إلى الأشعرية وهم فقهاء أو لهم اشتغال بالحديث فهذا مقام آخر.

### ٢٩- بدعة عدم قبول الخبر من أصله باعتبار أنه آحاد.

فإن من الطرق التي شاعت عند المتكلمين هو عدم قبول الخبر من أصله باعتبار أنه آحاد.



وهذه بدعة حدثت في المسلمين بكلام المتكلمين وأمثالهم ومن وافقهم من متأخري الفقهاء وبعض من تكلم في المصطلح فضلاً عن أهل أصول الفقه، بل إن هذا التقسيم بهذا الحد هو تقسيم مبتدع، أما تقسيم الأحاديث النبوية إلى متواتر وآحاد من جهته فليس فيه إشكال.

إذاً: الإشكال هو في الحد، فإنه إذا قيل في حد المتواتر: هو ما رواه جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، وأسندوه إلى شيء محسوس، والآحاد ما دون ذلك.. فهذا حد مبتدع؛ لأنه تكلف في ثبوت سنة النبي صلى الله عليه وسلم؛ ولهذا ليس لهذا الحد مثال في جمهور السنة، بل كما قال بعض متأخري أهل الحديث: أنه لم يقع له حديث يصل إلى هذا الحد، الذي هو حد المتواتر!

ثم نقول: ما هي ثمرة هذا التقسيم؟

إن كان يُقصد به ضبط مسائل الإسناد فإننا نرى أن أئمة السنة وأئمة الحديث الأوائل لم يستعملوه، ولكن ترى أنه يذكر لمقصد واحد، وهي مسألة الدلالة، وليس لمسألة ثبوت الحديث، ولهذا اتفق أهل الحديث على ثبوت بعض الأحاديث التي هي آحاد، بل على ثبوت بعض الأحاديث التي هي غريبة، فإنه لم ينقل عن إمام من أئمة السنة أنه طعن في حديث عمر: (إنما الأعمال بالنيات مع أنه غريب).

إذاً هذا الحد ليس له ثمرة من جهة الثبوت، يعني ليس المقصود من وضعه مسألة الثبوت؛ فإن من أكثر الكلام فيه وهم أئمة الكلام أصلاً ليس لهم اختصاص بمعرفة الثابت وغير الثابت من النصوص. حيث إن أئمة المتكلمين ليسوا من أهل العلم بمسائل الإسناد والرواية والرجال والاتصال والانقطاع والتواتر وعدمه، وإنما قرروا هذا الحد في مسألة الدلالة، وعنه رتبوا مسألة الدلالة القطعية والدلالة الظنية، وعنه قالوا: إن ما يتعلق بالاعتقاد لا يقبل فيه إلا المتواتر.

وبهذه الطريقة منعوا قبول جمهور ما جاء في السنة النبوية في مسائل الاعتقاد، فهذا حد متكلف مبتدع، فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث الواحد من أصحابه بأصول الدين إلى قوم من أصناف المشركين، كما بعث دحية بن خليفة الكلبي بكتاب إلى هرقل، فترى أن الذي قابل هرقل الكتاب، والكتاب نقله واحد، وهو الذي حملة دحية بن خليفة الكلبي.

إذاً: الحجة كانت تقوم شرعاً في هدي النبي صلى الله عليه وسلم بواحد ثقة؛ مما يدل على أن هذا الحد متكلف ومبتدع، فإنه لو كان لا يقبل في الاعتقاد إلا المتواتر لما كانت الحجة قامت على أهل اليمن ببعث معاذ إليهم.. وهلم جرا في الأقوام الذين بعث إليهم النبي صلى الله عليه وسلم واحداً من أصحابه.

ثم إنه ليس في دلائل الشرع ولا دلائل العقل أن الأحاد لا يقبل في الاعتقاد بحسب الحد الذي حدوه في الأحاد، وهو: أنه كل ما قابل المتواتر، بل على هذا الحد: جمهور السنة لا يقبل في العقيدة، بل على طريقة بعض أهل العلم الذي يقول: إنه لم يصلنا شيء من المتواتر اللفظي بحسب الحد الذي شاع عند المتأخرين.

إذاً: كأنه يقال: إن السنة لا تقبل في العقيدة!

ولهذا كان الاعتبار في القبول عند الأئمة رحمهم الله: بمسألة الصحة ومسألة تلقي الأمة له بالقبول، ولهذا كان حديث: (ينزل ربنا إلى السماء الدنيا مجمع على ثبوتها باتصال سنده وصحته، ومن جهة أخرى بتلقي أئمة السلف له بالقبول وإنكارهم على من تأوله أو طعن فيه).

وكما أسلفت أنه ليس في دلائل الشرع ولا دلائل العقل دليل على هذا الحد، وحتى اللغة لا تفيده، فإن المتواتر هو ما شاع وتتابع، والتتابع هنا قد يكون تتابعاً في الرواية أو تتابعاً في القبول والعمل.. إلخ.

وأما الاستدلال بمثل ما جاء في الصحيحين في حديث أبي هريرة: (لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم إحدى صلاتي العشي - كما يذكره بعض المتكلمين، وهذا جهل بحقيقة حددهم هم - فأنحرف من ركعتين، فقال له ذو اليمين: يا رسول الله! قصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال: لم أنس ولم تقصر، ثم التفت إلى الناس فقال: ما يقول (ذو اليمين)؟ فقالوا: صدق يا رسول الله... إلخ) وفي رواية: (قالوا: صدق يا رسول الله! لم تصل إلا ركعتين) فمن يقول: إن خبر الواحد لا يحتج به مستدلاً أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يعمل بخبر ذي اليمين لأنه واحد.. يقال له: هذا ليس صحيحاً؛ لأنه على حددهم حتى مع خبر أبي بكر وعمر يبقى الأمر داخل دائرة الأحاد، لأنه بعد ما روى جماعة عن جماعة..

وإنما هذا يفيد ما قرره كثير من الفقهاء من الحنابلة وغيرهم: أن الإمام إذا كان عنده يقين في نفسه فإنه لا يرجع إلى قول واحد في الصلاة ولو كان ثقة.. وهذا قول قوي، واستدلناهم بحديث أبي هريرة استدلال مناسب.

#### ٤٠- ضرورة التفريق بين مقام الأفراد ومقام السياق لمعرفة معنى الكلمة، والتفريق بين فرض العقل وتصوره، وهل لفظ المعية مقول بالاشتراك اللفظي أو التواطؤ؟

ونبه هنا إلى ضرورة التفريق بين مقامين لمعرفة معنى أي كلمة:

الأول: مقام الإفراد.

الثاني: مقام السياق.

أي: بين اللفظ المفرد وبين اللفظ المركب في سياق معين -أي: مركب مع ألفاظ أخرى-.

فأنت إذا أخذت كلمة مع فهي لفظ مثبت، ومدلول المعية هو المصاحبة والمقارنة، لكن هذه المصاحبة والمقارنة لم تضاف ولم تخصص؛ لأن التفسير الآن للفظ المجرد عن الإضافة والتخصيص والتركيب اللفظي.

إما إذا وقعت في سياق فقيل: زيد مع عمر، فهذا السياق يكون بحسبه، قد تكون المعية مصاحبة ذاتية، وقد تكون مصاحبة علمية، وقد تكون مصاحبة بالنصر والتأييد، وقد تكون مصاحبة بالنسب.. وهلم جرا.

فهي مصاحبة لكن المصاحبة متعددة؛ ولهذا إذا قيل: قال السلطان: أنا مع الرعية. فهذا سياق عربي صحيح، ولا يفهم من ذلك ولا يقع في خلد أحد من عقلاء بني آدم أنه معهم بذاته، ولا أنه معهم حتى يعلمه، وإنما أنه معهم بعنايته ونصره ودفاعه عنهم.. إلخ.

إذاً: المصاحبة ليست هي المصاحبة الذاتية فقط.

فمن تحقق له هذا المعنى زال عنه الإشكال في مسألة المعية زوالاً تاماً: أنه فرق بين اللفظ **المجرداً** واللفظ المركب في السياق.

فهل هذه المصاحبة مصاحبة ذاتية أو علمية أو مصاحبة نصر وتأيد.. إلخ؟

يقال: هذا بحسب السياق، فلما جاءت المعية مضافةً إلى الله امتنع أن تكون معيةً ذاتية حلولية؛ لأن الله بائن عن خلقه؛ ولأن هذا المعنى نقص محض.

إذاً فسر السياق القرآني الذي جاء في ذكر المعية بحسب المعنى المناسب له في سياق العرب وكلامهم، ومن قال: إن هذا من باب التأويل أو أن السلف تأولوا المعية.. فهذا مبني على أن المعية تستلزم الحلول والذاتية، وهذا إثباته دونه خطر القتاد لغة وشرعاً وعقلاً، فإنه لا يوجد في لسان العرب ولا في الشرع ولا في العقل أن المعية إذا أطلقت لزم منها الحلول والمصاحبة الذاتية.

فإذا كان هذا ليس لازماً بين المخلوقات أنفسها فبين الخالق والمخلوق من باب أولى؛ ولهذا يمتنع أن يقال: ظاهر نصوص المعية أن الله معنا بذاته ولكننا نأولها إلى المعنى اللائق به، بل يقال: ظاهرها أن الله معنا بعلمه أو معنا بنصره وتأييده؛ وليس في ظاهر القرآن ما هو من الباطل الذي يصار إلى نفيه؛ فإن القرآن ظاهره الحق ولا شك، وليس له باطن يخالف الظاهر.

وهذا التقسيم -الظاهر والباطن- في نصوص الصفات تقسيم شائع عند طائفة من المتكلمين، لكنهم لا يقابلون الظاهر بالباطن، وإنما يقابلون الظاهر بالمجاز أو نحوه، فلما جاء الباطنية أطلقوا الظاهر والباطن، وجعلوا ما يقابل الظاهر وهو الباطن؛ ولهذا هو ليس من الاصطلاحات الفاضلة.

قضية عقلية مهمة وهي: التفريق بين فرض العقل وبين تصوره. فمن قال: إن هذا الشيء ثبت بالعقل؛ لأنه كذا.. نقول: هذا فرض عقلي، والشيء لا يكون له أثر إلا إذا تصوره العقل تصوراً صحيحاً، أما إذا فرضه العقل فإن العقل يفرض المحال، ودرجة الفرض في العقل سابقة على درجة التصور، حيث إن الفرض هو المبدأ الأول، فالعقل يفرض الشيء أحياناً ثم يدخل دائرة التصور فلا يقبل التصور؛ فيكون محالاً في العقل.

إذاً: فرق بين الفرض العقلي وبين التصور العقلي؛ ولهذا يقولون: الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وليس عن فرضه. والتصور: هو الدرجة الثانية بعد الفرض، وهو دخول المفروض محل القبول العقلي.

أي: كأن الفرض بمنزلة السؤال على العقل والتصور بمنزلة الجواب ونحن نعلم أنه ليس كل سؤال يمكن جوابه، فكذلك هنا.

لفظ المعية إما أن يكون مقولاً بالاشتراك اللفظي أو مقولاً بالتواطؤ، فإن كان مقولاً بالاشتراك اللفظي فلكل سياق ما يناسبه، وهذا يزيد المسألة تباعداً ولا يوجب التلازم في حكم المعية.

وإن كان مقولاً بالتواطؤ قيل: التواطؤ يقع بقدر واحد كلي، وإنما أوجب ذلك اختلاف السياقات.

فسواء فرضت أن اللفظ مقول بالتواطؤ أو مقول بالاشتراك اللفظي فإنه في كلا الحالين لا يستلزم في سائر موارد الحلول والذاتية.

### الغفيص في شرح الحموية:

#### (قصص حول مسألة القدر بين الأشاعرة والمعتزلة)

وقد رويت في كتب العقائد والتراجم كثير من القصص التي وقعت بين المعتزلة والأشاعرة حول مسألة القدر، منها: أن الأستاذ أبا إسحاق الاسفرائيني، وهو من علماء الأشاعرة وأساتذتهم الكبار، كان مقرباً من صاحب بن عباد، الذي كان معتزلياً، وكان بينهما ندامة وصحبة وصدقة؛ ولهذا كانوا يتنادرون في مذهب كل منهم في مسألة القدر، وفي يوم من الأيام كان صاحب بن عباد في حديقة منزله ومعه الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني، فقطع الصاحب بن عباد ثمرةً من إحدى الشجر يريد التندر بعقيدة الأشعرية، فقال لأبي إسحاق: يا أبا إسحاق! من قطع الثمرة؟ - لأن الأشعرية يقولون: العبد له قدرة مسلوقة التأثير، وهو يريد أن يثبت له أنه ليس كذلك - فقال: الذي يستطيع أن يعيدها. أي: الذي يستطيع أن يعيد هذه الثمرة إلى شجرتها، أي: أنت قطعها لكن لا تستطيع أن ترجعها إلى محلها؛ لأن المعتزلة يقولون: إن القادر هو القادر على الضدين، أي: من يستطيع أن يرفع ويستطيع أن يخفض، يقطع ويعيد، فلما قال له: من قطعها؟ قال: الذي يستطيع أن يعيدها.

ومما وقع بينهما أيضاً أن الصاحب بن عباد كان على مائدته يأكل ومعه الأستاذ الاسفرائيني، فتقصد الصاحب بن عباد شيئاً بجانب الاسفرائيني من الطعام فأخذه، فقال: يا أستاذ! من الذي أكل؟ ففي هذه الأثناء شق بأكله - أي: غص بأكله - فقال له الاسفرائيني: من الذي غص؟

أي: إن كنت قصدت هذا فأنت أحمق، أي: كيف تقصد إلى شيء قد يقع بسببه موتك؟

وقد دخل القاضي عبد الجبار بن أحمد عليهما يوماً فسلم ثم قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء!

وهو يقصد ذم مذهب الاسفرائيني الذي يقول: إن العبد ليس له أثر في فعله. أي: إذا جعلتم العبد ليس له أثر في الفعل فالفاعل إذاً هو الله، والله منزّه عن الفحشاء التي طائفة من العباد يفعلونها، فقال الاسفرائيني مباشرة: سبحان من لا يكون في ملكه إلا ما يشاء! أي: وأنتم قلتم: العبد يخلق فعل نفسه، فصار في ملك الله ما لا يشاء.

## ٤١- غرض السلف من الاستثناء في الإيمان.

والسلف رحمهم الله يستنون في الإيمان لغرضين:

الأول: من جهة أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، والإيمان المطلق هو الإتيان بالواجبات والانتهاة عن المعاصي، فهذا الإيمان المطلق الذي هو امتثال الأمر والانتهاة عن النهي لا يجزم به أحد لنفسه؛ ومن هنا صار الاستثناء مناسباً في هذا المقام.

الثاني: أن الخاتمة لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى.

فلهذين الغرضين صار الاستثناء مناسباً.

والأشعري وكثير من أصحابه يستنون في الإيمان على طريقة ابن كلاب، لكنهم وإن وافقوا السلف في الاستثناء إلا أن تعليل الاستثناء عند ابن كلاب والأشعري ليس هو التعليل الذي كان عليه السلف، فإن ابن كلاب والأشعري يستنون في الإيمان باعتبار الموافاة، والموافاة ليست هي مسألة ختم الأعمال التي كان بعض السلف يقصدها باستثناءه.

فإن ختم الأعمال من جهة أن العبد لا يدري بما يختتم له، أما مسألة الموافاة -وهي من مقالات عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأخذها عنه الأشعري- فمقصودهم بما: أن إيمان العبد الصحيح هو الذي يوافي به الله، أي: إن كان في قدر الله وعلمه أنه يموت كافراً فإن إيمانه الأول ليس إيماناً صحيحاً، وإن كان في علم الله أنه يموت مؤمناً فكفره الأول ليس كفرةً، فالكفر هو ما وافى العبد به ربه، والإيمان هو ما وافى العبد به ربه.

وهذا التفسير للكفر والإيمان لا شك أنه مخالف للسلف؛ ولهذا قال شيخ الإسلام رحمه الله: وما علمت أحداً

من السلف علل الاستثناء في الإيمان بمثل ما ذكره عبد الله بن سعيد وتبعه عليه الأشعري ومن وافقه من أصحابه.

## ٤٢- نقد المشهور من تعريف علم الكلام، وتأويل الغزالي ذم السلف لعلم الكلام،

## والجواب عن كلام الغزالي.

وينبه إلى أن هذا العلم المشهور في تعريفه - كما هو في كتب المتكلمين أنفسهم، أو فيمن صنف في المعارف وحال التاريخ كابن خلدون في مقدمته - أنه الاستدلال على العقائد الإيمانية بالدلائل العقلية، بل إن ابن خلدون وهم وهماً أشد من هذا، حيث قال: إن علم الكلام هو علم يقصد به الاستدلال على عقائد أهل السنة بالدلائل العقلية.. وهذا كحقيقة علمية مجردة غلط أساسي عند ابن خلدون؛ لأن المؤسس لهذا العلم لم ينتسب أصلاً للسنة والجماعة، وهم علماء الجهمية والمعتزلة، والأشاعرة تبع لهم، سواء من حيث الحقيقة العلمية أو من حيث التاريخ، فإن إمام الأشعرية - وهو أبو الحسن الأشعري - متأخر عن جمهور متكلمة المعتزلة والجهمية.

فهذا العلم أصلاً لم ينشأ في قوم ينتسبون للسنة، فضلاً عن كونهم يحققونها ويصيبنوها. وهو علم - أعني: علم الكلام - مذموم عند أئمة السلف، وهذا متواتر عنهم، والذي ذمه ليس هم علماء الحديث فقط، بل ذمه غيرهم من أئمة الفقهاء كذلك، حتى إن كل إمام من الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد - نقل عنهم أحرف كثيرة في ذم هذا العلم، بل حتى عن أصحابهم كمحمد بن الحسن وأبي يوسف واللذان هما أخص أصحاب أبي حنيفة.

ولهذا: تأول المتكلمون الذين انتسبوا لهؤلاء الأئمة في الفقه هذا الذم لما عرفوه، كما هو واضح في كلام أبي حامد الغزالي، حيث قال: وأما ما جاء عن الشافعي - وهو لا بد أن يلاحظ كلام الشافعي، أي: لا يتجاوزه، بحكم أنه ينتسب إليه، فهو شافعي في الفقه وأصوله، بل إنه يزعم أن طريقته في أصول الدين لا تناقض طريقة الشافعي - من ذم علم الكلام فإنما لما فيه إذ ذاك من الألفاظ المجملة الحادثة كلفظ الجوهر والعرض وأمثالها، وكان هذا مناسباً لما هم عليه من ظهور السنة. أما في من بعدهم فلما اختلط الحق مع كثير من مقالات المناقضين لدين الإسلام أوجب أن يكون هذا العلم مما يقصد إلى بيانه وضبط الاعتقاد به، وإن كان فيه مفسدة استعمال الألفاظ الحادثة المبتدعة كلفظ الجوهر والعرض.

ثم ذكر الغزالي مثلاً يستدل به على تحصيله، فقال: كما إن لبس ثياب الكفار منهي عنها، وهي من التشبه المنهي عنه في الشريعة. لكن إذا صال الكفار على مصر من أمصار المسلمين، ولم يكن دفع شوكتهم إلا بالغدر بهم

لبس ثيابهم - حتى يستطيع بعض العين من المسلمين أن يدخل في صفهم أو يعرف أخبارهم - فلبس ثيابهم هنا هو مصلحة شرعية يقصد إليها من قبل الشارع.

هذا التقرير من أبي حامد لو صح مبناه لكان دقيقاً وصحيحاً علمياً، لكن مبناه على أن السلف - كالشافعي وغيره - إنما ذموا علم الكلام لما فيه من الألفاظ الحادثة فقط، وهذا خطأ، فإن السلف ذموا هذا العلم لما اشتمل عليه من المعاني الباطلة، وإن كان هذا الذم متضمناً ذم الألفاظ، ولهذا قال شيخ الإسلام في درء التعارض: وذم السلف لعلم الكلام إنما كان لما اشتمل عليه من المعاني الفاسدة، وإن كان يدخل في هذا الذم ما فيه من الألفاظ الحادثة. وقال في موضع آخر: وذم السلف لعلم الكلام لما فيه من المعاني أعظم من ذمهم لما فيه من حدوث الألفاظ.

إذاً: ذم السلف هذا العلم الكلامي لغرضين:

الأول: لما اشتمل عليه من المعاني الباطلة.

الثاني: لما فيه من الألفاظ المبتدعة.

ومن هنا كان جواب الغزالي عن أحد الغرضين فقط، وهو غرض الألفاظ، أما غرض المعاني فإن الغزالي لم يستطع الجواب عنه ولا يستطيع أن يجيب عنه؛ لأن قضية المعاني قضية لزومية لا يمكن الانفكاك عنها ولا التعليل بخلافها.

وإنما قرر شيخ الإسلام رحمه الله أن السلف ذموا علم الكلام لما اشتمل عليه من المعاني الباطلة؛ لأنك ترى هذا حقيقة، فإنه لو لم يكن في هذا العلم إشكال إلا من جهة الألفاظ لما تضمن حقائق علمية تعارض الحقائق القرآنية، ولكانت النتيجة العقلية أن يتضمن أحرفاً وألفاظاً ليست هي الألفاظ الشرعية القرآنية النبوية فقط، لكن هذا العلم أوجب نفي الصفات، والقرآن - كما قرره أئمة السنة والجماعة - جاء بإثبات الصفات، بل كما نص عليه أئمة الكلام أنفسهم من المعتزلة وغيرهم لما قالوا: تعارض العقل والنقل.. فإنهم قصدوا بالعقل الدلائل الكلامية.

وبهذا يتبين أن هذا العلم معارض لما جاء في الكتاب والسنة، حتى بشهادة أصحابه الذين قرروا قانون التعارض بين العقل والنقل، وكان جواب علماء السنة: أن العقل ليس معارضاً للنقل؛ وهذه قاعدة مطردة: أنه ليس هناك حكم شرعي في أي رسالة نبوية - وبخاصة في أكمل الشرائع وهي الشريعة المحمدية - يعارض شيئاً من الحقائق أو القوانين العقلية، ومن ظن التعارض فقد وقع له وهم يناسب عقله المعين، ولهذا لا يمكن أن يتفق العقلاء في أمة من الأمم أو طائفة من الطوائف على دلائل عقلية - زعموها - معارضة لأخبار أو تشريعات نبوية.



## ٤٣- العدل في حكاية المقالات في باب العقيدة، وأهل السنة لا يؤخذون غيرهم بالمثل في مسائل الأحكام، وليس من شرط صحة مذهبك أن تعرف تفاصيل عقائد أعيان الخلق.

قوله: ومن حكى عن الناس. أي: أن من يحكي المقالات في هذا المقام فإنه لا بد له من العدل؛ لأن ذكر العقيدة هنا أياً كان معتقدها هو من باب الشهادة، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦] وقد جاء في حديث بريدة في السنن: (القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة) قال شيخ الإسلام رحمه الله: فإذا كان هذا يقع في من يقضي بين الناس في أموالهم ودمائهم، فهو من باب أولى يقع في من يقضي بين الناس في مقاصدهم وعقائدهم التي يدينون الله بها.

ولهذا يجب على طالب العلم أن يعتدل في ذكر أقوال الناس، حتى لو كان القائل من أهل البدع، فإنه لا يزداد في قوله، بل يذكر قوله كما ذكره هو، ولا يفترى على أحد من خلق الله ولو كان من أهل البدع المخالفين لأهل السنة والجماعة.

ولهذا لم يكن من طريقة أهل السنة والجماعة أنهم يؤاخذون غيرهم بالمثل في مسائل الأحكام التي هي من أحكام الجور كما هي طريقة بعض المتكلمين الذين لما ذكروا مسألة التكفير قالوا - كما ذكره بعض الأشاعرة -: نكفر من كفرنا، أما من لم يكفرنا فلا نكفره فإن هذا ليس من باب العدل.

وترى أن الصحابة رضي الله عنهم قد كفرتهم الخوارج كما في زمن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، ومع ذلك لم يذهب الصحابة إلى تكفير الخوارج من باب المقابلة.

فهذا الباب لا يؤخذ بحظ النفس وإنما يؤخذ بالشرعية.

ولا يجوز أن يضاف إلى أحد من عباد الله ما هو من الأقوال المخالفة لصريح الكتاب والسنة، إلا إذا علم أنه يقول بهذا القول، وأما أخذ الناس بالظن فهو كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِتْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢] فهذا من الإثم الذي لا يجوز أن يعتبر في هذا المقام.

وليس من شرط الإنسان -أقصد: أنه ليس من شرط إيمانه وديانته وصحة مذهبه- أنه يعرف تفاصيل عقائد أعيان الخلق، وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم -وهو إمام هذا الدين، وسيد المرسلين- يقول الله تعالى له: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُتَلَفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَىٰ التِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] وكذلك الصحابة رضي الله عنهم، فقد كان المنافقون الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] ومع ذلك لم يكن جميع الصحابة يعرفون المنافقين بأعيانهم، وهذا معروف في السنة؛ حيث خص النبي صلى الله عليه وسلم حذيفة رضي الله عنه بأسماء المنافقين.

والمقصد من هذا: أن طالب العلم لا ينبغي له أن يكون من مقاصده الأساسية أن يتتبع فلاناً وفلاناً ماذا يقول وماذا يعتقد، وماذا يقصد وماذا يريد، بل يأخذ الناس بظواهرهم، كما قال عمر رضي الله عنه كما ثبت عنه في صحيح البخاري: إنه لما كان رسول الله كان الوحي ينزل، وأما اليوم فقد انقطع الوحي، وإننا أخذوكم بظواهركم. فهكذا ينبغي لطالب العلم ألا يتقحم ما ليس له به علم.

وبالمقابل: هذا لا يعني أن طالب العلم يعرض عن البدعة أو عن أهلها، فلا يقع له بيان أو رد أو تحذير، فإن هذا مقام آخر، لكن العدل واجب في هذا المقام، وطالب العلم أخص مقاصده أن يشتغل بتحصيل العلم الشرعي من حفظ كلام الله وكلام رسوله والتفقه فيهما، والاشتغال بعباداته الشرعية التي شرعها الله ورسوله.. هذا هو أخص مقصد لطالب العلم ينبغي أن يلازمه في نفسه وأن يربي عليه غيره.

وأما أن يكون العلم غرضاً للتبعات فهذا ليس من المقاصد الفاضلة.

#### ٤٤-الأحوال عند بعض المتكلمين.

أخص من تكلم بها من المعتزلة هو أبو هاشم الجبائي، فإن أبا هاشم الجبائي كغيره من المعتزلة ينفي الصفات، ولكنه أثبت الأحوال.

فإن العلم -مثلاً- كصفة مختصة بالله يقال فيه: إن الله علماً هو صفة تليق به. لكن المعتزلة تنفي هذه الصفة مع اتفاقها على أن الله عليم. أي: أنهم يثبتون الاسم وحكم الصفة -أي: الحكم المتعلق بها وهو أن الله يعلم أحوال العالم- لكنهم ينفون الصفة من جهة قيامها بالذات.

فجاء أبو هاشم الجبائي وأثبت مع حكم الصفة، والاسم الحال -وهو العالمية-، فهو يجعلها حالاً وليست صفة.

وجمهور المعتزلة لا ثبت هذه الأحوال، إنما أثبتها أبو هاشم الجبائي ابن أبي علي الجبائي، وتبعه عليها خلق من المعتزلة، وطائفة من متكلمة الصفاتية من الأشعرية وغيرهم كالقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلائي ومن وافقه من متكلمة الأشعرية وبعض الفقهاء من أصحاب الأئمة الذين وافقوا القاضي أبا بكر على إثبات مسألة الأحوال تبعاً لأبي هاشم الجبائي.

لكن ينبه إلى أن بعض الفقهاء كأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي يثبت مسألة الأحوال، ولكن الأحوال التي يثبتها ابن عقيل ليست هي الأحوال التي أثبتها أبو هاشم والباقلاني وأمثالهما من المتكلمة، وإن كان ابن عقيل أيضاً يسميها الأحوال أو الإضافات.

## ٤٥- المفوضة ثلاثة أقسام.

المفوضة ثلاثة أقسام:

الأول: وهم من يفوض اللفظ دون المعنى، بل يجزم بنفي المعنى ويفوض اللفظ عن تعيين المراد به.

وهو القسم المذكور [في الحموية] في القسمين الذين ينفون الصفة في نفس الأمر.

الثاني: وهم الذين يفوضون اللفظ والمعنى، مع تجويز ثبوت الصفة وعدم ثبوتها.

الثالث: وهم الذين يفوضون اللفظ والمعنى، لكنهم لا يشتغلون بمسألة تجويز المتقابلين -أي: ثبوت الصفة وعدم ثبوتها-.

والقسم الأول في التفويض - وهو تفويض اللفظ ونفي المعنى - هو الذي يستعمله متكلمة الصفاتية فيما نفوه من الصفات حينما يقولون: إن طريقة السلف في هذه الصفات - أي: الصفات الفعلية التي اتفق متكلمة الصفاتية على نفيها، وأعني بمتكلمة الصفاتية الطوائف الثلاث في هذا المقام: الكلاية، الأشعرية، الماتريدية.. - هي التفويض. ومقصودهم بهذا أنهم مفوضة اللفظ مع نفي الصفة في نفس الأمر.

والقسم الثاني: وهو الذي اشتغل به كثير من الفقهاء ممن لم يعرف حقيقة مذهب المتكلمين ولا حقيقة مذهب السلف، فلم يتأثر متأثراً بيناً بأحد المذهبين.

والطريقة الثالثة: وقعت في كلام بعض أعيان الصوفية وغيرهم.

### ٤٦- كتب الجابري تحمل أوهاما علمية واضحة.

أنه فيه إلى كتب شاعت في هذا العصر، وهي كتب محمد عابد الجابري المغربي، فإن له تصنيفاً في دراسة التراث، نقد العقل العربي، وقد أخرج فيه بعض الكتب، من أخص هذه الكتب تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي.

والشاهد: أن بعض الشباب قد يتأثرون بهذه الكتب، ويظنون أنها دراسة عميقة متكاملة.

وقد قسم هذا الرجل التراث الإسلامي الماضي - سواء سني أو كلامي أو فلسفي، مشرقياً أو مغربياً.. إلخ - إلى ثلاثة أقسام:

١ - القسم البياني: وهو الذي يعتمد على البيان.

٢ - القسم العرفاني.

٣ - القسم البرهاني.

ومن وهم هذا الكتاب - وربما قد تكون نزعة تعصب - أنه أدخل في المعرفة البيانية أهل السنة - المذاهب الفقهية الأربعة - والمعتزلة، والأشاعرة.. إلخ.

ثم أدخل في القسم العرفاني فلاسفة المشرق، أي: أنه جعل رموز فلاسفة المشرق عرفانيين -أي: إشراقيين غنوصيين- كابن سينا، وأبي نصر الفارابي، ومن باب أولى السهروردي وأمثالهم.

وهو يريد من هذا أن ينتهي إلى أن أرقى معرفة بالتراث هي المعرفة البرهانية.

ثم زعم أن البرهان يقع في فلسفة ابن رشد التي ليست عرفانية كفلسفة ابن سينا -أي: إشراقية غنوصية صوفية- أو في نظريات ابن حزم التي قابلت نظريات المتكلمين المشاركة.

فجعل البرهان يقع في العرض المغربي عموماً، سواء عند ابن رشد كفلسفة أو عند ابن حزم كنظر.

وهذا التقسيم من حيث الحقائق العلمية المجردة تقسيم ساذج، يعني عليه إشكالات علمية مطولة، من أخص الإشكالات: أنه فرض أن ابن سينا والمشاركة من الفلاسفة عرفانيون فقط، مع أن ابن سينا وكثيراً من فلاسفة المشرق كان لديهم المذهب العرفاني والمذهب النظري الذي يستعمله ابن رشد، يعني: لا يؤمنون بالمذهب الواحد. حتى إن ابن سينا لما صنف الشفاء قال: وما أودعناه في هذا الكتاب فهو جرياً على عادة المشائين -يعني: أرسطو وأتباعه- وأما الحق الذي لا جمجمة فيه فهو ما أودعناه في الحكمة المشرقية. فكان ابن سينا ينظر تارة بالطريقة الإشراقية العرفانية، وتارةً بالطريقة العقلية النظرية.

وكذلك ما يتعلق بابن حزم؛ فإنه بالغ في برهانية أدلته، وإن كان معتبره في هذا أن ابن حزم يسمي أدلته برهانية، وابن رشد يسمي أدلته برهانية فهذا ليس كذلك، لأن هذه مجرد دعوى، والمحقق يعرف أن جمهور أدلة ابن حزم التي ذكرها في مسائل الإلهيات على وجه الخصوص ملخص من دلائل المعتزلة على وجه الخصوص، ولكن ابن حزم رتب بعض الألفاظ وقربهما للشعر، ووصف الدليل بالبرهانية؛ حتى إنه لتقارب الدليل بينه وبين المعتزلة صارت نتيجة مذهبه في الصفات من جنس مذهب المعتزلة؛ وهذا يصرح به ابن حزم في كتبه كالفصل ونحوه.

المقصود: أن هذه الكتب -أعني: كتب الجابري- تحمل أوهاماً علمية واضحة، ومن لم يكن عارفاً بهذه الكتب الكلامية والفلسفية ككتب ابن سينا أو ابن رشد أو المعتزلة والأشاعرة قد لا يكون له إمكانية واضحة لمعرفة النقد العلمي الذي يتوجه لهذه الكتب، فضلاً عن كونه لم يلتزم -بل هو بعيد كثيراً عن هذا- نصرة مذهب أهل السنة، وهذا نقد آخر، لكن هو أيضاً منتقد حتى من حيث الحقائق العلمية المجردة المرتبة.

## ٤٧- كثرة الالتفات إلى الانتصار تعمي، ومعرفة الحق لا تتوقف على محض الالتفات

## إلى السبب العلمي.

الطريق الأول: هو أن يدعو الله أن يوفقه للحق.. وهذا من باب ما يشير به المصنف رحمه الله إلى أن المتكلمين غلب عليهم مسألة الانتصار لمذاهبهم، ولم يكتثروا من الالتفات إلى مسألة التبين في هذا الحق الذي زعموه حقاً، فكثرة الالتفات إلى الانتصار تعمي الناظر في هذا الباب عن تحقيق الحق ومعرفته، ولهذا تراهم -أعني: المتكلمين- مقلدةً محضةً في هذا الباب، يقلد بعضهم بعضاً، ومن خالف في هذا فإنه ينزع إلى طريقة أخرى، فإن أبا المعالي الجويني لما خالف سلفه من الأشعرية نزع إلى طريقة قوم سلفه خير منهم وهم المعتزلة.. وهلم جرا.

كذلك الرازي لما خالف أصحابه في كثير من المسائل نزع إلى كثير من كلام ابن سينا وأمثاله ممن كلامهم شر من كلام أصحابه.. وهلم جرا.

فتعيين المصنف لمسألة الالتفات إلى الشرع من حيث العلم -أي: النظر في نصوص الكتاب والسنة- ومن حيث القصد بالإخلاص والطلب -الإخلاص لله سبحانه، والطلب أي: طلب التوفيق منه- ولهذا كان من أدبه صلى الله عليه وسلم مع ربه: أنه يدعو بهذا الدعاء الذي ذكره المصنف.

ولهذا ينبغي لطالب العلم في المسائل التي يقع فيها اضطراب -أحياناً- أو اختلاف شديد أن يلتفت إلى مقام الإخلاص والطلب، ولا يفرض أن هذا الاضطراب يُعرف الحق فيه من غيره بمحض الاختصاص والالتفات إلى السبب العلمي، فإن النظر في الكتب والمراجعة ليس بالضرورة أنه يفيد توفيقاً، وإن كان سبباً شرعياً صحيحاً، لكن ليس بالضرورة أنه يختص بنفسه ويستقل بنفسه في التحصيل.

ولهذا لا بد من التفات طالب العلم في مقام الاختلاف -وبخاصة في مقام الاضطراب في بعض القضايا- إلى مسألة غير مسألة النظر والمراجعة، وهي: مسألة الإخلاص والطلب، أي: أنه يطلب من الله سبحانه ويسأله أن يوفقه للخير، كما في دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا.

## ٤٨- من الغلط في مقام الاعتقاد أن يشتغل طالب العلم بمعرفة تفاصيل المناهج

## المخالفة للسلف، وهو لم يحكم تفاصيل مذهب السلف.

وكل من كان بالباطل أعلم كان للحق أشد تعظيماً هذا هو غرض المصنف من نقضه لهذه المذاهب والمناهج.

ولكن هنا ينبه: إلى أنه وإن كانت المعرفة بالباطل معرفة رد وإنكار ودفع فاضلة، إلا أنه لا شك أن الأصل هو معرفة الحق بتفصيله، وهنا ينبه إلى أنه في هذا المقام -وبخاصة في مقام الاعتقاد- من الغلط أن يشتغل طالب العلم بمعرفة تفاصيل المناهج المخالفة للسلف، وهو لم يحكم تفاصيل مذهب السلف.. فإن الأصل: معرفة مذهب السلف إجمالاً ثم تفصيلاً، ثم بعد ذلك يعرف مذهب المخالف إجمالاً ثم تفصيلاً إن أمكنه ذلك؛ ولهذا كان علماء السنة من أولهم إلى آخرهم يشتركون في معرفة مذهب السلف على التفصيل، لكن لم يكن جميعهم على معرفة بالأقوال المخالفة على التفصيل؛ بل منهم من اشتغل بمعرفة تفصيلها والرد عليه، ومنهم من عرفها معرفةً مجملّة ولم يكن له اختصاص بمعرفة كثير من تفاصيلها.

وإن كان ما وقع عليه المصنف -أعني: شيخ الإسلام رحمه الله - من دراسته لكتب المتفلسفة والمتكلمة وغيرهم -لا شك- مما يحمد له ويثنى عليه به، ولا يجوز لأحد أن يقول: إن السلف الأول لم يشتغلوا هذا الاشتغال؛ لأن لكل مقام ما يناسبه، فقد كان في زمن السلف رحمهم الله لم تختلط السنة بالبدعة، فكانت البدعة متميزة عن السنة، وكان المبتدعة إذ ذاك كالخوارج أو الجهمية أو المعتزلة مناقضين لأئمة السنة، ولا ترى أشد مناقضة من كون الخوارج قاتلوا الصحابة، وفي زمن الأئمة كان أئمة المعتزلة كابن أبي دواد وأمثاله يفتون بقتل كبار أئمة السنة.

لكن فيما بعد لما جاء متكلمة الصفاتية وأمثالهم، وانتسبوا للسنة، وانتسب خلق منهم كالأشعري لأحمد بن حنبل.. إلخ صار هناك اضطراب واختلاط، ولم تتميز السنة عن البدعة عند كثير من الفقهاء وأهل العلم، ومن هنا: كان هذا الاشتغال بالتفصيل هو التحقيق الموافق لمذهب السلف.

## ٤٩- علم المنطق!

علم المنطق من لم يدخل فيه فهو في عافية، ومن حققه وأتقنه عرف ما فيه من الحسن في بعض المسائل أو الترتيبات، وما فيه من الوهم والغلط في بعض المقامات.

وأما الذي يخاف فيه: وهو أن يكون الناظر له بعض الفهم لعلم الكلام أو بعض الفهم لقواعد المنطق، فهذا العلم الكلامي غالباً ما يؤثر في المعاني والعلم، والمنطق الذي يأخذ منه أخذاً يسيراً في الغالب أنه يتوهم أنه يتوهم الاتقان والترتيب للأدلة، وهو ليس كذلك.

## ٥٠- أهم المقاصد التي تضمنتها الرسالة الحموية لشيخ الإسلام ابن تيمية.

المقصد الأول: بيان إسناد مقالة السلف.

المقصد الثاني: بيان إسناد مقالة التعطيل وحال أصحابها.

المقصد الثالث: معتبر القول في هذا الباب عند السلف والطوائف الكلامية.

المقصد الرابع: صلة نفاة متكلمة الصفاتية بمتكلمة الجهمية والمعتزلة الأوائل في ما وقعوا فيه من النفي والتأويل، وأثر هذا الاتصال في كثير من الفقهاء من أصحاب الأئمة وبعض الصوفية.

المقصد الخامس: أصناف المنحرفين عن سبيل السلف في هذا الباب.

المقصد السادس: النقل عن جملة المثبتة من أهل السنة أئمة السلف وأئمة أصحابهم ومحققي الفقهاء وبعض المتكلمة والصوفية؛ مما يقرر شيوع مذهب الإثبات، ولو في أصول الصفات.

المقصد السابع: الجمع بين علو الرب ومعيته، والرد على من زعم أن قول السلف في المعية هو من باب التأويل الذي فهو عنه.

المقصد الثامن: غلط المخالفين في تسمية وعقيدة أهل السنة.



المقصد التاسع: الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها.

المقصد العاشر: النظر في حال المخالفين يقع بنظرين: نظر من جهة العلم، ونظر من جهة القدر.

## ٥١- أهل التخيل أو المتفلسفون الإسلاميون، ومذاهبهم النظرية، والعرفانية،

### والمختلطة منهما.

أهل التخيل: وهم الذين فرضوا نصوص الكتاب والسنة تخيلاً للجمهور، واختصوا الحقيقة العلمية بمن سموهم الحكماء - يعنون الفلاسفة - وهذه طريقة المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متفقه ومتصوف ومتكلم.

وقد ظهر المتفلسفة الذين انتسبوا للإسلام بعد علماء الكلام، وكان من أولهم - إن لم يكن هو أولهم كما تذكر بعض الكتب والمصادر: إن أول من تكلم بالطريقة الفلسفية المحضة في التاريخ الإسلامي هو - يعقوب بن إسحاق الكندي، لكن لم يكن له ذلك الشأن المشهور، إنما اشتهر هذا النمط من كلام أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا.

والمتفلسفة في الجملة ينقسمون إلى قسمين: إما نظرية محضة أي يستعملون الطرق الفلسفية النظرية كما هي طريقة أبي الوليد بن رشد وغيره من المتفلسفة، أو عرفانية يستعملون الطرق الباطنية العرفانية التي تنبني على التصوف والإشراق، كما هي طريقة كثير من هؤلاء، وبخاصة الذين انتسبوا إما إلى التشيع وإما إلى التصوف، فإن الباطنية المتفلسفة ينتسبون في الظاهر إلى أحد مذهبين: إما التشيع كما هو شأن أئمة الإسماعيلية والنصيرية، أو إلى التصوف كما هي طريقة أهل وحدة الوجود وأمثالهم كابن عربي وابن سبعين.. إلخ، أو طريقة ابن سينا في بعض أحواله.

فالباطنية إذاً: إما باطنية شيعية أو باطنية صوفية. وهم في الحقيقة متفلسفة، وبخاصة في طبقة الأئمة منهم، وإن كان قد ينتسب للإسماعيلية من لا يعرف شيئاً اسمه الفلسفة، بل ربما كان أعرابياً ساذجاً، لكن من حيث أئمة المذهب تراهم متفلسفة أو مقلدة لسلفهم المتفلسفة أصحاب الإشارات والرموز، وهي طريقة تجريدية بعيدة عن الطرق الفلسفية النظرية.

وبعض هؤلاء المتفلسفة الذين انتسبوا للإسلام يستعمل كلا المذهبين: المذهب العرفاني والمذهب النظري؛ فيؤمنون بكلا الطريقتين كما هو حال ابن سينا؛ فإنه يستعمل الطريقة العرفانية تارة، فتراه إشراقياً تجريدياً غنوصياً، وتراه في بعض كتبه وأحواله نظرياً عقلاًانياً، بل إنه في كتابه المشهور الإشارات والتنبيهات ركبه من هذه الطريقة وهذه الطريقة، وصرح ابن سينا في غير موضع من كتبه أنه يؤمن بكلا الطريقتين.

كما تأثر بالمنهج الذي صنعه ابن سينا الغزالي في ميزان العمل، فقد ذكر أن مذهبه ثلاثة: مذهب الجدل بالطريقة الكلامية، ومذهب اليقين بالطريقة الصوفية، ومذهب الإرشاد بطريقة الوعظ بالزواجر والدواعي.

هذا الصنف الأول وهم أهل التخيل، وهم ملاحدة زنادقة في الجملة، وهم من حيث الحقائق التي توصلوا إليها هي حقائق فلسفية منقولة، إما عن أرسطو (كما هي في الطرق النظرية الغالبة أو عن غيره من الفلاسفة المثاليين، إما عن أفلاطون) أو عن غيره.

هذا هو الصنف الأول، وكما أسلفت أنه تأخر ظهوره من حيث التاريخ عن المتكلمين، وهؤلاء اتفق المسلمون على ذمهم، وصنف حتى أئمة الكلام في الرد عليهم، ومن ذلك كتاب أبي حامد الغزالي كتابه مقاصد الفلاسفة، ثم تحافت الفلاسفة وقد جزم الغزالي بكفر الفلاسفة في ثلاثة مسائل: مسألة إنكار المعاد الجسماني، والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات وإنما يعلم الكلّيات، والقول بقدوم العالم.

والمصنف هنا يقول: وهم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من المتفقه. وهو يشير بهذا إلى بعض المتفلسفة الذين اشتهروا بشيء من الفقه كما هو حال أبي الوليد بن رشد صاحب كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد فإنه متفقه على مذهب الإمام مالك، وإن كان فيلسوفاً أكثر ما اشتهر بمسألة الفلسفة، وبخاصة الفلسفة الأرسطية المنسوبة لأرسطو طاليس؛ لأنه من أكثر من دافع عنه وانتصر لطريقته.

ومتصوف كما هو حال ابن عربي وابن سبعين والتلمساني وأمثالهم، فإن هؤلاء وإن عرفوا بالتصوف إلا أن حقائقهم العلمية مبنية على مقدمات فلسفية محضة، بل نظرية وحدة الوجود قد نص أرسطو في بعض كتبه على أنها نظرية فلسفية، وكتب كثيراً في الرد عليها كما ذكر ذلك ابن سينا، وكما ذكر ذلك شيخ الإسلام رحمه الله.

## ٥٢- الإمام أحمد يكفر الجهمية ويصلي خلف من يقول بقولهم!

طالب العلم ينبغي له أن يفرق في هذا المقام بين المقالة وقائلها، وأن الحكم الذي تأخذه المقالة كما إذا قيل القول بخلق القرآن كفر كما تواتر عن السلف، لكن ليس كل من قال: القرآن مخلوق من المعتزلة وغيرهم يقال: إنه كافر، وليس معنى هذا الكلام أنه يمتنع تكفير الأعيان عند السلف؛ وإلا لما كان كفراً حقيقياً، وإنما المقصود أنه لا تلازم بين المقالة وقائلها؛ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: إن الواحد من أهل الصلاة لا يكون كافراً في نفس الأمر إلا إذا كان ما يظهره من الصلاة ونحوها على جهة النفاق.

وقال: إن بعض مقالات الجهمية الكفرية وقع فيها بعض من له إيمان معروف من هذه الأمة الذين لم يتبين لهم حقيقة هذه المقالة، وقال: والإمام أحمد وإن تواتر عنه تكفير الجهمية إلا أنه لم يشتغل بتكفير كل من قال بقولهم، بل قد صلى خلف من يقول بخلق القرآن ودعا له واستغفر له. يقصد: المعتصم العباسي؛ فإنه كان من القائلين بخلق القرآن حتى إنه نصره بالسيف، ولكن الإمام أحمد لم ير أنه قد تحقق فيه حكم هذه المقالة الكفرية.

فالقاعدة: أنه ثمة فرق بين المقالة وقائلها. وفي هذا الباب للمصنف رسالة لطيفة في المجلد الثالث، وهي شرحه لحديث الافتراق، وقد ذكر فيها بعض القواعد في مسألة أهل القبلة، وتبديع المخالف للسلف، وهل يقال بكفرهم أو لا يقال، وبين غلط بعض الفقهاء الذين كفروا أهل البدع، واحتجوا بظاهر قوله صلى الله عليه وسلم: (كلها في النار إلا واحدة) حيث ففهموا من هذا الجزم لهم بالنار، أو فهموا من هذا أنهم كفار، فبين أن كلا الفهمين غلط، فإنه لا يجوز لسائر المخالفين للسلف بالنار باعتبار سائر أعيانهم، ولا يجوز لهم باعتبار سائر أعيانهم بالكفر، بل جمهورهم على الإسلام وإن كانوا ظالمين لأنفسهم بتقصيرهم في تحقيق الحق واتباعه وطلبه والاجتهاد فيه.

وإن كان يقع في بعض الطوائف من هو من أهل الزندقة كما هو حال غلاة الصوفية أو غلاة الجهمية أو الشيعة المؤهلين لعلي، والذين قتلهم علي رضي الله عنه، عندما ظهر بعضهم في زمنه.

نشرنا بفضل الله ٥٢ فائدة منهجية من شرح الشيخ يوسف الغفيص على الحموية، وجعلنا الفوائد هذه بمعزل عن شرح عبارات الكتاب لتسهيل مراجعتها، ولنرصد علم الشيخ بعيداً عن التكرار الذي يتطلبه شرح الكتب.

ونسأل الله الإعانة في رصد الزائد على ما سبق في ما بقي من شروحه العقديّة.

## ٥٣- خصائص العقيدة الواسطية.

الخاصية الأولى: أنها رسالة جامعة؛ فإن ثمة رسائل في أصول الاعتقاد للشيخ -أي: لشيخ الإسلام - وغيره ممن قبله أو بعده من علماء السنة والجماعة لكن كثيراً من هذه الرسائل مختصة بباب من أبواب أصول الدين، كالرسالة الحموية لشيخ الإسلام نفسه، فإنها مختصة بمسائل الأسماء والصفات، وكبعض الرسائل المصنفة في القدر أو مسمى الإيمان أو غير ذلك من مسائل الاعتقاد.

أما هذه الرسالة فهي رسالة جامعة، ذكر فيها المصنف جمهور مسائل أصول الدين، ولا سيما المسائل التي حدث فيها نزاع بين أهل القبلة، وإن كان رحمه الله فضّل في باب الأسماء والصفات تفصيلاً لم يفعل مثله في غيره من الأبواب، وذلك لعظم شأن هذا الباب ولكثرة الاختلاف فيه؛ ولأن الاختلاف فيه هو أخص مسائل الخلاف بين أهل القبلة، فإن سائر الأغلاط التي وقعت عند الطوائف في مسائل أصول الدين لا يقع لها من الشأن والتغليظ ما وقع لأقوال المخالفين في مسائل الإلهيات -مسائل الأسماء والصفات-.

الخاصية الثانية: أنها رسالة متأخرة في الجملة، فهي ليست من الرسائل المكتوبة زمن الأئمة المتقدمين، مع أن القراءة في كتب المتقدمين لها اختصاص من وجه آخر ولها فضل السبق، لكن هذه الرسالة كتبها إمام متأخر في الجملة، أي: أنها كتبت بعد استقرار مقالات الطوائف في عقائد المسلمين، ومسائل أصول الدين؛ فإن المقولات المأثورة عن سلف الأئمة من المتقدمين لم يقع فيها ذكر لمخالفة متكلمة الصفاتية من الكلابية والماتريدية والأشعرية وغيرهم؛ فجاءت هذه الرسالة منبهةً إلى تمييز مذهب السلف، ليس فقط عن المذاهب التي عرف عن المتقدمين أنها مخالفة للسنة والجماعة كالجهمية والمعتزلة والقدرية وغيرها، والتي انضبطت مخالفتها، بل جاءت كذلك مميزة له عن كثير من الأقوال والمذاهب التي انتسب أصحابها إلى السنة والجماعة؛ فإن جمهور متكلمة الصفاتية من المنحرفين عن هدي السلف ينتسبون إلى السنة والجماعة، فجاءت هذه الرسالة مبينةً لهذا الوجه الذي وقع من جهته معظم الانحراف الذي دخل على أصحاب الأئمة الأربعة.

فإنك إذا نظرت إلى أتباع الأئمة الأربعة من المتأخرين، رأيت جمهور هؤلاء معرضين إعراضاً بيناً عن مقالات البدع المغلظة التي تحدث فيها أئمة السلف رحمهم الله كبعد الجهمية المحضة، أو بدع المعتزلة المحضة، أو بدع القدرية المحضة.

مع أنه قد دخلت عليهم مقالات متكلمة الصفاتية في مسائل أصول الدين.

وهذا الدخول إما أن يكون اتباعاً محضاً لهذه المذاهب، وهذه طريقة متكلمة الفقهاء من الأحناف والشافعية والمالكية، وإما أن يكون تأثيراً عاماً، وهذه طريقة مقتصديهم ممن تأثر بهذه المذاهب المخالفة للسنة والجماعة.

الخاصية الثالثة: أن مصنفها رحمه الله كتبها بلسان الشريعة، أي: تقصد في مسائلها وحروفها ألفاظ الشريعة ومسائلها؛ وقد بين رحمه الله ذلك في رسالته، وهذا المنهج بيّن من خلال قراءة هذه الرسالة.

وهذه الرسالة يمكن القول فيها: إنها شرح للإيمان الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل المنفق عليه، فإن المصنف لما ذكر مقدمته قال: أما بعد.. فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة، قال: وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره.

وهذا الأصل الجامع للإيمان هو الذي ذكره الرسول عليه الصلاة والسلام في حديث جبريل، وهو مجمل ما ذكره الله سبحانه وتعالى في خواتيم سورة البقرة.

فجاء المصنف شارحاً لهذه الأحرف الشرعية، وقصد في شرحها أيضاً الأحرف الشرعية، فالرسالة بعيدة عن اللغة الكلامية أو المنطقية، كما أنها بعيدة أيضاً عن لغة الرد، فإن معظم هذه الرسالة بلغة التقرير لمعتقد أهل السنة والجماعة.

ولا شك أن ثمة فرقاً بين لغة الرد وبين لغة التقرير لمسائل الاعتقاد.

وهنا أنبه إلى أنه قد يقع لبعض من يقرر في مسائل أصول الدين، أو يتحدث عن ذلك في كتاب أو درس، أو من يشتغل من طلبه العلم بدراسة معتقد أهل السنة والجماعة؛ أنه يقع لبعض هؤلاء بعض القصور في إدراك مسائل الاعتقاد، وذلك أن بعضهم يتناول المسائل على لغة الرد، والأصل أن المعتقد يؤخذ تقريراً، أي: يؤخذ جملاً من كلام الله سبحانه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع السلف، وأما الرد فإنه لا يتناهى؛ فإن البدع والاختلاف والمعارضة والخروج عن أصول السنة والجماعة لا يمكن أن يتناهى بزمنٍ أو بجملٍ معينة.

فهذه الرسالة هي رسالة مقررّة لمعتقد أهل السنة والجماعة، وأما الرد فإنه درجة ثانية يشتغل به فيما بعد.

لذلك لم يذكر المصنف أسماء الطوائف إلا على قدر الحاجة؛ وذلك حين يقصد تمييز مقولة أهل السنة والجماعة

عن غيرهم.

وقد قصد المصنف بكتابة هذه الرسالة بلسان الشريعة أن تكون مقربةً للنفس، فإن في زمنه رحمه الله شاع مذهب متكلمة الصفاتية، لكنه مع هذا لم يذكر مذهب الأشعرية بالتصريح، وإنما أبان أن طريقة السلف تختلف عن طريقة هؤلاء المتأخرين، فهو يشير إليهم ببعض الأسماء المجللة التي ليس فيها تخصيص لهم، وقصده من هذا رحمه الله: أن تكون رسالته جامعة لهم على قول الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، والإجماع الذي يصرح المحققون من الأشاعرة بأنهم يقصدون إليه.

المتفق عليه بين السلف أن الحديث إذا اتفق عليه المحدثون، وجرى عليه الصحابة رضي الله عنهم، ولم يقع بشأنه اختلاف، فإنه يفيد علماً ضرورياً قطعياً، وإن كان مخرجه من جهة الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام من جهة رجل أو رجلين أو نحو ذلك.

#### ٥٤- من هي الفرقة الناجية؟

هذه الطائفة ليس لها اختصاص بزمانٍ أو مكانٍ أو جهة علمية كالحديث أو الفقه أو نحوه، إنما جاء في خصائصها أنها متبعة لكتاب الله سبحانه وتعالى ولسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فكل من اعتبر هذين الأصلين ولم يخرج عنهما إلى غيرهما، ولم يتكلف إفساد شيءٍ منهما، فإنه يكون منها؛ فإنه ليس هناك طائفة من طوائف أهل القبلة الخارجة عن السنة والجماعة تعتبر هذين الأصلين.

ويقع عند بعض العلماء الكبار من المحققين المعاصرين أنهم يضيفون - كثيراً -: فهم السلف الصالح، وهذه الإضافة إضافة حسنة في الجملة - ليس المقصود الاعتراض عليها - لكنها ليست شرطاً لا بد من ذكره.

فإذا قيل: إن الطائفة الناجية المنصورة إنما هي معتبرة بالكتاب والسنة لكان هذا كافياً.

وقد يقول قائل: إن كثيراً من الفرق الإسلامية تقول: إنما على الكتاب والسنة، ولكن لا أحد منها يقول: إنه على فهم السلف.

فأقول: إن الاستقراء الدقيق لسائر هذه الطوائف بلا استثناء يُعلم به أنه ليس هناك طائفة تعتبر أقوالها بالكتاب والسنة وحدهما؛ إنما يقع أحد أمرين: إما أن هذه الطائفة تجعل مع الكتاب والسنة أصولاً في الاستدلال، وهذا وقعت

فيه جمهور الطوائف المخالفة للسنة والجماعة، وإما - وهو حال معتقدي المخالفين من الطوائف - أنهم لم يدخلوا أصولاً في الاستدلال إلا أنهم لا يعتبرون دلالة الكتاب والسنة على الإطلاق، كقولهم إن خبر الأحاد لا يحتج به في الاعتقاد.

## ٥٥- منهج ابن حزم في الاعتقاد والفقه

هذا الإمام مع سعة علمه وسعة فقهه وفضل ديانته رحمه الله إلا أنه لما ذكر تقرير المعتقد عند أهل السنة والجماعة اختلط الأمر عليه في كثير من الأبواب.

فهو من جهة ذم البدع والرد على أهل البدع من سائر الطوائف قد أغلظ في الرد حتى على الطوائف التي لم يغلظ عند محققي من أهل السنة المتأخرين شأنها بدرجة التغليظ الذي قاله ابن حزم، وكذلك المقالات التي لم يغلظ في شأنها بعض أئمة السنة الكبار.

ومع هذا فإن ابن حزم في هذا الباب شديد التمسك، لدرجة أنه وقع له قدر من الزيادة فيه، أعني: في الامتداح والحث على التمسك بمذهب أهل السنة والجماعة، والذم للمذاهب المخالفة، فإن من طرق ذمه أنه يكفر بعض الأعيان من المخالفين، وهذه الطريقة ليست مستعملة في كلام متقدمي من السلف، كما أنه قد يزيد في ذم بعض الأقوال بما لم يقع مثله في كلام السلف أو في كلام محققي أهل السنة والجماعة كشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فهو في باب الانتساب لمذهب أهل السنة والجماعة محقق، بل عنده زيادة في التحقيق أيضاً، لكنه في باب التقرير مقصر.

هنا مسألة أحب أن ينتبه لها ولا سيما عند المتأخرين: وهي أن ثمة فرقاً بين الانتحال وبين التقرير، فإن طائفة من المتأخرين من أصحاب الأئمة ينتحلون السنة والجماعة، لكنهم يقصرون عند تقريرها، ففرق بين مقام تقرير المذهب وبين انتحاله - أي: الانتساب إليه - والولاء له والذم لمخالفه.. فهذا الأخير سهل التحصيل في الغالب، لكن الشأن الأعظم في تقرير جمل الحق وتفصيلها.

وهذا نجده عند أبي محمد ابن حزم، فإنه إذا انتهى إلى التفاصيل فإنه يتعد عن الصواب، ومن أخص ذلك - بل هو أخص باب غلط فيه - باب الأسماء والصفات، فإنه انتهى فيه إلى نتيجة مركبة من مقالات أهل السنة والجماعة

ومن مقالات المعتزلة، بل بعض طرقه - كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله- هي من طرق الفلاسفة التي لم تصرح بها حتى المعتزلة.

إذاً: قوله في هذا الباب قولٌ مختلف وملفّق ومركب من غير مادة، ولهذا لا يعتبر قوله في باب الأسماء والصفات؛ فإن غلظه فيه أكثر من صوابه، ولكنه رحمه الله في باب الإيمان والأسماء والأحكام قال كلاماً حسناً، وذكر معتقد أهل السنة والجماعة بصورة حسنة، وإن كان حتى في هذا الباب - أعني باب الأسماء والأحكام ومسمى الإيمان - عنده غلط فيه، لكن صوابه أكثر من خطئه فيه، فطريقته ليست منتظمة على جهة واحدة.

إذاً: عند التحقيق فإن أبا محمد رحمه الله ليس ممن يؤخذ عنه التفاصيل، وكأن هذا - والله أعلم - هو المنهج اللائق بهذا الإمام حتى في فقهه؛ فإنه رجل محقق في النظر والبحث وتتبع الدليل، ولكن من جهة منهجه الفقهي فضلاً عن منهجه العقدي فإنه يقع له تقصير كثير.

ولهذا فإن من اعتبر منهجه رحمه الله على طريقة الاستفادة بعد النظر في أقوال السلف وفي أقوال الفقهاء من أصحاب المذاهب الأربعة وأئمة الاجتهاد من متقدمي السلف فإنه يقع له استفادة كبيرة من كلام ابن حزم: من تبين بعض الأدلة أو التعليق عليها أو حسن الاستدلال أو المعارضة أو ما إلى ذلك.

ومن تأثر بطريقة ابن حزم في الفقه فضلاً عن الاعتقاد فإنه في الغالب يقع عنده كثير من الغلط والشذوذ والتقصير، والذي يعجب منه أن من يتأثر بطريقة ابن حزم لا يوافق ابن حزم على بعض أصوله، فمثلاً: ابن حزم لا يعتبر القياس، ومع ذلك فإن من تأثر بطريقته في الفقه لم يعتبر طريقته في الأصول، فإنه يرجح كثيراً من المسائل باعتبار أن الدليل فيها عند الفقهاء هو وجه من القياس، والقياس ليس معتبراً في الاستدلال عنده.

## ٥٦- مسألة توحيد العبادة أو الألوهية ليس في أصولها مسائلها النظرية نزاع بين

### المسلمين.

فمسألة توحيد العبادة أو توحيد الألوهية ليس في أصول مسائلها النظرية نزاع بين المسلمين.



وحين يقال: إنها ليست مسألة نزاع فهذا باعتبار أصولها النظرية الكلية، وإلا فمن جهة الوقوع ثمة خلل كبير لا يختص بأهل البدع، بل يقع حتى عند بعض العامة من أهل السنة، كمسائل شرك الألفاظ أو بعض مسائل التوسل التي هي نوع من البدع أو الشرك، فمثل هذا يقع بين جملة من العامة، فضلاً عن بعض الطوائف التي يكون منهجها موجباً لمثل هذا الجهل والغلط في توحيد العبادة، كما يقع عند جملة من الصوفية أو الشيعة أو غيرهم.

فلا نزاع في هذه المسألة باعتبار أصولها النظرية ولا أحد من المسلمين يقول: إنه يجوز صرف شيء من العبادة لغير الله، وإن كان بعض أعيانهم قد يقع منه شيء من صرف العبادة لغير الله، لكن لا يتحقق له أن هذا مما يخالف القاعدة الأصل.

ويذكر بعض أهل السنة والجماعة أن المتكلمين لا يذكرون توحيد العبادة، وهذه جملة ينبغي أن تفقه على وجهها، فإنهم -أعني المتكلمين- في كتبهم لا يذكرون هذا التوحيد، ولا يبنون الأصول عليه، وهذا قدر ثابت عنهم، وأما أنهم لا يؤمنون به أو لا يعتبرونه من التوحيد أو ما إلى ذلك، فليس كذلك؛ بل جميع المسلمين يتفقون على أصل توحيد العبادة، وإن كانت بعض الأصول النظرية فضلاً عن بعض التطبيقات العملية يقع فيها خلل واسع عند جملة من العامة وبعض نظار الطوائف، وخاصة طوائف الشيعة أو طوائف الصوفية.

## ٥٧-قاعدة في باب إثبات الأسماء والصفات والفرق بينه وبين باب الإخبار.

الإثبات لاسم من أسماء الله سبحانه وتعالى أو صفة من صفاته عند أهل السنة والحديث معتبر بمورد النص المفصل، فلا بد أن يكون مبنياً على دليل مثبت له: إما من كتاب الله، وإما من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ولا بد للناظر في مسائل الأسماء والصفات أن يعرف فرقاً عند أهل السنة والجماعة بين مورد الإثبات وبين مورد النفي؛ فإننا إذا ذكرنا الإثبات للأسماء والصفات قلنا: إنه مبني على مفصل النصوص؛ فلا يثبت اسم من الأسماء ولا صفة من الصفات، إلا وقد ثبتت وجاءت به النصوص؛ إما مطابقةً وإما تضمناً.

والمطابقة نعني بما التصريح بالصفة كالرحمة والعلم والسمع أو التصريح بالاسم كالعليم والسميع والبصير.

والتضمن مستفاد من باب الإخبار عن الرب سبحانه وتعالى، والذي يقول فيه أهل السنة: إن باب الإخبار أوسع من باب الأسماء.

فهذا - أعني باب الأخبار أو باب الإخبار، ولك أن تقول هذا وهذا والثاني أقرب - مبني على النصوص المفصلة من جهة التضمن.

فإذا قال قائل: كيف يقال: إن باب الإثبات مبني على النصوص مع أن أهل السنة يتوسعون في باب الإخبار، أو يفرّقون بين باب الأسماء وباب الإخبار عن الرب سبحانه وتعالى؟

فيقال: إن باب الإثبات مبني على النصوص المفصلة، لكن دلالة النصوص قد تكون مطابقة، وهذا ما يصرح به في الأسماء كالسميع والبصير ونحوها، أو في الصفات كالسمع والبصر والرحمة والعلم، أو تقع الدلالة تضمناً، وهذا يفيد ما يسمى باب الأخبار، ولهذا يخبر عن الرب سبحانه وتعالى ببعض الأفعال وبعض الإضافات التي هي على طريقة الأسماء في اللغة الإضافية، وإن كان هذا الاسم الإضافي لم ترد به النصوص على التصريح، فيقال: إن هذا ليس من الأسماء الحسنى، وإنما هو من باب الإخبار.

فإذا قيل: من أين جاء الدليل على الإخبار؟

قيل: دلت عليه نصوص من الصفات تضمناً، وقد يؤخذ هذا التضمن من صفة واحدة، وقد يكون هذا المعنى الإخباري أخذ تضمناً من أكثر من صفة أو أكثر من اسم.

وهنا تكون النتيجة: أن باب الإثبات للأسماء والصفات أو الإخبار عن ذلك مبني على مورد النصوص، إما مطابقة وهو ما يسمى صفةً أو اسماً، وإما تضمناً وهو ما يسمى في اصطلاح أهل السنة باب الإخبار، وهذا مصطلح فيه قدر من التأخر، وإن كان قد ذكره الشيخ أبو عثمان الصابوني رحمه الله وجمعه، وذكره الإمام ابن تيمية من بعده.

فباب الإثبات مبني على النص، فإن كان مطابقة، قيل: هو اسم أو صفة بحسب مورد، وإن كان تضمناً، فهو باب من الخبر الذي قد يكون محصلاً من اسم واحد أو صفة واحدة، وقد يكون محصلاً من أكثر من ذلك.

ومن هنا ذكر الدارمي رحمه الله الحركة من باب الإخبار عن الله، وهذا لفظ فيه قدر من النزاع من جهة: دخوله في باب الإخبار أو عدم دخوله.

ولهذا يقال: إن باب الإخبار قد يقع في بعض إطلاقاته أو بعض حروفه قدر من التردد بين الأئمة، فهذا لا ينبغي أن يُشكل على معتقد أهل السنة والجماعة، وليس هو من باب الخلاف بينهم في الصفات، فإن ما صرحت به النصوص من اسم أو صفة، فإنهم مجمعون عليه، وأما باب الإخبار فكما ترى أنه محصل من جهة دلالة التضمن، وقد يكون هذا التحصيل فيه قدر من النزاع، وقد يكون في اللفظ الذي أريد للمعنى المحصل قدر من التردد؛ ولهذا لا عجب أن يقع بين جملة من أهل السنة قدر من التردد في هذا، ولا سيما وقد اشتغل كثير من المتأخرين بهذا الباب - أعني باب الإخبار - فتوسع ابن مندة رحمه الله في كتاب الأسماء والصفات، ومثله البيهقي في هذا الباب في كتابه الاعتقاد، كذلك ابن مندة في كتاب الإيمان أو كتاب التوحيد.

وأنبه إلى أن شيخ الإسلام رحمه الله أحياناً يستعمل لفظ الاسم على مورد الخير، فهنا لا يقال: إن شيخ الإسلام يجعل هذا المورد من الأسماء الحسنى، فإنه ربما قال: وعند جمهور أهل السنة أن الله يسمى كذا؛ مع أن هذا الاسم الذي أورده يمثل هذا السياق لا ترى أن النصوص جاءت به على التصريح، فمثلاً قوله: (وعند جمهور أهل السنة من أصحابنا وغيرهم أن الله يسمى دليلاً) فهذا ليس من باب أن الإمام ابن تيمية يجعل الدليل من الأسماء الحسنى التي هي على سياق السميع والعزیز والحكيم.. إلى غير ذلك، فكلمة (يسمى) في مثل هذا السياق لشيخ الإسلام (هي بمعنى: يخبر عنه بذلك، وتعلم أن الألفاظ مشتركة، فإنك لك أن تقول في سائر الأسماء والصفات أنها خبر عن الله، فإن هذا باب فيه لفظ مشترك واسع.

## ٥٨- مورد التنزيه ليس مبنيًا على النصوص على معنى، ومبني على النصوص

### على معنى.

نفي النقص أو التنزيه للباري سبحانه وتعالى عما لا يليق به هل هو مبني على مورد النصوص، أم أنه ليس مبنيًا على مورد النصوص؟

نقول: الجواب عن هذا السؤال يقع باعتبار المراد بهذه الجملة، ومعنى هذا: أنه لك تقول: إن التنزيه أو النفي مبني على مورد النصوص، ولك أن تقول: إنه ليس كباب الإثبات من جهة بنائه على مورد النصوص، وكلا الجوابين صحيح، ومن هنا قد يقع للمتأمل في كلام أهل السنة أنهم تارةً يسوون بين البابين - أعني: باب الإثبات وباب النفي - فيقولون: إنه يُثبت لله ما أثبتته لنفسه، أو يوصف الباري بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه.

وشيخ الإسلام تارةً يستعمل الطريقة الأولى التي يفهم منها التسوية بين باب الإثبات و باب النفي، وتارة يفهم من كلامه - كما هي طريقته في الرسالة التدمرية - أن ثمة فرقاً بين البابين، وأن باب النفي ليس مبنياً على مورد النصوص كباب الإثبات، وكلا الاستعمالين صحيح، ولكن يفقه المعنى المراد، فإن مرادهم حين يقولون: إن باب النفي مبني على النصوص؛ أي: أن كل نقص لا يليق بالله سبحانه وتعالى؛ فإنه يعلم أن النصوص سواء الجملة أو المفصلة قد جاءت بنفيه؛ ولهذا سائر ما يمكن أن يفرض من المعاني التي لا تليق بالله سبحانه وتعالى يصح أن يقال: إنها منفية بقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وإنها منفية بمثل قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وإنها منفية باعتبار منافاتها لصفات الكمال المفصلة.

وبهذه الطريقة فإن كل نفي يمكن أن يستدل عليه بالنصوص النبوية أو القرآنية الجملة أو المفصلة، فهذا مقصودهم حين يقولون: إن الإثبات والنفي مبنيات على النصوص.

وقد يفرقون بين البابين، كشيخ الإسلام في مواضع من كتبه، حيث يقول: (إنه لا يصح الاعتماد في باب النفي على مورد النصوص) ومراده بهذا أن النصوص في كتاب الله لم تفصّل بالتعيين مورد النفي والتنزيه، فإن عامة صفات النقص لم يذكرها الله سبحانه وتعالى تصریحاً في القرآن؛ بل الذي دُكر مفصلاً من صفات النقص قدر يسير منها؛ كالظلم في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] وكانوم في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُہُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] إلى غير ذلك؛ فالمعاني التي لا تليق بالله لم يذكر منها مفصلاً في النصوص إلا قدر يسير، فمثلاً: صفة الجهل ما نطقت بها النصوص نفيّاً بالتصریح؛ فلا يقل قائل: أين الدليل في نفي هذه الصفة عن الله على جهة التصریح؟ فإن هذه الصفة يُعلم أنها منفية بقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وكذلك يُعلم أنها منفية بأن الله أثبت لنفسه صفة العلم، والعلم والجهل متقابلان، فإذا ثبت أحدهما لزم نفي الآخر.. إلى غير ذلك من الطرق؛ ولهذا قد يقال: إن مورد التنزيه ليس مبنياً على النصوص على مثل هذا المعنى، وقد يقال: إنه مبني على النصوص على مثل ذلك المعنى، فهذا لفظ مجمل قد يقع فيه الإطلاق على هذه الجهة أو على هذه الجهة.

## ٥٩- لم اتخذوا طريقة علم الكلام وتركوا طريقة أهل الحديث؟

قد يقول قائل: لم اتخذوا طريقة علم الكلام وتركوا الطريقة التي عليها أئمة السنة والحديث؟

فأقول: هذا لضعف فقههم في طريقة أهل السنة، ولسببٍ مهم آخر قد لا يكون مشهوراً، وهو أن القوم أرادوا تقريب هذه الطريقة إلى قوم من الزنادقة والفلاسفة الذين لا يدينون بالإسلام أصلاً، فأرادوا الرد عليهم بتقرير عقيدة المسلمين بنفس مادتهم.. وهذا هو أول إشكال وقعت فيه المعتزلة وأمثالها، وهو أنهم أرادوا إثبات معتقد المسلمين والرد على الفلاسفة بنفس مادة الفلاسفة التي سموها علم الكلام الذي نقول: إنه محصل من الفلسفة من جهة جوهره، وإن كان فيه قدر من الشريعة واللغة والعقل، فهذا القدر هو باعتبار تفريعه أو ما يتعلق بمسائله وبحوثه.

فأرادوا ذكر معتقد المسلمين، فبدءوا بمسألة وجود الرب سبحانه وتعالى، فلما أراد القوم إثبات وجود الرب سبحانه وتعالى، قالوا: الدليل على وجوده هو وجود العالم، والعالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، وظنوا أن هذا هو قول الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥] وثمة فرق بين دليلهم على إثبات وجود الرب سبحانه وتعالى وبين طريقة القرآن، فإن قول الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥] ليس هو في مورد إثبات وجود الرب؛ فإن هذا بديهية؛ بل هو في مورد إثبات جملة من معاني الربوبية التي لم يحقق الإيمان بها جملة من المشركين.. فهنا فرق بين.

وبعد أن قال هؤلاء: إن الدليل على ثبوت وجوده هو حدوث العالم، أرادوا إثبات حدوث العالم، فإن منازعتهم من الفلاسفة يقولون: إن العالم قديم، فأراد هؤلاء إثبات حدوث العالم، فبم استدلو على حدوث العالم؟

هنا انقسموا إلى قسمين:

- تعداد جهميتهم ومعتزلتهم قالوا: إن الدليل على حدوث العالم هو اتصافه بالصفات التي سموها الأعراض.
- تعداد متكلمة الصفاتية منهم كابن كلاب والأشعري والماتريدي: إن الدليل على حدوث العالم هو اتصافه بالحركة، وأنه لا يبقى على زمان واحد.

فأثبتوا وجود الله بهذه الطريقة التي عليها جملة من الإشكالات:

أولاً: أنها طريقة مُتَكَلِّفَةٌ.

ثانياً: أنها استلزمت عندهم لوازم باطلة.

ثمّ جاءوا إلى صفات الباري سبحانه وتعالى، فلم يمكن للجهمية والمعتزلة أن تثبت صفات الله على طريقتهم؛ لأنّ دليل حدوث العالم عندهم هو اتصافه بالصفات، فلزم أن يكون الرب على خلاف هذا العالم؛ فلو أثبتوا صفات الله - على زعمهم - لوصفوه بالحدوث، ومن هنا نفوا الصفات.

ثمّ لما جاء الأشعري وترك الاعتزال وأعلن توبته منه، تمسك بأصل الاعتزال في باب الصفات، وقال: إن الدليل على حدوث العالم هي الأعراض والصفات، ولكن ليس جميعها، وإنما المتحرك منها، فالدليل على حدوث العالم: أنه متحرك ولا يبقى زماناً واحداً ثابتاً.

وهذا مما يبين لك غلط من يقول بأن الأشعري رجع إلى معتقد أهل السنة، بل المسألة فيها تفصيل.

فإن الأشعري - ومن قبله ابن كلاب - وكذلك قرينه - أعني: قرين الأشعري - الماتريدي، التزموا نتيجة لهذه القاعدة نفى بعض الصفات، وهي كل صفة من صفات أفعال الرب المتعلقة بمشيئته وإرادته، ومن هنا نفى القوم من هؤلاء أو هؤلاء: إما سائر الصفات، وإما صفات الأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة.

ومن هنا وقع الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريديّة والكلابية فيما يسمى عند أهل السنة بالتعطيل، وهو نفى الأسماء والصفات أو نفى الصفات أو نفى جملة من الصفات.

وقد نفى أولئك القوم الصفات أو ما هو منها وهم لم ينظروا في دليل القرآن: أهو مثبت للصفات أم ناف لها.

فلما نفوا الصفات على هذا الدليل الذي جعلوه مثبتاً لحدوث العالم - وهو ما يسمى عند القوم بدليل الأعراض - رجعوا إلى القرآن، فوجدت المعتزلة أن القرآن يثبت الصفات لله، ونتيجتهم التي يرون أنها لازمة لإثبات وجود الله تقول بالنفي، وكذلك لما رجع ابن كلاب والأشعري والماتريدي إلى القرآن وجدوا أن القرآن في أكثر من مائة موضع؛ كما يقول الرازي من الأشاعرة؛ يقول: (إن القرآن في أكثر من مائة موضع يثبت مسألة الحركة) أي: الأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة.

فوجد هؤلاء وهؤلاء أن القرآن خالف نتيجتهم العقلية.

## ٦٠- فساد التأويل شرعاً وعرفاً ولغةً.

ذكر المبتدعة للتأويل حداً قالوا فيه: التأويل هو صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لقرينة.. فنقول: هذا الحد للتأويل فاسد شرعاً وعقلاً ولغةً.

### فساد التأويل شرعاً

أما فساده الشرعي فباعتبار كونه بدعةً لم تذكر في كلام الله ورسوله ولا في كلام الصحابة، ولو كان القرآن يفقه بهذه الطريقة في مورد الأحكام أو في مورد الأخبار، للزم أن يشير الصحابة رضي الله عنهم أو الرسول صلى الله عليه وسلم أو القرآن نفسه إلى هذه الطريقة، فهذه الطريقة مخالفة للشرع باعتبار كونها بدعة.

فإن قالوا: إن التأويل مذكور في القرآن.

قلنا: الذي ذكر في القرآن ليس على هذا المعنى؛ بل على معنى التفسير أو على معنى الحقيقة التي يعول إليها الشيء.

### فساد التأويل عقلاً

وهو فاسد من جهة العقل من أوجه؛ من أخصها: أن أصحابه قالوا: إن التأويل هو صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لقرينة.

فنقول لهم: النص بذاته هل يفيد الحق، أم أنه يفيد الباطل، أم أنه لا يفيد هذا ولا هذا؟

فإن قالوا: إن النص بذاته يفيد الحق الذي يزعمونه هم حقاً، قلنا: إذاً لا نحتاج إلى شيء يقال له: صرف ودليل وقرينة.

وإن قالوا: إنه لا يفيد حقاً ولا باطلاً. قيل: هذا ممتنع؛ لأن القرآن قد نزل القوم يعرفونه وهم عرب، فلا بد أن يفهموا عنه معنى؛ إما أن يكون هذا المعنى حقاً وإما أن يكون باطلاً.

أما كون الآية لا يفهم منها لا الحق ولا الباطل، فهذا ممتنع.

إذاً: النص بذاته قبل مسألة القرينة والصارف وغير ذلك إما أن يفهم عنه حق وإما أن يفهم عنه الباطل، فإن فهم عنه الحق فإنه لا يحتاج إلى تأويل، وبقى على طريقة أهل السنة.

بقي عند القوم أن يقولوا: إن النص بذاته من حيث هو لا يفهم عنه إلا الباطل الذي لا يليق بالله، وهو النقص، وتنقيص الباري كفر به، فاستقر اللازم العقلي على أن النصوص عند القوم لا يفهم منها إلا الباطل.

وكون نصوص القرآن المقدس الذي هو كلام الله لا يفهم منه إلا الباطل ممتنع عقلاً، فلنا أن نقف على هذا الجواب، ونقول: إنه يمتنع عقلاً أن تقول: إني أومن بهذا القرآن، وأنه من عند الله، وأنه محفوظ من الغلط، ثم تأتي وتقول: إنه لا يفهم عنه إلا الباطل؛ فهذا تناقض في العقل.

ولكننا نزيد التقرير العقلي إضافة ونقول: وإذا كان النص لا يفهم عنه إلا باطلاً؛ فإن الحق إذاً تحصّل بالدليل الصارف، فقد صار الدليل الذي يسمونه قرينة ليس مجرد قرينة أو صارف، وإنما هو محصل تام للحق.

إذاً يكون النص ليس له مورد في الحق لا باعتبار ذاته ولا باعتبار تأثير الدليل الصارف عنه؛ بمعنى: أن القوم لو قالوا: إن النص بذاته لا يفهم عنه إلا باطل، ولكننا نفهم الحق عن النص إذا قارنه الدليل، نقول: الجواب العقلي هنا أن الحق الذي زعمتم عرف من جهة الصارف وحده؛ فإذا ما كان ينبغي لكم أن تطيلوا هذه المسألة؛ وتقولوا: إننا فهمنا من النص كذا، فمثلاً: قول الله تعالى: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر: ٢٢] إذا صرف بقولكم: جاء ملك من الملائكة، لم يكن له أثر على تقريركم للتوحيد إيجاباً، وكان مجرد فعل من أفعال المخلوقين كسائر أفعالهم، وهم يستدلون بقيام الناس وعودهم على نفي الصفات من هذا الوجه؛ فيكون قولهم في مثل قوله: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر: ٢٢] على هذه الطريقة.

### - فساد التأويل من جهة اللغة

فساد التأويل من جهة لغة العرب مسألة أشكلت على كثير من المتأخرين وترددوا فيها.

والتحقيق: أن التأويل -الذي يعرفه أصحابه بقولهم: صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لقرينة- فاسد من جهة لغة العرب.. لأن هذا الحد مبني على فرض لغوي، إذا صح هذا الفرض اللغوي أمكن صحة هذا التأويل من جهة اللغة، وإذا بطل هذا الفرض اللغوي بطل هذا الحد للتأويل من جهة اللغة.

هذا الفرض اللغوي هو أن لغة العرب على زعم هؤلاء تنقسم إلى حقيقة ومجاز. فنقف مع مسألة الحقيقة والمجاز.



## ٦١- مسألة الحقيقة والمجاز عند ابن تيمية

## مسألة الحقيقة والمجاز

أولاً: حتى لا يرى في كلام شيخ الإسلام، أو حتى في كلام ابن القيم؛ وإن كان ابن القيم تارة يخلط بعض المعاني مع بعض، ولكن باعتبار كلام شيخ الإسلام رحمه الله، ولا بأس أن أقول هذه الكلمة ليس من باب الطعن على ابن القيم رحمه الله، ولكن بعض الذين ردّوا على الشيخين - أعني: ابن القيم وابن تيمية رحمهم الله - في المسألة تتبعوا كلامهم فوجدوا أن ابن القيم رحمه الله يستعمل الإقرار لمسألة الحقيقة والمجاز كثيراً في كلامه، ومن هنا قال قوم من المتبعين: إنه تناقض؛ فهو ينفي الحقيقة والمجاز تبعاً لشيخه، ولكنه يطبقها في كلامه، ويصرّح بمسألة الحقيقة والمجاز كثيراً.

والتحقيق أن أكثر ما أثبتته الإمام ابن القيم حين يذكر الحقيقة والمجاز هو من باب التقسيم اللفظي، ولكنه أحياناً قد يُدخل عليها شيئاً من الأثر المتعلق بمعاني الألفاظ، وليس بمجرد صورها اللفظية.

أما فيما يتعلق بشيخ الإسلام فإن منهجه في هذه دقيق، وشيخ الإسلام له كلمات أحب أن تكون مقدمة بين يدي الجواب عن مسألة الحقيقة والمجاز، فهو يقول: (مسألة الحقيقة والمجاز إما أن يُنظر فيها باعتبار كونها من عوارض الألفاظ، فهذا اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح، وإما أن يُنظر فيها باعتبار كونها من عوارض المعاني، فهذا هو القدر الذي ينازع فيه أرباب النظر من المعتزلة وغيرهم).

إذاً: القدر المنكر عند شيخ الإسلام في مسألة الحقيقة والمجاز ليس هو صورها اللفظية، أو مصطلحها اللفظي؛ ففي قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] لك أن تقول: إن هذا من مجاز اللغوي، باعتبار أن المقصود: سل أهل القرية.

فتسمية ما يقع من هذا النوع مجازاً هو اصطلاح، كما أن المصطلحين سمو الفاعل والمفعول والحال والتمييز.. إلى غير ذلك.

وإنكار شيخ الإسلام لذلك هو باعتبار كون هذا التقسيم من عوارض معاني اللغة، وهذا هو مراد المتكلمين في تقريرهم.

فقول: إن هذه النظرية نظرية الحقيقة والمجاز - لا تصح لغّة، بل هي ممتنعة من جهة اللغة، وامتناعها حين تتأمل تعريف المتكلمين للحقيقة والمجاز، فقد قالوا: إن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له.

هذا التعريف للحقيقة والمجاز تضمن ذكر الوضع وذكر الاستعمال، وكأن بين الوضع والاستعمال اختلافاً، فإذا قرأت تعريف المجاز تبين لك أن هؤلاء يفرقون بين وضع اللغة وبين استعمالها..

فهم يفرضون أن ثمة فرقاً بين وضع اللغة وبين استعمالها، والسؤال هنا: من الواضع للغة؟ ومن المستعمل؟

السؤال الثاني: أيهما أسبق الوضع، أو الاستعمال؟

السؤال الثالث: ما مثال الوضع في اللغة؟ وما مثال الاستعمال؟

هذه سوّالات ترد على النظرية وتشكل عليها، فيتبين أنها فاسدة من جهة اللغة.

السؤال الأول: ما الفرق بين الوضع وبين الاستعمال؟

السؤال ليس له جواب محصّل لنتيجة؛ فإذا قالوا: إن الواضع للغة هم العرب، وإن المستعمل للغة هم العرب؛ قلنا: لا يمكن أن يحصل فرق في الخارج بين الوضع وبين الاستعمال؛ فما الذي يجعل هذا النطق العربي وضعاً، وذلك النطق العربي الآخر استعمالاً؟!

ومن هنا احتاج القوم -ولا سيما منظري المعتزلة من أهل اللغة- إلى البحث في مبدأ اللغات، ومن أين جاءت اللغة.

ففي كتب أصول الفقه -ناهيك عن كتب علم الكلام وبعض كتب اللغة- نجد بحثاً في مسألة مبدأ اللغة، فقيل: إنَّها من آدم، وقيل: إنَّها من تعليم الله لآدم، وقيل: إنَّها من تعليم الملائكة، وقيل: إنَّها من الجن.

وسائر هذه الأقوال غاية ما يقال فيها: أنها أقوال ممكنة، لكن يمتنع الجزم بواحد منها.

وقول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ [البقرة: ٣١] تؤمن به على وجهه، لكن تسلسل اللغات وكيف تحصلت

هو أوسع مما يدل عليه قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

وقد يقال: إن الاستعمال هو استعمال العرب، وعلى الترتيب الزمني: الوضع يسبق الاستعمال؛ فالوضع هو الأول ثم جاء الاستعمال؛ وغاية ذلك أن الاستعمال معلوم وهو استعمال العرب، أما الوضع فهو مجهول، ولا يمكن أن يبنى المعلوم على المجهول؛ فإن المجهول لا يفيد بذاته؛ فمن باب أولى ألا يكون مفيداً لغيره.

وإذا تتبعنا كلام محققي المعتزلة - وهم أئمة النظر في هذا الباب - وجدت أنهم يقولون: إن الوضع هو الكلمة المفردة، وإن الاستعمال هو الكلمة المركبة، بمعنى أنك تقول: اللفظة كاليد - مثلاً - هي التي يسمونها وضعاً، والمركب يسمونه استعمالاً، فهم حتى لا يلتزموا مسألة القدم التاريخي التي لا يستطيعون اكتشافها، قال بعض محققيهم: إن المسألة ليست مبنية على التعاقب التاريخي، إنما هي مبنية على أننا نريد بالاستعمال الجمل المركبة كقولك: جاء زيد، فهذا يسمونه استعمالاً، وأما كلمة: (زيد) أو كلمة (جاء) فيسمونها وضعاً.

فيقال لهم: إن هذا أيضاً من باب الممتنع تحصيلاً؛ لأنه لا يعقل أن عربياً يقول: يد، ويسكت؛ بل لا يوجد في لسان بني آدم لا من العرب ولا من غيرهم كلام على هذه الطريقة.

فهذا تكلف على اللغة، لا حقيقة له في الخارج؛ لأنه لا أحد ينطق بلسان لا عربي ولا غير عربي إلا وهو يتكلم بجملة، ولا يعقل أن أحداً يتكلم بلفظ مفرد، إلا في حالة واحدة: إذا قال حرفاً مفرداً، سواء كان اسماً أو فعلاً أو صفة؛ لأن بقية الجملة معلوم تقديراً؛ فإذا قيل له: كيف زيد؟ قال: حسن. فإنه قال: حسن؛ ولكن التقدير: زيد حسن، وحذفت ما يعلم جائز باتفاق ألسنة بني آدم، ولا أحد ينازع في هذه البديهة العرفية، فعند بني آدم كلهم أن المعلوم من الكلام يحذف، وهذا ليس خاصاً بلغة العرب، بل هو في كل لغات بني آدم.

إذاً: على هذه الطريقة لا يوجد لغة إلا استعمالاً، ولا يوجد لغة تسمى وضعاً.

وقال بعض محققيهم لإثبات الوضع: إننا إذا نظرنا اللغة وجدنا أن العرب تقول: اليد، وتريد بها الجارحة، وتقول: اليد، وتريد بها في سياق آخر النعمة، والجواب عن هذا ليس مشكلاً، فنقول لهم: ما المانع عقلاً ولغةً أن يراد بهذا اللفظ أكثر من معنى، والسياق نفسه هو الذي يحدد واحداً من هذه المعاني.

فإن قالوا: إن اللفظ الواحد لا يكون إلا لمعنى واحد، ولا يكون لبقية المعاني، قيل: هذا تحكم على اللغة، فإن اللفظ الواحد يمكن عقلاً ولغةً أن يدل على أكثر من معنى؛ أما عقلاً فإن العقل لا يمنع ذلك، وأما لغةً فإن العرب إذا تأملت كلامها وجدت أنها تستعمل الحرف الواحد أو الكلمة المفردة الواحدة في أكثر من سياق، وفي كل سياق تدل على معنى.

فإن قالوا: الدليل على أن هذه اللفظة تستعمل في معنى واحد كحقيقة وفي البقية كمجاز، أن اللفظ إذا أطلق يتبادر منه معنى أخص، فإذا قيل: يد، لا يتبادر النعمة، وإنما يتبادر اليد الجارحة، قيل: إن اليد إذا أطلقت فالتحقيق العقلي يقول: إنه لا يتبادر أي معنى منها، فالعقل لا يعين لها معنى لكونها لفظاً مجرداً، ثم لو سُلم جدلاً أن الذهن يتبادر إليه ابتداءً - إذا قيل: يد اليد الجارحة - فهذا باعتبار أن استعمال هذا اللفظ بهذا المعنى هو الأكثر في اللغة، فلكثرته ولشيوعه صار هو المتبادر، والكثرة والقلة ليست ميزاناً لمسألة: وضع اللفظ لهذا المعنى أو ذاك.

وما المانع أن لفظ (اليد) وضع في اللغة لأكثر من معنى، فاللغة لا تمنع ذلك، والعقل لا يمنع ذلك.

إن قالوا: إذا كان وضع لأكثر من معنى فما الذي يحدده؟

نقول: الذي يحدده السياق، ولن نحتاج عندها إلى دليل صارف؛ فإن اللفظ إذا وضع لمعاني مختلفة، فإن السياق نفسه يستلزم تحديد واحد من المعاني، قد يكون المعنى المحدد هو الشائع كاليد الجارحة، وقد يكون غيره.

فحين قال عروة بن مسعود لأبي بكر: (لولا يد لم أجرك بها لأجبتك). ما تبادر إلى ذهن أحد ممن سمعوا هذه الكلمة أو قرءوها أن عروة يقصد اليد الجارحة التي يزعم القوم أنها هي الحقيقة في لفظ اليد، وهي الأكثر استعمالاً، بل إن حَمَلَ كلام عروة بن مسعود على اليد الجارحة حمل ممتنع؛ بمعنى أن تفسير الكلام به ممتنع.

ولهذا يمتنع أن كلاماً عربياً يقبل أكثر من معنى مختلف إلا لأحد موجبين: إما أن يكون الناظر فيه ليس عنده كمال في تحقيقه؛ فربما تردد في أكثر من معنى، وإما أن يكون المتكلم بهذا السياق لم يذكره فصيحاً بيّناً، ومعلوم أن القرآن يمتنع أن يقال فيه: إنه ليس فصيحاً بيّناً، ويمتنع أن يقال: إن المسلمين عجزوا عن فهم كلام الله على معنى مناسب؛ لأنه إذا كان كذلك، فإن الكلام بذاته لا يكون بيّناً.

وأصل نظرية المجاز والحقيقة باعتبار كونها من عوارض المعاني من المعتزلة، وأما باعتبار كونها من عوارض الألفاظ، فهذا استعماله قوم كأبي عبيد القاسم بن سلام وأبي عبيدة معمر بن مثنى، واستعمله الإمام أحمد وجملة من الناس، وهذا - كما أسلفت - اصطلاح، وهم يريدون بقولهم: (مجاز اللغة) ما تجوزه اللغة وتأذن به، أما باعتبار كونها من عوارض المعاني فهو منطق اعتزالي أُدخل على اللغة.

ومن هنا يتبين أن هذه مسألة مفتاة على اللغة، فإذا قال: فما يقول القوم فيه أنه حقيقة ومجاز ما حقيقته في

اللغة؟

أقول: إن عامة ما قال أصحاب نظرية الحقيقة والمجاز باعتبارها من عوارض المعاني أنه من باب المجاز هو في اللغة لا يخرج عن نوعين:

النوع الأول: لفظ مشترك استعمل في غير معنى باعتبار تعدد السياق، كلفظ اليد؛ فإنه وضع لأكثر من معنى، وكلفظ العين وضع لأكثر من معنى.. وهلم جراً.

وقد يكون هذا اللفظ له ثلاثة من المعاني هو في أحدها أظهر، وقد يكون متساوياً بين المعاني.

فأحياناً قد يكون الاشتراك اشتراكاً محضاً يستلزم قدرًا من التساوي في المعاني، وقد يكون اللفظ في أحد المعاني أظهر.

إذاً: القسم الأول مما قال القوم فيه أنه من باب المجاز هو ألفاظ من جهة كونها مفردةً مقطوعةً عن التركيب تحتل في اللغة أكثر من معنى، ولكن إذا جاء السياق قطع هذا التردد والاحتمال ضرورةً.

ونحن نعلم أن القول في عقيدة المسلمين ليس منبياً على ألفاظ مجردة، وإنما هو مبني على جمل ومعانٍ مركبة، وعليه: آيات القرآن الواردة في الأفعال والصفات ليست مشكلة، حتى لو فرض أن اللفظ الذي ذكر فيه اشتراك، ففي قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ [ص: ٧٥] إذا قال قائل: إن لفظ اليد تُستعمل في اللغة في أكثر من معنى. قلنا له: لنا عن هذا جوابان:

أولاً: أنتم تقولون: إنها حقيقة في الصفة، فإذا ينبغي ابتداءً أن تحمل على حقيقتها.

ثانياً: أننا نحقق أنه يمتنع من السياق نفسه أن تحمل على غير ذلك؛ لأن اليد هنا جاءت مثناة ومضافة إلى الله، والعرب لا يمكن أن تستعمل اليد بمعنى النعمة على طريقة التننية المضافة.

ولهذا إذا أردنا أن نرد على القوم فإننا نعتبر السياقات، وهذه قاعدة مهمة.

وقد يقول قائل من المخالفين: إن الدليل على تفسيرها بالقدرة أو بالنعمة قول عروة بن مسعود لأبي بكر. فنقول: هات من لغة العرب سياقاً كسياق القرآن، فيه تننية اليد مضافة إلى معين، أريد باليد فيه النعمة أو القدرة أو ما إلى ذلك من المعاني التي تخرج عن الصفة.

النوع الثاني: مما سماه القوم مجازاً وأشكلوا به على اللغة وعلى الاستعمال والوضع أسهل من الأول، وهو سياقات في لغة العرب، بل وفي القرآن نفسه، وغاية ما فيها أن فيها حذفاً لما هو معلوم، قال الله تعالى: ﴿وَسَّئِلَ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] لو كان السياق القرآني (واسأل أهل القرية) سيقولون: هذا حقيقة، فلما جاء السياق: ﴿وَسَّئِلَ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] قالوا: هذا مجاز. لماذا مجاز؟ قالوا: لأن المسئول القرية، والجمادات لا تسأل، إنما يسأل العقلاء.

نقول: هذا من باب حذف المعلوم، وحذف المعلوم كذكره، فإن المقصود من الألسنة الآدمية كلها عقل المعاني، فإذا ما تيسر عقل المعاني بإيجاز، فإن هذا أنسب للمخاطب وأكثر دلالة له، وحذف ما يعلم جائز في كل لغات بني آدم، فهذا الحذف أو الاختصار موجود في كل اللغات الفصيحة أو الملفقة أو المركبة أو المخترعة أو حتى اللغات العلمية المستحدثة كمصطلحات العلوم؛ فمسألة الاختصار للمعلوم بديهية عند العقلاء أجمعين.

وقسم واسع مما قال القوم فيه أنه مجاز؛ هو من باب حذف المعلوم، وحذف المعلوم كذكره، فإذا قالوا: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] كقوله: ﴿وَسَّئِلَ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] التقدير: وجاء ملك.. قيل: كلا، هناك فرق بين.. لأن قول الله تعالى: ﴿وَسَّئِلَ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] جميع المخاطبين من المسلمين والكفار يعلمون أن المراد واسأل أهل القرية، لكن قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] ما الدليل على أن المقصود ملك؟ القاعدة تقول: وحذف ما يُعلم جائز؛ والملك هنا غير معلوم عند سائر المخاطبين، والدليل على أنه ليس معلوماً أنه يمكن أن يفرض أن المحذوف شيء آخر؛ فإنه لو قال معتزلي: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وجاء ملك، فجاء صاحبه الآخر وقال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وجاءت رحمته، وقال ثالث: وجاء جبريل، وجاء رابع: وجاءت الملائكة، وجاء خامس: وجاء أمره..، فإن المعاني المحذوفة تكون مختلفة، لكن إذا قيل: كيف زيد؟ فقلت: حسن، فإن المحذوف معلوم، والتقدير: زيد حسن، لا أحد يتوقع إذا قيل لك: كيف زيد؟ فقلت: حسن، أنك تريد عمراً.

فنقول: الدليل على أن ما أضيف إلى الباري من الصفات والأفعال يمتنع أن يقال: إنه من باب حذف المضاف، أن العرب لا تحذف المضاف إلا إذا كان معلوماً علماً قطعياً لسائر المخاطبين، أما المحذوف هنا فإن العلم به ممتنع، والدليل على امتناعه: أنه يمكن أن يُقدَّر بأكثر من معنى.

إذا قيل في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] أن المراد به: جاء جبريل، كان هذا من باب الرجم بالغيب.

إذا قيل: إن مجيء جبريل ممكن، فنقول: نعم ممكن، ولكن ما الذي أدراك أن المقصود جبريل؟! لعله ملك مختص بهذا المجيء، لعله أمره، لعله رحمته، لعله جملة من الملائكة.

فلما كان المحذوف يتمتع العلم به دل هذا على أن الله سبحانه وتعالى أراد من الخطاب الظاهر؛ لأن الخطاب لا بد له من معنى، فلما كان المعنى المجازي ممتنعاً عرف أن الحقيقة هي المرادة، هذا لو سلمنا بالحقيقة والمجاز.

وقد وقفنا كثيراً عند هذا المعنى؛ لنفقه كيف نفى القوم الصفات، وأنه فرع عن عقلهم الفلسفي وليس فرعاً عن النصوص، وكيف ردوا على النصوص بما سموه تأويلاً، ولنعرف أن التأويل فاسد من اللغة والعقل والشرع، وهذا مما لا بد لطالب العلم الناظر أن يحصله، وبه يتبين صدق مذهب أهل السنة والجماعة، وأنه مبني على العقل، ومبني على اللغة، ومبني على الشرع، وأن المخالفين لا حصلوا عقلاً ولا لغةً ولا شرعاً.

## ٦٢- لم تذهب طائفة من الطوائف الإسلامية إلى أن صفات الباري كصفات المخلوقين، والاستطالة في ذكر أقوال الخصوم.

من وصفوا بأنهم مشبهة من الطوائف ليس أحد منهم يذهب إلى أن الباري سبحانه وتعالى مماثل مماثلة مطلقة للمخلوقين أو لشيء من المحدثات والممكنات، بل هذا مذهب لم يقل به أحد من المنتسبين إلى قبلة المسلمين، صحيح أن مذهب التشبيه والتجسيم عرف عن قوم من متقدمي الشيعة الإمامية كهشام بن الحكم وهشام بن سالم وداود الجواربي وأمثال هؤلاء، وعُرف ذكر التجسيم فيما بعد عن جملة من متأخري الحنفية أتباع محمد بن كرام السجستاني الحنفي، إلا أنه لا أحد من هؤلاء أو هؤلاء يقول بمماثلة الباري لأحدٍ من خلقه، فإن نفي هذا القدر من المعنى كما هو منطوق الجملة القرآنية متفق عليه.

فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] معناه الكلي: أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن المماثلة المطلقة لأحدٍ من خلقه، وهذا المعنى الكلي قد اتفق سائر القبلة عليه، حتى من قال منهم بالتجسيم كقوم من متقدمي الشيعة والرافضة، أو طائفة من متأخري الأحناف أتباع محمد بن كرام.

لكن هؤلاء المشبهة وإن كانوا يؤمنون بهذا المعنى الكلي، إلا أن الآية نفسها دليل على إبطال مذهبهم، فإنهم لم يحققوا قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] حين قالوا: إنه جسم، وحينما صاروا إلى قدر من المشاكلة والقياس في إثبات صفات الباري سبحانه وتعالى وأفعاله؛ فلا شك أن القوم عندهم قدر من التشبيه والتجسيم المخالف

لكمال الرب سبحانه وتعالى، ولا شك أن القوم -أعني المشبهة- مخالفون لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

ولكن لا يفهم من ذلك أن طائفة من الطوائف الإسلامية تذهب إلى أن صفات الباري كصفات المخلوقين؛ إذ لا أحد يقول بذلك من المسلمين البتة، وإن حكى ذلك بعض المتأخرين من أهل السنة أو غيرهم؛ كبعض الأشعرية ولا سيما في مقام الرد على الأحناف، والمعتزلة حين يتحدثون عن المشبهة؛ فإن حكاية أقوال الطوائف بعضهم عن بعض قد يقع فيه قدر من الاستطالة، وإن كان أئمة السنة والجماعة المتقدمين لم يقع منهم استطالة في ذكرهم لأقوال مخالفيهم، ولكن المتأخرين منهم قد يقع من بعضهم بعض الاستطالة في ذكر أقوال المخالفين، وذلك بأخذ المخالفين بلوازم أقوالهم، ومثل هذا لا يُعد مذهباً لأصحابه، وإنما المذهب المعتر به هو ما نطق به القوم.

ولهذا نقول: إنه لم يقع في كلام السلف رحمهم الله أن ذكروا أقوال المخالفين على غير وجهها، لكن المتأخرين من أصحاب الأئمة الأربعة قد يقع منهم زيادة في ذكر أقوال مخالفيهم، سواء كان هذا الفقيه -باعتباره منتسباً لأحد الأئمة الأربعة- ينتسب إلى السنة والجماعة وطريقة الأئمة المحضة، أو كان ينتسب إلى طريقة كلامية، فإن بعض الحنابلة - كمثل- زادوا في ذكرهم لأقوال الأشعرية، وكذلك بعض الأشعرية زادوا في ذكرهم لأقوال السلفية من الحنابلة.. وهلم جراً.

وهذا أمر مطرد ليس في الفقهاء الذين مروا في القرون المتأخرة، بل يوجد قدر منه في هذا العصر، فمثلاً: حين تُذكر أصول المدرسة الأشعرية - كمثل- ترى بعض الباحثين يجعل لها أصولاً مبنية، وحين يقرر أصول هذه المدرسة بالمسائل والدلائل: (ماذا يثبتون من الصفات، ما هو مصدر التلقي عندهم). تجد أنه يقرر أصول هذه المسألة حسبما يذكره محمد بن عمر الرازي في كتبه. ولا شك أن طرد منهج الأشعرية في الدلائل والمسائل على طريقة الرازي ليس من العدل، فإن ثمة فرقاً بين طريقة الرازي وبين طريقة الجويني فضلاً عن طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني، فضلاً عن طريقة أبي الحسن الأشعري نفسه، ولا سيما في آخر أحواله التي نصر فيها -ولا سيما في المنهج- مذهب أهل السنة والحديث.

إذاً الاستطالة لا يسلم منها أحد من الطوائف المتأخرة حتى المنتسبين للسنة والجماعة منهم، وهذا مما ينبغي لطالب العلم أن يدركه: وهو أن المتكلم وإن كان سنياً فليس بالضرورة أن سائر ما ينقله عن غيره يكون نقلاً عادلاً وصبواً، وليس بالضرورة أن يكون موجب هذا الغلط هو الكذب المحض، بل قد يكون موجب غلط في الفهم أو في النقل أو ما إلى ذلك، وكلنا يعلم أنه وقع حتى في بعض الكتب المتقدمة - كالسنة لعبد الله بن أحمد- نقل واسع في ذم أبي حنيفة ورميه بكثير من البدع، مع أن جمهور ذلك لا يثبت منه شيء.



فباب الاستطالة هو باب من أحوال النفس والإرادات، وليس معتبراً بالعقائد، فحينما يكون الرجل سنياً أو سلفياً فليس بالضرورة أن كلامه عن الآخرين يكون على طريقة الصواب والجزم، بل قد يقع منه غلط في النقل، ومن ذلك - كما أسلفت - ما وقع من بعض الحنابلة أو غيرهم، ومن ذلك أيضاً ما يذكره كثيراً أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، فإنه سني في الجملة ولا سيما في باب الأسماء والصفات، ولكنه إذا ذكر أقوال المخالفين للسلف في باب الأسماء والصفات زاد عليها زيادة كثيرة، ورامهم بكثير من اللوازم إلى حد الزندقة، كما صنع مع مخالفيه من الأشعرية، وإن كانت الاستطالة عند مخالفني أهل السنة أكثر منها فيهم، وهذا - كما أسلفت - في متأخري المنتسبين إلى السنة والحديث، وليس في أئمة السلف.

## ٦٤- إثبات السلف للأسماء والصفات من باب التسليم ومن باب التحقيق العقلي.

فإن قيل: هل عدم نفيهم لصفة من صفات الله التي نطق القرآن بها هو من باب التسليم المحض، أم أنه من باب التسليم والتحقيق العقلي؟

فالجواب: أن ذلك من باب التسليم ومن باب التحقيق العقلي.

والمراد من ذلك: أنه لا يفهم أن أهل السنة - كما يرميهم مخالفوهم - أثبتوا هذه الأسماء مع أن ظاهرها التشبيه، أو أثبتوا هذه الصفات مع أن ظاهرها التشبيه، أو على طريقة بعض المخالفين تستلزم التشبيه؛ فيدعون أن السلف أثبتوها من باب التسليم المحض ومن باب الديانة المحضة.

بل الصواب: أن السلف أثبتوا الأسماء والصفات تسليماً لله سبحانه وتعالى وامتثالاً، وأثبتوا هذه الأسماء والصفات من باب التحقيق العقلي.

ومعنى قولنا: (من باب التحقيق العقلي) أن المعاني التي دلت عليها هذه النصوص يحكم العقل بوجودها في حق الله سبحانه وتعالى، وأنها في حكم العقل تعد من الكمال.

فإن المذهب عند السلف وإن كان يبنى على التسليم، إلا أنه يقال: ما من صفة من صفات الله نطق القرآن بها وذكرت مضافةً إلى الله إلا علم بحكم العقل أنها صفة كمال تليق بالله سبحانه وتعالى.

## ٦٥-الصفات قسمان، صفات تعرف بحكم العقل قبل ورود الشرع، وصفات لا تعلم إلا

### بعد وروده.

تنقسم الصفات المذكورة في القرآن إلى قسمين -وهذا تقسيم اصطلاحى:-

الأول: صفات تعرف بحكم العقل قبل ورود الشرع، ولهذا يُصدّق بها جمهور من يقر بالربوبية ولو كانوا من المشركين عبدة الأوثان، كاتصاف الله سبحانه وتعالى بالعلم، فإن المشركين في جاهليتهم كانوا يؤمنون بأن الله عليم، وكاتصاف الله سبحانه وتعالى بالقدرة، فإن المشركين -فضلاً عن المسلمين- يقرون بذلك، ولا شك أن الإقرار بعلم الرب سبحانه وتعالى وقدرته وعزته وما يتعلق بهذا النوع من الصفات هو إقرار يُعلم بالفطرة، فإن الله فطر الخلق على ربوبيته، ومن أخص معاني ربوبيته أنه بكل شيء عليم.

ليس الرب سبحانه وتعالى قال في كتابه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]؛ فهذه الفطرة محلها أن الخلق قد أقرؤا الله سبحانه وتعالى بالربوبية، ومن أخص معاني ربوبيته أنه قد أحاط بكل شيء علماً، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير... إلى غير ذلك.

ولا يقل قائل: هذا توحيد الربوبية، وكلامنا في توحيد الأسماء والصفات! لأننا نقول: إن تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام، إنما هو اصطلاح، وإلا فإن المشهور عند المقسمين من العلماء الذين تقدم شأنهم شيئاً ما أن التوحيد ينقسم إلى توحيد العلم والخبر، وإلى توحيد الإرادة والقصد والطلب وما يتعلق بذلك، باعتبار أن الأسماء والصفات باب من أبواب الربوبية، ولكن خصها بعض أهل العلم بالذكر باعتبار أن مادتها وقع فيها نزاع بين أهل القبلة، بخلاف بعض معاني الربوبية الأخرى، وكل هذا مما يُستعمل عند أهل العلم، ولا إشكال في ذلك.

وتحصل من هذا أن باب الربوبية من أخص أبوابه باب الأسماء والصفات.

القسم الثاني: صفات لا تُعلم إلا بعد ورود الشرع، فمثلاً: قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (ينزل ربنا إلى السماء الدنيا) يقال: إن هذه الصفة علمت بالسمع، وأما العقل فإنه لا يدل عليها ابتداءً.

لكن مع قولنا: إن ثمة جملةً من الصفات لا يدل عليها العقل ابتداءً، ولم تُعرف إلا ببحر الرسل ونزول الكتب؛ فإن هذا النوع من الصفات المعلوم بالسمع وحده فضلاً عن الذي يُعلم بالعقل ابتداءً، يقضي العقل بتصديقه، فإنه لا تقبّل بالله سبحانه وتعالى.

ومن هنا عُلم أن سائر الأسماء والصفات مبنية على التسليم وعلى حكم العقل، سواء كان هذا الحكم حكماً قبلياً قضى به العقل قبل ورود الشرع، أم كان حكماً تقريرياً.

وقد يقول قائل: لماذا لا نقف ونقول: إنه مبني على الكتاب والسنة؟

نقول: إنما نذكر مسألة العقل؛ لأن المخالفين عامة مخالفتهم زعموها من موجب العقل، فلا بد أن نبين أن العقل موافق للنقل.

## ٦٦- إيراد شيخ الإسلام الآيات ذكرها الله في شأن الكفار أو المنافقين مورد ذم

### المخالفين للسلف من أهل البدعة لم يرد بها مسألة الأسماء والأحكام.

ترى أن شيخ الإسلام يستعمل طريقة يحتاج الاستعمال لها إلى كثير من النظر والتأمل، وحين يقال: يحتاج الاستعمال لها إلى كثير من النظر والتأمل، لا يعني هذا التغليب لها، وإنما يعني هذا أنها لا تستعمل إلا بقدر مناسب، فإن شيخ الإسلام كثيراً ما يسوق الآيات التي ذكرها الله في شأن الكفار -إما من مشركي العرب أو من اليهود والنصارى- أو الآيات التي ذكرها الله عن المنافقين، فيذكرها شيخ الإسلام في كثير من كتبه في مورد ذم المخالفين للسلف من أهل البدعة، ومثل هذا ينبغي أن يتبين مراده منه.

فيقال: إن سائر ما يذكره المصنف في كتبه من هذه الآيات التي نزلت في حق قوم من الكفار لم يرد بها مسألة الأسماء والأحكام، بمعنى: أن هؤلاء يأخذون حكم الكفار، ولم يرد بها إلا مسألة المشاهدة في الأفعال أو المشاهدة في

الأقوال؛ فإنه لا شك أن بعض المسلمين قد يقع منهم مشاجمة في الأقوال أو في الأحوال والأعمال لقوم من الكفار، وبهذا يكون ذكر مشابهمهم لقوم من المشركين أو اليهود أو غيرهم ليس مشكلاً، لكن لا ينبغي أن يفهم أنه يعطي حكم المسلمين من أهل البدع حكم الكافرين من عبدة الأوثان أو غيرهم.

وذكره لمسألة الإلحاد يقصد به مسألة التعطيل، فإن عدم التحقيق لإثبات الأسماء والصفات هو نوع من الميل عن الحق في آيات الله وأسمائه وصفاته، ومن هنا سمي قول المعطلة إلحاداً من هذا الوجه، وإن كان المتبادر في اصطلاح المتأخرين أن الإلحاد إذا ذكر يقصد به الزندقة المحضة، وهذا ليس مراداً في مثل هذا المورد.

قوله: (ولا يمثلون صفاته) أي: أن أهل السنة والجماعة لا ينفون شيئاً من الصفات، ولا يحرفونها بما يسمى تأويلاً، بل يثبتونها على موردها القرآني أو النبوي، وكما أنهم لا يعطلونها بالتأويل والتحريف والإلحاد -الذي هو الميل بما عن حقها الذي قصد بالخطاب- فإنه لا يمثلون صفاته بصفات خلقه، أي: لا يجعلون شيئاً من الصفات مشابهاً لصفات المخلوقين.

## ٦٧- الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الاسم أو الصفة إنما هو اشتراك في الاسم

### المطلق

هنا مسألة في مسألة التشبيه لا بد من التحقيق فيها، فإنك إذا نظرت في كتاب الله سبحانه وتعالى وجدت أن بعض الصفات -بل وبعض الأسماء- التي أضافها الله سبحانه وتعالى إلى نفسه تضاف إلى الخلق.

فمثلاً: قال الله عن نفسه: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] وقال عن الإنسان: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢] فترى أن السياقين فيهما قدر من الاشتراك، وقال عن نفسه: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] ولما ذكر عبده المخلوق قال: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢] وقال عن نفسه سبحانه وتعالى: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣] وقال عن عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ

عَلَيْهِ مَا عِنْتُمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ [التوبة: ١٢٨] فسمى نفسه رحيماً، وسمى نبيه رحيماً بالمؤمنين.

بل إن هذا قد يقع في آية واحدة، فإن الله يقول: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩] والصفة المشتركة هنا هي صفة الرضا.

وقال عن نفسه: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ﴾ [الحشر: ٢٣] وقال عن عبده: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُؤْتِي بِهِ؟﴾ [يوسف: ٥٠] وسمى نفسه العزيز، وقال في كتابه: ﴿قَالَتْ أُمْرَأْتُ الْغَزِيرِ﴾ [يوسف: ٥١] إلى غير ذلك.

فهناك قدر مشترك في ذكر الأسماء والصفات، وهذا صريح في كتاب الله، فضلاً عن غيره.

فهذا الذي في القرآن من هذا الاشتراك هو اشتراك في الاسم المطلق، والعقائد - والمعاني جملةً سواء كانت في باب الخبر أو باب الطلب - لا تؤخذ من الألفاظ المجردة، أي: المقطوعة عن الإضافة والتخصيص، سواء كانت اسماً أو فعلاً ليس له مقارن من القول أو الحال، وإنما تؤخذ المعاني من الجمل المركبة، والجمل عند العرب هي ما كَوِّن من المبتدأ والخبر أو كَوِّن من الفعل والفعال، هذه هي الجمل التي تحصل المعاني، وأما ما قصر عن ذلك فإن الكلام لا يكون عندها مفيداً، فإنك إذا ذكرت مبتدأً ولم تذكر خبره، والسياق والحال لا يدلان على خبره، فإنك لم تذكر شيئاً مفيداً، ولا يمكن أن يستفاد من تلك الكلمة معنى.

فالاشتراك المذكور في مثل الآيات السالفة إنما وقع في اللفظ المطلق، لا في السياق المركب، فإن الذي يريد أن يذكر هذا الاشتراك سيقول: إن صفة الرضا أضيفت إلى الله وأضيفت إلى المخلوق، وإن السمع أضيف إلى الله وأضيف إلى المخلوق.. وهلم جراً من الصفات.

وقد عني الإمام ابن تيمية بتقرير ذلك في كتبه ولخصه في الرسالة التدمرية، فذكر أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل بعد الإضافة والتخصيص عقلاً؛ لأن الاسم المطلق لا وجود له في الخارج، وإنما توجد حقيقته في الخارج بعد إضافته أو تخصيصه، فإذا ما أضيف أو خصص تعلق به معناه في الخارج والوجود.

فهذه الأسماء وإن اشتركت بعضها بين الخالق والمخلوق، إلا أن ما يليق بالله أضيف إليه، وما يليق بالمخلوق أضيف إليه، فما كان مضافاً إلى الله فإن معناه يكون مناسباً للموصوف به، وما أضيف إلى المخلوق فإن معناه يكون مناسباً للموصوف به.

فالتشبيه والتمثيل الذي نفته النصوص في مثل قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] هو الاشتراك فيما كان من المعاني مضافاً مخصصاً، أما الاسم المطلق فإن النصوص لم تنفه.

ولو قال قائل: ألا يكون كمال التحقيق لتنزيه الله عن التشبيه والتمثيل أن نفى مشابهة الباري لخلقه في الاسم المطلق والاسم المقيد؟

قلنا: التشبيه الذي نفته النصوص هو ما كان من الأسماء مضافاً مخصصاً أو مقيداً.. إلى غير ذلك، وأما الاشتراك في الاسم المطلق فإن هذا الاشتراك ليس هو المنفي في النصوص، وتسميته تشبيهاً فيه نظر؛ لأن التشبيه مبني على القياس، وليس في الاسم المطلق مقيس ومقيس عليه؛ لأن الاسم المطلق لم يضاف إلى أحد بعينه.

والتحقيق أن هذا لا يمكن أن يسمى تشبيهاً؛ لأن التشبيه يستلزم وجود المشبه والمشبه به، والاسم حال إطلاقه وتجريده عن الإضافة والتخصيص لا يمكن أن يتحصل منه مشبه أو مشبه به، إنما المشبه والمشبه به وجوده وثبوته فرع عن إضافة الاسم، إذا قلت: هذا باب زيد وهذا باب عمر، فهنا لك أن تقول: إن باب زيد مشابه لباب عمر.. فهنا أثبتنا تشبيهاً، لكن إذا ما قلنا: (باب). فلا يمكن لقائل إن يقول: إن هذا اللفظ تضمن تشبيهاً، فإن قال: تضمن تشبيهاً، فإننا نقول له: أين المشبه وأين المشبه به؟

فحين يقول: باب زيد وباب عمر. يكون ثمة مشبه ومشبه به، أما إذا قال: (باب) فإننا نقول: إنه لفظ مشترك.

ومعنى كونه مشتركاً: أنه يمكن أن يذكر على غير مورد وعلى غير سياق وعلى غير دلالة.

إذاً: التشبيه الذي نفته النصوص ليس هو الاشتراك في الاسم المطلق..

وذلك لأسباب عقلية شرعية، أهمها: أن الاسم المطلق يتمتع بثبوت المشبه والمشبه معه، ومن هنا امتنع أن يسمى وروده تشبيهاً.

فلو قال قائل: أليس النفي حتى في الاسم المطلق أبلغ في تنزيه الله عن خلقه؟

قلنا: ليس النفي في ذلك أبلغ؛ لأنه لولا هذا الاشتراك في الاسم المطلق لما تحصل العلم بأسماء الله وصفاته، ولذلك بعض المعطلة الذين بالغوا في مسألة تنزيه الله سبحانه وتعالى، لما وجدوا القرآن يذكر العلم مضافاً إلى الله ومضافاً إلى

العبد، ويذكر الرحمة مضافةً إلى الله ومضافةً إلى العبد؛ قالوا: إن هذا من باب الاشتراك اللفظي. ومراد المناطقة بالاشتراك اللفظي أن اللفظ هو اللفظ، ولكن ليس هناك أدنى نسبة من المعنى بين المرادين، وقالوا: إن هذا من باب التنزيه.

مثلاً: الكلام الذي أضيف إلى المخلوق: هو ما يعبر به من القول الذي هو بحرف وصوت.

والكلام الذي أضيف إلى الله قطعوا عنه أدنى نسبة من المعنى تتعلق بالكلام الذي أضيف إلى المخلوق، وجعلوا الاشتراك اشتراكاً لفظياً.

وهذا ليس من التنزيه، بل هو عند التحقيق من التعطيل؛ لأنه لو قيل في أسماء الله وصفاته: إن ما ذكر منها مضافاً إلى المخلوق هو من باب الاشتراك اللفظي الذي معناه أنه لا توجد أدنى نسبة مطلقة ولا مقيدة من المعنى بين المضافين، لاستحال أن يعلم ما يتعلق بربوبية الله؛ فإذا قال الله عن نفسه: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] لم نفقه معنى كونه سميعاً بصيراً.

إذا قيل في باب الأسماء والصفات: إن ما أضيف منها إلى المخلوق هو من باب المشترك اللفظي، قلنا: هذا ممتنع؛ لأنه يستلزم عدم فهم الخطاب القرآني المضاف إلى الله.

ومن هنا أبطل شيخ الإسلام رحمه الله هذه المسألة، وهي ما زعمه الرازي مذهباً لأبي الحسن الأشعري، وقال: إنه غلط على الأشعري في هذا المسلك، والأشعري وأئمة المتكلمين يعلمون فساد هذه الطريقة التي تقول: إن هذا من باب المشترك اللفظي.

فإن قيل: إذا ثمة نسبة، قلنا: إن هذه النسبة هي في المطلق، والمطلق ليس هو من باب التشبيه؛ لأنه لا يمكن أن يحصل منه مشبه ومشبه به، فهي نسبة كلية لا وجود لها في الخارج، بما يعلم ويفقه الخطاب؛ ولهذا جميع المسلمين ومن يعرف لغة العرب حتى من الكافرين إذا قرءوا قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] فقهوه، ولم يستلزم فقههم له أن البارئ يكون مشابهاً ومماثلاً للمخلوقين، وذلك مما يدل على أن الإثبات مناسب للعقل والفطرة، ولو كان صاحبها ليس على دين المسلمين.

ولهذا لم يعترض أحد ممن وصفهم القرآن بالسفه والجهل من مشركي العرب على آية من آيات الأسماء والصفات؛ مما يدل على أنها مناسبة لعقولهم، مع أنهم ما فتئوا يطولون القرآن حتى قالوا: إنه سحر يؤثر، وحتى قالوا عن النبي صلى الله عليه وسلم: إنه كاهن ومجنون.. إلى غير ذلك.

فلو كان من قضاء العقل عندهم أن صفات الباري منتفية أو أن الإثبات يستلزم التشبيه، لاعترضوا على كتاب الله بذلك؛ كما اعتراضوا في مسألة البعث؛ كما في مثل قول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨].

## ٦٨- أقسام القياس في هذا الباب

نقول: إن متأخري أهل السنة يقولون: إن القياس ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: قياس الشمول.

الثاني: قياس التمثيل.

الثالث: قياس الأولى.

فقياس التمثيل: هو ما يعطى فيه الفرع حكم الأصل. فيقال عندهم: إن قياس التمثيل والشمول مما ينزه الباري عنه، فلا يستعمل في حق الله تعالى قياس الشمول ولا قياس التمثيل.

وقياس الشمول: هو ما يستوي فيه جميع أفراده بمعنى العموم.

وقياس التمثيل: هو ما يعطى حكم الأصل للفرع، وهو المستعمل في الجملة عند الفقهاء.

قالوا: ولكن يستعمل في حق الله قياس الأولى، وهو المذكور في مثل قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ

الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠].

وقبل أن نبين مراد أهل السنة بقياس الأولى، ونذكر القاعدة المشهورة التي ذكرها ابن تيمية وجماعة تحت مسألة قياس الأولى المضاف إلى الله، نقول: التحقيق أن استعمال لفظ القياس، مضافاً إلى الله غلط من جهة الأصل؛ لأن هذا اللفظ في اللغة يعني اشتراكاً إضافياً بين المقيس والمقيس عليه، فإنه فرع عن الإضافات والتخصيصات والتقييدات،



أي: فرع عن الجمل؛ ومن هنا يقال: إنه ليس مناسباً في حق الباري سبحانه وتعالى، فإنه باعتبار أصل اللغة يفيد قدرأ من التشبيه الذي لا يليق بالله سبحانه وتعالى.

فإن قال قائل: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] قيل: نعم، ولكن الله سبحانه وتعالى لم يذكر لفظ القياس في مثل هذا المورد، والمثل الأعلى هو غير القياس وإن وافق جملة مما يسميه أهل المنطق والاصطلاح بقياس الأولى، فإننا نسميه المثل الأعلى، ولا يصح أن نسميه من باب القياس، ولا سيما إذا أضيف إلى الله سبحانه وتعالى.

فمحصل هذا: أن لفظ القياس لا يجوز إضافته إلى الله سبحانه وتعالى ولا تقريره في مورد الأسماء والصفات ابتداءً، لكن إذا تُكَلِّم مع المخالفين، فإنه لا بأس هنا أن يُتَكَلَّم مع أهل الاصطلاح من باب البيان باصطلاحهم، فيقال: إن ما ذكرتموه مسمى بقياس الأولى ثبتته على أنه المثل الأعلى. وأما من فسر (المثل الأعلى) في الآية القرآنية بأنه: القياس الأعلى، فهذا ليس بصحيح، وإنما المثل بمعنى الوصف، وليس بمعنى القياس الأعلى أو القياس الأولى.

ومن هنا لا ينبغي أن يذكر في تقرير معتقد أهل السنة والجماعة أنهم يثبتون في حق الباري قياس الأولى؛ لأن هذا اللفظ فيه غلط من أصل اللغة، وإنما يقال: إن أهل السنة والجماعة يقولون: إن الرب لا يقاس بخلقه. وأما ما يسميه هؤلاء بقياس الأولى فإن المناسب منه هو ما سماه القرآن بالمثل الأعلى.

ولك أن تقول: إن المثل الأعلى المذكور في القرآن أخص مما يسميه أهل المنطق والاصطلاح بقياس الأولى، فلما لم يكن بينهما تطابق امتنع أن يطلق هذا الاسم الشرعي على هذا الاسم الاصطلاحي، باعتبار أن الاسم الاصطلاحي أوسع في المراد من الاسم الشرعي.

ولكن إذا ذكر القول مع المخالفين، قيل: ما يسمى بقياس الأولى هو من حيث معناه المناسب ثابت، ولكن اللفظ يُتردد فيه.

وهنا قاعدة ينبغي لطالب العلم السلفي والسني - وللمسلم عموماً - أن يفقهها: وهي أن ما يصح في مورد الرد - سواء كان الرد على مخالف من المسلمين أو كان الرد على أحد من ملل الكفر - لا يستلزم أن يكون صحيحاً في مورد التقرير، فإن ذكر العقيدة إما أن يكون تقريراً ابتداءً للمسلمين، وإما أن يكون من باب الرد، فما صح في مقام الرد على المخالف لا يلزم بالضرورة أن يكون صحيحاً - أو على أقل تقدير مناسباً - لمقام التقرير.

وهذا يبين: أن مقام التقرير أضيق من مقام الرد، فما يقع فيه كثيرون من نقل ما استعمله بعض أهل السنة في مقام الرد إلى مقام التقرير ليس مناسباً.

ولهذا ما ذكرت مسألة القياس -قياس الأولى وما يتعلق بها- إلا في مقام الرد على المخالفين في مسألة القياس، أما في أصل تقرير السلف والمتقدمين فليس لهذا الاسم مورد من جهة التقرير، فينبغي دائماً أن تبني العقيدة عند المسلمين على مقام التقرير القرآني أو النبوي، وأما مقام الرد فإنه يتوسع في شأنه عند الأئمة.

## ٦٩- آيات الصفات من باب الخبر الذي ليس أمام العقول فيه إلا التصديق أو التأكيد بخلاف آيات الأحكام.

ولا يجوز لأحد أن يقول: إن المسلمين اختلفوا فيها كما اختلف فقهاؤهم في آيات الأحكام، فإنه يقال: إن باب الأحكام مبني على تحصيل الحكم المختص، وأما باب الخبر فإنه مبني على التصديق والتأكيد، وآيات الصفات هي من باب الخبر، والخبر ليس أمام العقل فيه إلا أحد أمرين: إما التصديق وإما التأكيد، بخلاف آيات الأحكام فإنها لتحصيل الحكم المختص.

وعامة ما يذكره سبحانه وتعالى في كتابه: أمر ونهي.

والأمر والنهي إذا ذكرت معانيها المفصلة، قيل: قد يكون الأمر على الإيجاب، وقد يكون الأمر على الاستحباب، وقد يكون الأمر على الإباحة، والنهي قد يكون من باب التحريم، وقد يكون من باب الكراهة والتنزيه. فلما وجد هذا التفصيل في الأحكام جاز اختلاف الفقهاء فيها بخلاف مورد الخبر.

ومما يدل على هذا المعنى: أنك لا ترى أحداً من طوائف المسلمين ينازع في دلالة قصص الأنبياء، بل كلهم يصدقون بما على معنى واحد في الجملة ولا يختلفون في تفسيرها، وقد تقدم معنا أن مخالفة من خالف في باب الأسماء والصفات ليست فرعاً عن النظر في آيات القرآن، إنما هي فرع عن علم الكلام.

## ٧٠- الرسالة أخص من النبوة، ونقد التفريق المشهور بين النبي والرسول.

وظاهر القرآن أن كل رسول فإنه نبي، وليس كل نبي رسولاً.. هذه قاعدة بينة من مجموع النصوص، وأما الفرق بين النبي والرسول، فإن المتأخرين من أهل السنة وغيرهم تكلموا فيه كثيراً، ومن أشهر التفريقات المتداولة في الكتب المتأخرة: أن الرسول من أوحى إليه شرع وأمر بتبليغه، وأن النبي هو من أوحى إليه شرع ولم يؤمر بتبليغه. وهذا الحد مع شهرته هو من أفسد الحدود، بل إنه مناقض للشرع والعقل، فإن النبي إذا أوحى الله إليه شرعاً فكيف يمكن أن يقال: إنه لم يأمره بتبليغه؟! ومعلوم أن جميع الأنبياء والمرسلين أتوا قومهم (بلغوا عني ولو آية)، فالتبليغ يؤمر به كل من آمن بالله تعالى، حتى العامة، فإنهم مأمورون بالتبليغ بما يقدرون عليه.

والله سبحانه وتعالى ذم الذين كتموا العلم ونبذوه وراء ظهورهم أو لم يبلغوه، والنبي عليه الصلاة والسلام يقول: (ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وأن ينذرهم شر ما يعلمه لهم) كما في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما في الصحيح.

ودلالة النبي لا يلزم بالضرورة أن تكون سائرنا نزلت بوحي خاص، وإنما عرفها من مجموع رسالته، فإذا كان واجباً عليه الدلالة على أوجه الخير العامة، فما بالك بالوحي الخاص؟

وهذا التعريف لا يعلم من أين دخل على كتب العلماء، والغريب أن ثمة بعض المسائل فيها أقوال مناقضة للشرع ومناقضة للعقل، كما سلف في تعريف التواتر، وأن الحديث المتواتر: هو ما رواه جماعة عن جماعة.. إلى آخره، وبهذا التعريف لا يكون له مثال من جهة السنة، أي: أن السنة ليس منها شيء متواتر، والنتيجة أن السنة لا يحتج بها في العقائد إلا بحديث أو حديثين أو عشرة.

فمثل هذه الحدود هي من الحدود الباطلة التي دخلت على بعض كتب العلماء.

فإن قيل: فما التحقيق في معرفة الفرق بين النبي والرسول؟

قيل: الذي دلت عليه مجموع النصوص دلالة بينة أن الرسالة أخص من النبوة، وأن كل رسول فإنه نبي، ولا يلزم

أن يكون النبي رسولاً.

## ٧١- الطريقة الكلامية محصلة من الفلسفة.

إن الطريقة الكلامية محصلة من الفلسفة، ولا شك أن أرباب وأساطين الفلسفة يصح أن يقال فيهم: إنهم من الذين يقولون على الله ما لا يعلمون، ولا سيما إذا عرفت أن كبار أئمتهم الذين ينتسب إليهم من انتسب إلى الإسلام كابن سينا وغيره؛ لم يكونوا ينتسبون إلى دين سماوي أصلاً، ولا حتى من الأديان المحرّفة، كأرسطو طاليس؛ فإنه لم يكن على دين من أديان الرسل؛ بل كان قبل النصرانية، وقبل المسيح ابن مريم بثلاثمائة سنة.

وعلم الكلام محصل من الفلسفة، والفلسفة جمهور أساطينها لم يكونوا على دين من الأديان السماوية؛ ولا سيما الفلسفة التي دخلت على المسلمين؛ فإن أربابها كأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم لم يكونوا على شيء من أديان الأنبياء، ولا حتى الأديان التي دخلها التحريف.

والمعتزلة وغيرهم من المتكلمين بنوا أقوالهم على مقدمات الفلاسفة، والفلاسفة يصح أن يقال فيهم: إنهم من الذين يقولون على الله ما لا يعلمون.

ولهذا قال بعض محققي المتكلمين والفلاسفة كابن سينا: (إن الأقوال المقولة في الأسماء والصفات ليس فيها إلا أحد قولين: إما قول الأنبياء وأتباعهم، وإما قول الفلاسفة وأتباعهم). فجعلوا سائر الإثبات الذي عليه أهل السنة والجماعة فرعاً عما جاءت به الكتب السماوية، وجعلوا أقوال المخالفين من النفاة فرعاً عن أقوال الفلاسفة، فليس هنا إلا قول الأنبياء أو قول أئمة الفلسفة، وقول المتكلمين فرع عن الفلاسفة، وقول أهل السنة فرع عما جاء به الأنبياء والمرسلون.

## ٧٢- أخص عشر قواعد في باب الأسماء والصفات ختم بها الغفيص شرح الحموية

الأولى: أن الله موصوف بالنفي والإثبات عند أهل السنة، وأن جمهور الإثبات في الكتاب والسنة أو على طريقة السلف إثبات مفصل، وغالب النفي الغالب أنه نفي مجمل.

تنبيه: ما يقع من النفي المفصل فإنه يتضمن ثبوت كمال الضد؛ لأن النفي المحض -أي: الذي لا يتضمن أمراً ثبوتياً- ليس بشيء، فلا يكون كاملاً، بل يكون في جمهور الموارد نقصاً ينزه الله تعالى عنه.

الثانية: أن القول في الصفات كالقول في الذات.

الثالثة: أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

الرابعة: أنا نعلم ما أخبرنا به من أسماء الله وصفاته من وجه دون وجه.

الخامسة: أن لفظ الظاهر صار فيه إجمال واشتراك.

فإذا قيل: هل ظاهر النصوص مراد أو ليس مراداً؟

قيل: إن قصد بالظاهر المعنى اللائق بالله سبحانه وتعالى فإن ظاهر النصوص مراد، وإن قصد بالظاهر التشبيه فإن هذا المعنى يعلم أن الرب سبحانه منزه عنه، ولكن لا يسلم ولا يجوز أن يجعل هذا المعنى الباطل هو ظاهر النصوص؛ لأنه يلزم منه أن يكون ظاهر القرآن كفرةً، وهذا مما ينزه كتاب الله سبحانه وتعالى عنه.

السادسة: أن ما علم ثبوته في الكتاب والسنة يثبت، وما علم نفيه ينفي، وما لم يرد بلفظه إثبات ولا نفي من الألفاظ المجملة الحادثة فإنه يتوقف فيه.

[ف] اللفظ الذي لم يرد ولكنه من الألفاظ الحادثة المجملة التي تحتمل حقاً وباطلاً؛ فإن طريقة السلف في هذا أنهم يتوقفون في اللفظ، ويستفصلون في المعنى، فإن كان صواباً قبل، وإن كان باطلاً رد، أما اللفظ فإنه يتوقف فيه من حيث الأصل، وإن كان مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم لا بأس به عند المناظرة كما قرره المصنف؛ وذلك كلفظ الجهة والجسم.

السابعة: وهي قاعدة فاضلة في هذا المقام، وهي من أخص موارد الغلط عند المخالفين، وهي:

أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص.

وبعبارة أخرى: أن الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفتته النصوص، لأن الاشتراك في الاسم المطلق ليس له وجود خارجي، إنما وجوده وجود ذهني، والوجود الخارجي من شرطه: الإضافة والتخصيص والتعيين.

فإذا قلت: محبة. فهل فهمت أي محبة هنا؟ هل هي محبة الولد لأبيه، أو الأب لابنه، أو الزوج لزوجته، أو هي محبة المؤمن لربه، أو محبة الرب لعبده المؤمن، إذًا: هي لفظة مجردة لا تخصيص فيها ولا إضافة ولا تعيين؛ فإذا أضفت فقلت: محبة المؤمنين لربهم. أو قلت: محبة الله لعبده. أو قلت: محبة زيد لعمر. فعند الإضافة والتخصيص يكون معنى المحبة في المقامات الثلاثة مختلفاً، والماهية والحقيقة مختلفة.

فبالضرورة أن خمر الآخرة ليس مثل خمر الدنيا مع أن الاسم واحد، وكذلك الماء وغيره من الأسماء التي ذكرت في الدنيا وذكرت نعيم الآخرة.

أي: إذا كان الاشتراك في الاسم المطلق لم يستلزم التماثل في الماهية والحقيقة بين المخلوقات كخمر الدنيا وخمر الآخرة فبين الخالق والمخلوق من باب أولى.

إذًا: من ينفي بعض صفات الله كالغضب والرضا ونحوه من الأشاعرة بحجة أن المخلوق يتصف بها أو أن إثباتها يستلزم تشبيهاً يقال: ما قولكم في علم الله؟ ألم تثبتوا الله علماً يليق به مع أن للمخلوق علماً، وأثبتتم الله قدرة مع أن للمخلوق قدرة، بل ثبوت صفة القدرة للمخلوق أعرف وأشهر من ثبوت صفة الغضب، ومع ذلك قالوا: إن قدرة الباري ليس كقدرة المخلوق، فيقال: فكذلك الغضب والرضا.. وهلم جرا.

فإن كان النافي من المعتزلة والجهمية الذين ينفون كل الصفات كذلك قيل: أنتم أثبتتم الله وجوداً مع أن المخلوق موجود، فحصل اشتراك في اسم الوجود، فإما أن تكون ماهية الوجود واحدة وهذا يعلم امتناعه، فإن الله واجب الوجود والمخلوق ممكن الوجود، ومعلوم بالضرورة العقلية والفطرية أن ثمة تبايناً بين وجود الخالق ووجود المخلوق مع الاشتراك في اسم الوجود.

فالقول في العلم وغيره كالقول في الوجود، فإن قلتم: إثبات العلم يستلزم أن يكون كعلم المخلوق، قيل: لم لم يلزم ذلك في اسم أو في صفة الوجود؟

إذًا الأشاعرة يرد عليهم بما يثبتونه من الصفات، ومن ينفي كل الصفات يرد عليه بصفة الوجود التي لا يستطيع أحد أن ينفك عنها.

الثامنة: وهي قياس الأولى في حق الله.

وهي أن كل كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولى به.. وهذا هو معنى قوله تعالى: **وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ.**

وقلنا: لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لأن بعض الصفات هي كمال في المخلوق لكنه كمال إضافي وليس كمالاً مطلقاً، أي: أنه كمال بشري، أي: أن الصفة عند تجريدتها لا يمكن أن يقال عنها: إنها كمال، لكنها صارت كمالاً باعتبار حال بني آدم.

إذاً الكمال الذي إذا اتصف به المخلوق فالخالق أولى به هو: ما كان في المخلوق من الكمال المطلق، وليس المقصود بالمطلق التام، وإنما الذي هو كمال حتى في مقام التجريد، كصفة الإرادة. فإن الإرادة صفة كمال، سواء أضيفت إلى أي شيء.

فنقول: الأكل والشرب كمال إضافي وليس كمالاً مطلقاً، بمعنى أنه عند التحقيق يعتبر نقصاً.. لماذا؟ لأن طبيعة تركيب الإنسان الجسمانية ينبي بقاؤها على مسألة الأكل فلو لم يأكل ويشرب لانتهى، وهذا نقص في بني آدم.

التاسعة: وهي قاعدة أعم من الأولى وأقوى، وهي منبئية على حقيقة عقلية قاطعة، وإن كانت الأولى كذلك، لكن هذه أقوى وأطرده، وأيضاً تتضمن هذه القاعدة إبطال مذهب المخالف.

وهي محك النزاع بين السلف ومخالفهم من نفاة الصفات، وهي:

أن ثبوت أحد الوصفين المتقابلين يستلزم العلم بنفي الآخر، وأن نفي أحد المتقابلين يستلزم العلم بثبوت الآخر.

فتقول للمعتزلة: لما اتفقنا أن الله منزّه عن الجهل لزم أن يكون موصوفاً بالعلم.

لما اتفقنا أن الله منزّه عن العجز لزم أن يكون موصوفاً بصفة القدرة.. وهلم جرا.

فهذه القاعدة لا يخالف فيها أحد، لكن المصنف يستعمل عكسها للإثبات، يستعمل عكسها، وهو أن العلم بنفي أحد الصفتين يستلزم العلم بثبوت الصفة الأخرى المقابلة، لأن القاعدة تقبل الانعكاس الاطرادي، فهو يستدل بأنه ما دام المخالف يسلم بأن العلم بثبوت الصفة يستلزم نفي ضدها فإن الفرض العقلي الضروري يلزم منه صحة العكس أيضاً؛ لأن القاعدة منبئية على عدم الجمع بين المتقابلين.

فهذه القاعدة قاعدة اطرادية وهي مبنية على قبضة قوانين العقل، وهو قانون: عدم الجمع بين النقيضين، وهو المذكور في مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥] فإنهم خلق أنفسهم ممتنع، وخلقهم من غير شيء كذلك ممتنع، إذًا: لزم بالضرورة العقلية أن يكون الله هو الذي خلقهم.

العاشرة: أن القول بنفي الصفات أو ما هو منها في كثير من الموارد هو فرع عن تقرير مسألة الكيفية.

فالسلف - كما تقدم - يفرقون بين العلم بالصفة من حيث معناها وبين العلم بها من حيث كقيمتها، والمخالفون لهم يزعمون أن إثبات الصفة يستلزم التشبيه، فيقال: هذا مبني على أن العلم بالصفة يستلزم العلم بكقيمتها، أما من فرق بين المقامين والترم أن العلم بالمعنى لا يستلزم العلم بالكيفية لم يرد عليه هذا الإشكال، وهذا معنى قول المصنف: أن كل معطل ممثل، وكل ممثل معطل.

### ٧٣- كأن الاستغناء عن قاعدة: كل كمال لا نقص فيه.. أولى.

قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] أي: الوصف الأكمل.

وقال قوم من أهل السنة والجماعة عند تفسير الآية وبيان معناها: إن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق، فإن الخالق أولى به. فهذه قاعدة مقربة إلى بعض المعاني المناسبة، ولكن لك أن تعتبر أنها ليست قاعدة لازمة لفقه هذا الباب، وكأن الاستغناء عنها أولى؛ لأنه قد يعترضها بعض التطبيقات التي تُوجب كثيراً من الغلط عند بعض المطبّقين لهذه القاعدة.

ولهذا ينبغي لطالب العلم ألا يبني فقهه على مثل هذه الحدود والضوابط التي تُسمى في بعض الكتب بالقواعد، فإذا ما قيل: (إنها قاعدة) انقذ في ذهن السامع لها أنها جامعة مانعة، وأنها قاعدة كلية، وأنها محكمة من جهة الشريعة.. إلى غير ذلك؛ وإذا تحققت وجدت أنها حد ونظر مناسب، لكنه يحتاج إلى كثير من الفقه؛ إذ ربما تخلف نظرهم من جهة فقهها، فرتبوا عليها بعض التطبيقات التي لا تناسبها، فهي قاعدة صحيحة، ولكنها ليست من أصول القواعد في هذا الباب..



### ٧٤- أجود ما يفسر به الكرسي.

المشهور الذي عليه جمهور أهل السنة أن الكرسي هو موضع القدمين لله، هذا هو قول الجمهور، وليس في ذلك نصٌّ صريح من السنة، ولكنه مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وأصحابه، ولم يظهر فيه نكارة عند المتقدمين من السلف، ومن هنا فإن هذا القول هو أجود ما يُفسَّر به هذا الحرف من كتاب الله.

### ٧٥- كلام شيخ الإسلام في تسلسل الحوادث محكم، وكل من رد عليه فهو في الغالب لم يفهم مقصوده.

هناك مسألة عُرفت في كلام شيخ الإسلام رحمه الله، وهي مسألة تسلسل الحوادث، وهل لها أول أو ليس لها أول؟ وليس الغرض أن ندخل في هذه المسألة، ولكن أحب أن يكون بيننا أن شيخ الإسلام رحمه الله قد أصاب في هذه المسألة، وأن كل من ردَّ عليه أو بين غلطه، فهو في الغالب لم يفهم مقصوده؛ فإن كلامه رحمه الله لا يستلزم قدم شيء من الحوادث، وإذا قيل عن الشيء بأنه حادث، فإن كل حادث مسبق بالعدم، ومن هنا امتنع أن يكون شيء أول ليس قبله شيء إلا الله سبحانه وتعالى، ولكن تسلسل الحوادث قدر واسع يُقره العقل، وهو الذي حصَّله شيخ الإسلام ابن تيمية في كلامه، ولا سيما في بعض رسائله أو كتبه المطولة كدرء التعارض.

فالمقصود: أن كلام الشيخ رحمه الله في هذه المسألة ليس فيه شيء من الغلط، بل هو كلام محكم ليس معارضاً للنصوص فضلاً عن معارضته للعقل.

## ٧٦- أقسام الفناء، وحديث عن الهروي في منازل السائرين، وابن القيم في مدارج

## السالكين.

ولمزيد من الإيضاح أقول: إن الفناء على ثلاثة أقسام:

الأول: فناء عن وجود السوى، وهذا فناء غلاة الصوفية كابن عربي وابن الفارض والتلمساني وأمثال هؤلاء.

الثاني: فناء عن شهود السوى، وهذا فناء متوسطيهم الذين يشهدون مقام الربوبية ويسقطون به مقام الألوهية - أي: مقام الأمر والنهي - وهؤلاء عندهم قدر من المعارضة بين القدر والشرع.

الثالث: فناء عن إرادة السوى، وهذا مقام توجد فيه مخالفة.

ويستعمل أبو إسماعيل الأنصاري الهروي في كتابه (منازل السائرين) الذي شرحه ابن القيم رحمه الله في كتابه (مدارج السالكين) شيئاً من الفناء عن شهود السوى؛ فأبو إسماعيل المعروف بشيخ الإسلام الهروي الحنبلي صاحب المنازل، وهو ذو مقام فاضل في الصفات، لكنه صوفي مغرق في التصوف، وعنده أصول أخرى من الأخطاء.

والإمام ابن القيم رحمه الله لما شرح المنازل اعتذر كثيراً لأبي إسماعيل، وهذا الاعتذار الذي سلكه ابن القيم في مدارج السالكين كأنَّ بعضه ليس مناسباً، وينبغي أن يكون الحق أغلى وأعلى من قدر أبي إسماعيل الأنصاري أو غيره.

ولا شك أن الهروي رحمه الله كان من المجاهدين الصادقين في علمهم وفي ديانتهم، هذا فيما يتعلق بحكمه العام، وأما مآله فهو إلى الله، ولكنه ممن يُرجى له الخير الكثير، فإنه إمام وعالم وناصر للسنة في مقامات وصاحب ديانة.

ومقام التقريرات التي غلط فيها في كتابه صرفها ابن القيم رحمه الله - أو صرف كثيراً منها - إلى معاني تُناسب أهل السنة.

وهذا ليس من المناسب، بل كان الأنسب أن يُقال: إن الهروي أخطأ في هذا الكلام، فإنَّ المتكلم إذا تكلم بكلام على مرادٍ ما، وهذا الكلام من جهة حروف اللغة يمكن أن يحمل على مرادٍ آخر، فلا يحقُّ لمن نظر هذا الكلام أن يحمله على معنىٍّ ممكن ومؤلفه وصانعه والمتكلم به قد أراد به مراداً آخر، بل يجب أن يقال: إنه غلط.

كما أن التلمساني - وهو المسمى بالعفيف - قد تكلف في حمل كلام أبي إسماعيل على مراد غلاة الصوفية، فابن القيم أبعدته عن مرادات ضلال الصوفية، والتلمساني أرجع كلام الهروي إلى مرادات الغلاة من الصوفية، وكان ينبغي أن يُوقف عند كلام الهروي على مراده، ويبيّن أن مراده غلط، ولا سيما أنه استخدم ألفاظ الصوفية التي لا تحتمل التأويل ولا الاعتذار، خاصة أنه استخدم فصيح اللغة الذي فيه قدر من السعة في التعبير.

فما حصل في كتاب المدارج ينبغي أن يُنفطن له، ومن أخطاء الهروي كذلك أنه بالغ في تقرير بعض مقامات العبودية، وفي قصر النفس عليها.

وهذا التنبيه لا يُقصد منه التعليق على حال الإمام ابن القيم رحمه الله، لكن يُقصد منه أن كتاب المدارج - وهو كتاب في السلوك والتربية - كتاب شديد، أي: أنه لا يستطيع أن يقيم عليه حالاً شخص عنده تفرّد أو عنده مقاربة لأحوال الصوفية وتفرّداتهم.

بمعنى: أن من أراد أن يُطبّق كتاب المدارج كترية عامة للمسلمين، فإنه يجد أن تطبيقه عزيز جداً؛ لأن فيه تعلقاً بأحوال لم يكن النبي عليه الصلاة والسلام يذكرها للأمة، لأنها نوع من الإهلاك للنفس، فإن النفس كما ذكر الله شأنها في القرآن خُلقت على حالين: الخير والشر، والله سبحانه وتعالى ألهم هذه النفس فجورها وتقواها، ففيها قدر واسع من الشر والقبول له، وفيها قدر واسع من الخير والقبول له.

فالتدقيق في أحوال النفس من جنس التدقيق الذي كان عليه الحارث بن أسد المحاسبي قد يؤتي نتيجة فاضلة لبعض الخاصة، لكن العامة لا يستطيعونه، ولا سيما أن أهل السنة ليس عندهم طريقة للخاصة وطريقة للعامة، والهروي وجّه رسالته هذه للخاصة، فهو لم يوجهها لخاصة الخاصة، ولم يوجهها للعامة، لكن قصد بها الخاصة، وهم أصحابه من الصوفية، من ذوي الضحبة العامة.

## ٧٧- القول بأن الصفات قدر زائد على الذات لغو، ومنشأ كثير من الغلط، وضرورة الفرق بين فرض العقل وحكمه.

جملة كثيرة من الوهم الذي دخل على أهل البدع من المعتزلة وغيرهم في باب صفات الله انبنت على أن الصفات منفكة عن الذات، أو كما يعبرون: أن الصفات قدر زائد على الذات، وهذا كله لغوٌ في العقل والوجود، فإنه لا يمكن أن ذاتاً توجد منفكةً عن صفاتها، ولا يمكن أن يقال: إن الصفات قدر زائد على الذات، بل هذا التقسيم أمر يفرضه العقل، وكثير من الآراء التي تكلم بها المخالفون للسلف وزعموا أنها من العقل، حقيقتها أنها من فرض العقل، وليست من حكمه.

وكما قلت سابقاً - وهذه قاعدة ينبغي أن يستفاد منها في سائر العلوم، ليس في هذا الباب وحده، بل حتى في مسائل الأصول، والفقه، والتفاسيم، وتنزيل المسائل، وتحصيل موارد النزاع في المسائل، إلى غير ذلك -: إن ما يسمى في المنطق والقواعد بالسير والتقسيم، أو ما يسمى عند الأصوليين وكثير من الفقهاء بتحصيل مورد النزاع في المسائل، هذا كله ينبني على تحكم العقل، أي: فروضات العقل، فلا بد أن يفرق الناظر وغيره من طلبة العلم بين أمرين:

بين الشيء الذي يفرضه العقل فرضاً، وبين الشيء الذي يتصوره العقل ويحكم به.

فإن ما فرضه العقل لا يكون له حقيقة علمية إلا إذا قبل العقل تصوره وتحكيمه، أما إذا عرض عرضاً للعقل، فهذا لا قيمة له.

فطوائف المبتدعة يقولون: إن العقل يفرق بين الذات والصفات، ونسميه فرضاً في العقل؛ ولكن العقل لا يمكن أن يتصوره.

والمسائل التي يفرضها العقل ليست هي من العقل، بل هذا أول المنازل لتحصيل المعارف، وهو من تقدير الله سبحانه وتعالى لهذه القوة في الإنسان ليعلم بها الأشياء ويعرف بها الحقائق.

## ٧٨- مسألة الأسماء والصفات من المسائل الإيمانية المتعلقة بالعبادة، وليست من

## المسائل النظرية.

إن المعاني التي تذكر في مقام العبودية عن محبة الله لا يدركها أولئك المتكلمون، وهذا يبين أن مسألة الأسماء والصفات ليس صحيحاً أنها من المسائل النظرية، بل هي من المسائل الإيمانية المتعلقة بالعبادة.

ونقصد بهذا أن محبة الله سبحانه وتعالى لما فسرها من فسرها من المتكلمين بإرادة الإنعام، صاروا إذا ذكرت هذه الصفة في القرآن في مقام العبودية يقصر فهمهم عنها.

مثلاً: الأصول الثلاثة للعبادة، وهي أصول العبودية عند الصحابة رضي الله عنهم، وهي عبادته سبحانه وتعالى محبة، وعبادته خوفاً، وعبادته رجاءً؛ ترى كثيراً من الصوفية ومن تأثر بهم، وكذلك بعض المتكلمين الذين تكلموا في الأحوال ومسائل العبادة والسلوك إذا ذكروا الخوف فسروه بالخوف من العذاب أو من عذاب جهنم، وإذا ذكروا رجاء الله قالوا: يعبد سبحانه وتعالى رجاء جنته، وما فيها من النعيم.

ولا شك أن تفسير الخوف والرجاء بهذا تفسير قاصر؛ لأن أعظم الرجاء ليس هو رجاء الجنة، بل أعظم الرجاء هو رجاء محبته سبحانه وتعالى ورضاه؛ ولهذا قال تعالى في سياق ما وعد به المؤمنين: ﴿وَرَضَوْنَ مِنْ اللَّهِ أَكْبَرَ﴾ [التوبة: ٧٢]، فرضاه سبحانه وتعالى ومحبته لعباده أعظم رجاء منهم إليه مما في جنته سبحانه وتعالى من النعيم.

وكذلك الخوف؛ فإنه لا شك أن الخوف من النار من الخوف الشرعي ومن الخوف العبادي؛ لكن أشرف الخوف في مقام العبودية هو الخوف من سخطه وغضبه ومقته وما إلى ذلك.

فبفقه هذه الأسماء والصفات يقع لأهل السنة في مقام الأحوال والسلوك ما لا يقع لغيرهم من التقرير.

## ٧٩- قاعدة لا بد من فقهما: ما ذكر في النصوص مطلقاً يذكر فرداً مطلقاً، وما لم يذكر في النصوص إلا مقيداً فإنه لا يناسب أن يذكر في حق الله فرداً مطلقاً.

وقوله سبحانه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]

هذه أسماء مقترنة، والله سبحانه وتعالى في سياق القرآن يذكر ما يتعلق بأسمائه وصفاته على طريقة محكمة.

وقد سبق التنبيه إلى أن بعض المتأخرين حتى من أهل السنة - وهذا يكثر في هذا العصر عند كثير من طلبة العلم والباحثين - ينقلون الأسماء المذكورة في باب الأسماء والصفات من سياقاتها على سبيل الأفراد والعد.

وهذا الأفراد والعد لها يخرجها عن سياقاتها، فيسلبها ذلك تحقيقها للكمال، ولذلك يجب أن يلتزم مورد النصوص، فما ذكر في النصوص مطلقاً يذكر فرداً مطلقاً، وما لم يذكر في النصوص إلا مقيداً فإنه لا يناسب أن يذكر في حق الله فرداً مطلقاً، وهذه قاعدة لا بد من فقهما.

فالعلم والسمع والبصر ذكرت في النصوص مطلقة ومقيدة، ولهذا ناسب أن تذكر مطلقة وناسب أن تذكر مقيدة، ذكرت مقيدة في مثل قول الله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] ولكنها جاءت مطلقة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

ولكن جملة من الصفات ولا سيما ما يتعلق بصفات الأفعال لم تأت في النصوص إلا مقيدة، فلا يجوز الخروج بها عن مورد النصوص بقطعها عن التقييد إلى حال مطلقة من الأفراد؛ كالمكر والكيد وأمثال ذلك من الأفعال التي ذكرت مقيدة؛ ولذلك لا تذكر إلا مقيدة؛ لأن هذا هو الكمال.

ففي قول الله تعالى: ﴿وَيَمَكُرُونَ وَيَمَكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠] لا يُناسب أن يقال: ومن صفاته المكر على الإطلاق، وإنما بيّن هذا المعنى؛ فإن الله لم يذكره في القرآن إلا مبيناً؛ وهذه المقيدات من الصفات والأفعال لم تستعمل في القرآن في مورد الأسماء، بخلاف ما كان من الصفات مطلقاً، فإنه استعمل في القرآن في مورد الأسماء كالسميع والبصير والتقدير والعزير والحكيم ونحو هذا.

فلا بد لطالب العلم - وللمسلم عموماً - أن يلتزم هدي القرآن وطريقة القرآن في هذا.

قال الله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣] ذكر الله (الأول) ثم قال: (والآخر) باعتبار أن الكمال على هذا الوجه من التحقيق، وهذا قدر من البيان، وقال: ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] وهذا أيضاً قدر من التحقيق للكمال.

ولكن هنا سؤال: هل هذا من باب تحقيق الكمال بياناً، أم أن الكمال لا يقع إلا بهذا الاقتران في الذكر؟ فإذا لم يحصل الكمال إلا بالاقتران، لم يجوز أن يُعبّد أحد باسم وقد فُكَّ عن الآخر، فلا يجوز أن يسمى أحد: عبد الأول، أو عبد الآخر، أو عبد الظاهر أو ما شابه ذلك.

فأقول: الصواب أن كل اسم وحده يدل على الكمال المطلق، وإنما ذُكر في القرآن مقترناً من باب البيان لتحقيق الكمال، وليس من باب أن الكمال لا يحصل بواحدٍ إذا اختص.

## ٨٠- متكلمة الإثبات يؤولون غالباً الصفات بصفات أخرى يثبتونها، والمعتزلة يؤولونها بالمخلوقات.

الفرق بين تأويل المعتزلة وتأويل متكلمة الإثبات:

الفرق بين تأويل المعتزلة وتأويل متكلمة الإثبات من الأشاعرة والكلابية والماتريدية أن متكلمة الإثبات في الغالب لا يؤولون الصفات بالمخلوقات؛ بل يؤولون الصفات بصفات أخرى يثبتونها؛ وذلك لأنهم يثبتون بعض الصفات وينفون بعضها، فصار ما ينفونه إذا ورد ذكره في القرآن تأولوه على الصفات التي يثبتونها؛ فهم يثبتون صفة الإرادة، فإذا جاءهم ذكرٌ لصفة المحبة وصفة الغضب وصفة الرحمة وما إلى ذلك من الصفات، تأولوا هذا النوع على معنى الإرادة، فصارت المحبة إرادة الإنعام، وصار الغضب إرادة الانتقام، وهكذا.

وأما الغلاة كالمعتزلة فإنهم يؤولون الصفات بالمخلوقات، وهؤلاء الرد عليهم أظهر؛ لأنهم مخالفون لصريح القرآن مخالفةً تامةً.

ويقال عن الفئة الأولى -الأشاعرة والماتريدية والكلائية-: إن كل من تأول صفة ورد ذكرها في القرآن على معنى صفة يثبتها هو وطائفته فراراً من التشبيه، فإنه يلزمه في الصفة التي أثبتتها مثل ما يلزمه في الصفة التي نفاها، ولا فرق.

## ٨١- قاعدة: (إن بعض ما ذكر صفة في القرآن أو في السنة، قد يذكر على معنى

### المفعول والأثر).

قال النبي صلى الله عليه وسلم -كما في صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة-: (إن لله مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة، فيها يتراحم العباد، وبها تعطف الوحش على ولدها، وأبقى تسعاً وتسعين يرحم بها عباده يوم القيامة)، وجاء في بعض الروايات في الصحيح: (إن الله خلق مائة رحمة)، وهذا لا يُشكّل، ولا يجوز أن يكون حجة لمعطلة الصفات على أهل السنة، لأن الرواية الأخرى المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيها: (إن الله خلق مائة رحمة)، وتعلم أن صفات الله ليست مخلوقة، بل هي قائمة بذاتها.

فهنا قاعدة: (إن بعض ما ذكر صفة في القرآن أو في السنة، قد يذكر على معنى المفعول والأثر)، بمعنى أن الرحمة قد تذكر صفةً، وقد تذكر في مقام آخر، ويراد بها الأثر الذي يقع عن الرحمة، كقوله تعالى مثلاً: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠] فأنت تقول: إن هذه النعم هي آثار رحمة الله. أليس كذلك؟

وعن السمع تقول: هذه رحمة الله أو نعمة من الله. فهل السمع هو الصفة القائمة بذات الرب؟

كلا؛ لأن السمع أو البصر أو العقل أو الصحة أو ما إلى ذلك، هي أشياء مخلوقة.

فهذه تقول: إنها آثار لرحمة الله، فهذه الآثار تارةً تسمى آثاراً وتارةً تسمى باسم موجبها وهي الصفة، فتسمى نعمة أو رحمة أو ما إلى ذلك من الأسماء. فقوله: (إن لله مائة رحمة) المقصود به الآثار (إن الله خلق مائة رحمة) أي مائة أثر، وهي الرحمة المخلوقة التي تقوم في نفوس الناس، وبها يتراحمون، قال: (وأبقى تسعاً وتسعين) أي من آثار رحمته، وإلا فإن رحمته سبحانه وتعالى لا تحد بعدد.



## ٨٢- معنى قول ابن عباس القاتل عمداً ليس له توبة.

من قتل مؤمناً متعمداً هل له توبة أو ليس له توبة؟

الجمهور من السلف والخلف على أن له توبة.

وصح عن ابن عباس -فيما رواه مسلم وغيره من رواية سعيد بن جبير - أن القاتل عمداً ليس له توبة، وهذا المذهب لا شك أنه ليس بصحيح، وإن قاله ابن عباس رضي الله عنهما، فإن القرآن والسنة متواتران على أن كل أحد له توبة حتى المشرك، وابن عباس يقول بهذا، فإذا كان المشرك له توبة، فمن باب أولى أن القاتل عمداً يكون له توبة.

فإن قيل: إن القاتل عمداً تعلق به حق آدمي.

قيل: فيلزم على هذا أن كل من تعلق به حق آدمي لا توبة له، وهذا لا يقول به ابن عباس؛ فهذا مذهب ضعيف لا شك في ضعفه.

لكن ما معنى قول ابن عباس؟

حكى ابن حزم أن ابن عباس يذهب إلى أن القاتل عمداً يعذب، وهذا ليس بصحيح، ولم يقله ابن عباس، وابن عباس أفقه من هذا، إنما ابن عباس يقول: (لا توبة له)، وليس معناها أنه يعذب؛ بل المعنى أنه يواظب ربه بالذنب، وإذا وافى ربه بالذنب صار عند ابن عباس وغيره تحت قوله تعالى: ﴿وَيَعْفُرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [نساء: ٤٨].

إذاً: فرق بين أن يقال: إن ابن عباس يقول: (لا توبة له) وبين أن يقال: إن ابن عباس يقول: إنه يعذب ويدخل النار.

وأشد من ذلك غلطاً: قول من قال: إن ابن عباس يقول: إنه محلد في النار.

إذاً: هناك غلطان في الكتب المتأخرة على ابن عباس:

من يقول: إنه يعذب بقدر ذنبه، ثم يخرج من النار. فهذا ابن عباس لا يجوز به.

وأشد منه غلطاً من يقول: إن ابن عباس يقول: إنه يخلد في النار. فهذا لا يمكن أن يذهب إليه ابن عباس، وهو الذي ناظر الخوارج في مسألة الكبيرة.

إنما المنضبط عن ابن عباس أنه يقول: (لا توبة له)، أي: أنه يوافي ربه بالذنب.

وقد جاءت رواية أخرى عن ابن عباس تدل على رجوعه.

هل رجع ابن عباس أو لم يرجع؟

هذه مسألة مختلف فيها، والأظهر: أنه لم يرجع عن قوله رحمه الله ورضي عنه؛ ولكن هذا قول قاله باجتهاد وقد خالف النصوص، فلا إشكال في ترك قوله.

## ٨٣- بعض من يثبت صفات الأفعال يتأول صفة الإتيان، وامتناع حذف المضاف في

### بعض الموارد.

وصفة الإتيان والمجيء وقع فيها من التأويل أكثر مما وقع في غيرها.

فإن قيل: أليس القاعدة عند المخالف تكون واحدة؟

قيل: المخالف ينقسم إلى قسمين: إما أن يكون مخالفاً نظاراً منتظماً على مذهب واحد كنظار المتكلمين سواء كانوا من المعتزلة أو غيرهم، وإما أن يكون من غير المتكلمين.

فإذا كان المخالف من أهل علم الكلام الذين انتظموا على وجه واحد، لم تضرب قاعدته، وإن كان غير ذلك فقد تجده يثبت بعض الصفات وينفي بعضها؛ فبعض الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة تجدهم يثبتون كثيراً من صفات الأفعال، فإذا ذكروا رحمة الله ومحبته وغضبه ونحو ذلك، ذكروها على الإثبات، لكنهم إذا ما أتوا لذكر صفة الإتيان، تأولوها، وكأنهم رأوا في هذه الصفة من عدم المناسبة لإثباتها أظهر مما وقع لهم في غيرها من الصفات.

فهذا الإتيان قد جاء ذكره في القرآن مضافاً إلى الرب سبحانه، فإنه يقول: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَكِئَةِ ﴾ [البقرة: ٢١٠] ومحل هذا الإتيان هو يوم القيامة، وفي هذه الآية إتيان مضاف إلى الرب

وإتيان مضافاً إلى الملائكة، فالذين تأولوا هذا النوع من الصفات جعلوا الكلام فيه حذفاً، وقالوا: إن هذا من باب حذف المضاف، وتقدم الإشارة إلى أن هذا ممتنع من جهة اللغة ومن جهة العقل، وذلك أن المحذوف في لغة العرب وغير العرب يلزم أن يكون معلوماً، أما إذا كان المحذوف مجهولاً، بل كان المحذوف يمتنع العلم به، فإن هذا الحذف لا يجوز في خطاب الأخبار الإيمانية، بل هذا لا يقع إلا من مكذبٍ أو من قاصدٍ للتكذيب.

فإنك ترى أن هذا خبرٌ قصد الله سبحانه وتعالى من المكلفين أن يؤمنوا به، فإذا كان فيه محذوفٌ يمتنع العلم به، فإن التصديق به يكون ممتنعاً؛ لأن ظاهره ليس مراداً.

وإنما قلنا: إن المحذوف هنا ممتنع العلم؛ لأنه يمكن أن تقدر جملة من الأشياء.

فمنهم من قال: إن المقصود هنا: إتيان الملائكة، وهذا ينقضه آخر الآية؛ فإن الله يقول: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَأْتِيكَةِ ﴾ [البقرة: ٢١٠] ففرق بين إتيانه وبين إتيان الملائكة.

ومنهم من قال: إنما يأتي أمره، أو قضاؤه أو ما إلى ذلك.

فلما كان المحذوف متعدد الإمكان، عُلم أن تعيين واحد يكون ممتنعاً من جهة العقل ومن جهة اللغة نفسها، فلما امتنع العلم بالمحذوف دل على أن الخطاب على ظاهره. فإنك هنا أمام أحد حقيقتين:

إما أن يكون الخطاب على ظاهره، وإما أن يكون الخطاب فيه حذف، فإذا كان الخطاب فيه حذف - وإن كان أصله من جهة اللغة مسلماً - إلا أنه لا يمكن في هذا السياق؛ لأن العلم بالمحذوف ممتنع، والذي تحذفه العرب في كلامها، وكذلك غيرها من الأمم - فإن كل لغة بني آدم فيها حذف - إنما هو ما يعلم علماً واجباً، أو علماً ممكناً، أما ما كان العلم به ممتنعاً فإن هذا لا يحذف، وإلا لصح أن يفرض على كلام الناس أن فيه حذفاً.

فإذا كان المحذوف لا يدل عليه في السياق لحال من الأحوال، ولا يمكن العلم به، امتنع أن يقدر شيء محذوف، فوجب أن تكون الآية على ظاهرها؛ لأنها لو لم تكن على ظاهرها لزم ذكر محذوف يمتنع العلم به، فتكون الآية لم نعلم منها حقاً، وإنما علمنا منها تلبساً ينافي كلام الرب سبحانه، وهذا مما ينزه القرآن عن ذكره.

بقي أن الإتيان المضاف إلى الرب سبحانه وتعالى: هو الإتيان الذي يليق به، وهذا كنزوله سبحانه وتعالى إلى

السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر.

وقد يورد بعضهم في الإتيان ما يذكر في النزول من السؤالات، كقول من قال: إذا نزل هل يخلو منه العرش أو لا يخلو؟

فيقال: أولاً: إن مثل هذه السؤالات هي سؤالات مبتدعة لا يجوز ابتداؤها، فإذا ابتدأها أهل البدع، أمكن لعلماء السنة المحققين أن يجيبوا عليها بما تقتضيه أصول السنة والجماعة.

فإن ثمة فرقاً بين ما يذكر في أصول الدين والمعتقد تقريراً، وبين ما يذكر في أصول الدين والمعتقد رداً، فإن باب التقرير أضيّق من باب الرد.

وكثيرٌ من الناس يخلط بين البابين، فلا يفرق بين ما يذكر تقريراً وما يذكر رداً.

## ٨٤- يفرق بين ما كان من أقوال المخالفين مذهباً مطابقاً وبين ما كان متضمناً في المذهب لا نجزم بإثباته ولا نجزم بنفيه، وبين ما كان لازماً، فهذا نجزم بنفيه، ولكننا نستعمله لإبطال المذهب.

من الحقائق التي تلاحظ في باب التقرير والرد أن طائفة من علماء السنة والجماعة رحمهم الله إذا ذكروا مذاهب المخالفين لهم، فقد يكون ذلك ذكراً للمذهب المطابق، وقد يكون ذكراً للمذهب المتضمن، وقد يكون ذكراً للمذهب اللازم. وهذه مسألة لا بد لطالب العلم أن يتفطن لها في كلام أهل السنة أنفسهم، فكثير من أهل السنة إذا ذكروا مذاهب مخالفين، فإنهم قد يذكرون المذهب بلوازمه وما يتضمنه.

فمن يقرأ في كلامهم، يقول: إن هذه الطائفة المخالفة لهم تعتقد هذا المعتقد، والتحقيق أن الطائفة لا يلزم أن تعتقد هذا المعتقد.

وأضرب لذلك مثلاً:

إذا قرأت في كلام بعض علماء السنة والجماعة في ذكر مذهب جمهور المرجئة الذين قالوا: إن الإيمان هو التصديق، تجد أنهم يقولون: يرى هؤلاء المرجئة أن الإيمان هو تصديق القلب وأن الأعمال لا تدخل في اسم الإيمان، وأن أعمال

القلوب - كالحجة والتعظيم والرضا- لا تدخل في اسم الإيمان. وعلى قول هؤلاء أن إيمان جبريل وإيمان سائر الفساق سواء.

فهذه من حيث التفصيل ثلاث جمل:

الجملة الأولى: أن الإيمان هو التصديق وأن الأعمال الظاهرة لا تدخل في اسم الإيمان.

الجملة الثانية: أن أعمال القلوب كالحجة والرضا لا تدخل في اسم الإيمان.

الجملة الثالثة: في التقرير قالوا: وعلى قول هؤلاء يكون إيمان جبريل وإيمان الفساق سواء.

والحقيقة أن المذهب الذي قاله أصحابه هو الجملة الأولى فقط، أما الجملة الثانية فهي محتملة في المذهب.

وأما الجملة الثالثة فهي ليست من المذهب، فإن قيل: إننا نرى في كلام طائفة من علماء السنة هذا الاستعمال، قيل هذا صحيح.

وهناك قاعدة: أن المصطلحات المتأخرة لا يجوز أن يحكم بها على الطرق التي استعملها قوم من متقدم العلماء. فالدلالات الثلاث التي انتظمت عند أهل الحد والمنطق والاصطلاح -وهي دلالة المطابقة، ودلالة التضمن ودلالة التلازم- قد درج المتقدمون وكثير من علماء السنة على جمعها على المذاهب، يقصدون بذلك التقرير لبطلان هذه المذاهب.

ولا شك أنك إذا أردت إبطال مذهب المرجئة، صح لك أن تعارض مذهبهم؛ بأنه يقتضي أن يكون إيمان جبريل كإيمان الفساق؛ فإن هذا لازم للمذهب؛ لأنهم لما قالوا: إن الإيمان هو التصديق، لزم أن يقال: إن جبريل مصدق، وإن الفاسق مصدق، وعندكم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فيلزم أن يكون إيمان جبريل كإيمان الفساق، وهذا يعلم بطلانه، فالنتيجة أن المذهب يعلم بطلانه؛ لأنه لزم عنه قول باطل.

لكن هناك قاعدة حتى علماء السنة يسلمون بها: أن لازم المذهب لا يعد مذهباً، وأن لازم الأقوال ليست أقوالاً تضاف إلى الناس.

إذاً: يقول المرجئة: الإيمان هو التصديق، أما أنهم يقولون: إيمان جبريل كإيمان الفساق، فهذا لم يقله أحد من أئمة المرجئة ولا حتى الغالية منهم كالجهنم بن صفوان، وهو أشد غلواً من جميع من ذكر قولاً في الإرجاء؛ فلا أحد من

المسلمين أو المنتسبين للقبلة يقول: إن إيمان جبريل كإيمان الفساق، أو أن إيمان النبي عليه الصلاة والسلام كإيمان أكلة الربا وجمهور الفساق، فهذا القول لم يقله أحد من المسلمين ولا ممن انتسب إلى الإسلام، والملة في شيء، إنما هي لوازم ألزم بها أصحاب السنة أهل البدع، فيعرف بما بطلان مذهبهم فحسب.

بل يذكر ذلك أحياناً علماء السنة من باب الإلزام، وكما قلت: إن باب الإلزام لا بأس به بقصد إبطال البدع والمخالفات للسنة، لكن إذا ذكر الإلزام على أنه مذهب فلا.

وأما الجملة الثانية وهي التي قلنا إنها متضمنة في المذهب، فهذه لا يجزم بها، فقد يخالفها أصحابها عند التحقيق، ولهذا ترى أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله في كتاب مقالات الإسلاميين لما ذكر مذهب الجهم بن صفوان: أن الإيمان هو المعرفة، ذكر أن المعرفة عند الجهم بن صفوان تتضمن المحبة والتعظيم والإذعان والقبول، فكأن الإشكال جاء من لفظ المعرفة، فكأنه فهم منه العلم المحض الذي لا يكون معه قياداً أو قبولاً أو رضا أو إذعاناً أو محبة.

ولكن أبا الحسن لما فسر قول جهم، قال: إنه يريد بالمعرفة العلم مع المحبة والقبول، فإذا كان هذا تفسيره لقول الجهم، والجهم هو شرٌّ من قال في الإيمان من المرجئة، فمن باب أولى أن يكون هذا مراد للأشعري في قوله.

ولهذا من حكى عن أبي الحسن الأشعري أنه لا يجعل أعمال القلوب داخلةً في اسم الإيمان، وأن الإيمان عنده تصديق محض، بمنزلة المعرفة المحضة، فقد غلط.

إذاً يفرق بين ما كان من أقوال المخالفين مذهباً مطابقاً وبين ما كان متضمناً في المذهب لا نجزم بإثباته ولا نجزم بنفيه، وبين ما كان لازماً، فهذا نجزم بنفيه، ولكننا نستعمله لإبطال المذهب.

ولا شك رغم هذا كله أن ذكر السلف وأهل السنة لأقوال أهل البدع، أشرف وأفضل وأعدل من ذكر أهل البدع لأقوال أهل السنة والجماعة.

## ٨٥- قاعدة: ما صح على المعنى الذي يسميه المتأخرون مجازاً - وهو المعنى المشترك - فلا بد أنه منقول من الحقيقة من جهة الأصل.

ولهذا إذا قيل: ما معنى قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] قيل معناها: ويبقى ربك، فإذا قيل: هل هذه الآية دليل على إثبات صفة الوجه له؟ فالجواب: نعم. وأما قوله تعالى: ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فالمراد الجهة.

والآية تدل كذلك على إثبات الوجه، فإن القاعدة: [أن ما صح ذكره على المعنى الذي يسميه المتأخرون مجازاً، وهو المعنى المشترك، فلا بد أنه منقول بالحقيقة من جهة الأصل]. ولهذا جعل أهل السنة من أدلة صفة اليمين قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُّ اللَّهُ مَعْلُوبَةً غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤] مع أن السياق لم يأت على ذكر الصفة من أصلها.

## ٨٦- المسلمون مع ما فيهم من البدع أقرب إلى السنة والقرآن من أهل الكفر.

وهنا يبينه إلى أنه في مقام التقريب لأسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته لا يجوز أن يقال: إن اليهود كانوا مثبتين للصفات أكثر من إثبات المعتزلة أو من إثبات بعض أهل القبلة من المسلمين، فإن هذا الكلام قد يستعمله بعض من يريد الرد على المخالفين لأهل السنة والجماعة من أهل البدع.

أيضاً إذا نظرت إلى الجاهليين من العرب، وجدت أنهم لم يعارضوا الرسول صلى الله عليه وسلم في باب الصفات، وأقروا بجملة هذا الباب، ولم ينقل عنهم معارضة في تفسيره، ولكن هذا الإقرار العام والمجمل لا يلزم أن يكون محققاً على السنة والجماعة وطرق الأنبياء وما إلى ذلك، فهذا فيه تعذر كثير.

هذا إذا ذكر في شأن الجاهليين من العرب فإن الأمر يكون سهلاً ومقارياً، وأما إذا ذكر ذلك في شأن اليهود وأن اليهود كانوا مثبتين للصفات على التحقيق، وأنهم كانوا مقرين بما ولم يحرفوها ولم يخالفوها، فهذا فيه كثير من التكلف،

وقد قالت اليهود: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَخِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨١] وأسقطوا أصل الكمال الذي يتصف الرب به سبحانه وتعالى، وإذا أسقطوا أصل الكمال، فمن باب أولى أن يسقطوا تفصيله.

أما المخالفون من المسلمين فإنهم يقرون بأصل كمال الرب، وأنه مستحق للكمال منزّه عن النقص.

وطالب العلم من أهل السنة ليس بحاجة إلى أن يفضل أقوال الكفار على أقوال بعض المسلمين، فإنها وإن فضلت من وجه، إلا أنها شرٌّ من أوجه أخرى، والتفضيل المطلق هو المعترف في الحكم والقياس، وأما التفضيل من وجه فهذا ليس له حكم؛ لأن الأحكام لا تضطرب. ولهذا ما قاله الإمام ابن القيم رحمه الله فيه نوع من الزيادة فيما يظهر -والله أعلم- وذلك في قوله:

إن المعطل بالغواية معلّق والمشركون أخف في الكفران

فهذا لا يظهر تحقيقه، ولا شك أن المسلمين -مع ما فيهم من البدع- أقرب إلى السنة والقرآن من أهل الكفر.

وأما غلاة أهل البدع الذين وصفهم الأئمة بالزندقة، فمن ثبتت زندقته وإلحاده وخروجه عند السلف من الشريعة والديانة والملة، فهذا لا يمنع أن يكون قوله أشد كُفراً وضلالاً ومباينة لمقاصد الأنبياء ورسالتهم من قول طائفة من أهل الكتاب أو طائفة من المشركين.

ولهذا نقول: إن المعتزلة -مثلاً- وإن تأولوا الصفات إلا أنهم لا ينفوئها، بل يثبتون أحكامها، فإنه ليس هناك طائفة من طوائف المسلمين تنفي أحكام الصفات؛ فالمعتزلة وإن كانت لا تثبت قيام صفة العلم بذات الرب، وهذه بدعةٌ ليست سهلة، بل هي بدعة كفرية ولا شك، إلا أنهم يثبتون حكم العلم لله سبحانه وتعالى، وجميع المسلمين من أهل السنة وغيرهم يؤمنون بأنّ الله بكل شيء عليم وإن قالت المعتزلة: إن العلم ليس صفةً مختصةً بذاته، بل هو عليم بذاته، وليس عليمًا بعلم، هذا هو محل الخلاف عندهم، أما أن أحداً ينكر أن الله عليم فلا.

ولو أنكر المعتزلة ذلك وجرّدوا الرب عن العلم؛ بمعنى أنهم وصفوه بمقابلة أو قالوا: إن الله ليس بعليم، لصح لنا أن نقول: إن اليهود والنصارى ومشركي العرب أخف كُفراً من هؤلاء.

لكنهم يثبتون أحكام الصفة، ويرون كفر من أنكر حكم الصفة، ويكفرون من قال: إن الله لا يعلم الأشياء كليها أو جزئها، ولهذا كفرت المعتزلة غلاة القدرية، مع أن المعتزلة هم القدرية، إلا أنهم كفروا الغالية الذين ينكرون علم الرب.





من باب المقابلة، كما لا يقال إنها صفة مطلقة كصفة العلم، بل يقال: إن الله سبحانه وتعالى يمكر، ومكره سبحانه وتعالى يكون بالكفار؛ قال تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠].

والفاضل في مثل هذه الصفات أنها إذا ذكرت بتقرير من المتكلم: أن تذكر ويذكر سياق الآية معها، فيقال مثلاً: ومن صفاته أنه يمكر بالكافرين، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠] ومن صفاته أنه يكيد لأعدائه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۗ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥-١٦].

فإذا قال قائل: وإذا أردنا أن نذكر مثل هذه الصفات دون ذكر للشواهد، إنما أردنا أن نقرر كلاماً مختصراً، قيل: هذه قلة أدب وتكلف، ولا أحد يلزمك أن تذكر ذلك بدون ذكر الآية، ومثل هذه الأسئلة لا يلزم أن تجيب عنها كما يريد السائل، بل يكون الجواب أنه يجب أن تلتزم السنة.

فلما كانت الآية قد تشكل على بعض العامة كان الصواب والشرع أن تذكر ويذكر سياقها من كلام الرب سبحانه وتعالى؛ فإن هذا هو الأعدل.

## ٨٨- تكلف بعض طلبة العلم في تقرير بعض الصفات وفي أوجهها.

ويلاحظ أحياناً حتى على بعض طلبة العلم ولا سيما الشباب المبتدئين في تعلم العقيدة السلفية، أنهم أحياناً يتكلفون في تقرير بعض الصفات وفي أوجهها، ويوردون عليها كثيراً من الأسئلة ثم تجد أن هذه الأسئلة يكون فيها تسلسل يطرد، وهذا يناهض الهدى الذي كان عليه السلف رحمهم الله، من حيث التعظيم لكلام الله سبحانه وتعالى حتى في غير هذا الباب، فكيف إذا كان هذا في باب أسماء الرب سبحانه وتعالى وصفاته الذي ينبغي أن يحفظ على قدر من التوقف؟! وإلا فما معنى قولنا: أن السلف يجعلون هذا الباب من الأبواب التوقيفية؟ فهو توقيف في أصله وتوقيف في التعبير عنه، وليس معنى ذلك أن لا يعبر بالمعاني المناسبة لتفسير الآيات! كلا. ولكن يجب أن يكون المعنى الذي تفسر به الآية موافقاً لسياقها، وألا يكون فيه خروج عن مادة السياق.

## ٨٩- دليل التمانع ليس مناسباً لفصل ما ذكر في القرآن.

وأما قوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] فهذه الآية عني أهل الكلام بذكرها، فإنهم لما ذكروا أصل المعرفة المتعلقة بوجود الله، بنوا ذلك على دليلٍ سموه في كتبهم دليل التمانع، وهذا معروف في علم الكلام، وزعموا أن دليل التمانع هذا هو المذكور في قول الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ١٧].

وهذا الربط بين ما يسمى عند المتكلمين بدليل التمانع وبين هذه الآية لا شك أنه غلط.

والمقدمون من السلف ما عنوا بدليل التمانع؛ لم يقولوا به ولم يبطلوه، لأنهم لم يشتغلوا بالنظر في كلام مخالفيهم، وإنما عارضوا مخالفيهم بالنصوص فحسب، لكن من ذكره من أهل السنة فيما بعد وأرادوا الرد على أهله، انقسموا إلى قسمين:

بعض أهل السنة المتأخرين قالوا: إن دليل التمانع دليل باطل، وإن الحق هو الدليل المذكور في القرآن، وفرقوا بين دليل التمانع وبين هذه الآية تفريقاً مطلقاً يستلزم إبطال دليل التمانع.

طائفة من أهل السنة صححوا دليل التمانع، ولكنهم قالوا: إنه دليلٌ فيه إجمالٌ وقصور، وليس مناسباً لفصل ما ذكر في القرآن.

والصواب: أنه دليل قاصر؛ لما فيه من الإجمال، وإلا فإن أصله صحيح، ودليل التمانع تثبت به الجملة من الربوبية، ولكنه من الأدلة الفاصلة الجملة، وليس هو من الأدلة الباطلة بطلاناً محضاً، ولا شك أنه ليس على معنى قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] إذًا: ثمة ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: مسلك المتكلمين أهل هذا الدليل، فهؤلاء سوا بينه وبين قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] فهذه التسوية غلط.

المسلك الثاني: مسلك طائفة من محققي أهل السنة الذين تكلموا فيه كشيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قالوا: إنه دليل قاصر مجمل، وليس هو معنى الآية، بل الآية أشرف من جهة الدلالة والاقتضاء، وهذا هو المنهج الصحيح.

المسلك الثالث: من فرق بينه وبين الآية فقال: إنه دليل باطل لا يصح، وهذا فيه قدر من الزيادة.

## ٩٠- (من ادعى الإجماع فقد كذب) ليست مقاصد كلام الإمام أحمد، وكل مسألة نطق بها السلف من بعد الصحابة فهو إجماع للصحابة رضي الله عنهم.

استشكل كثير من النظائر مسألة الإجماع باعتبار ما كتبه الأصوليون في تصوير الإجماع، فإن حد الإجماع في كتب الأصوليين يعطيه نوعاً من الامتناع من حيث التطبيق؛ حيث يقولون: إنه اتفاق مجتهدٍ عصرٍ من العصور على مسألة شرعية، ثم يعلقون على مسألة الاتفاق: كيف يضبط اتفاقهم وقد اختلفت أمصارهم؟ ومن الذي ضبط ولعل البعض سكت؟ وربما يحتجون بكلمة قالها بعض الأئمة كالإمام أحمد لما قال: من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدريك؟! لعلهم اختلفوا! ولكن قل: لا أعلم فيه خلافاً.

وهذه الكلمة ليست من أصول كلام الإمام أحمد (أي: من مقاصد كلامه) وإنما هي كلمة قالها لما رأى توسع الناس في بعض مسائل التشريع وبعض مسائل الخلاف الفقهي، وبدؤوا يكثر من ذكر الإجماع فيها، فقال هذا القول من باب الورع، ولهذا تجد أن الموفق ابن قدامة رحمه الله في كتابه المغني تمثل كلمة الإمام أحمد كثيراً، وإذا قارنت بين كتاب المغني وبين كتاب المجموع في الفقه المقارن، وجدت أن النووي يغلب عليه أنه ينص على الإجماع، حتى في مسائل لم تنضبط أنها إجماع قطعي، أي: الإجماع الضروري المنضبط عند السلف، بخلاف الموفق؛ فإنه غلب على كلامه أنه يقول: لا أعلم فيه خلافاً، وهذا من باب التقييد بنوع من الهدى المأثور عن الأئمة.

ولا شك أن الإمام أحمد لم يرد بهذه الكلمة أنه لا إجماع في مسائل أصول الدين، ولا إجماع في مسائل الدين عموماً، أو لا ينضبط الإجماع؛ فإن الإمام أحمد نفسه حكى الإجماع في مسائل ليست من مسائل الأصول، بل في مسائل قد يقبل فيها منازعة غيره له، فإن الإمام أحمد مثلاً قال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤] قال: أجمعوا على أنها نزلت في الصلاة، مع أن هذا الإجماع يمكن منازعته، فالإمام أحمد في الجملة حكى إجماعات يمكن منازعتها، فضلاً عن كونه صدق إجماعات السلف في مسائل القدر والصفات والشفاعة وغيرها.

فالمقصود أن قوله: (من ادعى الإجماع فقد كذب) كلمة أراد بها وجهاً من أوجه اختلاف الناس الذي قد يحكى

فيه إجماع.

والمقصود أن ما يذكره كثير من الأصوليين في كتبهم في حد الإجماع، قد يجعله ممتنعاً.

والمعتبر عند السلف في معنى الإجماع: أن ما كان من المعاني صريحاً في الكتاب والسنة من جهة تواتر معناه وصراحته من حيث المدلول (دلالة اللغة)، ثم استقر الأمر عليه: إما عملاً إن كانت المسألة عملية، وإما تصديقاً وإيماناً إن كانت المسألة تصديقية، فهو يعد من الإجماع القطعي، وإن لم ينقل بالأسانيد أن فلاناً وفلاناً من المجتهدين نصوا على هذا العمل، أو نصوا على هذه المسألة، فإنك لو اشتطت هذا التنادي أو التصريح؛ بمعنى أن عندك الأسانيد التي نصت على أنهم قالوا هذا القول، لما بقي في الدين مسألة واحدة فيها إجماع، حتى الصلوات خمس، فليس عندنا أسانيد متصلة عن كل واحد من الصحابة، أنه قال: إن الصلوات خمس، ولا توجد مسألة في الإسلام، عندنا فيها إسناد إلى كل صحابي.

فهذا نوع من الافتراضات النظرية التي اعتبرها الأصوليين، ولا قيمة لها.

إذاً: كل المعاني التي انضبطت من صريح الكتاب والسنة متواترة في حروفها وصریحاً في دلالتها على وفق كلام العرب، ثم استقر عليها العمل أو العلم، فهي مسائل الإجماع. هذا هو الإجماع في مسائل السلف، وأما أن يفهم من الإجماع أنه تنادي أصحاب الاجتهاد بأسانيد تنضبط إليهم، وإذا انقطعت الأسانيد أو لم نجد الأسانيد شككنا في الإجماع، فهذا ليس بصحيح، هذه جهة.

وقد يقول قائل: إن أكثر ما يقال إنه إجماع لم ينطق الصحابة بمسألته أصلاً، فإنه لو قيل: إن الصحابة أجمعوا أن الصلوات خمس، وأجمعوا على كذا وأجمعوا على كذا. لكان صحيحاً، لكن ما وجه أن يقال: إن الصحابة أجمعوا على أن القرآن ليس مخلوقاً، مع أن مسألة خلق القرآن حدثت بعد عصر الصحابة!؟

هذا إشكال يورده كثيرون ممن يترددون في مسألة إجماع السلف أو إجماع الصحابة على ذلك.

يرد البعض فيقول: إن الإجماع الذي نحكيه هنا هو إجماع السلف بعد الصحابة، أي: إجماع التابعين أو إجماع تابعي التابعين، وأن إجماع هؤلاء حجة؛ لأنه إجماع علماء الأمة المعترين في زمنهم.

فيرد عليه إشكال وهو أن في ذلك القرن كان هناك من خالف ذلك من الفرق، ويجاب: أن مخالفة هؤلاء غير معتبرة.

والمقصود: أن هذه الطريقة في تحصيل الإجماع طريقة ضعيفة.

والصواب: أن القول بأن القرآن ليس مخلوقاً -مثلاً- هو من إجماعات الصحابة، ووجه كونه إجماعاً للصحابة أن الإجماع عند الصحابة رضي الله عنهم على إثبات الصفات بين، فإذا كان كذلك، فكل قول ناقض هذا المعنى البين أو نافاه، فإنه يكون معلوم البطلان بالضرورة.

إذاً لو قلنا: إن ظاهر النصوص وصريحها إثبات علو الله سبحانه وتعالى، وأن الله في السماء، وأن الصحابة درجوا على ذلك، وتلقوه عن القرآن وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن صريح حديثه ومفصل حديثه، فجاء من جاء وقال: إن الله ليس له مكان، أو أن الله في كل مكان أو لا داخل العالم ولا خارجه أو ما إلى ذلك، لأمكن أن يقال: إن هذه الحروف من حيث هي حروف -بغض النظر عن معانيها- هي حروف مخالفة لإجماع الصحابة، لأن أصحابها لما نطقوا بما قصدوا ألا يقال: إن الله في السماء، ومنعوا المذهب الذي سمعوه عن الأئمة أن الله تعالى فوق سماواته، مستوٍ على عرشه.

فلما كانت الجملة الأولى معلومة الانضباط بصريح النصوص، حيث ذكر الاستواء في سبع مواضع من القرآن وذكر علو الله في مواضع كثيرة من القرآن وفي كلام الرسول عليه الصلاة والسلام؛ فلما انضبط هذا المعنى وصح لنا بالعقل والإدراك، أن نقول: إنه إجماع للصحابة، عُلم أن كل معنى جاء لينافيه: إنه خلاف الإجماع؛ لأن الجمع بين المتنافيين أو بين المتناقضين أو بين المتضادين لا يكون.

نعم هذه الجملة ما نطق بها الصحابة، ولكن الصحابة اعتبروا ظاهر القرآن وصريحه: أن القرآن منزل وأنه كلام الله وأنه من علم الله، وهذا المعنى ينافي القول بخلقه، فعُلم أن المنافي منفي بالإجماع.

هذه هي طريقة تحصيل الإجماع في مسائل العقائد التي نازع فيها المبتدعة.

وهو كذلك إجماع للأئمة، لكن لا نقول: إنه ليس إجماعاً للصحابة، لأننا إذا قلنا: إن هذه المسائل فيها إجماع للأئمة التابعين وتابعيهم، ولم نقل: إنها إجماع للصحابة؛ ورد هنا سؤال من العقل: لما لا نقول: إنها إجماع للصحابة؟ هل أجمع الصحابة على وفقها، أو على ضدها، أو سكتوا؟

إن كانوا أجمعوا على وفقها فلنقل: إنه إجماع للصحابة، وإن كانوا أجمعوا على ضدها، فهذا يلزم أن التابعين ناقضوا إجماع الصحابة، وإن كانوا سكتوا فما معنى السكوت؟ هل معناه أن الصحابة ليس لهم فيها قول؟ إذا لم يكن للصحابة فيها قول، علم أنها ليست من الدين.

وهذا الطريق في التشكيك بالإجماع هو الذي استعمله ابن أبي دؤاد في مناظرة خلق القرآن؛ فقد قال للإمام أحمد: (القرآن ليس مخلوقاً) أهذا من الدين؟ فإذا قيل له: أجمع عليه أصحابنا وأئمتنا أعني: شيوخ الإمام أحمد أو طبقته، فسوف يعترض على ذلك، وهذا اعتراض صحيح، وحتى لو قلت: إنه إجماع لطبقة الإمام أحمد، لقليل: أين الصحابة عن هذا الإجماع؟ فسكوتهم إن لم يدل على النفي، فهو يدل على أنهم لا يعتبرون المسألة من الأصول.

فابن أبي دؤاد قال للإمام أحمد: (القرآن ليس مخلوقاً) أهو من الدين؟ قال: نعم، قال: عرفه النبي والخلفاء الأربعة، قال: نعم، قال: أين هو في كلامهم؟ قال الإمام أحمد: يستكتون فسكت؛ يعني أن الصحابة مجمعون على إثبات معنى، وهو أن القرآن كلام الله أنزله على عبده ورسوله.

فالمعنى الذي ذكر هنا أنه ليس مخلوقاً هو نفي لطارئ، وقد علم الإجماع على نفي الطارئ، وامتنع الجمع بين الطارئ - وهو أن القرآن مخلوق - وبين المعنى الذي هو صريح النصوص.

وعليه نقول: إن كل مسألة نطق بها السلف من بعد الصحابة - أعني طبقة التابعين وتابعيهم - فهو إجماع للصحابة رضي الله عنهم.

وفي الغالب أن ما يذكره الأصوليون يريدون به الإجماع في مسائل التشريع، ولهذا يقولون: الإجماع هو اتفاق مجتهدي علماء الأمة، فهم يحصرونه بطبقة الاجتهاد

**٩١- الحق لا يعرف بردات الفعل، ولا يجوز تحقيق الحق بعد ظهور الباطل، وبعض من قل عقله أو علمه ممن بدم الكلام والمتكلمين، لم يكن عنده سبيل إلى إغلاق هذا العلم إلا بتكفير أصحابه.**

ما من بدعة ظهرت في الإسلام، إلا وظهرت بدعة أخرى تناقضها، وهذا الأمر إذا تأمله العارف عرف أن الحق لا يُعرف بالمقابلة، وهذه مع الأسف طريقة استعملها كثيرون الآن، سواء في مسألة الدعوة أو الجهاد أو غيرها؛ فقد

صار هناك نوع من التقابل، أو ما يسمى بالمصطلح المعاصر: (ردة الفعل)، والحق لا يعرف بردود الأفعال، ولهذا نقول: ما من بدعة ظهرت في الإسلام، إلا وظهر ما يسمى بردة الفعل، وهي الطرف الآخر المناقض، ودائماً الحق لا يكون طرفاً مناقضاً من كل وجه في مثل هذه المسائل، بمعنى أنه إذا كان القول إفراطاً فإن الحق لا يمكن أن يكون تفریطاً، وإذا كان القول تفریطاً، فإن الحق لا يمكن أن يكون إفراطاً.

إذ لا يجوز أن يكون تحقيق الحق في مسألة ما إنما كان بعد ظهور الباطل؛ لأن الحق سابق.

ومن بين أقواله على ظهور شيء من الباطل، فيكون تقريره لمسألة الحق متحصلاً من هذا الباطل الذي طرأ، لا يكون حكيماً.

والسلف ما زادهم ظهور هذه البدع أي شيء في أقوالهم، هذه هي طريقة المتقدمين من السلف، لكن كثيراً من المتأخرين من أهل السنة والجماعة إذا اشتغل أحدهم بالرد على بدعة، زاد بسببها في قدر الحق الذي معه، فمن علم بدم علم الكلام وذم المتكلمين، لم يكن عنده سبيل إلى إغلاق هذا العلم إلا بتكفير أصحابه، فيعمد إلى تكفيرهم حتى يقطع مادة هذا العلم، لأنه يرى بعقله ونظره أن هؤلاء المتكلمين -مثلاً- أو المعتزلة، أيهما أحسم لمادتهم عن المسلمين: إذا قيل إنهم أهل بدعة أو إذا قيل إنهم كفار؟ مادة التكفير، فيعمد لا بسوء قصد وإنما بحسن قصد إلى تكفيرهم، خاصة أن أقوالهم تستلزم الكفر تارة وتتضمن الكفر تارة أخرى، فيعمد إلى تحقيق الأقوال على أصحابها، فإذا ما كفرهم، انحسرت مادتهم.

وهذا من الطرق المستعملة عند من يقل عقله أو يقل علمه، وهي كثيرة اليوم في صفوف كثير من الشباب، حتى بعض طلاب العلم؛ فمن لم يتسع عقله، أو قل علمه وبصره بالشرع، فإنه يستعمل مثل هذه الطريقة.

## ٩٢- ما من أصل من أصول الدين إلا وفيه قدرٌ كلي مشترك بين سائر أهل القبلة.

ما من أصل من أصول الدين إلا وفيه قدرٌ كلي مشترك بين سائر أهل القبلة، فمن خرج عن هذا الاتفاق فقد كفر، ثم يبقى فيه قدر من النزاع بين أهل السنة وغيرهم، فمن خرج عن اتفاق أهل القبلة خرج من الإسلام إلى الكفر، ومن خرج عن اتفاق أهل السنة خرج من السنة إلى البدعة. وحين نقول: خرج من السنة إلى البدعة لا يعني ذلك أن



البدعة لا تكون بدعة كفرية؛ بل قد تكون بدعةً كفرية وقد تكون دون ذلك، وإذا كانت بدعة كفرية، فلا يلزم أن قائلها يكون كافراً، بل هذا معتبرٌ بشرطه وانتفاء مانعه.

### ٩٣- محصل مسألة العلو، وقولهم "لا داخل العالم ولا خارجه" من جنس قول

#### الفلاسفة.

محصل مسألة العلو هو أن الله فوق سماواته مستوٍ على عرشه بائن من خلقه، وهو مع خلقه أينما كانوا مدركاً وعليماً ومحيطاً وحافظاً وناصرراً لأوليائه المؤمنين، وأن المخالفين لهذا هم الجهمية ومن سلك سبيلهم من طوائف أهل البدع، وعباراتهم وألفاظهم في هذا شتى، منهم من يعبر فيقول: ليس له مكان، ومنهم من يعبر فيقول: لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا تعبير ابن سينا ومنهم من يقول: لا يقال: إنه داخل العالم ولا يقال: إنه خارجه، وهذا تعبير مقلدة ابن سينا كالرازي، وفرق بين التعبيرين، ابن سينا وأمثاله يقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، والرازي جاء وعدل في العبارة فقال: لا يقال: إنه لا داخل العالم ولا يقال: إنه خارجه، كإثبات نوع من الفرق بين قوله وقول الفلاسفة، وإلا فقوله في الأصل هو من جنس قول الفلاسفة.

### ٩٤- يكفي لإبطال مذهب أن القرآن حكاية أو عبارة عن كلام الله أنه لو كان هو

الحق للزم أن المسلمين بشتى طوائفهم لم يعرفوا الحق قبل ابن كلاب والأشعري..

وهذا ممتنع عقلاً.

فالسلف رحمهم الله كانوا يقولون: القرآن كلام الله، وهذه هي طريقة الصحابة، وما كان الصحابة ينطقون بكلمة (غير مخلوق)، لأن هذه البدعة لم تحدث في زمنهم.

ولما ظهر الجهمية وقالوا: إنه مخلوق، قال السلف والأئمة الذين أدركوا هذه البدعة في أواخر المائة الثانية: إنه غير مخلوق، فصار الناس على أحد طريقتين:

- عامة المسلمين على مذهب سلف الأمة أن القرآن كلام الله ليس مخلوقاً.

- الجهمية ومن وافقهم من أهل البدع على أن القرآن مخلوق.

وفي آخر عصر الأئمة لما جاء عبد الله بن سعيد بن كلاب وأمثاله ممن يسمون متكلمة أهل الإثبات الذين ينتسبون للسنة والجماعة، أحدثوا في مسألة القرآن قولاً ثالثاً، ملفقاً من كلام المعتزلة والجهمية وكلام أهل السنة، فقالوا: (القرآن ليس مخلوقاً) هذا من كلام أهل السنة، ولكنهم لم يقولوا: إنه كلام الله فيتمموا الحق، بل قالوا: (حكاية عن كلام الله أو عبارة عن كلام الله)؟ قالوا: لأن كلام الله عندهم ليس بحرف وصوت، بل هو معنى يقوم في النفس.

هذه الطريقة أحدثها ابن كلاب والأشعري وأمثالهما، وهي طريقة متعذرة عقلاً ونقلًا.

ويكفي في إسقاطها: أن المسلمين سنيهم وبدعيهم قبل ظهور ابن كلاب والأشعري وأمثالهما ما كانوا يرون أنه يمكن في هذا الباب إلا أن يقال: القرآن كلام الله بحرف وصوت، أو يقال: إنه مخلوق على قول الجهمية والمعتزلة، ولما عُلم فساد قول الجهمية والمعتزلة عقلاً ونقلًا، عُلم أن الحق الممكن واحد.

بمعنى آخر: أنه يكفي لفساد قول ابن كلاب والأشعري: أنه قد مرت القرون الثلاثة حتى كاد القرن الثالث ينصرم، ولم يوجد أحد يقول: إنه حكاية أو عبارة عن كلام الله وأن كلام الله معنى وليس حرفاً.. إلخ. ما كان الناس يفقهون، لا من أهل السنة ولا من أهل البدعة، إلا أن الكلام يكون بحرف وصوت، فجاءت المعتزلة ونفتته، وبقي أهل السنة على أصلهم في إثباته.

إذاً: يكفي لإبطال مذهب الأشعرية أنه مذهب حادث، ولو كان هو الحق، للزم أن المسلمين بشتى طوائفهم لم يعرفوا الحق قبل وجود ابن كلاب والأشعري وأمثالهم، وهذا ممتنع عقلاً.

## ٩٥- (يرى لا في جهة) إذا تكلم بهذه الجملة متكلموهم كالرازي، فإنه يريد بها نفي العلو، وإذا تكلم بها فقهاؤهم وبعض حفاظهم المتأخرين كالنووي، فلا يلزم أنهم يقصدون بها نفي العلو.

كذلك تواتر ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ حتى إن عدة من روى حديث الرؤية من الصحابة يبلغ الثلاثين، وهي مخرجة في الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها، وحديث الرؤية متواتر ومتفق على قبوله بين أهل العلم بالحديث، وكذلك بإجماع السلف، وقد حكى الإجماع غير واحد منهم.

فهذه المسألة من أصل مسائل الصفات، وأنكرها الجهمية والمعتزلة، فقالوا: إنه لا يرى.

وجاء متأخرو الأشعرية، فقالوا: إنه يرى لا في جهة، وهذا قول ثالث، من شذوذ المتأخرين من الأشاعرة عن عامة المسلمين، وإن كان قول المعتزلة والجهمية شراً من قولهم، لكن فيه شذوذاً عن أئمتهم المتقدمين كأبي الحسن الأشعري، وعن عامة المسلمين قبلهم، حيث قالوا: يرى لا في جهة، وهذا من باب إثباتهم للرؤية مع نفيهم للعلو؛ فإن المتأخرين من الأشاعرة نفوا العلو وأثبتوا الرؤية فقالوا: يرى لا في جهة.

وإن كانت هذه الجملة وهي قولهم: (يرى لا في جهة) قد يعبر بها من لا يقصد معناها من المتأخرين، فقد عبر بها بعض شراح الشافعية وبعض فقهاءهم، حيث دخلت عليهم من أصحابهم المتكلمين، ولا يلزم أن يكون من نطق بها -كالنووي مثلاً في شرحه على مسلم وأمثاله- ممن ينكر علو الله، فإن هذه الجملة استعملها أصحابها الأشاعرة، فظنوا أن تحقيق الإثبات للرؤية مع تنزيه الله لا يكون إلا بهذه الطريقة.

إذاً إذا تكلم بهذا الحرف أو بهذه الجملة متكلموهم كالرازي وأمثاله، فإنه يريد بها نفي العلو، وإذا تكلم بها فقهاؤهم وبعض حفاظهم المتأخرين، فلا يلزم أنهم يقصدون بها نفي العلو، وإنما ظنوها هي الطريقة المحققة عند أصحابهم.

والنووي وأمثاله لم يكن على سعة في الاطلاع على تفاصيل أقوال المتقدمين في مثل هذه المسائل، ولم يتبين الفرق بين طريقة متأخري الأشاعرة ومتقدميهم، فضلاً عن الفرق بين طريقة الأشعرية وطريقة السلف الأول، فهذا القدر ينبغي أن يعنى به في تقرير أقوال أهل العلم من الفقهاء وشراح الحديث الذين وافقوا أصحابهم من المتكلمين الذين يشاركونهم إما في المذهب الفقهي أو في جمل من المذهب العقدي، وإن كانوا لا يقصدون إلى تحقيق أقوالهم في هذا الباب أو ذاك.

فهذا ما يتعلق بأصل هذه المسألة وقدرها عند السلف، وأنها إجماع متواتر.

## ٩٦- ما من دليل من العقل أو النقل يستدل به المعارض لمذهب أهل السنة والجماعة على قول من أقواله، إلا ويعلم أن هذا الدليل النقلى أو العقلى لا يدل على قوله، ومثالان على ذلك.

في كتاب الله آيتان احتجت بهما المعتزلة ونفاة الرؤية، وهما قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وهذه الآية من أشهر حججهم على إنكار الرؤية، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] فاحتجوا بهاتين الآيتين على إنكار رؤيته.

الصواب: أن الآيتين ليس فيهما دليل على ذلك.

ولرد على ذلك نقول: من المعروف في طرق النظر والمنطق: أن الدليل الذي يرد من المعارض إما أن يجاب بمنعه، وإما أن يجاب بنقضه، وإما أن يجاب بقلبه، إلى غير ذلك من الصور، وأقواها القلب، أي: قلب الدليل.

وثمة قاعدة: أنه ما من دليل من العقل أو النقل يستدل به المعارض لمذهب أهل السنة والجماعة على قول من أقواله، إلا ويعلم أن هذا الدليل النقلى أو العقلى لا يدل على قوله، والعلم بعدم دلالة الدليل من النقل أو العقل على قول هذا المبتدع أو المخالف علم ضروري، ووجه كونه ضرورياً من جهة كون النقل -الكتاب والسنة- يمتنع أن يدل على الباطل، فإنه لو فرض جدلاً أن الدلالة ممكنة أو صحيحة للزم أن الباطل في هذه المسألة يلزم أن يكون صحيحاً أو على أقل تقدير يمكن أن يتنزع وجهاً من كلام الله أو كلام رسوله.

ولهذا -وهذا علم بدهي- كانت سائر الأدلة التي يستدل بها المخالف للحق من الكتاب والسنة لا تدل على كلامه لتعليل عقلي ضروري، وهو أن الحق -وهو النقل- لا يمكن أن يدل على الباطل، ولا يقتضيه، ولا يسوغه ولو على جهة الإمكان العامة.

والعقل كذلك، فما من دليل عقلي يستدل به المخالف على قوله، إلا ويعلم أن هذا الدليل إما أن يكون ليس عقلياً، وإذا صح كونه عقلياً امتنع دلالته، فيما أن يفسد كونه عقلياً: أي يُبطل بالعقل، وأن العقل يمنع الدليل من جهة العقل نفسه، بمعنى أنه لا يمكن أن العقل يدل على نقيض الحق؛ فهذا ما يسمى بمنع الدليل، فتكون قاعدته: أنه ما من دليل من العقل أو النقل استدل به مخالف للحق إلا ويعلم عدم دلالته، فالنقل يعلم أنه ليس بدليل، أو أن النقل لا يكون صحيحاً كحديث موضوع يروى وهو ليس بصحيح، أو يكون العقل عقلاً ليس صحيحاً، وإنما هو قياس فاسد أو وهم من أوهام العقل.

وتعلم أن الدليل الذي يسمى عقلاً - حتى عند أصحابه - ليس وجهاً واحداً.

وهنا جهة أخرى، وهي ما يسمى بقلب الدليل، وابن تيمية رحمه الله يقول: إنه ما من دليل من النقل، استدل به المخالف على قوله إلا وهو عند التحقيق يدل على نقيض قوله، وهذه درجة ما يسمى قلب الدليل، وقلب الدليل ليس - عند التحقيق - لازماً، وإنما اللازم أن الدليل لا يدل على الباطل، أما أن الدليل المعين الذي استدل به على الباطل يدل على الحق، فهذا ليس بلازم، كضرورة شرعية أو كضرورة عقلية، وليس بدهي التحصيل، ولهذا ابن تيمية يقول: إنه تحصل له أنه ما من دليل استدل به معارض في مسائل الصفات وغيرها إلا وهو عند التحقيق يدل على نقيض مقصوده، أي: يدل على الحق.

واستعمل لهذا كلام المعتزلة في هذا الدليل، فقال: إنهم استدلوا على إنكار الرؤية بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن هذه الآية جاءت في سياق المدح، وهذا بدهي، قال: والمدح لا يكون بالعدم المحض، إنما يكون بالأوصاف الثبوتية، سواء كان هذا الثبوت ثبوتاً جاء على طريقة الابتداء، أو جاء ثبوتاً متضمناً لنفي، يعني تركب مع نفي، بمعنى أن النفي المحض حقيقته أنه عدم محض، والعدم المحض يقول ابن تيمية: ليس شيئاً، وإذا كان ليس شيئاً امتنع أن يكون مناطاً للكمال؛ لأن مناط الكمال لا بد أن يكون معنيّاً وجودياً، أو معنيّاً ثبوتياً، ومن هذه الجهة قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن الكمال لا يكون بالنفي المحض، بل لا بد أن يتضمن أمراً ثبوتياً.

قال: فلما قال سبحانه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] لا بد أن يكون تضمن معناً ثبوتياً، ومن هذا

الوجه يقرر ابن تيمية رحمه الله أن الآية تدل على أن الله سبحانه وتعالى لا تدركه الأبصار، وإن كانت تراه.

بهذا التحقيق يكون الدليل مُنعت دلالته على طريقة المعتزلة وصار دليلاً للحق، هذه الطريقة التي استعملها شيخ الإسلام، أشاد بها ابن القيم رحمه الله، وذكر أن الإمام ابن تيمية له هذا الوجه الحسن، وهو وإن كان ذكر هذا، لكنه نقله عن غيره، وقد ذكر هذه الطريقة أبو الحسن الأشعري في إثبات الرؤية، وقال: إن المعتزلة يجاب عليهم بهذه الطريقة، لكن لك أن تقول: إن تقرير شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لهذا الوجه في الآية أجود من تقرير أبي الحسن الأشعري، ولكن أصل التقرير هو لأبي الحسن الأشعري، وقد يكون الأشعري نقله عن غيره من علماء أهل السنة والجماعة.

فالمقصود: أن الآية نفت الإدراك، والإدراك - كما يقول ابن تيمية - قدر زائد على أصل الرؤية، فلما خص القدر الزائد بالنفي دل على أن ما دونه يكون ثابتاً. الآية قالت: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] والإدراك البصري هو تحقيق الإبصار، وليس مطلق الإبصار، فإنك تقول: رأيت فلاناً، ولا يلزم أنك أدركته، إنسان رأى قادمًا من بعيد لا يلزم أنه أدركه، أهو رجل أو امرأة، وإذا كان رجلاً أهو زيد أم عمر، ففرق بين مطلق الإبصار وبين تحقيقه بالإدراك.

والآية إنما نفت القدر الزائد على الأصل، قال شيخ الإسلام: فلما خص القدر الزائد بالنفي، وهو الإدراك، دل على أن ما دونه وهو مطلق الإبصار يكون ثابتاً، فصارت الآية دليلاً على إثبات الرؤية، وهذا استدلال متين من جهة العقل والشرع.

وكذلك الآية الثانية عند المعتزلة ونفاة الرؤية، وهي قوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] قالوا: إن الله نفى رؤيته، و(لن) في لسان العرب تقتضي تأييد النفي، وهذا محله النظر في كلام العرب، وإذا اعتبرت كلام العرب فالتحقيق أن (لن) وإن كانت تقتضي تأييد النفي في بعض سياقاتها، إلا أنها لا تستلزم تأييد النفي، ولهذا ليس من الصواب أن يقال: إن (لن) في كلام العرب لا تقتضي تأييد النفي، وهذا من أجوبة النقض البسيطة التي ليست صحيحة، بل (لن) تقتضي التأييد في بعض سياقاتها، وإنما الصواب يقال: إن (لن) لا تستلزم التأييد، وإن كانت تقتضيه بحسب ما يوجبه السياق، وهذا السياق - وهو قوله: (لَنْ نَرٰنِي) لا يقتضي التأييد؛ لأن المخاطب موسى عليه الصلاة والسلام، وهو في حالٍ من دنياه وحياته الدنيوية، فهو في هذه الحال لن يرى ربه، أي: في حال حياته ودنياه، ولا يدل هذا على أن موسى عليه الصلاة والسلام لن يرى ربه في الآخرة، ولا دليل على ذلك من السياق، إنما انتزعت المعتزلة من هذا الحرف في العربية، وهو (لن)، ولو كانت (لن) تستلزم تأييد النفي، لما جاز تحديد الفعل بعدها، لأن تحديد الفعل يقتضي قطع الغاية إلى منتهى معين، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْتِيَ لِيَ الْوَيْحُ﴾ [يوسف: ٨٠] فلما جاز تحديد الفعل بعدها في لسان العرب فيما نطق به

القرآن، والقرآن نزل بلسانهم، دل على أن (لن) لا تستلزم تأييد النفي، وإن اقتضته في بعض السياقات، وهذا السياق في قصة موسى ليس منها.

هذا ما يسمى بمنع الاستدلال، وهناك وجه آخر وهو ما يسمى بقلب الاستدلال، وهذا أيضاً وجه ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وذكره أبو الحسن الأشعري وغيرهما، وإن كان ذكر شيخ الإسلام أتم له.

وهذا من أوجه: من أخصها وأجودها أن موسى سأل ربه أن يراه، ولو كانت رؤيته سبحانه وتعالى ممتنعة كما تقول المعتزلة والجهمية منكراً للرؤية، لكان القول برؤيته نقصاً في حقه سبحانه وتعالى، فيلزم أن موسى لم يكن عارفاً بتوحيد الله معرفة تامة والمعتزلة وجميع منكرو الرؤية لا يقولون: إن الرؤية منفية؛ لأن النصوص لم تنطق بها، بل يقولون: إن الرؤية ممتنعة؛ لأن كمال الله يأبى ويمنع الرؤية.

فلو كان الكمال كما يدعون يمتع رؤيته، فنقول: إن مجرد سؤال موسى عليه الصلاة والسلام يعد دليلاً صريحاً على الإمكان.

والمعتزلة يقولون: من زعم أن الرؤية ممكنة كفر؛ فهم يرون أن هذا من نقص الله، وأن هذه كلمة كفر، ومجرد الزعم أن الله يمكن أن يرى، حتى لو قال قائل: أنه لن يرى، مجرد تقرير الإمكان يعتبرونه تقريراً لنقص الله.

فموسى بسؤاله قرر الإمكان، وإذا تقرر الإمكان، فهذا هو مورد النزاع المحقق بين المعتزلة وأهل السنة، لأن المعتزلة ليس الإشكال عندهم النفي فقط، بل عندهم مقام فوق النفي وهو تقرير الامتناع.

ولهذا نقول: إن المعتزلة لا يمكن أن تستدل عند التحقيق بآية من القرآن على قولها، حتى لو سلمنا جدلاً باستدلالهم بقوله تعالى: (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) وبقوله: (لَنْ تَرَانِي) فالآيتان لا تدلان على مذهب المعتزلة، فالآيتان نفتان، والمعتزلة لا تنفي، وتسكت عن القول في مسألة الإمكان، وتقول: الله أعلم بالإمكان، بل هم يصرحون بامتناع الرؤية، أي يصرحون بنفي الإمكان، والآية نفت الوقوع ولم تنف الإمكان، بل آية موسى عليه الصلاة والسلام، فيها تصريح بالإمكان؛ لأن سؤال موسى تقرير للإمكان، ولو كان موسى عليه الصلاة والسلام يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى لا تمكن رؤيته، لما سأل ربه، ولو كان من تحقيق التوحيد امتناع رؤيته، كما تقول المعتزلة، وهذا يجعلونه من أصول التوحيد، ويسمونهم باب الصفات، لو كان من توحيد الله أنه لا يرى وأن رؤيته ممتنعة للزم أن موسى بتقريره للإمكان كان جاهلاً بتحقيق التوحيد، وهذا ممتنع.

إذاً: سؤال موسى عليه الصلاة والسلام هو تقرير للإمكان، وهذا هو أصل مبدأ الإبطال لقول المعتزلة.

## ٩٧- تحقيق مسألة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه لما عرج به.

لما عرج به عليه الصلاة والسلام إلى السماء، هل رأى ربه في معراجه أو لم يره؟

هذه مسألة نزاع بين أهل السنة المتأخرين، وينبئ فيها إلى جهتين:

الجهة الأولى: أن أكثر المتأخرين من الفقهاء وشراح الأحاديث، يذكرون أن جمهور أهل السنة أو عامة أهل السنة على أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه ببصره ليلة المعراج، هذا الذي يذكره -مثلاً- أمثال القاضي عياض، وعنه نقله الشراح من بعده خاصة شراح مسلم، والقاضي عياض هو من المالكية الكبار. والمقصود أن هذا ليس بصحيح، وليس هذا مذهباً لجمهور أهل السنة، وإنما هو قول لطائفة.

وأما تحقيق المسألة: فقد حكى الدارمي وهو من المتقدمين، إجماع الصحابة على أن النبي عليه الصلاة والسلام لم ير ربه ببصره ليلة المعراج، وهذا إجماع حكاه الدارمي وهو إمام متقدم، فهل يُقال: إنه إجماع منضبط أو ليس منضبطاً؟

الصواب: أنه لم يحفظ عن أحد من الصحابة منازعة لهذا الإجماع. وإنما الذي حفظ عن ابن عباس وطائفة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم أنهم قالوا: إن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بفؤاده، وهناك رواية أخرى عن ابن عباس صحيحة أن النبي رأى ربه، قال شيخ الإسلام: فابن عباس يروى عنه التقييد بالفؤاد والإطلاق، قال: ولم ينقل عن ابن عباس أو غيره من الصحابة إثبات الرؤية مقيدة بالإبصار، بل هذا قول متأخر، ولهذا يميل شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن إجماع الدارمي مستقر، وإن كان القطع بالإجماع ليس ضرورة، لأنه يستلزم التعليل بالإنكار على من خالف.

والمسألة مشهورة النزاع عند المتأخرين من أهل السنة، وإنما يقرر الدليل على أنه قدر من الإجماع السكوتي المستقر كحجة في المسألة، ولا يُقال: إن من قال: إن النبي رأى ربه ليلة المعراج، فهو من أهل البدع، كلا. فالمسألة فيها سعة



من الخلاف، وإن كان الأظهر من حيث مذهب الصحابة هو ما ذكره الدارمي، فإن لم يكن إجماعاً فهو مذهب عامة الصحابة، وهذا يبين لك أن ما ذكره القاضي عياض رحمه الله وأمثاله ليس محققاً.

وأيضاً نقول: إن هذا هو ظاهر القرآن وكأنه صريح السنة، أما أن ظاهر القرآن أن النبي لم ير ربه ببصره، فلا إن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ عَائِيَّتِنَا﴾ [الإسراء: ١] فلو كان الله سبحانه وتعالى أراد أن نبيه يراه ببصره لكان امتنانه وإشادته سبحانه وتعالى برؤيته أظهر وأعظم وأمن من رؤية الآيات.

وأيضاً: فإن الله لما ذكر حال نبيه وما وصل إليه، قال: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ عَائِيَّتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ [النجم: ١٨]، ولو كان عليه الصلاة والسلام تحصل له الرؤية البصرية لربه، لكان ذكرها أخص من باب أولى من رؤية الآيات، فتأمل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ عَائِيَّتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ [النجم: ١٨] فلو كان رأى ربه لذكر ذلك؛ لأنه أمن وأشرف من رؤية الآيات، فهذا ما يسمى ظاهر القرآن.

وأما ما يمكن أن يكون صريحاً من السنة فهو حديث أبي ذر الذي رواه مسلم وغيره: أنه قال: (يا رسول الله! رأيت ربك؟ قال: نورٌ أنى أراه. وفي رواية أخرى عن أبي ذر عند مسلم - وكلاهما عن عبد الله بن شقيق - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: رأيت نوراً، ومن أهل العلم من اعتبر وجهاً محفوظاً والآخر شاذ، كما هي طريقة الإمام أحمد، وعلى طريقة مسلم فكأن الروایتين ليس بينهما قدر من التعارض، فمن حيث المعنى لا تعارض، والمتقدمون لا يعلون بجهة التعارض في المعنى كما يفهم، ليس بالضرورة أن الإمام أحمد أعل أحد الوجهين، لأن بينهما تعارضاً من جهة المعنى، فإن الإعلال يمكن أن يقع على بعض الأحرف، وإن كان يمكن جمعه من جهة المعنى مع الحرف الذي يُقال إنه محفوظ، وإلا فإن قوله: (نورٌ أنى أراه ليس منافياً لقوله: (رأيت نوراً، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال كما في حديث أبي موسى في الصحيحين: (إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور، فكأن النبي - والله أعلم - رأى هذا الحجاب، أو نور الحجاب ولم ير ربه ببصره، هذا هو الأظهر من جهة الدلائل.

## ٩٨- تنبيه على خطأ وقع فيه ابن القيم تبعاً لابن حزم في مسألة الميزان.

التنبيه على ما ذكره ابن حزم وابن القيم من أن عصاة الموحدين توزن أعمالهم، وابن القيم ناقل عن ابن حزم في المسألة، يقول ابن حزم: بالنسبة لعصاة الموحدين وأهل الكبائر من المسلمين- من زادت حسناته على سيئاته بوحدة، فهذا لا يعذب، بل يدخل الجنة ابتداءً، ومن زادت سيئاته على حسناته بوحدة، فلا بد أن يعذب بقدر ما يشاء الله من العذاب، قال: ومن تساوت حسناته مع سيئاته، فهذا لا يعذب، ولا يدخل الجنة ابتداءً بل يجلس عن الجنة زمناً ثم يمكن من دخولها.

وهذا التفصيل قال عنه الإمام ابن القيم رحمه الله: إنه مذهب الصحابة والتابعين، وأن خلافه قول المرجئة، والصواب: أنه ليس مذهباً للصحابة والتابعين، بل هو تفصيل لقول مجمل من أقوال الصحابة، وإنما الذي عليه الصحابة والتابعون - وهو صريح القرآن - هو الإيمان بالموازنة كما قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] أما كيف تكون هذه الموازنة؟ فالكيفية في حق عصاة الموحدين لم تنطق به النصوص المفصلة، إنما نؤمن بأن الله سبحانه لا يظلم مثقال ذرة، ونؤمن بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۗ﴾ [الزلزلة: ٧-٨] أما أن يقال: إن من زادت سيئاته على حسناته واحدة، من المسلمين فإنه يعذب في النار جزءاً، فهذا قول لا أحد يستطيع أن يقوله، ومن الذي أدراك أنه لا بد أن يعذب؟! والله سبحانه وتعالى واسع الرحمة وواسع المغفرة، وقد يغفر الله له هذه السيئة الواحدة التي زادت، فكيف تجزم له بالعذاب، فهذا ليس بصحيح؛ أين عفو الله؟ ومن الذي يستطيع أن يجزم بهذا الكلام؟ لو كانت النصوص نطقت به لقلنا: قضاء الله وقدره، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلَوْ يُعْجِلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ اللَّتَّاءَ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ﴾ [يونس: ١١] أما والنصوص لم تنطق بشيء من ذلك، فهذا لا يجوز الجزم به، وإن ذكره ابن القيم رحمه الله، فهو نقله عن ابن حزم، ولكن ابن القيم زاده تقريراً، وقال: هذا مذهب الصحابة، وهو عن جابر بن عبد الله وابن مسعود، وابن عباس في تفسير آية الأعراف: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ﴾ [الأعراف: ٤٦].

وهذه مسألة أخرى: أن من تساوت حسناته مع سيئاته من أهل الإسلام يجلسون عن الجنة ولا يعذبون، لا يعذبون لأن سيئاتهم لم تزد، ولا يدخلون ابتداءً لأن حسناتهم لم تزد، فقالوا: يجلسون، وما أدراك أنهم يجلسون؟! وأما القول بأنهم ذُكروا في قوله تعالى: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ [الأعراف: ٤٦] فالذين في سورة الأعراف ليس في القرآن إلا أنهم رجال، أما ماهيتهم، فقد قال كثير من السلف: إنهم قوم تساوت حسناتهم مع سيئاتهم، ولكن هذا القول لم يصح عن صحابي واحد، وإنما هو مذكور عن التابعين ومن بعدهم، وهو فقه في القرآن ليس صواباً،

والأصوب التوقف، وأن يقال: الله أعلم بهم. إنما هم رجال كما قال القرآن رداً لقول أبي مجلز بأنهم ملائكة، وليس صواباً؛ لأن القرآن يقول: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ فهم رجال، ولهذا من فقه ابن جرير الطبري رحمه الله في تفسيره للآية أنه سرد الأقوال، ونقل عن ابن عباس وعن ابن مسعود وعن جابر بن عبد الله: أن أهل الأعراف رجال تساوت حسناتهم مع سيئاتهم، ولكن الأسانيد المذكورة معلولة من جهة الانقطاع وجهات أخرى، وأنت تعرف أن ابن جرير عنده قاعدة في تفسيره: أنه إذا كانت الآية في تفسيرها خلاف، وللصحابية قول ولمن بعدهم قول، فإنه - كقاعدة مطردة لا تنخرم أبداً عند ابن جرير - يأخذ بمذهب الصحابي، إلا إذا اختلفت الصحابة، فابن جرير في هذه المرة مع أنه نقل عن بعض الصحابة أنه تساوت حسناتهم مع سيئاتهم، ونقل أقوالاً أخرى قد تختلف عنها عن غيرهم، رجع في آخر بحثه للمسألة، وأبطل قول أبي مجلز أنهم ملائكة قال: لأن القرآن يقول رجال، ثم رأى ابن جرير التوقف في المسألة: من هم أصحاب الأعراف؟ الله أعلم.

وهذا هو الإيمان، وهذا هو الفقه أن يقال: الله أعلم بهم.

وهنا تنبيه: أحكام الله تنقسم إلى قسمين: أخبار وتشريع، فالتشريع يتفقه فيه، لأنها أحكام نازل المسلمين والحالات الخاصة التي تطرأ.

مثلاً: التيمم، ما فيه من حديث لا يصل إلى عشرة أحاديث ربما، وسجود السهو مداره على ستة أو سبعة أحاديث، لكن صور التيمم التي تطرأ لأحاد الناس قد لا تنهاى، كل إنسان عنده صورة، هنا يكون الفقه في هذه النصوص، فنصوص الأمر والنهي يتفقه فيها، فيخرج كثير من الصور من نص عام، لكن نصوص الأخبار تؤخذ على ظاهرها وتتدبر من باب تحقيق الإيمان بها، لا من باب التشقيق منها.

إذاً لما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَانِهِمْ﴾ [الأعراف: ٤٦] لماذا تأخروا وهم رجال؟ جاء مورد العقل هنا ومورد التفقه، فقال: لأنهم تساوت حسناتهم مع سيئاتهم، وهذا ليس بلازم، لأنه يمكن عقلاً أن الله جعل ذلك عقوبتهم، لأنهم عصاة ما تساوت حسناتهم مع سيئاتهم، بل زادت سيئاتهم، ولم يعذبهم في النار، بل حبسهم عن الجنة ألا يمكن هذا؟ يمكن، لكن لا نقول به، إنما نقول: الله أعلم؛ لأن مسألة تسمية الأشياء حكمة الله سبحانه وتعالى في عدم التبليغ للناس، الناس يتفقهون في شيء الله سبحانه لم يرد أن يخبرهم به.

المنافقون لن تجدوا أن الله سماهم في القرآن، ولا الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر من تسميتهم، وحتى الرسول عليه الصلاة والسلام بعد فضح القرآن لهم، غاب عنه كثير من أعيانهم وأشخاصهم، وقال الله له: ﴿وَمَنْ حَوْلَكُمْ

مِنَ الْأَعْرَابِ مُتَّفِقُونَ<sup>١</sup> وَمِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ حَتَّى نَعْلَمَهُمْ<sup>٢</sup> [التوبة: ١٠١]، ما سماهم القرآن ولا حتى الرسول يعرفهم، ويعرف طرفاً منهم، ولم يخبر بهم جميع الصحابة، وقد قال الله له في القرآن: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ﴾ [محمد: ٣٠] ليس أن يعرف فلاناً أنه قد يوجد في بادية كذا، قال: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ<sup>٣</sup>﴾ [محمد: ٣٠] لو شاء الله لأراهم، ولعينهم له بالتسمية، ولدله عليهم، وإنما جعلت ثمة قرائن، حتى لا يتغلغل المنافقون في أهل الإسلام وأهل الإيمان وهم يعرفونهم، قال: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ<sup>٤</sup>﴾ [محمد: ٣٠] ولهذا قال: (آية المنافق ثلاث وفي حديث أبي هريرة: (وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم، فدائماً نؤكد أن السلف عليهم رحمة الله، من فقههم ما يرون التشقيق في هذا، ولا يعجب أحد، فيقول: إنه نجد في كلام ما يروى عن بعض الصحابة.

أولاً: ما في كتب التفسير كثير من الأسانيد قد لا تنضبط إلى الصحابة، ثم إن بعض الصحابة أخذ عن بني إسرائيل ولا سيما المتأخرين، كعبد الله بن عمرو عنده رواية عن بني إسرائيل، واعتبرها بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وبقوله: (حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج) فالقصد أن هذا القول الذي ذكره ابن القيم وابن حزم، لا نقول: إنه باطل، لأننا لا نعلم انتفاءه، وإنما نقول: إنه غلط من جهة كونه تفصيلاً لشيء لم يفصل في النصوص، قد يكون الأمر في نفس الأمر كذلك، لكن الله أعلم بأهل الكباثر، إنما ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا<sup>٥</sup>﴾ [الكهف: ٤٩]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ<sup>٦</sup>﴾ [الزلزلة: ٧] إنما: رحمة الله سبقت غضبه، إلى غير ذلك مما نطق به القرآن أو الحديث.

وأما التفصيل بهذه الطريقة فليس صحيحاً، ولا يمكن إلا بتقرير مسألة آية الأعراف، وآية الأعراف في تفسيرها للأئمة وأهل السنة ثمانية أقوال، وابن جرير وكبار المفسرين - وهو الصواب - يرون التوقف فيها.

## ٩٩- التصنيف العقدي من علماء السنة والجماعة على وجهين

ما يكون فيه تقرير لعقيدة المسلمين الذين ينتسبون إلى أهل السنة كالتحاوية، وما يكون المقصود منه إظهار امتياز أهل السنة كالواسطية.

ومن صنف في الاعتقاد من علماء السنة والجماعة، فإن هذا التصنيف يكون على أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون المقصود من التصنيف: التقرير لمعتقد المسلمين الذي انضبط عن الصحابة رضي الله عنهم، وإن لم يشتغل بمسألة التمييز.

الوجه الآخر: أن يكون المقصود هو إظهار الامتياز.

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في هذه الرسالة -وهي الرسالة الواسطية- قصد فيها إظهار امتياز أهل السنة والجماعة عن غيرهم من الطوائف، وهذا يعني أن المصنف يغلب على تصنيفه ذكر الجمل التي فيها اختصاص عند أهل السنة عن غيرهم، بخلاف الطريقة التي سلكها أبو جعفر الطحاوي في رسالته المعروفة بالعقيدة الطحاوية، فإن الطحاوي غلب على جملة أمها جمل مشتركة بين جمهور طوائف أهل القبلة إلا من شذ من الغلاة؛ بمعنى أمها مشتركة بين جمهور طوائف أهل القبلة المنتسبة للسنة والجماعة، فيدخل في ذلك أصناف الفقهاء في الجملة، ويدخل في ذلك من يسمون متكلمة الصفاتية، كأتباع ابن كلاب ومن تأثر بطريقته، وأتباع الأشعري ومن تأثر بطريقته، وأتباع أبي منصور الماتريدي الحنفي ومن تأثر بطريقته إلى غير ذلك؛ فإن هؤلاء يعرفون بالمنتسبين إلى أهل السنة، أو بمتكلمة أهل الإثبات، وهذا يقع به امتياز عن أهل البدع المغلظة الأولى، كبدعة الجهمية المغلظة، أو بدع المعتزلة المغلظة، أو بدعة الروافض وأمثال هذه البدع.

إذاً يتحصل لنا أن من كتب من أهل السنة المحققين لمذهب السلف، يكتبون على وجهين:

إما أن يكون الغالب على جملهم ذكر ما يمتاز به أهل السنة عن أهل البدع المغلظة، وإما أن يكون الغالب عليها هو تحقيق مذهب السلف، وبيان ما يخالف هذا المذهب حتى عند متكلمة أهل الإثبات وأمثالهم، ولهذا تجد أن الجمل عند الطحاوي يغلب عليها أمها جمل مشتركة بين جمهور طوائف المسلمين: من جهة ألفاظها وحروفها العامة، أما إذا فصلت هذه الجمل فإنه يتبين بالتفصيل أمها تختص بوجه ما بعقيدة أهل السنة، وبعقيدة السلف.

## ١٠٠- الفرق بين استعمال دليل المتكلمين الكلامي في باب اليوم الآخر، وبين استعماله في باب الأسماء والصفات، أكثر الطوائف غلب عليها التقصير في التحقيق للنصوص النبوية، المائلون إلى الطرق الباطنية هم أحد صنفين.

باب اليوم الآخر فإن الأصل الذي يتفرع عنه القول فيه عند جمهور الطوائف أصلٌ صحيح، من جهة مجمله؛ بمعنى: أن هذا الباب يسميه كثير من الطوائف بباب السمعيات، ويقصدون بذلك أن هذا الباب لا يتكلم فيه على الأصول الكلامية من جهة ابتدائه، وإن كانوا يستعملون الدليل الكلامي في باب اليوم الآخر أو في بعض مسأله، كتقرير وإثبات لما ثبت بالقرآن، وهذا هو الفرق بين استعمال دليل المتكلمين الكلامي في باب اليوم الآخر، وبين استعماله في باب الأسماء والصفات.

وتجد أبا حامد الغزالي وهو من علماء الكلام، لما رد على الفلاسفة في كتابه، وذكر بعض مسائل اليوم الآخر، استعمل بعض الطرق الكلامية.

فكان الخلاف في هذا الباب أقل من الخلاف في غيره، لأن جمهور الطوائف إلا من مال إلى الطرق الباطنية، يجعلون الأصل في هذا الباب هو الكتاب، فكان الخلاف فيه أكثر اقتصاداً من الخلاف في غيره.

ومع ذلك فإن السلف وأتباع السنة المحضة أهل السنة والجماعة لهم اختصاص في هذا الباب؛ من جهة أنهم أكثر علماً بالنصوص المفصلة لهذا الباب ولا سيما النصوص النبوية.

فإن أكثر الطوائف غلب عليها التقصير في التحقيق للنصوص النبوية، وذلك لسببين:

السبب الأول: عدم اشتغال علمائها بهذا العلم كثيراً.

السبب الآخر: ما وضعوه من القواعد الفاسدة في تقريرهم للدلائل النبوية، كقاعدة: أن خبر الأحاد لا يحتج به في العقائد.

وعليه: فتمتة امتياز لأهل السنة والجماعة في هذا الباب -باب اليوم الآخر- وإن كان الخلاف فيه ليس مشتهراً مع الطوائف؛ لأن الأصل المعتبر عند طوائف جمهور المسلمين هو أصل واحد، وهو: الدليل النصي من الكتاب أو السنة.

وانحرف عن هذا الأصل المتفق على قدره الكلي بين جمهور الطوائف من مال إلى الطرق الباطنية.

والمائلون إلى الطرق الباطنية هم أحد صنفين: إما من الشيعة، وإما من الصوفية، فإن غلاة الشيعة باطنية، وغلاة الصوفية باطنية.

والباطنية إنما نفذت أقوالهم بين بعض سواد المسلمين لأنهم انتحلوا أحد وجهين: إما أنهم انتحلوا التشيع لآل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعظموا آل البيت، وإما أنهم انتحلوا التنسك والعبادة والميل إلى تحقيق النسك وما إلى ذلك بأنواع من التصوف.

وإن كان يعلم أنه ليس جميع الشيعة باطنية، كما أنه ليس جميع الصوفية باطنية، بل فيهم وفيهم، ولكن الباطنية دخلوا على سواد المسلمين بأحد هذين الوجهين.

والباطنية أصولهم في نفس الأمر هي أصول فلسفية، كأمثال إخوان الصفا، فإنهم منتسبون إلى التشيع، ومع ذلك فإن حقيقة أقوالهم حقائق فلسفية محضة.

وكذلك ما جاء عن بعض غلاة الصوفية المائلين إلى هذه الطرق، فتجد عندهم من إسقاط الحقائق الشرعية -كالعبادات الأربع- ما هو معروف ومنقول عنهم في كتبهم.

والمقصود أن هؤلاء الباطنية من الصوفية أو الشيعة هم المحرفون لباب اليوم الآخر، ولذلك تجد بعض الصوفية - وإن لم يحقق الطريقة الباطنية ويلتزم بها، لكنه أخذ شيئاً من مادتها- يميل إلى شيء من هذه الطرق في بعض أقواله، كأبي حامد الغزالي، فإنه ليس باطنياً محضاً، وإن كان أخذ من كلام الباطنية الصوفية شيئاً، ولذلك كان عنده أغلاط في باب اليوم الآخر تأتيه من هذا الوجه.

## ١٠١- الفرق بين باب العقائد بعامة - ولا سيما الأبواب السمعية المحضة - ومسائل

## الفقه.

باب اليوم الآخر وأمثاله باب لا يقال فيه بالتفقه على طريقة الرأي والاجتهاد، وإنما يقتصر فيه على ما طابق النص.

وأما البحث في أنواع الدلالات من جنس البحث الفقهي فإن هذا ليس فاضلاً، وإن كان يبدو لبعض طلبة العلم نوعاً من التحقيق في فقه المسألة أو فقه الدليل أو في فقه النص.

فمثلاً: إذا جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم نص مجمل، وتضمن هذا النص الجمل بعض المسائل المفصلة المحتملة لهذا النص، فإنه لو كان هذا النص في باب الأمر والنهي، لكان المشروع التفقه في هذا النص والأخذ بأنواع الدلالات التي جاء تفصيلها في كتب أصول الفقه.

أما باب العقائد بعامة، ولا سيما الأبواب السمعية المحضة، فلا ينبغي لأحد أن ينظر فيها بالتفقه على طريقة الرأي والاجتهاد، وهذا باب محكم عند سائر السلف، ولا سيما إذا اعتبرت أن أئمة الحديث كأحمد وغيره، كانوا يأخذون على فقهاء الكوفة كثرة الرأي حتى في مسائل الفقه والتشريع، فما بالك بهذا الباب؟!!

ولذلك إذا رجعت إلى الكتب التي نقلت أقوال السلف كالتوحيد لابن خزيمة أو السنة لعبد الله أو للخلال أو أصول السنة والجماعة لالكائي وما إلى ذلك من هذه الكتب، تجد أنهم في باب اليوم الآخر لا يذكرون عن السلف فيه إلا أقوالاً كأنها هي نفس الحروف المكتوبة في القرآن، بمعنى أن القول المأثور عن السلف يكاد أن يكون نفس النص النبوي، أو جزءاً من النص النبوي، أو جزءاً من النص القرآني.

وهذا يدل على أن باب اليوم الآخر يؤخذ بطريقة المطابقة، وإن تضمنت هذه الطريقة التي أشير إليها عدم الإجابة على كثير من الأسئلة التي ترد، فإن هذا ليس مشكلاً في نفسه، ولكنه يشكل على البعض، فتجده يقول: إذا قال قائل كذا فماذا نقول؟ وإذا ورد سؤال: هل يلزم من ذلك كذا؟ فماذا نقول؟!!



هنا يقال: الله أعلم، فما دام النص ليس صريحاً في هذا الخبر، فإن الأصل الوقف فيه؛ لأن باب اليوم الآخر الأصل فيه أنه غيب، والغيب لا يقال فيه بالظن؛ لأن هذا الظن ليس مما شرع الله؛ فإن الله سبحانه وتعالى لم يشرع في الغيب ظناً، وكل الغيبات التي أوجب الله ورسوله على العباد أن يؤمنوا بها هي غيبات قطعية بينة.

إنما الذي يجوز أن يدخله الظن هو مسائل التشريع -مسائل الفقه- لأن أحوال العباد وما يتعلق بهم لا يتناهى من جهة اختلاف أحوالهم وما إلى ذلك، فيكون باب الاجتهاد هنا سائغاً؛ إذ لا يمكن أن تنحصر هذه الأمور بمحض النصوص الضابطة لها.

وفي هذا جواب على سؤال قد يرد، وهو: لماذا باب الغيبات وأصول العقائد مقولة بالنص المحض؟ ولماذا باب التشريع فيه ما هو من النص المحض، وفيه ما هو من الاجتهاد والاحتمال؟ لماذا لم يكن كل القرآن والسنة كذلك؟ ولماذا لم يكن الدين كله كذلك؟

فالجواب: أن يقال: إن الدين في نفس الأمر كله محكم، لكن لو أن الله سبحانه وتعالى فصل أمور العباد على طريقة محققة لكان هذا فيه من الحرج في التكليف شيء كثير، ولذلك هذه النصوص التي فيها قدر من الاحتمال، يكون فيها سعة على كثير من الناس، فيما يقع من الاجتهاد وما إلى ذلك، وهذا إذا تأمله طالب العلم تبين له بياناً مفصلاً.

## ١٠٢- استفادة ابن تيمية من ابن حزم أحكم من استفادة ابن القيم.

وابن القيم رحمه الله إذا انفرد في مسألة فيها غرابة ففي الغالب أن مادته فيها من ابن حزم، سواء في مسائل الاعتقاد التي قد لا تكون أصولاً، أي: محلها القلب، وهي مسائل السمع، أو مسائل التشريع ومسائل الفقه، فإنه قرأ لابن حزم كثيراً كابن تيمية رحمه الله؛ فإن ابن القيم وشيخ الإسلام ابن تيمية من أكثر من قرأ لأبي محمد ابن حزم، ولكن استفادة ابن تيمية من ابن حزم كانت أحكم، ولذلك لم يدخل معه في أصل مشكل، بخلاف ابن القيم، فإنه قد يأخذ عن ابن حزم بعض الأصول أو المسائل التي ليست محققة، ويستعمل أحياناً طرقاً في الاستدلال ليست منضبطة، كاستعماله لطريقة التضمن والتلازم في المسائل، ونفس ابن حزم في هذا الاستعمال كبير، كاستعماله لطريقة الفهم في

أقوال المتقدمين أحياناً، إذا أراد أن ينتصر لقول ما وأن هذا القول هو قول لفلان وفلان من أعيان السلف، فيأخذ من أقوالهم بالفهم، فهذه الطريقة أحياناً ينتحلها ابن القيم، وإن لم يكن كابن حزم فيها.

### ١٠٣- الأقوال التي هي أصول مجمع عليها بين السلف لا تؤخذ بالفهم، ولا بتفرد

#### بعض أهل العلم فيها.

الأقوال التي هي أصول مجمع عليها بين السلف لا تؤخذ بالفهم، ولا تؤخذ بتفرد بعض أهل العلم فيها، بل لا بد أن يكون القول، إن كان محكياً، أن تكون الألفاظ عن السلف متواترة كقولهم: (الإيمان قول وعمل)؛ فكل كتاب من كتب السنة ترجع إليه تجد أن علماء السلف يطرد قولهم إن الإيمان قول وعمل، أو يقولون: قول وعمل واعتقاد.

فالبخاري يقول: لقيت أكثر من ألف أستاذ بالأمصار كلهم يقول: الإيمان قول وعمل، وهذا تواتر لفظي.

أو يكون القول الذي نسميه مذهباً للسلف أو لأهل السنة قد نص على الإجماع عليه غير واحد من المحققين، كأن يذكره ابن عبد البر وابن تيمية وابن القيم وابن كثير، فيتوارد جمع على أن هذا مذهب السلف إجماعاً، أما إذا انفرد واحد من غير المحققين في هذا المذهب، أو كان من المحققين كابن القيم، ولكنه اتكأ في هذا المسألة اتكاءً صريحاً على من ليس محققاً وهو ابن حزم، فهنا لا يعتبر مثل هذا النقل.

### ١٠٤- من يأخذ كتابه بشماله؟ ومن يأخذه بشماله من وراء ظهره؟ الله أعلم.

ويختلف كثير من المفسرين في ذلك؛ فمنهم من قال: يأخذونه بشمالهم، ومنهم من قال: يأخذونه وراء ظهورهم، ومنهم من قال: هذه في الكفار وهذه في المنافقين، ومنهم من فصل على غير ذلك من التفصيل، والأظهر في هذا أن يقال: الله أعلم.

إلا إذا انضبط نص نبوي مفصل لمثل هذا المجمل من القرآن فإنه يقال به، وأما إذا لم ينضبط فيقال: إن الناس يوم القيامة فريق في الجنة وفريق في السعير، وأهل النار يأخذون كتابهم بشمالهم ومن وراء ظهورهم، أما العلم بهذا فليس من العلم اللازم، والله سبحانه وتعالى بين لنبيه؛ فما نص عليه كان علماً مشروعاً، وما لم ينص عليه فليس من العلم المشروع.

فالعلم بالرسالات وبأسماء الرسل كموسى وعيسى وإبراهيم هو علم مشروع، يزيد الإيمان، ومع ذلك ثمة رسل ما ذكرهم الله في القرآن، قال تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٤] فهؤلاء الذين لم يذكر الله سبحانه وتعالى شأنهم في القرآن ليس العلم بشأنهم مشروعاً لهذه الأمة، لأن ما يحصل به العلم -وهو الوحي- لم يأت بهم، فلم ينزل فيهم قرآن ولم يحدث بهم النبي عليه الصلاة والسلام، فتكلف العلم بهم ليس من التكلف المشروع.

ولذلك نهي الرسول عليه الصلاة والسلام عن تصديق أهل الكتاب أو تكذيبهم، فتصديقهم يتضمن الإيمان، فنهي عن تصديقهم في أخبارهم، وما يخبرون به عن الأنبياء، ونهي عن تكذيبهم، إلا إذا كان الذي أخبروا به معارضاً للنصوص معارضةً بيينة، فهذا يكذبون به؛ لأنه يعلم حينها أنه من المحرف المكذوب.

## ١٠٥- إذا قلت الراجح التفصيل فهل التفصيل من حيث اللفظ أو المعنى؟

إذا قلت: الصواب من حيث المعنى، لزم من ذلك أن القول الثالث غير القول الأول وغير القول الثاني.

كثرة العناية بأن يكون الراجح من الأقوال هو التفصيل الذي فصله متأخر، ليس منهجاً حكيمياً، مع أنه -ومع الأسف- يهتم الكثير بذلك، فتجد المسألة في كلام الأوائل الأكابر على قولين مثلاً، ثم يقال: الراجح ما ذكره ابن القيم، وهو التفصيل، وما ذكره ابن القيم ليس خارجاً عن القولين، لأنه لو خرج عن القولين كان القول غلطاً.

الصحيح المنضبط عند السلف أنه إذا انضبطت الأقوال على قولين أو ثلاثة، فلا يجوز لأحد أن يزيد قولاً رابعاً خارجاً عنها.

وأكثر ما يقول فيه أعيان المتأخرين: الصواب التفصيل، هو من التفصيل اللفظي، الذي لا ينبغي أن يلجأ إليه إلا عند الاحتياج.

### ١٠٦- الشفاعة لمن استحق النار، ولن دخلها.

وأما الشفاعة لمن استوجب دخول النار قبل أن يدخلها، فدليلها العمومات، ولم يثبت فيها نص مفصل، إلا في أحاديث ليست من جهة الصحة منضبطة، وقد نبه على هذا ابن القيم وجماعة، لكنها مما يدل عليه العموم، وبطريق الأولى، فإن الرسل إذا شفّعوا فيمن دخل النار، فمن باب أولى أن تكون الشفاعة فيمن استوجب دخول النار؛ لأن من استوجب دخول النار أقرب إلى الصلاح والتقوى ورضا الله سبحانه وتعالى واتباع السنن النبوية من دخل النار، فهذه الشفاعة لا ينبغي أن يتردد فيها كما تردد البعض، وعلل ذلك بعدم ثبوت دليلها، ولذلك أقول: بل دليلها منضبط، وهو العمومات، فإنهم من أهل الكبائر، والشفاعة لأهل الكبائر ثابتة بصريح السنة.

### ١٠٧- ما يوجد في بعض كتب الشيعة من قوة الجدل العقلي فهو -في الغالب- محصل من كلام المعتزلة، فإنهم نقلوا عنهم في أصل الصفات وأصل القدر.

وأما الشيعة الذين أخذوا هذا القول عن المعتزلة، فهؤلاء نقلوا لهذا القول، فمادتهم فيه هي مادة المعتزلة، وأصولهم فيه هي أصول المعتزلة، والشيعة الراضية في الأصل ليسوا من أهل العلم في علم الكلام، إنما تلقفوا علم الكلام والأدلة العقلية وما يتعلق بذلك عن المعتزلة، ولا سيما المعتزلة البغداديين؛ لأن معتزلة بغداد كانوا مائلين إلى علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، وكانوا يتشيعون له من جهة الانتصار له، ومن جهة التفضيل، أو الانتصار لحربه، أو ما إلى ذلك.

فلما كان عندهم هذا القدر من الميل إلى التشيع، وإن لم يكونوا شيعة محضة -أعني: معتزلة بغداد وبعض المعتزلة من غيرهم- صارت الشيعة تتلقف أقوالهم، فنقلوا عنهم بعض معتقداتهم، وأخص ما نقلوا عنهم في مسائل الأصول

العلمية هو في أصلين: في الصفات، وفي القدر؛ فما يوجد في كتب الشيعة الإمامية عن هذين الأصلين إنما هو نقل عن المعتزلة، وإلا فالشيعة ليسوا من أهل العلم في هذا الباب، وليسوا من أهل العلم بالعقلية؛ لأن مبادئهم تقوم على مسائل العصمة والتسليم المطلق بأقوال الأئمة؛ فمبادئهم من جنس طرق الصوفية الغالية الذين لا يعتبرون مسائل النظر اعتباراً متيناً، ولهذا ليسوا من أهل الإسناد، ولا من أهل العقلية، وإنما أخذوا مادة العقلية من المعتزلة وتأثروا بهم، وما يوجد في بعض كتبهم من قوة الجدل العقلي فهو -في الغالب- محصل من كلام المعتزلة، فإنهم نقلوا عنهم في أصل الصفات وأصل القدر.

### ١٠٨- ما يقع من الناس من شر وفساد فإن هذا باعتبار مبدئه، أما باعتبار منتهاه فإنه يكون مطابقاً للحكمة.

هذه الأحوال التي عليها الناس هي مقتضى حكمة الرب سبحانه وتعالى وعدله وقضائه، وإن كان يقع من الناس ما هو شر وفساد فإن هذا باعتبار مبدئه، أما منتهاه فإنه يكون مطابقاً للحكمة.

وإذا اعتبر الشر والفساد قبل النظر في مبدأ هذا الشر ومنتهاه تعذر على العقل أن يعلم أن هذا من الحكم الفاضلة، لكن إذا اعتُبر مبدؤه من جهة التكليف والتشريع، وتكليف العباد واختبارهم، ومنتهاه من جهة الثواب والعقاب، صار المجموع على وفق الحكمة وعلى وفق العقل.

وهذا معنى قولنا: إن جميع ما يقع في هذا الكون هو مقتضى حكمة الرب سبحانه وتعالى.

### ١٠٩- فعل العبد ماهية مركبة من إرادته وحركته.

فعل العبد هنا ماهية مركبة من إرادته وحركته.

ولهذا إذا قيل: فعل العبد هل هو متعلق بإرادته؟ قيل: ما هو الفعل؟ فإنك إذا رجعت إلى العقل وجدت أنه يفرض أن الفعل شيء مستقل، ولكن فرض العقل ليس معتبراً، أما إذا رجعت إلى تصور العقل؛ فإنك تجد أن العقل لا يتصور الفعل إلا ماهيةً مركبةً من الإرادة والحركة، ولهذا يمتنع وجود الحركة من غير إرادة؛ إلا إذا كانت الحركة حركة اضطرارية؛ كحركة النائم مثلاً؛ على رغم أن البعض جعل للنائم إرادة تناسب حاله في النوم.

والمقصود: أن الأفعال التي هي مناط العباد وما يتعلق بتكليفهم، هي جميعها متعلقة بإرادتهم ومشيتهم، والعبد إرادته هذه مؤثرة في وجود الفعل من عدمه؛ لأنها من ماهيته فعلاً، ولكن هذه الإرادة وإن كانت مختصة من جهة تعلقها بفعل العبد أو عدمه، إلا أنها ليست مستقلة بالتأثير، بل تابعة لمشيئة الله سبحانه وتعالى؛ لأن الله هو الخالق للعباد، وهو الخالق لإرادتهم ومشيتهم.

### ١١٠- الغلو في مقام القدر وإسقاط مقام الشرع لا يقع مذهباً للنظار وإنما يقع

مذهباً لبعض الطوائف من جهة أعيانهم، والصوفية لا يفسر كلامهم على وجه واحد، بل لابد من اعتبار درجة المتكلم، فقد يختلف الصوفية في تفسير الحرف.

ومن يغلو في مقام القدر ويُسقط به ما هو من الشرع، لا على سبيل التعيين كحال الفجار من العصاة الذين يفجرون ويأتون الكبائر ويعتدرون بالقدر: بعض الطوائف من الصوفية، أصحاب الفناء، والفناء عند الصوفية يأتي على ثلاثة أوجه: الفناء عن وجود السوى، وعن إرادة السوى، والفناء عن شهود السوى.

والفناء الذي يذكر أهل العلم كشيخ الإسلام أنه من الفناء الشرعي، إنما ذلك باعتبار معناه، وإلا فاللفظ صوفي، وهو الفناء عن إرادة السوى، أي: أنهم لا يريدون بأعمالهم إلا الله.

أما الفناء عن شهود السوى ووجوده فهو فناء الصوفية المنحرفة عن السنة والجماعة: إما انحرافاً غالباً إلى حد مادة الكفر؛ كفناء الوجودية الصوفية كابن عربي وأمثاله، الذين عندهم فناء عن وجود السوى، وإما فناء عن شهود السوى بما هو من إسقاط بعض مقامات الشرع، وهذا يقع في كلام بعض الصوفية الذين لا يصلون إلى حد ابن عربي وأمثاله، كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي، ومن ذلك قوله: (إن من شهد هذا المقام -مقام القدر والربوبية- لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة)، مع أن الهروي رحمه الله لا يلتزم بطرد أصله في مسألة القدر على مسائل التشريع كطرد الباطنية الذين يسقطون التشريع بالأعيان.

فيوجد في كلام هؤلاء مادة من الغلو في القدر وإسقاط ما هو من الشرع، وقولهم ليس منتظماً كقول المعتزلة، ولكنه مادة شائعة في كلام الصوفية، وهم فيها على درجات.

وفي الغالب: إذا تكلمت مع المتكلمين تستطيع أن تضبط أقوالهم؛ لأن أقوالهم في الغالب تأتي على التعيين، وأما إذا تكلمت مع الصوفية، فإنه في الغالب يتعذر الضبط لأقوالهم؛ لأن مادتهم تقوم على المراميز (الرموز)، وعلى الإشارات، وعلى الإفصاح وعدم الإفصاح، وغير ذلك.

ولذلك قد يتكلم بعضهم بحرف يتكلم به الآخر، ويكون مقصود الأول بهذا الحرف غير مقصود الآخر.

فالصوفية لا يفسر كلامهم على وجه واحد، بل لابد من اعتبار درجة المتكلم، فقد يختلف الصوفية في تفسير الحرف.

وبعض من يدرس كلام بعض الصوفية المقتصدّة (المعتدلة) في كثير من المسائل، قد يرى في كلامهم بعض الأحرف التي تكلم بها الغلاة منهم وفسروها، فيفسر كلام هذا المقتصد بما فسر به ذاك الغالي هذا الحرف؛ لأن الحرف حرف واحد، وذلك كلفظ (الفناء) -وهذا من أقرب الأمثلة- فالفناء مستعمل في كل درجات الصوفية، فكل طبقات الصوفية يتكلمون بحرف الفناء، لكن ابن عربي والتلمساني إذا تلکموا في الفناء فمعناه عندهم شديد، وإذا تكلم عنه أمثال الهروي فمعناه دون ذلك، وإذا تكلم به الجنيد بن محمد فمعناه دون ذلك بكثير.

فالمقصود: أن الحرف الواحد ليس ملزماً، ولا يفسر في الغالب بمادة واحدة.

## ١١١-السكوت عن السؤال اللازم عن القول ممتنع، ولم ينضبط القول بمذهب

### القديرية عن إمام من أئمة الحديث.

وهل يقولون: إن العبد هو الخالق لفعله؟

المعتزلة لهم ثلاثة أقوال: منهم من يسكت عن هذا السؤال، ومنهم من يقول: إنه لا يقال: إن العبد خلقها،

ومنهم من يقول: إن العبد خلقها.

وكل الأقوال مشكّلة في نفسها، فإن من سكت فإنه سكت عن السؤال اللازم، والسكوت عن السؤال اللازم عن القول ممتنع، فإنه يدل على فساد القول نفسه، أو على امتناع العلم في القول نفسه، فالجهل هنا ليس محتملاً؛ لأنه يستلزم الجهل بالأصل الملازم له.

ومن قال: إن العباد خلقوها، فهذا هو الغلط البين من جهة أن الله هو الخالق لكل شيء.

ومن قال: إنه لا يقال: إن العباد خلقوها، مع قوله: إن الله لم يخلقها، فهذا قول متعذر؛ لأنه يستلزم وجود ما له ماهية ووجود بدون خالق له.

فهؤلاء هم المعتزلة، وقد أخذ من مادة قولهم بعض رجال الإسناد، والذين سبق بيان ما في قولهم من الامتياز عن قول المعتزلة، وإن كان هؤلاء -أي: بعض رجال الإسناد- ليسوا هم كبار الأئمة المحدثين، وإنما هم من آحاد الرواة، ولذلك لم ينضب القول بمذهب القدرية -أي: أن الله لم يخلق أفعال العباد ولم يشأها- عن إمام من أئمة الحديث أو أئمة الفقه الكبار، وإن كان هذا القول نسب إلى أبي حنيفة، إلا أنه كذب عليه، ونسب إلى الحسن البصري، وهو كذب عليه وليس من أقواله، بل كان من أشد الناس على القدرية، ومع ذلك نسب إلى الحسن البصري، وهناك رسالة منسوبة إلى الحسن البصري، والأظهر فيها أنها من كتابة بعض الشيعة الذي كانوا يقولون بهذه الطريقة، ونسبها إلى الحسن البصري رحمه الله.

## ١١٢-الكسب أخذ على الأشعري في لفظه ومعناه.

الأشعري أقام على لفظ الكسب وفسره بما هو فاسد في معناه، فصارت حقيقته الجبر، فيؤخذ على الأشعري في اللفظ والمعنى.

أما في اللفظ: فيؤخذ عليه إقامته عليه، فإنه إذا ذكر مسألة القدر قصرها على هذا الحرف، مع أن القرآن في أفعال العباد فيه حروف كثيرة، وإنما اجتنبها الأشعري لأن مادتها تشكل على مادته، فكان يقصد إلى عدم ذكرها هو وأكثر أصحابه، فيؤخذ عليهم إقامتهم على هذا الحرف من جهة تركهم للحروف والألفاظ الأخرى؛ هذا من جهة اللفظ.



أما من جهة المعنى: فإن الأشعري فسر الكسب تفسيراً منغلقاً حتى على كثير من أصحابه، وقد صرح بأنه منغلق، والمحصل من هذا التفسير أن العبد له إرادة ومشية، ولكنها مسلوبة التأثير، وهذا لا بد أن يكون جبراً.

### ١١١٣- بعض التزامات ابن القيم في مناظرة السني والقدري ليست محكمة.

أحياناً يوجد في كلام بعض أهل العلم من التفصيل في مسائل القدر ما ليس محموداً.

وقد ذكرنا -بناءً على المنهج الذي ذكرناه سابقاً- أن مسائل أصول الدين الغيبية، والعقائد، وأفعاله سبحانه وتعالى لا ينبغي كثرة إيراد الأسئلة عليها، وإن كان السؤال قد يكون وراثياً على كثير من الأذهان، فإن وروده على كثير من الأذهان لا يعني أنه سؤال مشروع أو سؤال صحيح، أو سؤال يمكن العلم به والجواب عنه، فكل هذا ليس بلازم.

ابن القيم رحمه الله في مناظرته بين السني والقدري افترض مناظرة ليست حقيقية، فبدأ يورد أسئلة لتحقيق صورة المناظرة، فأحياناً يأتي ببعض الأسئلة التي يفرضها على لسان القدري، ثم يورد كلاماً هو جواب السني، وبعض التزامات ابن القيم في جواب السني ليست محكمة.

فمثلاً: قوله: (إرادة الله لأفعال العباد)، هل هو مريد لكل همسة ولمسة وحركة من أفعالهم، أم أنه مريد سبحانه وتعالى للفاعل جملة، أم أنه مريد لجنس الفعل؟ ثم قال: (إن الماء إذا كان يجري فالنهر يجري بإرادة الله، لكن لا يلزم أن كل جرية بعينها وكل نقطة من هذا الماء بعينها تكون متعلقة بإرادة مختصة)، وقال: كالرجل إذا حمل العبل من الحب، فهو حامل لكل حبة وإن كان لم تعقل إرادته بكل حبة على حدة، وبدأ يأتي بالمسألة من هذه الأوجه، ويديرها من هنا وهناك.

والصواب: ترك هذا الكلام؛ لأن من فطرة البشر إذا قيل: هذا الشيء مرادٌ لهذا المعين، أن يفهموا ذلك بالفطرة؛ لأن كل أمرهم أصلاً هو الإرادة، فإذا قيل: إن هذا الكأس جاء هنا بإرادة فلان من الناس، لم يحتاج ذلك إلى التفصيل: كيف جاء؟ وهل كل أجزائه من الكأس؟ وهل الماء هو الكأس؟ وهل الكأس دون الماء؟ وهل جاء الماء قبل الكأس؟ وكان هذا مشكلة القدريّة مع أهل السنة.

وأنا لا أنتقد الإمام ابن القيم، فهو إمام معروف شأنه وعلمه، لكن المقصود من ذلك: أن كلاً يؤخذ من قوله ويرد.

وطالب العلم الفقيه الفاضل يعظم أهل العلم، لكنه يتجنب بعض هذه الطرق، وأنا أشير إلى هذا لأن الناشئين المقبلين على طلب العلم، لو كان عندهم منهج محكم من جهة العلم والتربية في طلب العلم، لكان لديهم مناعة - إن صح التعبير - عن مثل هذه الأشياء، ولما كان التنبيه إلى ذلك مقصوداً، لكن لأن كثيراً من الشباب يهتمون بهذا الرغل من العلم، وبهذه اللفتات من العلم، لأنها تحتاج إلى دقة الذهن، وفيها نوع من التميز، أما القول بأن الله خالق أفعال العباد فهو أمر معلوم منشور، حتى العوام يعرفونه؛ فطالب العلم حينما يرجع إلى معنى دقيق، تشعر نفسه بنوع من امتيازها في فقه هذه المسألة.

وهناك نفوس كثيرة علمية فاضلة، لكنها أصبحت تتذوق هذا الأمر وتعشقه، فإذا وجدوا مثل ذلك لابن القيم على جلالته، بدءوا يتتبعون مثل هذا النفس، وتتبع هذا النفس في هذا النوع من المسائل ليس محموداً.

### ١١٤- المنهج المشروع في الأصل: أن المجادلة للمخالف لا تكون بالألفاظ الموجبة لجفائه.

قال المصنف رحمه الله: [ويغلو فيها قوم من أهل الإثبات حتى سلبوا العبد قدرته واختياره].

قوله: (ويغلو فيها قوم من أهل الإثبات): إشارة إلى الأشاعرة، وهذه الإشارة فيها لطف مع المخاطبين، وإن كانت لم تتضمن تقصيراً في المعنى المراد، وهذا هو المنهج المشروع في الأصل، أن المجادلة للمخالف لا تكون بالألفاظ الموجبة لجفائه، وإن كان هذا موجوداً في كلام أهل السنة، وقبل أن يكون ذلك موجوداً في كلام أهل السنة هو موجود في القرآن مع الكفار، لكن ليس الموجود في القرآن هو الألفاظ المحركة للنفوس إلى الجفاء، فليس كل ما ورد في القرآن من مخاطبة الكفار يحرك نفوسهم إلى الجفاء، ولذلك من التزم هذا المنهج، وقال: هذا هو منهج السلف، فقد أخطأ على السلف، نعم.. يوجد في كلام السلف حروفٌ فيها جفاء مع المخالف الذي فيه مادة عناد أو مكابرة، أو كان ذلك لمصالح شرعية، لكن ليست هذه الحروف من الجفاء في الكلام معهم هي الحروف المشروعة وحدها، فهذا ليس صحيحاً، كما أن العكس غلط، فهناك البعض الآن حتى من طلاب العلم الذين قد يكون عندهم نظرة أخرى، يقولون:

ينبغي له أن يحدث بالألفاظ اللينة وما إلى ذلك، فهذا ليس صحيحاً، بل هذا مشروع وهذا مشروع، كما قال الله في أهل الكتاب: ﴿وَلَا تُجَدِّدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] ، وقال لموسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا﴾ [طه: ٤٤] ، وهذا في الابتداء، لكن في قصة موسى وهارون مع فرعون إذا رجعت إليها في تفاصيلها في القرآن وجدت فيها قول موسى له: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَافِرَعُونَ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ [الإسراء: ١٠٢] ، وهذا فيه شدة.

فالله قال في كتابه: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا﴾ [طه: ٤٤] ، وموسى قال له: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَافِرَعُونَ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ [الإسراء: ١٠٢] ، وليس هذا من عدم تطبيق موسى لأمر الله، فإن الله شرع له ذلك في الابتداء، ولهذا فإن الأصل في الابتداء في خطاب المعين: أنه يُقصد إلى ما يحرك نفسه إلى قبول الحق، أما إذا صار عنده مادة من الاستكبار والعلو، فإنه يقال له ما يوجب كسر بأسه، وشدته، وعلوه، ونشره لهذا الباطل، ولذلك في أهل الكتاب لم يقل الله: ﴿وَلَا تُجَدِّدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] على الإطلاق؛ لأن من أهل الكتاب من هو ظالم، وليس في قلبه إلا الكبر والعناد، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تُجَدِّدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] .

فأهل البدع على كل تقدير هم أقل من الكفار، فهم بحاجة إلى الخطابين، ومن صدق النظر وصار صاحب عقل وفهم استطاع أن يجد في كلام السلف هذا وهذا، وأما من ضاق عقله في الغالب، فتجد أنه يغلو ولا يتكلم معهم إلا بالسيئ من الكلام.

وهذه الأمة مما حسن الله سبحانه وتعالى في حقها الأخلاق، وليس لها مثل السوء حتى في لسانها، ولهذا فإن المؤمن ليس بالطعان ولا باللعان ولا بالفاحش ولا البذيء، والبذاءة مع المخالف هي مشروعة إذا اقتضتها المصلحة الشرعية، أما أنها تكون بذاءة نفسية فيعود الإنسان على البذاءة دائماً فلا.

والمنهج القرآني في خطاب الكفار، وكذلك منهج السلف مع أهل البدع هو استعمال اللفظ المقرب للنفس، وقد يستعمل معهم لفظ يكون محرّكاً لنفوسهم للعناد عندما يحققون هم مقام العناد.

وهذا على كل حال فقه لا يمكن ضبطه في كلمة أو كلمتين، والمقصود أن هذا مشروع وهذا مشروع، فمن هجر أحدهما فليس هو على استقامة تامة.

## ١١٥- اختلاف ألفاظ السلف في التعبير عن الإيمان هو من باب الخلاف اللفظي؛ ثمرته هي إظهار أبين العبارات وأصدقها في التعبير عن الحقائق العلمية، ووجه كون التعبير الذي يقول: إن الإيمان قول وعمل أصدق هذه التعبيرات.

قال البخاري في صحيحه - في إحدى روايات صحيح البخاري -: الإيمان قول وفعل. وإن كانت هناك رواية أخرى لصحيح البخاري فيها: أن الإيمان قول وعمل. لكن الموجود في صحيح البخاري الآن: أن الإيمان قول وفعل. وإن كان من الشرح من تكلم على تعبير البخاري بالفعل.

والأصل في هذا ألا يبالغ في الفرق بين العبارات، وهذا منهج سبق أن نبهت إليه: أن التفقه في المعنى الاصطلاحي يُستعمل في مسائل التكليف، سواء كان هذا التفقه من النظر في كلام الله سبحانه وتعالى، أو كلام رسوله، أو حتى في كلام أهل العلم.

أما تعبير السلف في مسائل الأصول، فكلما قُصدَ إلى أن الخلاف لفظي بينهم فإن هذا يكون أجود، فينبغي أن يجعل الخلاف في التعبير عن الأصول من الخلاف اللفظي، وعلى الأقل: ينبغي أن يجعل ذلك من خلاف التنوع، أما كثرة التفريق بأن هذا يشير بقوله كذا وكذا إلى كذا وكذا من المعاني، وقد يكون اللفظ محتملاً لذلك، لكن معرفة أن هذا المتكلم قصد ذلك فيه تعذر.

وفي الغالب أنه صدرت هذه الإجابات من الأئمة ليس عن كثير من هذه الإشارات، إنما كانوا يقصدون بها معنىً واضحاً: أن الإيمان قول وعمل، على ما فضّله شيخ الإسلام هنا.

إذاً: تعبير السلف هنا مختلف، وإذا قيل: هل هذا التعبير من الخلاف اللفظي، أم من خلاف التنوع، أم من خلاف التضاد؟ فقطعاً أنه ليس من خلاف التضاد، ولكن البعض يقول: إنه خلاف تنوع، وهذا أيضاً غلط؛ لأنه إذا اختلف هذا التعبير مع التعبير الآخر فلا بد أن يتضمن أحد التعبيرين معنى ليس في التعبير الآخر، فعندها يكون الاختلاف من باب اختلاف التنوع، فيكون في أحد التعبيرين من المعنى ما ليس في الآخر، وإن كان لا ينافيه، فإذا وجد هذا قيل: إن الخلاف هنا خلاف تنوع.

أما اختلاف ألفاظ السلف في التعبير عن الإيمان فهو من باب الخلاف اللفظي، والخلاف اللفظي لا يفهم منه أنه لا ثمرة له كما هو مشهور عن مسائل الخلاف اللفظي عند كثير من أهل الأصول، إنما هنا وإن كان الخلاف لفظياً إلا أن ثمرته هي إظهار أبن عبارات وأصدقها في التعبير عن الحقائق العلمية؛ ولذلك كان التعبير الذي يقول: إن الإيمان قول وعمل - وهو الذي عبّر به الجمهور من السلف - هو أصدق هذه التعبيرات، أصدقها من جهة الألفاظ؛ لأنه أحكم لفظاً، ووجه كونه أحكم من جهة اللفظ: أن قولهم: الإيمان قول وعمل تضمن المقامات الأربعة: قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح، أما قول اللسان فمعروف، وأما قول القلب فهو تصديقه بما هو من التصديقات الشرعية، وأما عمل القلب فهو حركته بهذا التصديق بأعماله المناسبة له؛ كالحببة والخوف والرجاء ونحو ذلك، وأما عمل الجوارح فهو بيتن.

فهي أربعة مقامات: قول القلب، وعمل القلب، وقول اللسان، وعمل الجوارح.

وفي هذا بيان لفضل هذه الجمل: أن الإيمان قول وعمل.

وهناك وجه آخر، وهو وإن لم يكن صريحاً لكنه أجود من جهة الإفادة، وهو: الإشارة إلى قدر من التلازم والتركب، ومعنى هذا الكلام: أن الإيمان في سائر موارد متركب من القول والعمل، سواء كان هذا التركب بطريق التضمن أو كان هذا التركب بطريق اللزوم؛ أما المطابقة فلا تكون إلا في شيء واحد، وإذا استعملت التركب فلا بد أن يكون عندك شيء وآخر، فهذا التركب يكون بطريق التضمن تارة ويكون بطريق اللزوم تارة أخرى.

ومن فقه هذا المعنى من النظر العقلي الشرعي، بأن له أن سائر أقوال المرجئة ليست خاطئة فحسب؛ بل هي خاطئة من جهة العقل فضلاً عن الشرع، ووجه ذلك: أن سائر المرجئة - بل سائر أهل القبلة - يقولون: إن اعتقاد القلب وتصديق القلب هو الإيمان، وهو عند أهل السنة من الإيمان، والمهم أن اعتقاد القلب - الذي هو قول القلب - هو من الإيمان بلا جدل بين المسلمين.

فهنا يقال: إن كل ما هو من الإيمان عند السلف فهو مركب من هذين: قول وعمل، وهذا التركب إما أن يكون تضمناً وإما أن يكون لزوماً.

والمرجئة لما جاءوا إلى العبادات الظاهرة كالصلاة قالوا: إنها ليست من الإيمان، مع أنهم اتفقوا على أن التصديق من الإيمان، ومنهم من يخصه به؛ فيرد عليهم أن الصلاة وسائر الأعمال الظاهرة حقيقتها أنها مركبة من قول القلب الذي هو تصديقه، ومن العمل، وليس هناك صلاة ولا عمل ظاهر ينفك عن التصديق؛ فالصلاة حقيقتها أنها مركبة

من العمل الظاهر - وهي الحركات التي شرعت كالركوع والسجود ورفع اليدين، سواء كانت ركناً أم كانت مستحبةً - ومركبة من الاعتقاد والتصديق.

والصلاة ليست ماهيتها تصديقاً محضاً لا عمل معه، ولو قال قائل: إن الصلاة هي تصديق محض لا عمل معه، لأنكر جميع النظائر وجميع المسلمين ذلك.

إذاً: الصلاة الشرعية - والكلام هو في الأعمال الشرعية لا في الأعمال العادية - مركبة من ماهية الإيمان، فيمتنع هنا أن تقول المرجئة: العمل ليس من الإيمان، والتصديق من الإيمان، فقولهم هذا مبني على فرض أن الأعمال توجد منفكة عن التصديقات، وليس هناك عمل شرعي واحد ينفك عن التصديق، فإنه إذا انفك عن التصديق أصبح عملاً غير شرعي.

## ١١٦- الزيادة والنقصان عند أئمة السنة في مقامات الإيمان الأربعة.

يزيد بالطاعة، سواء كانت هذه الطاعة قلبية أو كانت ظاهرة، وسبق معنا أن مقامات الإيمان المركبة أربعة، فالزيادة والنقصان عند أئمة السنة هي في سائر المقامات الأربعة: في التصديقات، وفي عمل القلب، وفي قول اللسان، وعمل الجوارح.

وأبو محمد ابن حزم وإن كان كلامه في مسمى الإيمان حسناً في الجملة إلا أنه قال: إن مقام التصديق القلبي لا يدخله الزيادة والنقصان، وهذا غلط، ومن نبه إلى غلظه فيه شيخ الإسلام رحمه الله، ونقل - أعني ابن تيمية - عن الإمام أحمد نصوصاً صريحة في أن التصديق يتفاضل ويزيد وينقص؛ لأن ابن حزم التفت إلى أن التصديق إذا نقص صار كفوفاً أو شكاً، وهذا ليس بلازم، فإن التصديق يتفاضل، ومعلوم أن تصديق أبي بكر بالتشريعات والأخبار الشرعية وما إلى ذلك ليس كتصديق آحاد الناس، بل لا شك أن العمل في الجملة فرع عن تحقيق التصديق والإيمان القلبي.

## ١١٧- من يزعم أن المعتزلة هم أرباب الانفتاح العقلي في تاريخ المسلمين وأن الأئمة والمحدثين كانوا هم أهل الانغلاق والتشدد فلا شك أنه لم يفقه مذهب المعتزلة.

الأخوة الإيمانية ثابتة ولو مع الكبائر التي لا تنافي أصل الإيمان؛ خلافاً للمعتزلة الذين جعلوا الكبيرة موجبةً لإسقاط أصل الإيمان، ومسقطاً لأصل الأخوة في الدين، فيسلبون الفاسق الإيمان، ويجعلونه في منزلة بين الكفر والإيمان، وهذه منزلة مخالفة لأصول النظر والعقل؛ ولذلك ما يُزعم من أن المعتزلة هم أرباب العقل والانضباط العقلي هو تلبس عظيم؛ فإن أول مبدأ المعتزلة كان في مسألة الكبيرة، فجاءوا بحكم مخالف للعقل، مخالف للذوق، مخالف للشرع من جميع الجهات، فقالوا: إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار. فهذا مخالف -إن صح التعبير- للانفتاح العقلي، فكيف يزعم بعض الكتاب أن المعتزلة هم أرباب الانفتاح العقلي في تاريخ المسلمين، وهم رواد العقل والانفتاح والحرية العقلية، وأن الأئمة والمحدثين كانوا هم أهل الانغلاق والتشدد؟! فمن يزعم ذلك فلا شك أنه لم يفقه مذهب المعتزلة.

إن المعتزلة جميعهم قد اتفقوا على أن من ارتكب كبيرة من المسلمين صار مخلداً في نار جهنم، وهذا من أصولهم، بل هو أول الأصول الذي انشقوا بها عن المسلمين، فأبي انفتاح وأي اعتدال عقلي وأي سعة نظر يمكن أن يوصفوا بها مع هذا الأصل؟! هذه جهة.

الجهة الثانية: أنهم جاءوا باسم منغلق لا تستطيع أن تضع له مكاناً، فالخوارج على أقلّ تقدير قالوا: هو كافر؛ لأن الناس إما كافر وإما مسلم، لكن هؤلاء قالوا: ليس بكافر وليس بمؤمن، بل في منزلة بين المنزلتين، فهذه المنزلة لا يوجد لها مكان في العقل، فمهما حاول العقل أن يثبت منزلة يكون صاحبها ليس مؤمناً وليس كافراً فإنه لا يستطيع.

قد يقول قائل: إن المعتزلة يقولون عنه: هو فاسق، فأقول: هذا الفاسق في مذهبهم ليس عنده شيء من الإيمان، ومن ليس عنده شيء من الإيمان يكون كافراً، فالكافر هو منعدم الإيمان.

ولذلك لما كانت هذه المنزلة منزلةً وهمية في العقل، وكانت القضية قضية أسماء، استطاع المعتزلة أن يوجدوا لها هذا الاسم في الدنيا، وفسروا اسم الفاسق في القرآن بمثل هذا، لكن لما جاءهم مقام الآخرة، ومقام الآخرة لا يوجد فيه أسماء وهمية، بل هناك حقائق؛ إما جنة وإما نار؛ انغلق عليهم القول، فجعلوه مخلداً في النار.

إذاً: مذهب المعتزلة في هذه المسألة مذهب ركيك من جهة العقل نفسه، وهم إنما تقووا بالعقل لما نقلوا هذا النقل من كتب الفلاسفة وما ركبوه في علم الكلام المولد من الفلسفة، وهذا ليس لهم فيه شرف؛ لأنه منقول عن غيرهم في الجملة.

## ١١٨- تعظيم شأن الصحابة من أخص مسائل أصول الدين.

وتعظيم شأن الصحابة قد قال بعض أهل البدع أنه لا يدخل في مسائل أصول الدين، وهذا غلط؛ لأن هذا من أخص مسائل أصول الدين، ومن طعن في الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقد خالف ما هو من أهم الأصول وأخصها. فإن قيل: فما موجب ذلك؟ قيل: لأن الله في القرآن جعل ثبات الإسلام ومنهج الإسلام مرتبطاً بأصحاب نبيه، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّلْبِيُّونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَنْجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وهذه الآية من أقوى وأصرح ما في القرآن، وفيها خطاب شرعي وخطاب عقلي، فيمكن أن يستدل بها استدلالاً عقلياً في الرد على الروافض الذين يطعنون في الصحابة، فقولُه جل وعلا: (رضي الله عنهم ورضوا عنه) هذا أقوى مما لو كان في سياق الآية أن السابقين الأولين هم أهل الإيمان، أو هم أهل المنهج الحق، أو يجب اتباعهم؛ لأن الله قال: (رضي الله عنهم ورضوا عنه)، وهذه الدرجة -وهي الرضا- درجة عظيمة؛ قال تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢]، فهي لا تكون إلا للأئمة المؤمنين المحققين للإيمان علماً وعملاً، ولذلك فما وصف الله سبحانه وتعالى أحداً بالرضا إلا إذا كان محققاً لهذه المنزلة؛ وهي أنه محقق للإيمان علماً وعملاً، فهذه شهادة صريحة من الله لهم بأنهم مؤمنون محققون للإيمان علماً ومحققون له عملاً؛ لأن بعض الناس قد يكون صاحب نسك ولكنه ليس صاحب علم.

فقوله: (رضي الله عنهم) هو أقوى من التصريح بكونهم مؤمنين؛ لأن الرضا لا يكون إلا لمن حقق الإيمان، ولأن الرضا حكم متعلق بالمآلات، بخلاف اسم الإيمان الذي قد تعقبه مخالفة أو كفر أو ما إلى ذلك، فقوله: (رضي الله عنهم) هو حكم متعلق بالمآل على التمام، ولو كانت الآية وقفت عند هذا لكان هذا كافياً في هذه الدلالة، ولكن الآية فيها تصريح أتم وأقطع لشبهة من عنده شبهة، فقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فجعل هذا الذي عليه أصحاب نبيه هو الحق؛ لأنه قال: (والذين اتبعوهم)، فَعُلِمَ أن الهدى الذي كانوا عليه -أعني:



السابقين من المهاجرين والأنصار- هو الحق الذي رضي الله ديناً لعباده، فكان اتباع الصحابة حكماً مطرداً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وإلى أن تقوم الساعة.

وكما أن قول الله تعالى عن القرآن: ﴿وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥] هو أمر باتباع ما أنزل؛ فكذلك الأمر باتباع الصحابة، فعلم أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم هديهم هو الدين الذي شرعه الله ورسوله، فمن خالفهم -فضلاً عن طعن فيهم- لا شك أنه ليس على إيمان صحيح؛ لأن الإيمان الصحيح جعل الله له مساراً واحداً هو: (والذين اتبعوهم بإحسان)، فلم يقل: الذين اتبعوا القرآن، ولم يقل: والذين اتبعوا محمداً عليه الصلاة والسلام، مع أنه لا شك أن اتباع القرآن واتباع محمد عليه الصلاة والسلام أشرف من اتباع الصحابة، ولكن المقصود هنا أن هؤلاء القوم -وهم الصحابة- متبعون للقرآن، متبعون لمحمد صلى الله عليه وسلم، فقال: (والذين اتبعوهم) ولم يقل: الذين اتبعوا مؤمنهم أو صادقهم، إنما قال: (اتبعوهم)، والضمير يعود إلى السابقين من المهاجرين والأنصار، وقد أضاف الاتباع إلى سائرهم.

وقال تعالى: (بإحسان) وهذا يدل على أن هذا الاتباع يجب أن يكون محققاً، وأنه لا يُجْتَهد بمخالفته بما يوجب مخالفتهم ولو كان هذا مبنياً على الاجتهاد؛ ولذلك فإن أي قول في العلم في الأصول أو في الفروع يخالف ما هو من قول الصحابة فلا يجوز الالتفات إليه، حتى ولو كان صاحبه قد بناه على نوع من النظر والاجتهاد، يخالف منهج الصحابة وأصول الصحابة وقاعدة الصحابة أو ما انضبط عن الصحابة، أو ما إلى ذلك من المسائل.

وإذا اختلفت الصحابة جاز الاجتهاد.

والمقصود: أن ما كان من منهجهم المنضبط أو أقوالهم المنضبطة لم يجز العدول عنه، فهذا هو معنى قول الله: (بإحسان)، فقيده الاتباع بكونه بإحسان، أي: أنه اتباع مقتصد، لا غلو فيه ولا تقصير، ولا إفراط فيه ولا تفريط.

فهذا يدل على أن الطائفة التي تسير على منهجهم هي التي ينتظر لها من المنزلة ما حصل للصحابة، وذلك لقوله: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فهؤلاء مستحقون لهذه المنزلة، ولا تستحق منزلة الرضا إلا بهذا الاتباع، فعلم أنه لا مسار للمسلمين إلا ما كان عليه أصحاب رسول الله، فما خالفه فهو بدعة وضلالة في الدين.

## ١١٩ - مظاهره المشركين كفر، لكن الصور لا يلزم أن تطرد في سائر الموارد، وقصة

## حاطب

مما ينبه إليه: أن من يقول: إن ما حصل من حاطب هو مظاهره المشركين على المسلمين، وهذا كفر.. أن هذا كجملة عامة، لكن هذه الجملة تحتاج إلى فقه، فمن يقول: إن حاطباً قد ظاهر المشركين -أي: ناصرهم على المسلمين- لما كتب يخبرهم ما كان من قصد النبي صلى الله عليه وسلم؟

بعضهم يقول: إن ما حصل من حاطب هو من المظاهره، لكنه لم يكفر؛ لأن النبي قال: (إن الله اطلع على أهل بدر فاستثنى حاطباً، فإن كان مقصوده أن هذا الفعل الذي حصل من حاطب لو لم يشهد بدرًا لكان به كافرًا مع إيمانه؛ فهذا غلط في التفسير؛ لأن شهادة بدر لا تمنع ارتباط الأحكام بأسبابها؛ من جهة الأصل الشرعي لا من جهة القضاء الرباني، فالقضاء الرباني سبق أن البدرين لم يكفروا، وهو معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم)، ولذلك من يقول: لو حصل منهم الكفر فإنه يُغفر لهم، نقول له: إن الله لما اطلع على أهل بدر وقال: (اعملوا ما شئتم) كان ذلك؛ لأن قضاء القدري سبق أن البدري ثبت على الإيمان، وإن كان قد يعرض له ما هو من النقائص، فهذا هو معنى قوله: (فقد غفرت لكم)، فأخطأهم تغفر؛ مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: (الحج يهدم ما كان قبله)، فكذلك من حضر بدرًا فهي تدمم ما كان قبلها وما كان بعدها، مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الأعمال: (غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر).

وإن كان جمهور الأحاديث ليس فيها: (وما تأخر)، فإن هذا يذكر في حق النبي عليه الصلاة والسلام.

المقصود: أن هذه الإيراد جهل؛ لأن البدري سبق القضاء أنه لا يطبق على الكبائر، وهذا الذي حصل تاريخياً، فكل البدرين بقوا مؤمنين ثابتين على الإيمان.

والمقصود هنا: أن من يقول: إن حاطباً ما حصل منه قد كان به يكفر لو أنه لم يشهد بدرًا.. هذا غلط أولاً: من جهة الأصول الشرعية ليس هناك عمل بمنع الكفر، فمن قال: لا إله إلا الله ويحقق الألوهية ويصلي لله ثم يكفر فإنه يحكم عليه بالكفر، ولا يقال: ما دام قد صلى سابقاً فإنه لا يكفر، فإن هذا يخالف الأصول الشرعية، إنما الذي يقال هو من جنس قول الله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾ [النحل: ١٠٦] فما حصل من حاطب رضي الله تعالى عنه لا شك أنه كان خطأ ومعصية

الله ورسوله، وهذا يدخل في المعاصي التي تدخل في قول الله: (اعملوا ما شئتم)، لكن لم يكن الذي حصل من حاطب هو من الكفر، وإن كان هذا الكلام لا يفهم منه .. كما يفهم بعض الناس إذا قرر له هذا الكلام أنه يلزم منه أن كل من كان يرسل الكفار مظاهره لهم على المسلمين لا يكفر بهذا العمل؛ فما دمنا قلنا: إن فعل حاطب لم يكن كفراً منه، فيلزم منه أن كل من كاتب الكفار يخبرهم بأحوال المسلمين أنه لا يكفر بالعمل.

وهذا لا يلزم، فهذا الفعل قد يقع من معين ويكون به كافراً، وقد يقع من معين آخر ولا يكون به كافراً؛ هذا هو الجواب الشرعي الصحيح: أن مظاهره المشركين كأصل عام كفر.

لكن هل هذا الفعل حقيقته أنه مظاهره أم لا؟ هذا قد يختلف في بعض الأعيان، بمعنى: أن يغلب على معين ما هو من قصد درء المفسدة المتعلقة بأهله، ولا يظن أن هذا العمل مما يوجب الكفر، وتكون لديه جملة من الموانع، وهي أشبه ما يكون باجتماع الشروط وانتفاء الموانع، فما حصل من حاطب كان هناك مانع من كون هذا من الذي يكفر به.

إذاً: يبقى عندنا القاعدة: أن مظاهره المشركين كفر، لكن الصور لا يلزم أن تطرد في سائر الموارد، بعض الصور من المظاهره كفر لا يتردد فيه، وبعضها قد تكون من بعض الأعيان كفراً ومن بعض الأعيان دون الكفر، وهذا هو الذي حصل من حاطب رضي الله تعالى عنه.

أما إذا قيل: إن كل من كتب لا بد أن يكون كافراً على الإطلاق في سائر الموارد، والاستثناء في حاطب ليس من جهة إيمانه: أنه لم يشرح بالكفر صديراً، وليس من جهة الموانع، إنما من جهة بدر فقط لأن الله ضمن مغفرتهم.. فهذا غير صحيح، أما إذا قيل: إنه من جهة أن البدري مؤمن، فهذا أمر آخر، إذا قيل: إن البدري لا يكون إلا مؤمناً.. فهذا صحيح، لكن إذا قيل: إن البدري يغفر له حتى ما كان كافراً، فهذا لا شك أنه غلط على أحكام الله ورسوله؛ لأن الله لا يرضى لعباده الكفر، ولا يمكن أن يغفر الكفر لأحد، وقوله: (اعملوا ما شئتم) ليس معناه: أنه قد يقع منهم الكفر، هذا قاله رب العالمين الذي يعلم مآلهم وحالهم.

## ١٢٠- لا يقال عمر بن عبد العزيز خامس الخلفاء!

لا يدخل في خلفاء الرسول عمر بن عبد العزيز؛ وإن قال بعض أهل العلم: أن عمر بن عبد العزيز هو الخليفة الخامس، فهذا من التكلف، فعمر بن عبد العزيز رحمه الله وإن كان فقيهاً عادلاً؛ إلا أنه لا يمكن أن يصل إلى شأن الصحابة أبداً ويقال: إنه خليفة خامس.. وهذا أيضاً مخالف للسنة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الخليفة بعدي ثلاثون سنة..)، والإمام أحمد رحمه الله لما بلغه عن بعض أهل العراق أنهم يقولون: إن عمر بن عبد العزيز هو الخليفة الخامس، أنكر ذلك، وقال: ألم يقل النبي: (الخليفة بعدي ثلاثون سنة)؟ فالخليفة ثلاثون سنة تنتهي بخلافة علي بن أبي طالب، ويبقى منها بضعة أشهر هي في إمارة الحسن بن علي بن أبي طالب، لكن لا يمكن أن تستوعب خلافة عمر بن عبد العزيز، ثم النبي قال: (ثلاثون)، أي: متصلة، فحتى لو فرض أنه بعد علي بن أبي طالب بقي سنة أو سنتان فإنها تكون لمعاوية، ولماذا تذهب لعمر بن عبد العزيز؟ فلو فرض أنه بقي منها سنتان أو ثلاث أو أربع فإنها تكون لمعاوية، فمعاوية أفضل من عمر بن عبد العزيز، ولا جدال في هذا، أما كون عمر بن عبد العزيز موصوفاً بالعدل؛ فإن ذلك لأنه جاء والعدل سهل عليه؛ فعمر بن عبد العزيز ما واجه ابن الزبير في مكة معارضاً، ولا واجه الحسين بن علي معارضاً، ولا واجه غيرهم، عمر بن عبد العزيز جاء في ملك وسلطان ملكي مستقر، والدولة قوية، والسياسة قوية، والأمور كلها على التمام، والميزانية العامة قوية، وكل الأمور الداعية إلى الاستقرار قوية، لكنها تحتاج إلى صدق من الحاكم، فكانت كل أدوات الاستقرار موجودة، فجاء وعمر بن عبد العزيز، فصدق، فاستقر الأمر.

أما معاوية فالصدق موجود عنده، لكن أدوات الاستقرار السياسية - إن صح التعبير - غير موجودة، فهناك معارضون أقوى منه في الجانب الديني الشرعي، فابن الزبير كان أقوى في الجانب الديني، وأهل مكة كانوا شبه مبايعين له إلى أن سمي بأمير المؤمنين، وقبل ابن الزبير كان علي بن أبي طالب، ومقامه عند المسلمين وشأنه أقوى من معاوية.

فعمر بن عبد العزيز ما واجه مثل هذا أصلاً، كان يواجه أناساً ليس لهم هذه المنزلة الشرعية كمنزلة علي بن أبي طالب أو بعض الصحابة من بعد علي بن أبي طالب كابن الزبير ونحوهم.

فالمقصود: أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه هو من الخلفاء وأئمة الفقهاء، ولكن لا يصح أن يقال: إنه خليفة خامس؛ لأن هذا مخالف للسنة من جهة، ولأنه يوحي بأنه أفضل من معاوية بن أبي سفيان من جهة، ومعاوية أفضل منه، وإن كان ابن تيمية رحمه الله يقول: إن العدل الذي حصل في زمن عمر بن عبد العزيز كثير منه أو أكثره لم

يُحصل زمن معاوية.. وهذا صحيح، وكلام شيخ الإسلام لا جدال عليه، لكن كما ذكرت سابقاً أن أدوات الاستقرار العدلية عند عمر بن عبد العزيز كانت متوفرة، فلا يمكن أن يكون هناك استقرار بدون اقتصاد، والاقتصاد المنضبط كان موجوداً، حتى قال بعض أهل العلم في قوله صلى الله عليه وسلم: (يوشك أن يسعى قوم بالصدقة لا يقبلها أحد). أن ذلك كان في زمن عمر بن عبد العزيز، فكان هناك استقرار، ومن أين جاء عمر بن عبد العزيز بهذا الاستقرار؟ الميزانية العامة التي كانت من فتوحات من قبله جاءت لعمر بن عبد العزيز شبه باردة.

فلا ينكر مقامه رحمه الله، لكن لا ينبغي كثرة الإطراء والزيادة إلى خلط مسائل العلم بهذه الطريقة، ولذلك كان جواب الإمام أحمد في هذا حسناً وقوياً: أن هذا مخالف للسنة؛ لأن الخلفاء الأربعة هم خلفاء الرسول، وعمر بن عبد العزيز ليس له سنة، ومن قال: إنه له سنة فقد خالف السنة.

### ١٢١- المحبة لآل البيت إنما هي فرع عن إيمانهم.

من أوجه الدين والإيمان المحبة لآل البيت من جهة كونهم من آل بيت النبوة، هذا أحد أوجه محبتهم، ولكن لا شك أن هذا ليس هو الوجه الأول، إنما هو فرع عن إيمانهم، ولهذا لم يكن هذا الوجه بإجماع المسلمين مشروعاً في كفارهم، فلا تشرع المحبة للكافر ولو كان ينتهي نسبه إلى آل البيت.

وقد وجد من آل البيت في التاريخ أناس من الشيوعيين ومن العلمانيين، وأنسأهم مثل الشمس لا إشكال عليها، فهؤلاء لا يشرع حبهم من جهة كونهم من آل البيت؛ لأن هذا فرع عن الإيمان، إذا تحقق إيمانهم فمن أوجه محبتهم الشرعية أنهم يُحِبُّون لكونهم قرابة لرسول الله عليه الصلاة والسلام.

### ١٢٢- الحماس في الرد على الشيعة لا ينبغي أن يجر إلى التقصير في آل البيت.

تنبيه يتعلق بمسألة حقوق آل البيت أو مسألة الصحابة: أحياناً بعض الناس ممن يكتب في هذا يكون متحمساً للرد على الشيعة، فتراه يقصر في شأن آل البيت، ويكون عنده حماس في الدفاع عن أبي بكر وعمر لدرجة أنه قد يطعن في علي أو يطعن في مقام آل البيت أو في قدرهم مما لا داعي له، وبعض الناس يكون عنده ضعف في العقل، لا يحسن التوازن إلا بأن يصيب من هؤلاء شيئاً أو من هؤلاء شيئاً.

والصواب: أن هؤلاء أمة واحدة، وكانوا رضي الله عنهم -أعني: أبا بكر وعلي بن أبي طالب، أو آل البيت وغير آل البيت من الصحابة- كانوا في زمن النبوة وقبل أن توجد الفتن أمةً واحدة، وكانوا مجتمعين يصدق بعضهم بعضاً ويوالي بعضهم بعضاً.

إذاً: لا يجوز أن يقع في كلام بعض الناس ما هو من التقصير في شأن آل البيت، فكما قلنا: إن لهم قدراً، وإن لهم اختصاصاً، وإن محبتهم من الإيمان بالله ورسوله، ومن تصديق الله ورسوله.

### ١٢٢-الإمسك عما شجر بين الصحابة لا يمنع ذكر الحقائق الكلية المنضبطة.

الإمسك عما شجر بين الصحابة سنة من سنن السلف، لكن هذا لا يمنع ذكر الحقائق الكلية المنضبطة.

من الحقائق الكلية التي أريد أن أشير إليها تمثيلاً لا استقصاءً: أن علياً أولى بالحق من معاوية.. هذه حقيقة كلية منضبطة لا تنافي للإمسك، وذكر قوله صلى الله عليه وسلم: (أن عمارة تقتله الفئة الباغية)، لا ينافي لزوم الإمسك، فمثل هذه الحقائق لا بد من ضبطها في فقه الشجار والنزاع الذي حصل بين الصحابة.

أما إذا فُسر الإمسك بأنه السكوت وعدم قول أي كلمة، فهذا غلط مخالف للنص والإجماع، فإن النص قال: (تقتل عمارة الفئة الباغية) وذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم مروق الخوارج فقال: (تقتلهم أولى الطائفتين بالحق)، فظهر منه أن علياً أولى بالحق.

إذاً الحقائق الكلية المنضبطة عند السلف لا تنافي للإمسك.

### ١٢٤-الرد على المعتزلة في إنكارهم للكرامات، ومن ذلك عدم توقف صدق النبوة

#### على المعجزة.

الكرامات التي يجريها الله سبحانه وتعالى على يد من شاء من عباده، أنكرتها المعتزلة لموجب عندهم مركب من مقدمتين كلاهما فاسدة.

المقدمة الأولى: قالوا: إن النبوة لا تثبت إلا بمعجزة، والمعجزة عندهم هي الخارق للعادة.

المقدمة الثانية: قالوا: فإذا حصلت الكرامة لولي حصل التباس بين النبوة والولاية، أو بين النبي والولي، ومن هنا أنكروا هذه الخوارق.

هاتان المقدمتان كلاهما مما ينازع فيه، فإن النبوة وإن كانت تثبت بالمعجزة والآية، وهذا اسمها الشرعي: أنها آيات الأنبياء، فإن النبوة لا يقتصر ثبوتها على المعجزات، فهي تثبت بالمعجزات وتثبت بغيرها، فمن المعلوم أن الذين آمنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم ودخلوا دين الإسلام ممن لقبه أو حتى ممن بلغه دين الإسلام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أن كثيراً منهم يؤمنون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويسلمون بذلك لما يسمعون في دينه من التوحيد أو من الأمر بمكارم الأخلاق، أو ما إلى ذلك، وإن كانوا حال إيمانهم ودخولهم في دين الإسلام لا يلزم بالضرورة أنه بلغتهم عنه صلى الله عليه وسلم معجزة من خوارق العادات، وإنما قد يبلغهم ذلك فيما بعد، أو ربما أنه بلغهم، ولكن يكون سبب إيمانهم هو الأول.

إذاً الصواب الذي عليه جمهور المسلمين وهو إجماع عند السلف أن النبوة تثبت بالمعجزة وبغيرها من الدلائل الموجبة للتصديق، ومن الدلائل الموجبة للتصديق النبي والرسول أنه يدعو إلى توحيد الله، ويدعو إلى الأخذ بشريعة الله سبحانه وتعالى

إذاً: المقدمة الأولى عند المعتزلة ليست صواباً، لأنه لو كانت النبوة لا تثبت إلا بالمعجزة للزم من ذلك أن يكون الإيمان بالنبي معلقاً على العلم بالمعجزة، ولو كانت النبوة لا تعرف إلا من جهتها، للزم أن يكون إيمان الذي يسلم أو يدخل هذا الدين بالنبي مستلزماً للعلم بدليل النبوة وهو المعجزة، والأمر ليس كذلك. فإن قيل: فمن يسلم أيقال إنه أسلم دون أن يعلم دليل النبوة؟ قيل: لا، كل من يسلم فقد علم ما هو من دليل النبوة، فمن أسلم لكونه رأى أن الرسول عليه الصلاة والسلام يدعو إلى إفراد الله في العبادة، فهذا أسلم على دليل من دلائل النبوة، وهو أن من دلائل صدق النبي أنه يدعو إلى التوحيد، كما أن من دلائل صدقه ما يجريه الله على يديه من المعجزات، فهذا دليل، وهذا دليل..

إذاً: هذا هو الرد على المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: لو فرض جديلاً أن النبوة لا تثبت إلا بالمعجزة فإن هذا لا يوجب أن تكون الكرامة منفية حتى لا تلتبس بالمعجزة، فإن الفرق بين الكرامة والمعجزة هو متحصل من جهة الفرق بين النبي وبين الولي، وهذا الفرق الأضبط

الذي يمكن أن يكون مدركاً حتى للعامة من المسلمين، إذا قيل: ما الفرق بينهما؟ قيل: الفرق المنضبط أن هذه المعجزة تحصل لنبي، وهذه تحصل لولي، ويمتنع أن الولي يدعي بها النبوة، فإنه لو فرض أنه ادعى بها النبوة لما أمكن في نفس الأمر أن يكون ولياً، بل هذا يكون كذاباً دجالاً.

فإذا قيل: إن هذا قد يخشى منه دعوى النبوة، قلنا: هذا يمكن فرضه في الخوارق التي تحصل من الكهان؛ لأنهم قد يعملون الأعمال الخارقة التي يستعملون فيها الشياطين، فيدعون بها شيئاً من الغيب أو شيئاً من النبوة أو شيئاً من مقامات الربوبية أحياناً، أما الولي فإن ذلك ممتنع في حقه؛ لأن ولايته تمنع أن يكون مدعياً بها، ومعلوم أن الرسول عليه الصلاة والسلام من دلائل نبوته أنه يدعو إلى التوحيد، وقد سأل هرقل أبا سفيان: (بم يأمركم؟ قال: يأمرنا بالصلاة والصدقة والصلة والعفاف). فكانت هذه من موجبات كونه نبياً صادقاً.

إذاً هذا الالتباس الذي فرضه المعتزلة ممتنع من جهة المقدمات النظرية، وأما من جهة الوجود الحسي فهو كذلك؛ لأن الموجب الذي طرأ عند المعتزلة لمنعها يلزم اطراد في الخوارق التي تحصل عند السحرة والكهان وأمثالهم من الكذابين، ومعلوم عند سائر الخاصة والعامة بل حتى عند غير المسلمين أن الكهان والعرافين والمدعين للعلوم الغيبية هم ممن يستعملون الشياطين سواء ممن ينتسب لهذه الأمة الإسلامية أو ممن هو خارج عن أمة الإسلام من عبدة الأوثان من أهل الهند التي تكثر فيها مثل هذه الوسائل أو غيرهم، فيحصل لهؤلاء الكذابين من الكهان ونحوهم كثير من الخوارق الظاهرة عند العامة، وحققة أمرها أنها مما تعمله الشياطين لهم، فإن الشياطين - كما هو معروف في القرآن - قد أقدرهم الله على ما لم يقدر عليه البشر؛ ولذلك كان لسليمان من الشياطين من يغوصون له، وقصتهم مع سليمان معروفة، ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾ [النمل: ٣٩] ومثل هذا خارق للعادة.

فمثل هذه الأعمال التي تصدر بواسطة الشياطين أمر لا يستطيع أحد أن ينكره..

لكونه موجوداً في هذه الأمة وفي غيرها - أي: في المنتسبين لهذه الأمة وفي غيرهم -، فهذا القول هو من إنكار الحسيات، فإن هذه المعارف من علوم السحر وعلوم الطلاسم وما إلى ذلك كانت مشهورة حتى في عصر المعتزلة، وعلماء المعتزلة مطلعون على مثل هذه الكتب، ولا سيما أن بعضها كان مترجماً من فلسفة الهند وغيرها.

فهذا كله من التكلف في إنكار ما هو من الحسيات مع أنه لا موجب له من جهة النظر فضلاً عن الشرع، فإن الله ما نفى هذه الكرامات في القرآن، بل في القرآن والسنة ما هو إثبات لها، وأما هذا الموجب الذي فرضوه فلو فرض



صدقه أمكن ذلك في خوارق السحرة والكهان؛ لأن الكذاب من الكهان ونحوهم قد يدّعي بخارقه اختصاصاً من جهة الديانة، فيدعي صفة ربانية أو نبوية أو ما إلى ذلك، أما الولي فإن هذا الادعاء يمتنع في حقه.

## ١٢٥- الصحابة رضي الله تعالى عنهم ما كانوا يعنون بتخصيص بعضهم بمقام الولاية، وهذه الطرق المتزقية عند الصوفية لا شك أنها من البدع المحدثّة في تسمية الولاية.

الصحابة رضي الله تعالى عنهم ما كانوا يعنون بتخصيص بعضهم بمقام الولاية؛ لأن مقام الولاية حقيقته أنه مقام عبادي أحوالي، يتعلق بأحوال القلوب، وهذا الباب وإن كان يدرك بالاستفاضة أو بالشهادة إلا أنه في حقيقته باب غيبي، بمعنى أن المعين للولي هو الله سبحانه وتعالى.

والذي كان عليه السلف الأول من أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام أنهم كانوا يعينون بالعلم، هذا هو الذي درج عليه السلف، أما الصوفية -أو أكثر الصوفية- فإن الولاية يكون لها أشبه ما يكون بالنظام والدستور العلمي أو العملي عندهم، فتجد الجانب الوراثي الشخصي المتعلق بالنسب، وأن هذا أبوه كان هو الولي، فتتحدّر الولاية فيهم كإبراً عن كابر، وهذا كله من الجهل والغلط على الشريعة.

ومثله التخصيص لأناسٍ بأنهم هم الأولياء لمظاهر أو لدرجة يظهرونها من المقام، ويُتبرك بهم على هذا التقدير وما إلى ذلك، فأكثر هذا التخصيص لا وجه له، إنما التخصيص الممكن هو التخصيص الظاهر من جنس التخصيص الذي كان عليه الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن فلاناً اشتهر بالعلم، وفلاناً اشتهر بالجهاد، وفلاناً اشتهر بالفقه، وهذا بحفظ الحديث.. وهلم جراً، وكل هذه المقامات العلمية والعملية هي من مقامات الولاية.

أما تقسيم المجتمع بأن هؤلاء هم السادة الأولياء، وهؤلاء هم المريدون التابع، والمسألة مسألة ترقّي، والولي هو الذي يحكم لهذا المريد أو لهذا المتقدم أنه وصل إلى درجة كذا، ثم يتصعد إلى أن يصبح ولياً، فهذا كله جهل بالشرعية؛ فإن الذي يقبل الولي ولياً هو الله، وقد يكون هذا الولي من العامة وهو عند الله من الأولياء، فهذه الطرق المتزقية عند الصوفية لا شك أنها من البدع المحدثّة في تسمية الولاية.

## ١٢٦- الاسم: أهل السنة والجماعة ينظر فيه باعتبارين: العقائد، والمنهج العام، ومن أصل من أصول أهل السنة إلا ويشاركهم فيما هو منه بعض المسلمين.

الاسم - وهو أهل السنة والجماعة- ينظر فيه باعتبارين: باعتبار العقائد والأصول، فهذا القول فيه على الأصول المعروفة، وينظر فيه باعتبار منهجهم العام -أي: منهج أهل السنة والجماعة العام- وهذا يدخل فيه الأخلاق وأحكام التشريع، وهذا من جهة أن أئمة السنة والجماعة من المحدثين والفقهاء لهم منهج في التفقه، ولهم منهج في الأخلاق.

وإن كان اسم أهل السنة أو اسم السلفية أو السلف إذا تكلم به انصرف إلى القول في العقائد باعتبارها هي الأشرف وهي محل النزاع من جهة الأصل بين أهل القبلة، لكن مع هذا فإن من فقه الناظر في كلامهم -أعني كلام السلف أو كلام أهل السنة- أن يعتبر هذا المعنى العام: أن طريقتهم طريقة عامة، وهي الأخذ بمهدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار؛ لأن هذا هو السبيل الذي أوجب الله به النجاة في مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] فبين سبحانه أن ثمة تلازماً بين طريق الرسول عليه الصلاة والسلام وسبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، قال: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] فدل على أن سبيل المؤمنين هو طريق الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنهم أخذوا وتلقوا عنه.

[و] ما من أصل من أصول أهل السنة إلا ويشاركهم فيما هو منه بعض المسلمين، أما التحقيق لأصل باطراد فهذا في الغالب أنه اختصاص عندهم، أما أن يكون غيرهم عنده من الأصول ما ليس عندهم، فهذا ممتنع، كذلك في باب التشريع وباب الأخلاق فإن غيرهم يشاركهم في هذا، لكن هديهم أكثر تحقيقاً، وهذا باعتبار أن منهج أهل السنة والجماعة منهج عام في العقائد والأصول، أو في التشريع أو في الأخلاق.

## ١٢٧- مذهب السلف يتلقى بطريق النقل لا بطريق الفهم، بخلاف ما كان مضافاً إلى

## أعيانهم.

وسبق معنا أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قد قرر أن مذهب السلف يتلقى بطريق النقل وليس بطريق الفهم، يقول: الأقوال التي تضاف إلى السلف على أنها دين لازم لا يجوز الاجتهاد بخلافه وما يقابله يكون بدعةً، وهذه البدعة لا يجوز الاجتهاد بها، حتى ولو كان من اجتهاد بها يزعم أن لها ظاهراً من الدليل من الكتاب أو السنة، الأقوال التي تضاف إلى السلف لا بد أن تكون إجماعاً، وهذا الإجماع إما أنه يحصل بتواتر قولهم وعدم اختصاص بعض أئمتهم بمخالفة كتواطؤ قولهم: إن الإيمان قول وعمل، فهذا قد تواتر عنهم، فإن قيل: فقد خالف حماد بن أبي سليمان. قيل: خالف بعد الإجماع، فإن حماداً ليس هو أول السلف، فأول السلف هم الصحابة رضي الله عنهم، ثم التابعون لهم، ومن المعلوم: أن حماداً قد سبقه الصحابة وسبقه خلق من الأئمة ممن هم بعد الصحابة؛ ولذلك كان قوله خطأً في هذه المسألة.

الوجه الثاني في ثبوت مذهب السلف: أن يحكي من هو من المعترين في ضبط مذهبهم الإجماع عندهم على قول كحكاية الإمام أحمد الإجماع، أو حكاية إسحاق أو حكاية البخاري، أو ما إلى ذلك من الأئمة المعترين، أو حتى من المتأخرين المحققين؛ كشيخ الإسلام ابن تيمية إذا حكى أن إجماع السلف على كذا، فإن هذا يكون إجماعاً صحيحاً منضبطاً، وإذا حكى أبو عمر ابن عبد البر الإجماع، فإنه في الجملة يكون صحيحاً منضبطاً.

المقصود: أن هؤلاء إذا حكوا الإجماع وانضبط، ولم يظهر له مخالف، فإن هذا يكون مما يضبط به منهج السلف.

قال شيخ الإسلام: وأما تحصيل مذهب السلف بطريق الفهم، فهذا من طرق أهل البدعة.

والمقصود من ذلك: أن المسائل التي تضاف إلى السلف على أنها من قولهم يلزم أن ما يقابلها يكون بدعةً، فالسنة يقابلها البدعة، وهذا لا يجوز أن يكون محصلاً بالفهم، صحيح أن هذه الأقوال في الفقه كأقوال الأئمة الأربعة هي أقوال لأئمة السلف، مع أن جمهورها يحصل بالفهم والنظر والتأمل.. إلى غير ذلك، وأكثرها محل نزاع بينهم، كاختلافهم في أكثر مسائل التكليف وفروعها، لكن هذا مما يضاف إلى الأعيان من أعيانهم ولا يضاف إلى جملتهم.

إذاً تحصل عندنا وجهان: الوجه الأول: ما كان من الأقوال مضافاً إلى جملتهم، وما كان من الأقوال مضافاً إلى معين، أما ما كان مضافاً إلى جملتهم أي يقال: هذا قول السلف، فهذا لا يجوز إضافته إلى جملتهم إلا بنقل الإجماع فيه على أحد وجهي ثبوت الإجماع، أما ما كان مضافاً إلى أعيانهم، فهذا يحصل بطريقة الفهم، ولذلك لا غرابة أن فيه اختلافاً؛ لأن كبارهم كانوا يختلفون، وقد اختلف الصحابة واختلف الأئمة الأربعة ومن قبل الأئمة الأربعة.. وهلم جراً. فهذا لا يضاف إلى السلف، بل يضاف إلى أعيانهم، فيقال: قول أبي حنيفة كذا، وقول مالك كذا، والجمهور من الفقهاء كانوا على كذا.. إلى آخره، أو رأي المحدثين كذا ورأي أكثر الفقهاء كذا.. إلى غير ذلك.

فإن قال قائل: فما الفرق بينهما؟

قيل: الفرق بينهما أن الأول لا يُحصَل إلا بطريق النقل والإجماع، فهذا ما يخالفه يكون بدعة، أما الثاني فإن ما يخالفه لا يكون بدعة؛ لأنهم هم مختلفون فيه.

## ١٢٨- السنة السلفية مضت بإقرار التمدّهب، ولم يكن التمدّهب غريباً زمن السلف، وهو من باب التراتيب العلمية وليس من باب التعبد.

نقصد من هذا الكلام أن بعض الإخوة أحياناً يكون عندهم من الحرص على ضبط المذهب السلفي وتمييزه عن البدعة؛ فيضيقون المذهب الذي يسمونه مذهب السلف تضيقاً يوجب عدم إدخال كثير من سواد أهل السنة والجماعة فيه، ولذلك تجد أنهم يدخلون في مذهب السلف مسائل فرعية؛ مثلاً: يجعل أحدهم من سنن السلف أو من الصلاة السلفية: عدم وضع اليدين على الصدر بعد الركوع، وأن السنة السلفية السدل.. فهذا غلط، هذه السنة لا يصح أن تضاف إلى السلف، نعم قال بما طوائف من السلف، فتضاف إلى أعيانهم، حتى ولو قيل: هو قول جمهورهم.

أيضاً: مسألة زكاة حلي النساء، جمهور السلف من الفقهاء والمحدثين على أنه لا زكاة فيه، فلا يحق لأحد أن يقول: ومن الأحكام السلفية أن حلي النساء لا زكاة فيه، مع أن مالكاً والشافعي وأحمد والجمهور من أهل الحديث لا يرون وجوب الزكاة فيه، إلا أن هناك مخالفاً وهو أبو حنيفة وخلق من الكوفيين بل وغير الكوفيين.

فالمقصود: أن المسائل التي هي نزاع بين السلف إذا اجتهد مجتهد فرجح أحد القولين ونسبه إلى بعض أئمة السلف فهذا له، لكن لا يجعل هذا من الخصائص السلفية؛ فإن ذلك يلزم منه أن ذلك الإمام أو أولئك الأئمة المتقدمين لم يكونوا على جادة سلفية في هذا.

إذاً: تحصيل مذهب السلف بالفهم لا يجوز، مثله من اجتهد بنظر معين في الفقه ورأى أن الطريقة الصواب في الفقه هي كذا وكذا، وبني هذا الاجتهاد على الأدلة، ووضع لنفسه طريقة معينة في تحصيل الفقه -أي: الأحكام الفقهية- ثم قال: هذه هي الطريقة السلفية، وجعلها مكافئة للطريقة التي يسمونها الطريقة المذهبية.

والسلف كما قلنا: هم الصحابة أو القرون الثلاثة الفاضلة ومن اقتدى بهم، فنجد أن هناك من يجتهد بطريقة فقهية معينة يجعل من يتبع هذه الطريقة سلفياً ومن يخالفها ليس سلفياً، وإن كان قد يقول بعضهم مثلاً: إنه ليس سلفياً في الفقه وإن كان سلفياً في العقيدة، وهذا التقسيم غلط؛ فإن مسائل السلف التي تضاف إليهم هي مسائل الإجماع.

وهذه مسألة عني شيخ الإسلام بتقريرها، وعدم فهمها هو الذي أدى إلى انقسام السلفيين الآن، فبعض السلفيين في مصر لهم طريقة تجدهم يزيدون بعض القضايا تختلف عن أنصار السنة في السودان، وعن غيرهم من السلفيين في أهل الشام، هذه التجمعات السلفية التي أصبح كل واحد منها يدعي التمام؛ موجبها خصائص من الفهم مبنية على اجتهاد شرعي، ولكنهم جعلوها من الموجبات السلفية.

والحق أن سائر الاجتهادات لا علاقة لها بمسألة التسمية السلفية، التسمية السلفية معتبرة بالعقائد والأصول، أما من خالف الاجتهاد فهو تحت حديث: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجر، ...)، فهو في مسائل الاجتهاد الممكنة التي يدخلها التقدم والتأخر، وهذه الاجتهادات كاجتهادات المتقدمين في مسائل الفقه وغيرها.

مع أنه من المعلوم أن هذه الطريقة التي تذكر أحياناً من أن فلاناً سلفي في العقيدة وليس سلفياً في الفقه، تقال فيمن انتسب لمذهب من المذاهب الأربعة، ولو أن شخصاً أراد أن يعكس المسألة لأمكنه أن يعكسها، فلو قال: إن السنة السلفية مضت بإقرار التمدد؛ لما استطاع أحد أن ينكر عليه.. فهناك فرق بين أن تقول: إن السنة السلفية مضت بإقرار التمدد، وبين أن تقول: إن السنة السلفية مضت بقصده أو تشريعه أو الحث عليه، والذي نتكلم عنه هو الإقرار فقط.

ووجه هذا الإقرار: أن التمدد بمذاهب الفقهاء الأربعة بدأ من القرون المتقدمة، ولو أبعدت قلت: بدأ من القرن الرابع، مع أنه بدأ قبل ذلك، لكن انضبطت هذه المذاهب وبدأ الانتساب الصريح لها من القرن الرابع؛ بل من

قبل، فالحقيقة أنه حتى في زمن التابعين قبل الأئمة الأربعة كان يعرف أن فلاناً له أصحاب، بل حتى الصحابة كان ابن مسعود له أصحاب ويرجحون قوله وينتصرون له؛ لأنهم رأوا أن منهجه هو الأقوى، وكان هناك أصحاب ينتسبون لفقه ابن عباس، فهذا لم يكن غريباً زمن السلف وما كان منكراً، ومما كان يعلم أن أتباع ابن مسعود كانوا يوافقونه على مسائل هي خلاف الدليل، كمسألة التطبيق، ومسألة إذا كان إماماً واثم به اثنان وقف وسطهم.

والمقصود من هذا: أن مسألة الأتباع والأصحاب مسألة معروفة، ثم انضبطت أكثر في المدارس الفقهية الأربع.. نعم هناك التعصب، لكن هذا التعصب مذموم؛ سواء كان لأحد الأمة الأربعة، أو كان لأبي بكر أو كان لعمر، أو كان لأي شخص لعينه، لأنه لا يجوز التعصب -أي: الاجتماع على قول واحد بإطلاق- إلا أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام.

إذاً: من يحتج على إبطال التمدّيب بكلام المتعصبين من الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة فهذا لا حجة فيه.

البعض يقول: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] هاتوا دليلاً يدل على جواز التمدّيب. وهذا جهل؛ فإن العلم لا يناقش بهذا الأسلوب، هذه سطحية في العلم.

﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] لا جدل في هذه القاعدة، لكن كيف الرد إلى الله والرسول؟ هذا ليس من باب التعبد حتى تقول: هات لي دليلاً من القرآن والسنة يقول: تمذهب لأحمد بن حنبل أو للشافعي.

ولو ردنا هذه المسألة إلى الله والرسول، فلن نجد في القرآن أو في السنة دليلاً على منع الاقتداء بأولي العلم، لأن الله يقول: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ [النحل: ٤٣] وإذا كان سؤالهم ممكناً، فهذا الاتباع هو من نفس هذه المادة: مادة السؤال.

### التمذهب الحمود والتمذهب المذموم

حقيقة التمدّيب: أنه من باب التراتيب العلمية، ليس من باب التعبد، من انتسب للإمام أحمد تعبداً؛ كما يفعل مثلاً بعض الشيعة وبعض الصوفية حين ينتسبون على جهة التعبد لأعيان؛ فهذا لا شك أنه بدعة، لكن من انتسب للإمام أحمد لأنه أخذ من علمه ما لم يأخذ من علم الشافعي، أو قرأ من كتبه ما لم يقرأه من كتب الشافعي، أو رأى أن الإمام أحمد أعلم بالسنن والآثار، أو رأى أنه أقرب.

وأخر عرف من حال الشافعي وما عنده من الأخذ عن المحدثين والفقهاء وسعة علمه باللغة، فناسبه فقه الشافعي، ورأى بنظره أنه أقرب، فصار شافعيًا، وصار هذا حنفياً، لأنه لم يلق المحدثين، إنما تقلد فقه أبي حنيفة كحال أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، فقد كان على فقه أبي حنيفة، ولما لقي من لقي من أهل الحديث ترك كثيراً من قول أبي حنيفة.

إذاً: المسألة مسألة تراتيب علمية، مثل قول الرسول عليه الصلاة والسلام: (فإن يطيعوا أبا بكر وعمر يرشدوا) لماذا يطيعون أبا بكر وعمر؟ هل أبو بكر مشرع؟ لا، ولكن هذه تراتيب علمية: أن المفضل في العلم يقتدي بالفاضل، وإذا تعصب متعصب لأحمد أو للشافعي قلنا: أخطأ، لكن أن يقال: إن السلفي هو الذي لا يتمذهب، فهذا ليس صحيح، وإلا للزم من كونك لا تقلد أحداً في مسألة، أن لا يكون لك سلف في كل المسائل، وهذه ليست طريقة السلف، الإمام أحمد يقول: لا تقل في مسألة إلا ولك فيها إمام، ويقول: من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدريك لعلمهم اختلفوا.

إذاً لا بد من هذا الاتباع، وهذا من سنن المرسلين: أن يقتدي المفضل بالفاضل.

أما إذا صار التمهذب تعصباً أو صار الانتصار من أجله ليس من أجل الدليل، أو صار على جهة التعبد أو نحو ذلك.. فلا شك أن هذه موجبات يعلم بطلانها من الشريعة وهي من البدع المنكرة.

إذاً: التمهذب فيه طرفان ووسط؛ فإذا غلا بعض المتتمذهبين بتعصبهم للمذاهب، وصاروا يقلدون الأقوال ولا يعتبرون النظر في الدليل، وكان همهم الانتصار للمذهب، فهذا لا شك أنه بدعة وجدت في قرون من الأمة على يد بعض الفقهاء.

وقد أنكره قوم ولا سيما من المعاصرين الذين بالغوا في رده وجعلوا السلفية مرتبطةً بعدمه، والحق أن المحققين من السلفيين كابن عبد البر وشيخ الإسلام وابن كثير ومن قبل هؤلاء أو من بعدهم، والمعاصرين الذين قرب عصرهم كالشيخ محمد بن عبد الوهاب وشيوخ الدعوة، كل هؤلاء كانوا على التمهذب البعيد عن التعصب، إنما اختاروا أصولاً فقهيةً عند أحمد أو أصولاً عند الشافعي أو أصولاً عند أبي حنيفة. ولا أحد يجادل في أنك لو اخترت قول أبي حنيفة في مسألة لما أنكرك عليك أحد، وإذا اختار أحد قول أبي حنيفة في ترجيح القياس على قول الصحابي.. هذه مسألة وهذه مسألة، فهو اختار اجتهادات أبي حنيفة؛ لأنه عند الأئمة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع عندهم حجة، بعد ذلك تأتي الأدلة المختلف فيها، هذه فيها تراتيب بينهم -أي: بين الأئمة الأربعة- فبعض الناس من الناظرين بحسب درجة

نظرة وقوته يقدم قول أحمد أو قول الشافعي أو قول أبي حنيفة، فهذا من تقليدهم في اجتهادهم كتقليدهم في آحاد فروع الشريعة.

فالمقصود: أن التمدّج لا بد أن يكون القول فيه معتدلاً، لا يجوز الانتساب للمذاهب على التعصب، ولكن لا يجوز إنكار ذلك.

وليس المقصود من هذا أن التمدّج سنة لازمة لا بد أن تبقى في المسلمين، بل ينبغي ذكر الاجتهاد، فالأمة الآن بحاجة إلى اجتهاد، لأن هناك مسائل نزلت لم يتكلم عنها الفقهاء من قبل، لكن المقصود أن الأمور تؤتى من أبواها، فتحصل الاجتهاد ليس بإنكار المذاهب، وتحصل السلفية ليس بإنكار المذاهب، فإن أئمة هؤلاء المذاهب هم أئمة السلف، وكثير من أتباعهم المحققين كانوا على عقيدة السلف، خاصة أن من ينكر هذا تجد أنه يأخذ بأقوال ابن حزم أو أقوال الشوكاني، فرجعوا إلى قول عالم من علماء السنة والجماعة على أحسن تقدير.

### ١٢٩- شرح عبارة شيخ الإسلام أن الإجماع المنضبط ما كان عليه السلف الصالح.

[والإجماع الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشر في الأمة].

وهذه العبارة من شيخ الإسلام رحمه الله كأنها محورة من كلام أبي محمد ابن حزم، وشيخ الإسلام قد أخذ من ابن حزم، وإذا قيل: إنه أخذه من ابن حزم، فلا يعني أنه مقلد له، لكن يعني أن ابن حزم كان يقرر مثل هذا الكلام، فهذا مما كان جيداً في كلامه.

أبو محمد ابن حزم يقول: إن الإجماع المنضبط هو إجماع الصحابة، وشيخ الإسلام هنا يقول: ما كان عليه السلف الأول، فهذا مقارب لقول أبي محمد ابن حزم.

وإذا قلنا: إن الإجماع المنضبط هو ما كان عليه الصحابة؛ إذ بعدهم كثر الاختلاف، فقد يقول قائل: إن هذا يستلزم إسقاط دليل الإجماع في كثير من المسائل الفقهية.



فأقول: إنه إذا تكلم عن الإجماع المنضبط القطعي المتعلق بمسائل أصول الدين، فلا شك أن الإجماع هنا هو إجماع السلف الأول إجماع الصحابة، أما إذا كان الكلام في مسائل التشريع -مسائل الفروع- فالقول في الإجماع هنا يكون أسهل من القول الذي قاله أبو محمد ابن حزم.

### ١٣٠- الجمع بين الشرع والقدر هو بمعنى قولك: التحقيق لتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.

إن الجمع بين الشرع والقدر هو بمعنى قولك: التحقيق لتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، فإن شهود مقام القدر هو شهود لمقام ربوبية الله سبحانه وتعالى، وشهود مقام الشرع هو شهود لمقام عبودية الله سبحانه وتعالى، فمن حقق الجمع بين الشرع والقدر فقد حقق توحيد الله سبحانه وتعالى في مقام ربوبيته، وفي مقام ألوهيته وعبوديته؛ لأن أخص أصول الشرع وأشرفها وأولها هو أمره سبحانه وتعالى بعبادته وحده لا شريك له، فإن الشرع إذا ذكر قصد به الأمر والنهي، وأخص الأمر الذي أمر الله به سائر العباد هو أمره سبحانه وتعالى بإفراده بالعبادة، كما أن أخص النهي الذي نهى الله سبحانه وتعالى عنه العباد هو نهيمهم عن الإشراك به.

ولهذا إذا ذكر الشرع تضمن توحيد الألوهية، وإذا ذكر القدر فإن مقام القدر من أخص مقامات الربوبية.

### ١٣١- أصول المذاهب الفقهية سلفية، وأئمتها كلهم من الأئمة المعروفين بالتحقيق وصحة الاعتقاد، ولا يصح الانتصار المطلق لمذهب من المذاهب الفقهية.

إن من انتسب إلى مذهب من المذاهب الأربعة هم الغالب من أهل العلم بعد طبقة القرون الثلاثة الفاضلة، وقد ظهرت جملة من المدارس، وإن كان الذي استقر منها خمس مدارس، وهي:

٢- المدرسة المالكية.

٣- المدرسة الشافعية.

٤- المدرسة الحنبلية.

٥- المدرسة الظاهرية.

فهذه المدارس الخمس من المدارس الفقهية المعروفة هي التي استقرت وبقيت، إلا أن كان المذهب الظاهري كان ضعيفاً، ثم نشره وبسطه أبو محمد ابن حزم.

وأصول هذه المدارس الخمس أصول سلفية، وأتمتها كلهم من الأئمة المعروفين بالتحقيق وصحة الاعتقاد، وإن كان قد أخذ على أبي حنيفة مسألة في الإيمان، وهي مسألة لا تعد من بدع العقائد الكبرى، وإنما هي - كما ذكر الإمام ابن تيمية وغيره - من بدع الأقوال، وكذلك داود بن علي الظاهري أخذت عليه مسائل يسيرة لفظية ليست من أصول الاعتقاد، وله كلمات تعقبه عليها جملة الإمام أحمد في بعض كلماته، لكن أصوله - أعني: داود بن علي الظاهري - هي أصول أهل السنة والجماعة.

فهؤلاء الأئمة أصولهم واحدة من حيث الاعتقاد، ثم اختلفوا من حيث المذاهب، وثمة قدر من الوفاق فيما بينهم، ولا سيما بين الأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأحمد، فهؤلاء أكثر توافقاً من جهة الأصول، ثم يليهم الإمام أبو حنيفة، ثم داود بن علي؛ فإن له أصولاً اختص بها في بعض المسائل، وإن كان يقال: إن داود بن علي رحمه الله لم يشرح سائر هذه الأصول شرحاً مستفيضاً، بمعنى أنه تكلم بجملة، ثم جاء أبو محمد ابن حزم وبسط هذه الجمل.

فلا يلزم أن يكون سائر ما أضافه ابن حزم إلى المذهب الظاهري منضبطاً في كلام داود بن علي، فإنه متقدم عنه كثيراً، ولم يفصح بكثير من هذه التفصيلات.

ولا يقال عن مذهب من هذه المذاهب الخمسة: إنه أصح المذاهب، فإن هذا لا يقوله إلا مقلد متعصب لمذهبه.

وإنما الصواب أن يقال: إن هذه المذاهب الخمسة في كلام الفقهاء، أو حتى ما يضاف إلى أحد من الأئمة المتقدمين، وأخصهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومن بعدهم من التابعين ومن بعدهم، فإن أي قول من الأقوال الفقهية يضاف لإمام متقدم - سواء كان هذا الإمام أحد هؤلاء الخمسة، أو من قبلهم، أو من عاصريهم - فإنه يكون قولاً له وجهه، وينظر في دليله من جهة الكتاب والسنة والإجماع، وأصول الاستدلال المعروفة.

إذاً: لا يصح الانتصار المطلق لمذهب من المذاهب الفقهية، وإن كان لا يُمنع من التأصيل على مذهب من هذه المذاهب الأربعة، وثمة فرق بين مسألة التأصيل على مذهب واحد، كما هو شأن المحققين من أصحاب الأئمة الأربعة، وبين التقييد بسائر فروع المذهب وفتاواه ومحتملاته، وما إلى ذلك مما يفصله فقهاء المذاهب، فمن التزم بسائر الفروع فهذا لا ينبغي إلا أن يكون مقاماً لمقلد، سواء كان عامياً أو مبتدئاً في العلم، فهذا هو الذي قد يسعه هذا المقام، وأما من بان له الدليل على خلاف مذهب فقهي - وهو أهل للنظر في الدليل - فإنه يلزمه أن يكون متبعاً لصريح الدليل أو ظاهره، أو ما دل عليه الدليل بحسب درجات الاستدلال.

## ١٣٢- إقرار مشركي العرب لتوحيد الربوبية ليس على التحقيق التام والإيمان

### الصحيح

ما ذكره الله في كتابه عن مشركي العرب أنهم يقولون بأن الله هو الخالق؛ هذا صحيح؛ لكن هذا الإقرار ليس على التحقيق التام والإيمان الصحيح بربوبية الباري جل وعلا، وإلا فإن من آمن على التحقيق بربوبية الباري سبحانه وتعالى انقاد لعبوديته وحده لا شريك له.

ومعلوم أن مشركي العرب كان يعرض لهم في بعض الصور أنهم يقولون بتوحيد الألوهية، فهل يصح أن نقول: إنهم مقرون بتوحيد الألوهية؟

الجواب: لا؛ فقد ذكر الله عنهم هذا الإقرار في مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [العنكبوت: ٦٥] فهذه حالة عارضة، ولكن الأصل في شأنهم هو أنهم مشركون.

إذاً: لا شك أن ثمة فرقاً في حال مشركي العرب وغيرهم بين مقام الربوبية، ومقام الألوهية، فإنهم ينكرون مقام الألوهية ويعجبون من شأنه ﴿أَجْعَلُ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [ص: ٥] وأما مقام الربوبية فإن الأصل أنهم يقولون به في الجملة.

وهناك فرق بين قولنا: إنهم يقرّون به في الجملة، وبين قولنا: إنهم محققون له، ومؤمنون به إيماناً شرعياً صحيحاً؛ فإن هذا لا يقع لمشرك، وإنما يقع للمسلمين من أتباع المرسلين عليهم الصلاة والسلام.

### ١٢٣- الصحيح في تعريف علم الكلام.

الصحيح في تعريف علم الكلام أن يقال: هو علم حادث بعد عصر الصحابة، أحدثه قوم من النظار المائلين عن طريقة الأئمة من الفقهاء والمحدثين. وهو مركب من ثلاث مواد:

الأولى: مادة فلسفية مفصلة.

الثاني: مادة من الكليات العقلية العامة.

الثالثة: مادة من الجمل الشرعية العامة.

وهذا من باب الضبط والعدل؛ لأن الحقائق العلمية لا بد أن يتكلم فيها بعلم وعدل؛ حتى مقام الرد على المخالف لا يجوز أن تبغى عليه بحكم، ولا يجوز أن تزيد على مقالته بغير ما قاله.

ومن الملاحظ أن المقام العقلي فيه مقام كلي، وأن المقام الشرعي فيه مقام مجمل، أي أن عندهم بعض الجمل الشرعية، ومن الجمل الشرعية التي يراعيها هذا العلم: قاعدة: (أن الله مستحق للكمال، منزه عن النقصان)، فهم يرون أنها قاعدة شرعية، والصحيح أنها شرعية وعقلية أيضاً؛ فإن تنزيه الله عن النقص معلوم بالعقل، وليس كما يقول البعض: إنه معلوم بالشرع وحده.

إذاً: هم قصدوا إلى جمل شرعية، وإلى كليات عقلية، ولكن جوهر هذا العلم الذي يبنى عليه ويقوم عليه من جهة التفصيل هي مقدمات لخصت من الفلسفة.

كيف دخلت الفلسفة على أهل الكلام؟

لقد كانت البلاد التي فتحت زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وما بعده -ولا سيما أعالي العراق- كانت بلاداً مليئةً بالثقافات الفلسفية، وقد بدأت الترجمة منذ زمن متقدم في دولة بني أمية، فلما ظهرت الترجمة لهذه العلوم دخلت هذه المؤلّدات الفلسفية على المسلمين بما يسمى بـ(علم الكلام)؛ ولذلك تكلم أصحابه بالجواهر، والعرض، ومسائل معروفة هي مركبة في الجملة من كلام أرسطو طاليس وأمثاله من فلاسفة اليونان.

هذه المادة الفلسفية التي لخصت وأضيفت إليها كليات عقلية، وجمل شرعية، هي ما يسمى في الحقيقة بعلم الكلام؛ ولذلك فليس هذا العلم مجرد استدلال بالأدلة العقلية على العقائد الإيمانية؛ فإنه لما كان هذا العلم مبنياً على هذه المواد الثلاث، ولا سيما المادة الفلسفية المأخوذة عن قوم من الفلاسفة الذين لم يكونوا على دين سماوي صحيح، فقد كان أرسطو طاليس قبل المسيح عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام بثلاثمائة سنة، وكان رجلاً ليس على ديانة شرعية، وإنما كان على فلسفة وإلحاد في تعطيل الباري عز وجل عن أسمائه وصفاته وغير ذلك؛ فلأجل هذا السبب نجد أن من انتحل هذا العلم -علم الكلام- قد عطلوا صفات الله سبحانه وتعالى عن معانيها الشرعية، أو عطلوا ما هو منها، وهذا بحسب استعمال أصحاب هذا العلم له.

### ١٣٤- المقصود بالسلف

والمقصود بالسلف هنا: هم أصحاب القرون الثلاثة الفاضلة الذين أثنى عليهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كما في حديث عمران بن حصين الثابت في الصحيحين، وأئمة السلف هم الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ثم بعد عصر الصحابة من اتبعهم بإحسان، فهؤلاء هم أئمة السلف من القرون الثلاثة الفاضلة، ومن بعدهم فإنه يكون مقتدياً بهم، وبطريقتهم وبشأنهم.

ومن المسائل اللفظية أن يقال: من بعدهم من القرون -إذا كان على معتقدهم- هل يسمى من السلف، أم يقال: من أتباع السلف؟

الجواب: إذا قصد الزمان والتقدم، فإنه يكون متبعاً لهم، وإذا قصدت الحقائق العلمية بالاسم فإنه يسمى من السلف. وهذه مسألة لفظية لا ينبغي أن يعاضل فيها كثيراً.

## ١٣٥- أقسام الدليل العقلي

الدليل العقلي فإنه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون معتبراً بالمجردات العقلية.

القسم الثاني: أن يكون مركباً من القياس على المشاهدات الحسية، فإذا كان مركباً من القياس على المشاهدات الحسية فقد سماه البعض دليلاً حسيّاً، والصحيح أنه دليل عقلي، أي: حكم من العقل معتبر بحكم المشاهدات والحسيات.

وأما إذا كان الدليل العقلي مبنياً على المجردات العقلية - وهو القسم الأول - فإن هذه المجردات العقلية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن تكون من كليات العقل الضرورية، وهذا هو الدليل العقلي الضروري القطعي.

القسم الثاني: أن تكون هذه المجردات العقلية - أي: غير الحسية - من قياسات العقل ونظره، وهذا هو الدليل العقلي الظني النظري.

وعليه: فقد يكون الدليل العقلي قطعياً إذا اعتبر بالكليات واليقينيات، وقد يكون ظنياً إذا اعتبر بقياسات محتملة.

وهنا سؤال وهو من مسائل النزاع في مقدمات الأدلة عند النظار: هل الدليل العقلي القطعي هو المعتبر بالكليات العقلية المجردة، أم أنه قد يكون قطعياً وهو معتبر بالحسيات؟

والجواب: يقول كثير من النظار: إنه لا يكون معتبراً عقلياً قطعياً إلا إذا كان معتبراً بالكليات العقلية القطعية المجردة، وهذا غير صحيح؛ بل يكون عقلياً قطعياً إذا اعتبر بالحسيات المطردة، فإن الحس إذا كان مطرداً أخذ حكم القطع، ودل على مناسب له من الحكم.

وعليه: فيكون الدليل العقلي له أربعة أوجه:

الأول: أن يكون قطعياً مبنياً على المجردات العقلية، وهي الكليات العقلية في الذهن.

الثاني: أن يكون عقلياً ظنياً مبنياً على المجردات العقلية.

الثالث: أن يكون حسياً قطعياً مبنياً على الاطراد الحسي.

الرابع: أن يكون عقلياً ظنياً مبنياً على الاحتمالات الحسية القياسية.

الفرق بين الدليل العقلي والدليل الفطري:

والفرق بينهما: أن الدليل العقلي: هو الدليل الاعتباري المبني على الاعتبار والنظر، سواءً اعتمد على مقدمات قطعية، أو مقدمات ظنية.

أما الدليل الفطري: فهو ابتداءً من الله سبحانه وتعالى في نفوس العباد، أي: أن الله تعالى كما خلق العباد على صورة من الشكل الجسماني الجسدي المعروف، فكذلك خلق الإنسان وهو مبتدأ بهذه الحكمة الأولى وهي الفطرة، فهي مما استودعه الله في الإنسان عند ابتداء خلقه.

### ١٣٦- التصريح بنفي التشبيه صحيح، وإن لم يذكر في القرآن.

قال بعض المتأخرين: إن كلمة (التشبيه) ذكرها غير مناسب؛ لأن هذه الكلمة لم تذكر في القرآن، وربما عللوا ذلك بأنه ما من شيعين إلا ويقع بينهما قدر من التشابه، ومن هنا تركوا هذه الكلمة.

والصواب أن يقال: إن التصريح بنفي التشبيه صحيح، وإن لم يذكر في القرآن، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن العلم بتنزيه الباري عن مشابهة الخلق معلوم بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، وإن لم يصرح بهذه الكلمة في القرآن، فإن الله سبحانه وتعالى منزّه عن التشبيه، ولذلك لا غرو ولا عجب من ذكرها، وإن لم ينطق بها القرآن؛ لأنه ذُكر في القرآن ما هو أتم من جهة المعنى والمراد وهو التمثيل.

ثم إن التشبيه والمشابهة وإن لم تذكر في القرآن بنصها؛ فإنه ذُكر في القرآن ما يدل عليها، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] وغير ذلك من الآيات؛ مما يدل على أن مسألة التشبيه منفية في القرآن، وإن كان هذا الاسم لم يصرح بذكره.

ومعلوم أنه إذا ورد سؤال: هل الباري منزه عن مشابهة خلقه؟ فإن الجواب يكون: نعم. عقلاً وشرعاً.

الوجه الثاني: أنه إذا ذكر معتقد الصحابة ومن وافقهم واتبعهم بإحسان قيل: من غير تشبيه؛ لأن المخالفين الذين ظهروا بعد عصر الصحابة آثموا وطعنوا في الأئمة بحجة أنهم أهل تشبيه، فطعنوا المعتزلة وأئمة الجهمية الأولى على أئمة السنة والجماعة بأنهم مشبهة، وأكثروا من إضافة التشبيه إلى مذهب السلف، فلما اشتغل المخالفون بهذه الإضافة ونسبوا الأئمة إلى التشبيه؛ كان لا بد من التصريح بذلك.

ولذلك فإن من الحكمة والفقہ أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى منزه عن التمثيل والتشبيه. والذي يعاب ويعد من التقصير أن يذكر نفي التشبيه ولا يذكر نفي التمثيل، وأما جمعها فهو الحكمة، وإنما قيل: (هو الحكمة)؛ لأن كلمة (التمثيل) مذكورة بالنفي في القرآن، وكلمة (التشبيه) لو لم يكن من موجب ذكرها إلا أن المخالف أضاف مذهب أهل السنة والجماعة إلى التشبيه لكان هذا كافياً.

ومما يُتَعَجَّب منه: أن بعضهم يقول: لا نذكر كلمة التشبيه. ويعلل ذلك ببعض التعليقات، ثم إذا ذكر القياس قال: إن الله سبحانه وتعالى يستعمل في حقه قياس الأولى. مع أن كلمة (القياس) غير مذكورة في القرآن، وأصل كلمة القياس في لسان العرب تدل على نوع من التشابه والتشاكل بين الشيئين وبين الماهيتين.

### ١٣٧-الكلمات التي يعبر بها في مقام صفات الله تكون على أربعة أوجه.

والكلمات التي يعبر بها في مقام صفات الله تكون على أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن تكون كلمات واجبة الاستعمال.

الوجه الثاني: أن تكون كلمات سائغة الاستعمال.

الوجه الثالث: أن تكون كلمات يرخص في استعمالها لمصلحة.



الوجه الرابع: أن تكون كلمات ممنوعة الاستعمال

أما الكلمات الواجبة الاستعمال فهي: الكلمات القرآنية والنبوية؛ كالأستواء، والسمع، والبصر، والنزول، والإتيان، وما إلى ذلك.

وأما الكلمات التي يسوغ استعمالها فهي: ما كان خبراً عن الباري سبحانه وتعالى مما لم يصرح بذكره في القرآن، وإنما يُجبر عنه على مقام الإثبات، أو يُجبر عنه على مقام النفي، ومن هذا كلمة (التشبيه)، فإنها من باب التنزيه له سبحانه وتعالى، وإن لم تذكر بنصها في القرآن؛ فيُرخص في استعمالها.

وأما الكلمات التي يسوغ استعمالها للمصلحة فهي: بعض الألفاظ المجملة في حال المناظرة، وقد ذكر ابن تيمية في درء التعارض أن مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم يكون مرخصاً فيه إذا اقتضت المصلحة الراجحة، ولكنهم لا يوافقون على شيء من المعاني الباطلة، ولا يلزم من هذه الكلمة التي ساغت في مقام أن تكون سائغة في سائر المقامات، بمعنى: أنه قد يسوغ لك المناظرة أن تتكلم ببعض المصطلحات، ولكن هذا مقيد بهذه المناظرة التي قضت الحاجة بها، ولا يلزم من ذلك أن يكون هذا المصطلح الذي تستعمله في هذا المقام مستعملاً في سائر المقامات.

وأما ما كان ممنوع الاستعمال فهو: ما تضمن نقصاً، أو نفي كمال عنه سبحانه وتعالى، فإن هذا لا يكون مرخصاً فيه.

### ١٣٨- الفرق بين المتكلمين والفلاسفة، وبين ابن رشد وابن سينا.

وهناك فرق بين الفلاسفة وبين المتكلمين، وأخص تلك الفروق: أن المتكلمين لهم طريقة في تحصيل مسائل أصول الدين مبنية على أن نصوص الصفات قد نطقت بالحق، ولكنها تحتاج إلى تأويل عن ظاهرها، فهي حق إذا ما أولت، أما قبل تأويلها فإنها لا تدل على الحق في زعمهم.

أما ابن سينا وأمثاله من الذين صرحوا بالفلسفة وانتحلوها، ودافعوا عنها، فيرون أن الحق في باب صفات الرب، وفي باب ذاته، ووجوده، وأفعاله، وما إلى ذلك، يرون أن الحق في هذا الباب لم ينطق به القرآن، وإنما غاية ما في القرآن

كما يقول ابن سينا: "إشارة مجملة إلى هذا التوحيد"، وإذا سألته: من أين يحصل ذلك؟ قال: يحصل الحق من الحكمة، ويقصد بالحكمة (الفلسفة)، فإن قيل له: أليس القرآن هداية للناس؟ فإن جوابه وجواب غيره من المتفلسفة: بلى! إن هذا القرآن هداية للبشرية، لكنه هداية للعامة، وأما الخاصة -على زعمه- فيرون أن الحق لم يذكر في القرآن؛ لقوة هذا الحق، وشدته، فلا تحتمله عقول العامة.

فالخاصة يحصلون الحق من الحكمة -أي: من الفلسفة- وأما العامة فإنهم يكتفون بهذه الظواهر؛ لأن عقولهم لا تستوعب إلا هذا.

ومن الفروق بينهم: أن المتفلسفة ينتسبون إلى الفلسفة، وأما المتكلمون فإنهم لا ينتسبون إليها؛ بل يطعنون فيها.

ولكن من حيث نتائج المذهبين فإنهم يشتركون في بعض النتائج؛ كتعطيل الصفات عن حقيقتها الشرعية، ويختلفون في المقدمات.

فمثلاً: ابن سينا لا يوجد في كتبه تأويل؛ بل إن ابن سينا شنع كثيراً على المعتزلة في مسألة التأويل، وقال: "إن نصوص القرآن لا تقبل التأويل"، وقد قال ذلك لأنه يزعم -تعالى كلام الله عن ذلك- أن هذا القرآن ليس هداية للخاصة، وإنما هو خطاب للعامة، فيقول: يجب أن يترك على ما هو عليه، بخلاف المعتزلة؛ فإنهم قالوا: إن الحق في حق الخاصة والعامة موجود في القرآن، ولكنه بحاجة إلى تأويل. فهذا فرق بين الطائفتين في المقدمات، ولكن لا شك أن طريقة ابن سينا أضل.

وابن سينا لم يكن يريد التقريب بين الشريعة والفلسفة؛ لأنه رجل نشأ نشأة فاسدة، فأهل بيته كانوا من الإسماعيلية الباطنية، فنشأ إسماعيلياً باطنياً، ولذلك لم يكن عنده توقيفٌ للشريعة وأحكامها، وقد عرف بإخلاله للآداب، وبشربه للمسكر، ويذكر عنه أنه كان يسهر في قراءة كتب الحكمة والفلسفة، فإذا أعياه الأمر أخذ شيئاً من الخمر أو ما إلى ذلك.. فكان رجلاً فاسد الديانة، وفساد الآداب، وفساد العمل، عنده انحراف كثير.

بخلاف ابن رشد، فإنه كان فلسفياً، لكنه رجل معظم للشريعة، وفقهه على مذهب الإمام مالك، وله مصنف مشهور في هذا وهو: (بداية المجتهد)، وأبوه كان من القضاة ومن الفقهاء المالكية، إلا أنه أُشرب هذه الفلسفة وصدقها، ولا سيما فلسفة أرسطو طاليس، فإنه عُني بها، وشغف بها، وانتصر لها انتصاراً بالغاً، وزعم أن ابن سينا لم يفقهها، وأنه تكلم في مسائل الإشراق وما إلى ذلك.

مع أن الحق أن ابن سينا - وإن كان أضل سبيلاً من أبي الوليد ابن رشد- إلا أنه أفقه وأعلم بالفلسفة وطرقها ومواردها من أبي الوليد بن رشد، فإن ابن رشد إنما أخذ فلسفة أرسطو طاليس، بخلاف ابن سينا؛ فإنه ذكر هذه الفلسفة وغيرها.

ولذلك فإن ابن سينا له في كتبه أكثر من طريق، فمرة يستعمل الطريقة العقلية الفلسفية، وهي طريقة أرسطو، ومرة يستعمل الطريقة الإشراقية، وهي طريق الفلاسفة الإشراقيين، ومن كتبه في ذلك: كتاب (الشفاء)، وهو أكبر كتبه في الفلسفة، وهو يقع في سبعة عشر مجلداً، قال في شأن هذا الكتاب في بعض رسائله: "وما أودعناه في هذا الكتاب فهو جري على عادة المشائين"، ويعني بالمشائين: أرسطو وأتباعه الذين يسمون بالمشائين.

قال: "وأما الحق الذي لا جمجمة فيه" أي: لا خفاء فيه ولا شوب، "فهو ما أودعناه بالحكمة المشرقية" ويقصد بها: الطريقة الصوفية الإشراقية.

إذاً: ابن سينا عقلاني في بعض كتبه، إشراقي صوفي في البعض الآخر، وفي كتاب (الإشارات والتنبيهات) جمع بين هذين السبيلين، كأبي حامد الغزالي؛ فإنه عقلاني متكلم في بعض كتبه؛ كقواعد العقائد ونحوها، وهو صوفي، وهو المشهور عنه.

وقد شاعت في القرن الرابع والخامس والسادس عند الصوفية أو الحكماء أو النظار نظرية تقول: (إن المذهب الشخصي للإنسان لا يلزم أن يكون واحداً)، ولهذا إذا قرأت لأبي حامد كتاباً تجد أنه لا يرى فيه للعقل مقاماً؛ بل يعظم الإشراق، والنفس، وطريقة الصوفية، وتقرأ له كتاباً آخر فتجده فيه رجلاً عقلانياً، وتقرأ له كتاباً آخر فتجده فيه رجلاً واعظاً.. وهكذا.

وقد ظن بعض الباحثين أن الغزالي كانت له أطوار، وهكذا إذا أشكل عليهم مذهب رجل قالوا: كانت له أطوار، والحق أن هذا ليس من باب الأطوار، وقد أجاب الغزالي عن هذا الإشكال فقال: "فإن سألت عن المذهب فالمذهب ثلاثة: مذهب الجدل، الذي يجادل به المخالف للحق - في زعمه - فهذا يكون بالعقل ويعلم الكلام"، وهو أشعري في هذا المقام على طريقة المتأخرين من الأشاعرة، كأبي المعالي الجويني ومن سلك طريقتهم ممن خالف طريقة مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري.

يقول: "وإن سألت عن مذهب العامة فهو وعظ الشريعة في الزواجر والدواعي، وإن سألت عن المذهب الحق، وهو اليقين السر بين العبد وبين ربه، فهو طريقة الصوفية".

فأبو حامد يستعمل هذه الطرق، ولذلك لما رد على الفلسفة وكتب كتاب (التهافت) استعمل الطريقة الكلامية، وقال: "إننا نستعين بالمعتزلة في ردنا على هؤلاء".

### ١٣٩- الفرق بين التفسير التأويلي والتفسير الباطني

يقول قائل: الباطنية يقولون: القرآن له ظاهر وله باطن، والمعتزلة وأئمة الكلام كالجهمية يقولون: القرآن له ظاهر وله تأويل، فما الفرق بين المعنى التأويلي والمعنى الباطني؟

والجواب: أن المعنى التأويلي أصحابه كالمعتزلة يوجهونه عبر طريق اللغة العربية، بمعنى: أنهم يحورون الآية تحويراً عربياً، وفي الغالب يعتمدون على مقدمات لغوية أكبرها وأخصها ما يسمى بنظرية المجاز اللغوي، فيحورون الآية عبر نظرية المجاز ومقدمات لغوية أخرى، فيجعلونها دليلاً على هذا المعنى الذي حصلوه، فإذا قيل لهم: هل نطق القرآن بهذا هذا المعنى؟ قالوا: نعم. وهذا بحكم كلام العرب، ولكنه على الطريقة المجازية وليس على الطريقة الحقيقية.

فهم في النتيجة العامة يعتمدون على اللغة وعلى التفسير اللغوي للقرآن، أما كونهم يغلطون في ذلك فهذا مقام آخر، لكن المقصود بيان طريقة التحصيل.

أما الباطنية فلا يفسرون القرآن تفسيراً لغوياً، بمعنى أنهم لا يقولون: إن لغة العرب تدل على ظاهر وتدل على باطن، وإنما الباطن عندهم لغة إشارية تكشف -فقط- للرجل الباطني الذي قد وصل إلى سقف الباطنية، فيفسر -مثلاً- كلمة (الصلاة) بتفسير لا تدل عليه، فليست العبرة أنه متلقى من مادة لغة العرب، إنما هذا بحسب الحكمة الباطنية، وبحسب الفكر الباطني الفلسفي يكون التفسير للقرآن، ويسمون ذلك: (الإشارات) أي: أن القرآن أشار إشارات باطنية لطرقهم، وذلك مثل مسألة خلع النعلين في قصة موسى عليه السلام، فإن بعض الغلاة من باطنية الصوفية يقولون: ليس المقصود أنه فعلاً خلع نعليه، ولكن خلع النعلين يعني: التجرد من عالم المشاهدة إلى عالم الربوبية.. وأمثال هذه التفسيرات.

فهذا هو الفرق بين التفسير الباطني والتفسير التأويلي عند المتكلمين.

## ١٤٠- الفرق بين الوجود المطلق بشرط الإطلاق، والوجود المطلق لا بشرط.

الوجود المطلق أي: المجرد عن الصفات الثبوتية (بشرط الإطلاق) أي: بشرط التجريد عن الصفات الثبوتية.

وهنا مقالتان في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، فتارة يقول عن بعض المذاهب: "وهؤلاء جعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق"، وتارة يحكي عن بعض المذاهب فيقول: "وهؤلاء جعلوه الوجود المطلق لا بشرط".

والمقالة الأولى هي مقالة ابن سينا وأمثاله الذين ينفون عنه صفات الإثبات، ويصفونه بالسلوب والإضافات، ويجعلونه الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أي بشرط التجريد عن أي أمر ثبوتي، وهذه نظرية فلسفية لأرسطو طاليس.

أما مقالة الوجود المطلق لا بشرط فهي مقالة الغلاة من باطنية الصوفية، الذين يُعرفون بمذهب وحدة الوجود، كابن عربي الطائي، وابن سبعين، والعفيف التلمساني، وأمثال هؤلاء.

فهؤلاء يقولون: هو الوجود المطلق، أو الموجود المطلق لا بشرط، فيجعلون الوجود واحداً، وهذه نظرية وحدة الوجود، وهي نظرية لقوم من الفلاسفة كانوا قبل أرسطو طاليس، وقد ذكر ابن تيمية أنه وقع كلام لأرسطو يرد به على قوم من الفلاسفة قبله كانوا يقولون بوحدة الوجود.

وهذان المذهبان -الأول والثاني- لا يزعم أصحابهما أن لهما ذكراً في القرآن، وغاية ما يمكن أن يقول قائلهم كابن سينا: أن مذهبهم له إشارة مجملة في القرآن، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢] وكقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فيرى أن في القرآن إشارات مجملة، وهناك فرق بين الإشارة وبين التعبير اللغوي السائغ.

## ١٤١- أخص أسماء ومعاني الرب عند المعتزلة.

وأخص الأسماء في كلام المعتزلة خمسة: حي، عليهم، قدير، سميع، بصير، أما الثلاثة الأولى: حي، عليهم، قدير، فقد أطبقت عليها المعتزلة، ولا يوجد أحد من المعتزلة ينكرها، وأما السميع والبصير، فهي من الأسماء التي فيها بعض التردد فيما بينهم؛ لكن هذه الخمسة فيها استقرار في الجملة عندهم.

وأما أخص معاني الرب عند جمهورهم فهي: القدم، والأولية، ويجعلون هذا هو مبدأ الربوبية، وهذه مسألة فيها إجمال، فلا يُقال: إنها غلط من كل وجه؛ لأن الأوليّة وأنه الأول وليس قبله شيء، لا شك أنّها من أصول ربوبيته، لكن أنّها هي أجمع هذه المعاني فإن هذا ليس بالتام؛ فإن قولنا: إنه هو رب العالمين، هذا الوصف هو جامع لأوليته، ولخلقه، ولأفعاله.. وغير ذلك.

### ١٤٢- أصول المعتزلة الكلية خمسة.

- ١- التوحيد: الذي قصدوا به أن الباري لا يقوم بذاته صفة.
  - ٢- العدل: الذي قصدوا به أن الله لم يخلق أفعال العباد ولم يردّها.
  - ٣- المنزلة بين المنزلتين: وقصدوا بها أن مرتكب الكبيرة فاسق فسقاً مطلقاً ليس معه شيء من الإيمان.
  - ٤- إنفاذ الوعيد: وقصدوا به أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار.
  - ٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهو الخروج على أئمة الجور من المسلمين.
- فهذه أصول خمسة كلية هي جملة نتائج المعتزلة، أما المقدمات والتفاصيل فيقع بينهم كثيرٌ من الاختلاف.

### ١٤٣- ابن تيمية: الانتساب إلى الأشعري بدعة.

وإنما كان الانتساب إلى الأشعري بدعة ليس لأجل الأشعري بذاته؛ بل لأنه في أصول الديانة لا ينبغي أن ينتسب إلى معين على وجه الاختصاص به، فإن قال قائل: فقد انتسب من انتسب إلى الإمام أحمد، وقالوا: إنه إمام السنة، قيل: أن يقال عن الإمام أحمد أو عن الشافعي أو عن أبي حنيفة أو مالك أو غيرهم: إنه من أئمة السنة، أو إمام أهل السنة، هذا وجه، وأما أن يقال: إن الحق في قول أحمد، وكأنه اختص به، فهذا هو البدعة.

ولذلك لما ناظر ابن تيمية بعض المتكلمين والقضاة في العقيدة الواسطية والحموية وغيرها، قال له بعض قضاة المالكية والشافعية: قل: إن هذا معتقد الإمام أحمد بن حنبل، فقال: لا، هذا المعتقد معروف قبل أن يولد الإمام أحمد بن حنبل. فلا يضاف إلى رجل معين، وحتى لو كان صاحب سنة فلا ينسب إليه بخصوصه، وكأن غيره من أهل السنة أو من الأئمة ليس الحق معهم، إنما الانتساب للمعين يكون في أمور الاجتهاد؛ لأنه لا غرو أن يقال: إن فلاناً حنبلي أو شافعي في الفقه؛ وذلك لأن الشافعي مجتهد في جمهور مسائل الفقه، فأنت قد انتسبت إليه فيما يختص به وهو اجتهاده، وأما العقائد والأصول الكبرى فليست من باب الاجتهاد، ولذلك مُنع أن ينتسب أو أن يتعصب لمعين فيها، فضلاً عن أن يكون هذا المعين عنده انحراف، أو غلط، أو عدم موافقه للسنة والجماعة.

## ١٤٤- تسمية بعض الحقائق من الحق بغير أسمائها تسويغاً لممنوع أو تنفيراً عن أمر

### مشروع.

قال المصنف رحمه الله في التدمرية: [وأما ما نفيته فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيهاً وتجسيماً تمويه على الجهال، الذين يظنون أن كل معنى سماه مسماً بهذا الاسم يجب نفيه، ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمى الحق بأسماء وينفر عنها بعض الناس، ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل. وبهذه الطريقة أفسدت الملاحظة على طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة].

وهذا من أخلاق بعض الأمم المنحرفة عن كتابها، وقد ذكر الله تعالى عن قوم من أهل الكتاب أنهم يسمون بعض الحقائق من الحق بغير أسمائها -سواء كان هذا في باب المسائل العلمية، أو في باب العمليات والشرائع- فيكون هذا الاسم المخترع إما أن يتضمن تسويغاً لممنوع في الشريعة، وإما أن يكون تنفيراً عن أمر مشروع.

وقد دخل هذا الأمر على طوائف من هذه الأمة، وقد بيتلى به بعض الشباب أحياناً، فتجدهم -مثلاً- إذا رأوا عالماً من العلماء يستعمل الحكمة، سموها هذا الحكمة التي يستعملها من باب الضعف، أو من باب المداهنة، أو من باب الممارسة، وما إلى ذلك.

فتسمى الأمور - إما من باب الخفض أو من باب الرفع - تسمى بغير أسمائها، وهذا الأمر لا يأتي إلا من قلة العلم، ولا يستعمل مثل هذه الطرق إلا من قل علمه وقل دينه؛ لأن هذه الطرق هي التي تعوضه عن هذا النقص في أمانته وعدله، وفي علمه وإدراكه.

### ١٤٥- ابن سينا ينطلق من أساسيات مذهب أرسطو.

ابن سينا استطال على الحقائق العقلية، أي: ظلمها وكذب عليها، وأطال في السفسطة لما قرر مسألة: أن واجب الوجود يمكن أن تنفك ذاته عن الصفات؛ وذلك لأن ابن سينا ينطلق من أساسيات مذهب أرسطو، ولا نقول بالضرورة: إنه يلتزم كل مذهب أرسطو، لكنه لا شك ينطلق من أساسيات مذهبه.

وأرسطو طاليس كان يثبت ما يسميه بالعلة، والعلة إما أن تكون علة غائية أو علة فاعلية، وأرسطو يثبت العلة الغائية ويجردها عن الصفة والفعل، ولذلك لم يجعل الإله - تعالى الله عن ذلك - علة فاعلية؛ لأن أرسطو يدرك أن ثمة تناقضاً بين التجريد عن الصفة والفعل، وبين إثبات الفعل؛ ولذلك قال: إنه علة غائية، ومعنى العلة الغائية: أن الأشياء تنتهي إليها، فإن الأشياء تنقسم إلى: علة ومعلول، والأشياء تنتهي إلى هذه العلة الغائية.

لكن إذا قيل لأرسطو: هل العلة الأولى أو العلة الغائية عندك هو الخالق؟ فإنه سيقول: لا، ولكنه فاض عنه فيضاً، أو صدر عنه، كما شرحه ابن سينا وأتمه بنظرية الصدور، ونظرية الفيض، والعقول العشرة، والنفوس التسعة، وغير ذلك من السفسطات العقلية.

إذاً: هذا المذهب الذي يجرده أرسطو عن الصفة والفعل، هو ينطلق من نظرية لا تؤمن بالرب الخالق للعالم، وإنما يثبت رباً غائياً، أي: تنتهي إليه الأشياء فقط، دون أن يكون له فعل، أو اختصاص، أو إرادة، أو ملكوت، أو ما إلى ذلك، ولا شك أن هذا ليس إثباتاً للربوبية؛ لا عند المسلمين ولا عند المشركين؛ لأن المشركين يقولون كما قال الله تعالى عنهم: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] وهذا من بداهة العقول والفطر، فالمقصود: أن ثمة تناقضاً بين مسألة التجريد، وبين مسألة إثبات الفاعل الرب الخالق.



## ١٤٦- تفسير الاستواء بالجلوس غلط، ولا يقال إنه مذهب السلف.

وقد وقع في بعض كلام أهل العلم في تفسير الاستواء بالجلوس، وهذا اللفظ غلط، وإن قال به من قال، ولا يعتبر به، ولا يُقال: إنه مذهب للسلف، فإن مذهب السلف تراعى فيه أكثر من جهة:

الجهة الأولى: أن الكلمات القرآنية والنبوية دائماً أشرف وأصدق وأتم وأبين من الكلمات التي تكلم بها من تكلم بعدهم، حتى ولو كان المتكلم إماماً عالماً؛ ومن الكلمات القرآنية: الاستواء، والعلو، والفوقية... إلخ.

الجهة الثانية: أن المذهب لا يرد فيه تفسيران للسلف إلا إذا اضطرب عندهم، أما إذا ورد أن بعضهم قال: (استوى على العرش) أي: جلس على العرش، فإن التعبير لا يكون مناسباً؛ لأن كلمة (جلس) في لسان العرب ليست مرادفة في معناها ومرادها لكلمة (استوى)؛ بل فيها قدر من الزيادة، وقدر من التفصيل الذي لم تنطق به الكلمة القرآنية.

وقد يقصد بعض العلماء الذين ينطقون بمثل هذا أحياناً درء التأويل، أي: أنهم يريدون أن يبينوا أننا نحقق الإثبات، فيقعون في قدر من الزيادة؛ إما في اللفظ، وإما في المعنى.

وقد نبه ابن تيمية على هذا الأمر، وهذا يقع في هذا العصر أحياناً عند بعض الناس، سواء في مسائل الصفات أو في غيرها، يقول ابن تيمية: "إن بعض المنتسبين للسنة والجماعة، المعظمين لطريق الأئمة، ربما زادوا إما في الحروف وإما في المعاني في مقام الإثبات، من باب التحقيق ودرء التأويل"، وضرب مثلاً لذلك بأبي حامد من الحنابلة، يقول: "إنه شديد في الإثبات"، فينبغي لطالب العلم في تقريره للسنة أن يتعد عن الزيادة، سواء كانت الزيادة في الكلمات أو في المعاني، إلا أن تكون كلمة اقتضاها السياق، وقد سبق معنا أن الكلمات منها ما يجب استعماله، ومنها ما يسوغ استعماله، ومنها ما يرخص استعماله لداعٍ دعا إلى ذلك، ومنها ما يمنع استعماله.

والفقه أن يستعمل الإنسان الكلمات الشرعية، ويستعمل في الدرجة الثانية ما يحتاج العامة فيه إلى البيان

والإيضاح.

## ١٤٧- التلقائية العقلية بين سماع الكلام وتقدير المعنى تمنع التفويض.

ومعنى التفويض: ترك المعنى دون تعليق، وهذا ممتنع، فإن العقل لا بد أن يقدر معنى إذا سمع الكلام، فإن هناك تلقائية عقلية بين سماع الكلام وبين تقدير المعنى لذلك الكلام، فمثلاً: إذا قال رجل لقوم جالسين: قوموا. فلا يمكن لأحد منهم أن يقول: أنا قررت إرادياً وعقلياً أن لا أفهم هذا الكلام؛ لأن هناك تلقائية في الفهم.

إذاً: مسألة التفويض مسألة ممتنعة، إلا أن يكون القارئ أو المستمع لا يفهم اللسان العربي، فهنا لا بأس أن يقول: أنا أعلم أن هذا قرآن، لكني لا أدري ما معناه؛ لأنه لا يفقه اللسان، أما أن يكون ممن يعرف اللسان العربي، فإنه لا بد أن يفهم المعنى بشكل تلقائي.

ولذلك فإن المتكلمين الأوائل - كائمة المعتزلة - لم يتخلصوا من هذا الإشكال بمسألة التفويض، مع أنها أسهل من التأويل؛ لأنهم يدركون أن مسألة التفويض مسألة ممتنعة في العقل، فلا يمكن أن تقرأ كلاماً فصيحاً بيناً وأنت على لسانه ثم تقول: إنه لم تتحرك إرادتك، أو أنه منعت إرادتك العقلية في المعاني أن تحدد أو تدرك معنى.. هذا كله من الفرضيات الذهنية.

## ١٤٨- إذا نسب لطائفة أن لها حقائق معينة بعيدة عن الشريعة الإسلامية، فلا يلزم

أن كل من انتسب إلى هذه الطائفة يدان بكل هذه الحقائق، ولا يلزم أن من عظم

شأن ابن عربي أن يكون مداناً بالحقائق المفصلة التي يقول بها ابن عربي.

ومما ينبه إليه: أنه إذا وجد في كتب المقالات - كالمثل والنحل للشهرستاني، أو الفصل لابن حزم، أو المقالات للأشعري، أو حتى في كلام شيخ الإسلام رحمه الله وغيره - إذا وجد أن هذا يستعمله كذا وكذا من طوائف الباطنية، ووجد أن بعض الناس في بعض البيئات يضافون إلى طائفة من هذه الطوائف؛ فلا يلزم أن هذا السواد من العامة يقرون بهذه الحقائق الخاصة من المذهب، أو أنهم عارفون أو مدركون أو آخذون بهذه الحقائق الخاصة من المذهب؛ وذلك لأن

المذهب الباطني يقوم على مسألة: الخاصة والعامة، وأن الظاهر يعطى للخاصة، والباطن سرٌّ مكتوم لا يصل إليه إلا المتدرج في التسلسل المعروف عندهم.

وهذا يفيد في مسألة إطلاق الأحكام، فإذا نسب لطائفة أن لها حقائق معينة بعيدة عن الشريعة الإسلامية، فلا يلزم أن كل من انتسب إلى هذه الطائفة يدان بكل هذه الحقائق، مع أن مجرد انتسابه إلى هذه الطائفة، وتعظيمه لها ولشيوخها، يصيبه بقدر من البدعة والضلالة، وهذا لا جدال فيه، إنما الذي يراد تقييده: أن انتساب أحد إلى طائفة معينة قد يكون انتساباً من حيث اللفظ العام، ومن حيث الكليات العامة التي يتداولها عامتهم، ولا يلزم أن يكون ملتزماً بتلك الدقائق التي يرى أئمتهم كتمانها عن العامة، فإذا كانوا يقررون في كتبهم أنها سر مكتوم عن العامة، فلا يجوز أن يُحكّم على العامة بما وهم لم يصرحوا بالتدين أو الأخذ بها.

فهذا باب يجب فيه الإدراك؛ لأن بعض الناس قد يقول: إن عوام الطائفة الفلانية -مثلاً- كفار خارجون من الملة.. لماذا؟ قال: لأنهم من هذه الطائفة، وهذه الطائفة من عقائدها كذا وكذا.

وهنا لا بد أن يتأكد هل هذه العقائد فعلاً موجودة عند العامة، أم أنها سطرت في كتب وأضيفت إلى قوم من غلاتهم أو قوم من خاصتهم؟ فإنه لا يحكم على معين بكفر إلا بعد أن يعلم أن هذا الكفر الذي نسب إلى طائفته موجود عنده، وهو عارف به، وإلا فقد يوجد عند بعض أئمتهم من الغلو ما لا يعرفه هؤلاء العامة، فلا يدان العامة بحكم هذا الرجل.

ابن عربي، المعروف أنه صوفي، ويأتي في درجات الصوفية المتقدمة في الغلو، لكن هناك كثير من المسلمين يعظمون ابن عربي، سواء ممن تصوف على طريقته -طريقة وحدة الوجود- أو ممن كان متصوفاً وليس على طريقته، فهل يلزم أن من يعظم شأن ابن عربي، أو من يدافع عنه أو ينتصر له أو يثني عليه، هل يلزم بالضرورة أن يكون مداناً بالحقائق المفصلة التي يقول بها ابن عربي؟

الجواب: لا. فهذه مسائل لا بد من إدراكها، فمن يقول: أنا على طريقة ابن عربي، لكنه لا يعرف ما هي طريقة ابن عربي، فلا يلزم أن تقول: ما دام أنه ينتسب إلى ابن عربي إذاً يحكم عليه بحكمه، ولذلك فإن بعض أهل العلم الفضلاء ما تجرأ على الكلام في ابن عربي؛ لأنه كان مشتغلاً بعلم الحديث والرواية والرجال، ولما سئل عن ابن عربي رأى أن في كلامه بعض الرمز وبعض الإشارة التي لا يلزم الجزم بظاهرها؛ بل إن ابن تيمية رحمه الله ذكر في كلام له في فتاواه: أنه كان في أول طلبه وفي أول إقدامه وسلوكه قال: "كنت أجمع أنا وإخوة لي نقرأ في كلام ابن عربي في

الفتوحات المكية، وكنا نرى في بعض كلامه خيراً وكلاماً حسناً مفيداً في مسائل السلوك"، فالرجل له أحياناً كلام مفيد وصحيح، فهل هذا الكلام الصحيح هو الذي يمثل ابن عربي؟ لا. كما أن الكلام الغلط الذي عند ابن عربي لا يجوز أن ينسب إلى كل من أخذ بشيء من تعظيمه أو ما إلى ذلك.

### ١٤٩- ابن سينا لا ينفي العلم بالجزئيات على المعنى البسيط الذي قد يتبادر للذهن.

وقد نُسب المتفلسفة إلى أنهم ينكرون علم الله بالجزئيات، مع أنه يوجد في كلام ابن سينا أنه يقول: "وواجب الوجود يعلم الأشياء كليها وجزئياً"، ولكن معنى كلامه هذا: أنه يعلم الأشياء كليها وجزئياً بعلم كلي، هذا هو مقصود ابن سينا، وإلا فهو لا ينفي العلم بالجزئيات على المعنى البسيط الذي قد يتبادر للذهن، فهو يقول: إنه يعلم الأشياء كليها وجزئياً، وهذا نص كلامه في التعليقات، والإشارات، والتنبيهات، وفي كتاب الشفاء، وغيرها من كتبه يصرح بأن الله يعلم الكليات والجزئيات، لكنه يقول: إنه يعلم كلي؛ لأنه يمتنع عنده مسألة الفهم والمشيمة، وورود الأفعال، وتعلق الفعل بالمفعول.. وغير ذلك، فهذا كله من باب التحقيق للتجريد عنده، الذي هو التعطيل في حقيقته.

### ١٥٠- قاعدة عامة من النقص مطردة.

وقد يقول قائل: كيف نسلسل مسألة النقص على صفة المخلوقين؟ فيقال: إن النقص يلحقها من أوجه، لكن هناك وجه عام في كون صفات المخلوقين فيها نقص، وهو: أن كل ما فُرض من صفات المخلوقين فهو ممكن، وهذه القاعدة العامة من النقص مطردة في سائر صفاتهم، فإنه يقال: إن العلم المضاف إلى المخلوقين -الذي يكتسبونه ويحصلونه- علم ناقص، فهو علم ممكن وليس علماً واجباً، ولذلك فضل الله سبحانه وتعالى رسله عليهم الصلاة والسلام بأن علمهم ليس من باب الاكتساب الذهني والتتبع، كما يحصل لغيرهم من أتباعهم أو من غير أتباعهم، إنما علمهم من باب الوحي الذي أوحى الله به إليهم.

## ١٥١- الحركة التي سموها باصطلاح علم الكلام: حلول الحوادث، ودليل الأعراض

### متلقى من الفلسفة كما يقول الأشعري.

الإشكال عندهم هو في القاعدة التي بها ينفون الصفات، وهي ما يسمونها: (حلول الحوادث)، ولتقريب المعنى نقول: ما يسمونه بمسألة الحركة، فأبي صفة تتضمن في المعنى العام ما هو بمعنى الحركة فلا يكون عندهم صفة ثابتة.

ولذلك فإن الإمام الدارمي رحمه الله في رده على الجهمية ذكر إثبات الحركة لله سبحانه وتعالى، مع أن القرآن الكريم لم يذكر كلمة الحركة، وكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذه الكلمة ليست من الكلمات التي تعرض ابتداءً، إنما الذي يعرض هو الأفعال المفصلة في القرآن، لكن في تفصيل الرد على المخالف لا بد من إبانة مثل هذه المعاني، ولذلك فقد عرضت هذه الكلمة لبعض الأئمة، واستعملوها على هذا الوجه، وقد جوز الإمام ابن تيمية الاستعمال على هذا الوجه من المناسبة، وذكره عن الإمام الدارمي، وهو موجود في رده على الجهمية، وذكره عن جماعة آخرين.

فالمقصود: أن هؤلاء ينفون مسألة الحركة التي سموها باصطلاح علم الكلام: حلول الحوادث.

وهذا المعنى هو في حقيقته يرجع إلى المعاني الفلسفية القديمة التي كان أصحابها لا يثبتون الفعل في حق الإله سبحانه وتعالى، فهي نزعة مشتقة من الفلسفة.

والغريب في الأمر: أن أبا الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال قال: "إن دليل الأعراض الذي بنت المعتزلة عليه قولها في صفات الله تعالى هو متلقى من الفلسفة". وهذا أمر مهم جداً، فإن القائل لهذا الكلام ليس هو ابن تيمية أو بعض العلماء من أئمة السنة؛ بل إنه أبو الحسن الأشعري، وقد كان إماماً في مذهب المعتزلة سابقاً، وإماماً من أئمة المتكلمين، ولم يزل على هذا العلم مع انتسابه في آخر أمره إلى أهل السنة والجماعة، فقد نص على أن دليل الأعراض الذي بنت المعتزلة عليه القول في الصفات متلقى من الفلسفة.

والعجب أن الأشعري قال هذا الكلام ولم يسقط هذا الدليل؛ بل استعمله، ولكنه عدل فيه شيئاً، وأثبت بهذا التعديل أصول الصفات؛ كالحياة، والكلام، والسمع والبصر، ونحو ذلك، ونفى صفات الأفعال التي سماها: حلول الحوادث، فنفيه لما سماها: حلول الحوادث، بقية بقيت عليه من دليل المعتزلة ومن مذهبها، وقد نص على أن دليل المعتزلة

دليل فلسفي، فيلزم من هذا - كنتيجة علمية- أن يكون الأشعري قد بقي عليه بقية من هذا الدليل الفلسفي، وبقي عليه بقية من نتيجته، وهي ما سماها بمسألة: حلول الحوادث، أي: نفي مسألة الحركة.

ولذلك نجد أنهم يتأولون الاستواء على العرش، والأشعري يثبت الاستواء، لكنه لا يثبت على باب من الفعل المعروف في الإثبات عند الأئمة، ونجد أنهم يتأولون النزول والمجيء والإتيان، وإذا تكلموا في إرادة الله قالوا: إن هذه إرادة واحدة، وعندما تكلم الأشعري وابن كلاب عن صفة الكلام قالوا: إن الله يتكلم لأن الكلام صفة عقلية ضرورية، لكن عندما قيل: إنه يتكلم بحرف وصوت، عرضت لهم مسألة حلول الحوادث، فلزم أن يكون هذا على تقديرهم من باب حلول الحوادث، فرجع ابن كلاب وتبعه الأشعري في ذلك، فقالوا: إن الكلام هو معنى يكون في النفس واحد، ليس بحرف ولا صوت.

وقد أتوا بهذه الفلسفة في تعريف الكلام - وهي فلسفة لم يعرفها الناس، لا من أهل اللسان العربي، ولا من أهل العقل، ولا غير ذلك- ليتخلصوا من مشكلة نفي صفة الكلام، وهي صفة عقلية كمالية بينة، فأثبتوا صفة من صفات الكلام لضرورة إثباتها، ولكنهم فسروها هذا التفسير ليتخلصوا مما سموه: حلول الحوادث، وهو: كل ما أوجب حركة.

والمقصود بالحركة هنا هو معناها الفلسفي، وليس المعنى اللغوي العربي، فالمقصود بكل ما يتضمن حركة هو المعنى الفلسفي التي كان يقصد أرسطو طاليس وأمثاله كابن سينا، فإنه في كثير من تعبيره ينص على أن الإله الحق مجرد عن الحركة، ويفسر الحركة تفسيراً فلسفياً.

ولسنا نقول: إن الأشعري مثل ابن سينا.. كلا! فإن الأشعري رجل عظم السنة وانتسب إليها، وهو رجل له علم وديانة، وقصد لأهل السنة والجماعة، وإن كان على بدعة وأغلاط، ولكن دين الإسلام لا يرجع فيه إلى رجل أو أهل بيت، أو طائفة من الطوائف، فإن النبي عليه الصلاة والسلام قد عظم أهل بيته، وقال: (والذي نفسي بيده لا يدخل قلب امرئ الإيمان حتى يحبكم الله ولقرايتي؛ ولكنه لم يوجب على المسلمين أن يرجعوا في دينهم وفي معتقدتهم، أو في أصولهم إذا أشكل عليهم شيء أن يرجعوا إلى أحد من أهل بيت النبوة؛ بل إن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] .

إذاً: مسألة التعصب يجب على الأمة أن تنفك عنها في أي واد كان هذا التعصب، سواء كان تعصباً فقهياً، أم تعصباً لرجل في الاعتقاد، أو غير ذلك.

فالمقصود: أن هذه الإشكالات التي دخلت على الأشعري وعلى غيره، وشوشت على أمرهم، مادتها مادة جاءت بمثل هذا التدرج.

إذاً: ابن سينا - كما مر - يتكلم عن مسألة تجريد الله عن الحركة على هذا المعنى الفلسفي، أي: تجريده عن الفعل ونحو ذلك، ولذلك قال: إن العالم تولد عن العقول العشرة، والنفوس التسعة، ونحو ذلك، ويحقق نفي الحركة نفياً فلسفياً فيقول: أن الباري يعلم الأشياء ليس بعلم جزئي وإنما بعلم كلي. وهو يقول هذا الكلام ليتخلص - بزعمه - من مسألة الحركة.

وحقيقة هذا التخلص الفلسفي أنه يقود إلى تعطيل الله عن صفات الفعل؛ سواء ما سمي بالفعل اللازم، أو بالفعل المتعدي، ولذلك فإن أساطين الفلسفة الأوائل - أي: قبل الإسلام - لم يكونوا يثبتون أن الله أو أن الإله عندهم هو الخالق للعالم؛ لأن هذا من معاني الحركة التي هم يقصدون إلى تجريد الإله منها، وهذا الذي كان عليه أرسطو طاليس وأمثاله.

إذاً: هذه نزعات تأثر بها هؤلاء من أهل القبلة، كالأشعري وغيره.

## ١٥٢ - موارد الوصف بالتجهم.

قوله: (الجهمية المحضة كالقرامطة):

فإن جهماً ظهر قبل ظهور القرامطة، والقرامطة منزع غير منزع المتكلمين، والجهمية المحضة هم الغلاة من نفاة الصفات، ولذلك ربما قال ابن تيمية: "وابن سينا وأمثاله من الجهمية الغلاة"، مع أن ابن سينا جاء بعد الجهم بن صفوان، وهو يرى أن الجهم بن صفوان ليس على جادة محكمة.

فالمقصود بكلمة التجهم على هذا التقرير: الغلاة من نفاة الصفات، كما أنهم ربما استعملوا كلمة التجهم على معنى الوقوع في شيء من نفي الصفات، وربما استعملوها على معنى الغلو، وربما استعملوها على معنى القصر، أي: أن ما وقع من نفي الصفات سموه تجهماً، أو سموا مقالته: من أقوال الجهمية، ولذلك يقول الإمام أحمد: "من قال: إن القرآن مخلوق فهو جهمي"، والمقصود أن هذه المقالة جهمية، لا أن من قالها فهو جهمي محض، وإن كان منتسباً للسنة.

## ١٥٣- كل دليل عقلي يستعمله نفاة العلو، فهو إذا أمكن صدقه دل على نفي أن يكون الله سبحانه وتعالى داخل العالم، ولا شك أن هذا النوع من الدليل إذا صدق على هذا الوجه صار دليلاً على إثبات العلو.

كل دليل عقلي يستعمله نفاة العلو، فهو إذا أمكن صدقه دل على نفي أن يكون الله سبحانه وتعالى داخل العالم، ولا شك أن هذا النوع من الدليل إذا صدق على هذا الوجه صار دليلاً على إثبات العلو؛ لأن من الأغاليط التي وقع فيها من وقع، وفرعوا عليها: أنهم ظنوا أن مفهوم قول الأئمة: (إن الله في السماء) هو من جنس قول المسلمين: (إن الملائكة في السماء)، ولذلك فإنهم يقولون: إذا قيل: إنه في السماء؛ لزم أن يكون في جهة، ثم يسلسلون مسألة الجهة، وأن الجهة أكبر منه، وما إلى ذلك من الفلسفة.

وهذا كله فرع عن غلط في الفهم؛ لأن قول الله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] لا يعني أن الله في السماء مثل قولك: إن الملائكة في السماء، أو إن عيسى في السماء، فإن قولك: إن الملائكة في السماء، هو بمعنى قولك: إن بني آدم في الأرض، أما قولنا: إن الله في السماء، فليس المقصود بالسماء هي السماوات السبع المخلوقة، وأن الله فيها كظرفية وحلول الملائكة فيها وما إلى ذلك؛ بل السماء هنا بمعنى العلو، أي: أن الله فوق سماواته، ولذلك ذكر الله الكرسي فقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فما بالك بعرشه الذي هو أعظم من ذلك؟! وما بالك بما يتعلق بذاته سبحانه وتعالى؟! فإنه لا يقدر أحد من الخلق قدر عرشه، فضلاً عن أن يقدر قدر ذاته جل وعلا.

إذاً: فهم عندما فهموا فهماً خاطئاً ذهبوا ينفونه، وظنوا أن هذا هو ظاهر القرآن، ولهذا قالوا: كيف يقال: إنه في السماء؟ وقالوا: إنه يلزم من ذلك التحيز، وأن تكون الجهة مخلوقة مع الله؛ لأن السماء مخلوقة، مع أنه لا يقصد بالسماء الشيء المخلوق أن الله فيه، كما يقال: إن الملائكة في السماء، ونحو ذلك.



## ١٥٤- معنى قول ابن تيمية: يجب الإيمان بالخبر وإن لم يفهم معناه، والعدل في

## وزن أقوال أهل العلم.

قال المصنف رحمه الله في التدمرية: [القاعدة الثانية: أن ما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه].

هذا السياق من كلام المصنف لو أراد بعض المتكلمين في الفهم وغير المنصفين في وزن أقوال أهل العلم، لربما تكلف حمقاً فقال: إن المصنف نزع في هذه الجملة إلى مسلك التفويض. وهذا إنما أشير إليه ليس من باب الدفاع عن المصنف، وأنه لا يذهب مذهب التفويض؛ لأن المصنف أكبر شأناً من أن يتوهم في شأنه هذا الأمر، ولكن لعل هذا السياق من كلامه يكون مناسبةً لتقرير مقام العدل في وزن أقوال الرجال ولا سيما أهل العلم، وأنه لا يحل لأحد ولا يجوز له شرعاً أن يأخذ المجل من الأقوال، فيجعل هذا المجل المشترك المحتمل لأكثر من معنى -يجعله على سبيل المعاني، حتى ولو كان اللفظ أو السياق يمكن أن يفسر بهذا، فإنه لو جوز أحد لنفسه أن يستعمل مثل هذا المنهج؛ لوقع في كلام كثير من أهل العلم من أهل السنة بعض المجل المجلدة التي يمكن أن تفسر إما بنوع من التفويض، أو بنوع من التأويل، أو بنوع من الغلو، أو بنوع من التفريط، أو ما إلى ذلك من أوجه المخالفة والنقص.

وقد كان أهل العلم رحمهم الله لا يرون الزيادة في تفسير المعاني حتى على مخالفيهم، إلا من باب تقرير لوازم أقوالهم، ليعلم أن أقوالهم خطأ، وأما أن ينسب لمعين أنه يقول كذا وكذا من جهة التحقيق والمطابقة لأقواله بلازم من لوازمه، أو بمجل كلامه، أو ما إلى ذلك، فإن هذا ليس عدلاً.

وعليه: فإنه يجب إذا فسر كلام أحد من الأعيان أن يُعتبر حال هذا المعين، فإن كان هذا المعين معروفاً بالسنة والجماعة، وإثبات الصفات مثلاً، لكن جاء في جملة من كلامه سياق فيه اشتراك، بمعنى: أن هذا السياق استعمله المفوضة، فإنه لا يحل لأحد أن يقول: إن هذا المصنف قد غلط وفوض، ونحو ذلك. ولكن لا بأس أن يقال: لو أن المصنف عبر بغير هذا السياق لكان أحسن وأجود، فإن هذا من باب الضبط والتحقيق، وبيان أن الألفاظ المشتركة مع المخالفين لا ينبغي أن يعبر بها، لكن أن يلزم المصنف بحقيقة هذا اللفظ المشترك على معنى من المعاني المخالفة، فإن هذا لا يقع فيه إلا من كان عنده إما نقص من جهة العلم، أو نقص من جهة العدل، فإن الله يقول: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ

إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ [الأحزاب: ٧٢] فمن دخلت عليه مادة من الجهل، أو مادة من الظلم؛ ركب هذا المرتقى الصعب، وعد ذلك من باب الانتصار، أو من باب التحقيق، أو من باب تمييز الحق، أو ما إلى ذلك.

ولا شك أن من قواعد الحق وأصوله: العدل بين الخلق، فإن الله تعالى يقول في الحديث القدسي: (يا عبادي! إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا)، فلا بد أن يكون العدل منهجاً لطالب العلم، فإن أولى الناس بالعدل هم أهل العلم؛ لأن العدل حقيقته: هو العمل بقضاء الله سبحانه وتعالى، وقضاء رسوله صلى الله عليه وسلم.

إذاً: هذه الجملة من كلام المصنف تفسر على أحد وجهين:

[الأصح] أن يقال: إن المصنف قصد بقوله: (أن ما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف)، قصد به أن الأصل في قواعد الشريعة أن كل ما أخبر به الرسول عن ربه فإنه حق يجب الإيمان به، وليس الإيمان بما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم فرعاً عن المعرفة بمفصل المعنى؛ بل إن مجرد كونه خبراً من رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون هذا موجباً للإيمان والتصديق، بخلاف بعض المعاني التي لا تكون من صاحب النبوة، فإنها لا تصدق إلا إذا بان صدقها من جهة الإدراك لمعناها الصادق.

أما إذا كان المعنى مجملاً أو منغلقاً، فإن الإنسان ليس مكلفاً بتصديقها، لكنها لما جاءت من صاحب النبوة عليه الصلاة والسلام، فإن الأصل أنه يؤمن بما أخبر به وإن لم يعرف معناه.

وعلى هذا التفسير فلا يلزم أن يكون المصنف قصد أن هناك جملة من خبر الرسول عن ربه لا يعرف معناه، بل هو يقول: إن ما أخبر به الرسول عن ربه فإنه يجب الإيمان به من حيث أنه خبر من صاحب النبوة، حتى لو فرض جدلاً أن المعنى هنا ليس معلوماً، فإن عدم العلم بالمعنى لا يوجب التأويل أو الرد؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى، وهذا من التعبير الذي يستعمله أهل العربية في كلامهم، فيكون هذا من باب اللزوم الذاتي، أنه يلزم الإيمان بما أخبر به النبي من حيث هو، وليس الذي أوجب الإيمان بالذي أخبر به النبي هو العلم بمفصل المعاني.

## ١٥٥- من طرق ابن تيمية في التدمرية - وهي من الطرق الشرعية العقلية الفاضلة - أنه يبني القول الحق على قواعد منضبطة بضرورة العقل أو الشرع، ويجعل الأقوال التي خالف أصحابها الأئمة أو إجماع الصحابة مستلزماً لمخالفة القواعد الضرورية من الشرع أو العقل.

ومن طرق المصنف رحمه الله في رسالته - وهي من الطرق الشرعية العقلية الفاضلة، وقد سبق الإشارة إليها -: أنه يبني القول الحق على قواعد منضبطة بضرورة العقل أو ضرورة الشرع، كما أنه يجعل الأقوال المخالفة التي خالف أصحابها قول الأئمة أو إجماع الصحابة، يجعل هذه الأقوال مستلزماً لمخالفة القواعد الضرورية من الشرع أو من العقل، فالمصنف يرد كثيراً إلى أصول مستقرة، فيجعل الحق الذي ذكره مناسباً لهذه الأصول، ويجعل القول الذي أراد إبطاله مفارقاً ومنافياً لهذه الأصول.

وهذا المنهج أجود في المناظرة والمجادلة من الرد إلى أصول أو كلمات أو أدلة يرد عليها التوهم، أو الظن، أو الاشتباه، أو المنازعة، أو ما إلى ذلك، وهذا من فقه المصنف رحمه الله، وهي طريقة معروفة في القرآن، ومن أمثلتها: ما ذكره الله سبحانه وتعالى في قصة إبراهيم مع قومه، وفي قصته مع الرجل الكافر الذي ناظره لما قال إبراهيم: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

إذاً: الحق يتسلسل، والحق المفصل يرجع إلى حق كلي مجمل، ويكون تفصيل هذا المجمل بهذا المفصل، وربما صار بعض التفصيل محل اجتهاد في جمل الاستدلال ونحو ذلك؛ فمثلاً: قول الله تعالى: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ [٢٢] إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] إذا نازع منازع في مسألة أن هذا دليل على الرؤية، فهل المخالف قد بنى سائر ما يقول على هذا الإشكال الذي ذكره؟ الجواب: لا.

إذاً: الرد إلى الأصول المتفق عليها من حسن المناظرات، وهذا الأمر معروف في المناظرات عند عامة الأمم، أنه إذا كان المعنى الذي تذكره حقاً؛ فإنه يلزم عقلاً وشرعاً أن يكون مناسباً للأصول المستقرة في العقل والشرع عند جميع المسلمين.

مثلاً: من الأصول المستقرة عند جميع المسلمين أن الله مستحق للكمال منزّه عن النقص؛ ولذلك ذكر المصنف أن هذه الصفات من حيث هي صفات كمال، كما أنه من المعلوم بالضرورة أن كل معنى باطل يلزم أن يكون منافياً للأصول المعلومة الصحة بالعقل والشرع، فيرد المشتبه أو المشكل أو المختلف فيه إلى الحكم المستقر المؤتلف في شأنه

### ١٥٦- من لازم التفويض منع التدبر.

وقوله: -أي ابن تيمية- (فأمر -أي الله- بتدبر الكتاب كله):

أي: أن الله سبحانه وتعالى أمر بتدبر الكتاب كله دون استثناء أي شيء منه، ومن المعلوم أن آيات الصفات في كتاب الله متواترة؛ وقد أمر الله سبحانه وتعالى بتدبر الكتاب -أي: القرآن- كله، مما يدل على أن إمكان العلم بالمعاني في القرآن ممكن، ولو كان العلم بمعاني القرآن ليس ممكناً، أو كان العلم بمعاني آيات الصفات ليس ممكناً؛ لما شرع الله لعباده أن يتدبروا القرآن تدبراً عاماً مطلقاً لم يستثن من ذلك شيئاً من الآيات.

والتدبر: هو درجة تزيد على التصديق بأن هذا قرآن، فإن بعض الناس قد يصدق بأن هذا القرآن، كما هو معروف عند عامة المسلمين، لكن التدبر هو وجه من الفقه والفهم لكتاب الله، وبذلك يعلم غلط طريقة المفوضة؛ لأن من لازم التفويض منع التدبر؛ أما أن يقال: إن الآية لا نعين لها معنى، ولكنه يشرع تدبرها، فإن هذا من باب التناقض.

وأيضاً: فإن أمره سبحانه وتعالى بتدبر القرآن كله دليل على غلط طريقة أهل التأويل، ووجه ذلك: أن الله أمر بتدبر القرآن، وجعل هذا حكماً لعباده أجمعين، مما يدل على أن ظاهر القرآن مراد، وإلا لو كان ظاهره -كما يقول أهل التأويل- ليس مراداً؛ لما شرع التدبر؛ لأن من تدبر الكلام انقاد إدراكه وعقله إلى إدراك المعنى الظاهر، وهذا يدل على أن ظاهر النصوص مراد.

مع تقييد هذا الكلام بأن يقال: إن الظاهر الذي يحصل بالتدبر العلم به هو: المعاني اللاتقة بالله سبحانه وتعالى، وليس هو التشبيه، ولذلك فإن من تدبر قول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ رَبُّهُ [الأعراف: ١٤٣] حصل له من هذا التدبر أن الله سبحانه وتعالى كلم موسى بن عمران، ومن تدبر قول الله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾

[المائدة: ٥٤] حصل له من هذا التدبر أن الله موصوف بالحبة لعباده المؤمنين، وأن المؤمنين يحبون ربهم، كما أنه سبحانه وتعالى يرضى عنهم ويحبهم.

وقد يقول قائل: إن ما سماه بعض المصطلحين من أهل العلم بالحروف المعجمة - وهذا التسمية في ظني ليست حسنة، إنما يقال: أوائل السور، والمقصود بها الحروف المقطعة في أوائل السور، كقوله تعالى: الم [البقرة: ١] كهيعص [مريم: ١] المر [الرعد: ١] ... إلخ - فقد يقول قائل: إن هذه الآيات - وهي أوائل بعض السور - ليست معينة المعنى على مثل سياق قوله تعالى مثلاً: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَاجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ ﴿١٢﴾ [الحجرات: ١٢] أو قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِتْمًا اَلْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [المائدة: ٩٠] ... إلخ.

فيقال: هذا صحيح، لكن هذه الآيات أيضاً - وهي أوائل بعض السور - داخلة في التدبر، ومن معنى التدبر: تحصيل تدبر يكون مناسباً لها، فإن هذه الأحرف مثل: (الم) (المر) (كهيعص)، ليس لها معنى في لسان العرب كسياق: (أقيموا الصلاة) أو (آتوا الزكاة)، فيكون تدبرها تدبراً مناسباً لسياقها، وهنا نرجع إلى أن التدبر يكون مناسباً للسياق، ومن ذلك: أن هذا مما يعلم به اختصاص القرآن، ومما يعلم به إعجاز القرآن.. وغير ذلك من الأوجه التي تفسر بها.

## ١٥٧-التشقيق الزائد للأشياء ليس هدياً من جهة العقل، ولا هدياً من جهة

### الشرائع.

معنى من الفقه في الحقائق؛ سواء كانت حقائق شرعية أو غير شرعية، وهو أن التشقيق الزائد للأشياء ليس هدياً من جهة العقل، ولا هدياً من جهة الشرائع، فإن بسائط الأشياء لا ينبغي أن يبالغ في تشقيقها وتقريرها، وهذه الإشارة لها تفصيل يسع، وذلك مثلما قيل في مسألة التفسير، فعندما يقال: تفسير القرآن. لا يفهم من هذا أن كل آية من القرآن لابد أن يستعمل لإبانة معناها حرف آخر؛ بل يقال: إن كثيراً مما في القرآن، أو أكثر ما في القرآن، بالنسبة لأهل العلم، وأهل المعرفة بالشرعية، وحتى الكلمات النبوية هي في ذاتها كلمات بيّنة، وكلمات مفسرة من نفسها.

وعليه: فلا يلزم أن كل سياق يحتاج إلى تفسير، وأن كل حقيقة تحتاج إلى تقسيم.

وهذا التشقيق والتقرير في الغالب هو نوع تميل إليه كثير من النفوس، ولا سيما النفوس التي تكون متربضة بمسائل العلم - إن صح التعبير - أي: داخلية في مسائل العلم دون أن تكون محملة لفقهه على الوجه الصحيح، فتجد أنهم يعنون بهذه التقسيمات، وهذه التشقيقات والاصطلاحات والتفريعات، وفي الغالب أن مثل هذه الطرق التي كثرت في كلام بعض المتأخرين لا تحصل فقهاً كثيراً. فتجد بعضهم مثلاً يقول: إن هذا الشيء ينقسم إلى ثلاثة أوجه، ثم يذكرها، ويظن أن الإحاطة بمثل هذه الأوجه الثلاثة في مسألة معينة هو من التحقيق العلمي، مع أن هذا الأمر الذي يدور حوله، وربما علمه وتعلمه، وكرهه، وعده من نفائس العلم وما إلى ذلك، يعد في الأصل من البدهيات، ولو نظرنا من هو الذي تكلم بهذا التقسيم من العلماء المتقدمين لوجدنا أن فلاناً من أهل العلم ربما ذكره على نوع من الذكر العادي، ولم يقصد به الإبراز والإثارة المطلقة لهذا الكلام.

فلا بد من العناية بالفقه على الطريقة التي جاء ذكرها في القرآن في تقرير الشريعة، في أصولها أو فروعها، أو جاء في كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم في طريقة مخاطبته لأصحابه، وفي طريقة تعليمه، وفي طريقة قضائه، وفي طريقة أمره ونهيه، هذه الطريقة العلمية القرآنية النبوية التي درج عليها الصحابة هي الطريقة الفاضلة.

وعندما تأخر عصر الأمة، وضعف اللسان، ودخلت الرواية بعض التردد عند بعض الرواة لها، وما إلى ذلك؛ طرأت هذه الإشكالات بلا شك، لكن لا ينبغي أن يبالغ في ترسيم هذه الإشكالات أكثر من اللازم، فإن اللسان العربي لم يفسد، والناس لا يزالون عرباً، لكن ذهب فصاحتهم، ولذلك فإن العربي الذي ولد عربياً ونشأ عربياً، إذا قرأ القرآن فإنه يفهم جمهور ما في خطاب القرآن، يفهم معنى (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) ويفهم معنى أن الله يأمر بالعدل، ويفهم قصة موسى من أولها إلى آخرها، ويفهم معنى ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا﴾ [الأعراف: ١٤٣] ويفهم (وكلمه ربه)، فلا يزال اللسان العربي قائماً. لكن هناك بعض الحقائق العلمية الخاصة التي تحتاج إلى إنسان فصيح.

فلا ينبغي أن يبالغ في تكريس علوم الآلة تكريساً استطرادياً مطولاً لا يحصل في النتيجة فقهاً عادلاً، ولذلك فإن كل من استطاع أن يختصر المسافة بين فهم المخاطبين وبين النص بطريقة علمية عادلة وصادقة، بحيث يكون فهمهم للنص أكثر بياناً وأكثر وضوحاً، فهذا نوع من الفقه ونوع من التجديد الشرعي، بخلاف من يضع سلسلة متسلسلة معقدة للوصول إلى الحقيقة التي نطق بها النص، مع أن الإشكال والتعقيد إنما هو في الفهم وليس في النص نفسه، وهو أيضاً في إدراك هذه السلسلة المطولة.

ولعل من الأمثلة على ذلك: حال المتكلمين، فإنهم إذا أرادوا أن يقرروا دليل الربوبية - أن الرب واحد - قالوا: وهو المذكور في قول الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]

الآية، ثم يقولون: وهذا دليل التمانع، ويذكرون معناه، وأنه مبني على مقدمتين: ... ثم يأتيون بسلسلة عقلية في تقرير دليل التمانع، وفي الأخير يقولون: دليل التمانع هو المذكور في قول الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ [المؤمنون: ٩١].

ومن المعلوم أن فهم العامة لدليل التمانع على الصورة الكلامية يكون فهماً صعباً، وليس هذا فحسب؛ بل يقولون بعد ذلك: ولكن هذا الدليل عليه سوالات، فإنه مبني على تعارض الإرادتين، فلو فرض جدلاً أن ثمة اتفاقاً في الإرادتين... ثم يقولون: وهذا يجاب عنه بكذا...

إلخ، فتجد أنهم -إن صح التعبير بالعبارة الدارجة- قد عقدوا القضية، مع أنه من يقرأ من المسلمين -وإن لم يكن عربياً، ويترجم له المعنى- قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١] يفهم أن هذا تقرير بين واضح لمسألة الربوبية، دون أن يحتاج إلى ذلك التعقيد؛ ولذلك حينما سمع جبير بن مطعم قول الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥-٣٦] -كما في البخاري- تحركت نفسه إلى التصديق عندما سمع هذا الكلام.

فالمقصود: أن تقريب الفهم إلى النصوص منهج حسن، بشرط أن يكون على وجه من العدل، لا أن تسقط العلوم التي اشتغل بها العلماء، فإن بعض الناس يريد أن يفهم النصوص والحقائق دون أن يرجع للقواعد وأصول الفقه وما إلى ذلك، فإن هذا ليس منهجاً عدلاً، وليس هو المقصود، لكن المقصود أيضاً ألا يبالغ في هذه القضايا.

## ١٥٨- ينازع أهل التأويل الكلامي في ثلاث مقامات.

أهل التأويل الكلامي المخالف للسنة والجماعة- ينازعون في ثلاثة مقامات:

أولاً: ينازعون في كون هذه النصوص محتملة لمعنيين متنافيين: أحدهما يسمى بالحقيقة وهو الظاهر، والآخر يسمى بالمجاز، فإن هذا من باب تحميل القرآن للمعاني المتناقضة المتنافية، وهذا يصاب القرآن عنه.

ثانياً: أنه لو فرض أن ثمة احتمالاً في المعنى، فإنهم قد اشتروا أن التأويل لا بد أن يكون بدليل، وهذا الدليل الذي بنوا عليه التأويل هو الدليل الكلامي، وليس هو دليلاً شرعياً ولا عقلياً يعرف بمدارك العقل الأولى، وإنما هو دليل كلامي، وهو ما سموه: دليل الأعراض، أو دليل التركيب، أو ما إلى ذلك.

إذاً: فهم قد صرفوا اللفظ عن ظاهره - كما يقولون - وحجتهم في هذا الصرف هو الدليل الكلامي الذي زعموه معارضاً للقرآن، فينازعون في صحة الدليل الصارف.

ثالثاً: أنه لو فرض أن هذا الدليل صحيح، أي: أن الدليل الكلامي يمكن أن يكون حجة في هذا التأويل، فإن هذا الدليل غاية ما يقضي به الجواز وليس الوجوب، بمعنى: أنه إذا صح هذا الدليل الصارف، لم يحصل إلا أن المعنى يفسر بهذا التفسير، ولو صح صرفه للفظ عن ظاهره فإنه يمنع ورود المعنى الأول الذي تركوه عن اللفظ، وهذا يجعل الإشكال باقياً، ووجه بقاء الإشكال: أنه يلزم منه أن القرآن تضمن جملة من المعاني التي لا تليق بالله، وحتى لو قالوا: إنها ليست مرادة، فيقال: إن القول بأنها مدلول من مدلولات القرآن، ثم يقال: إنها ليست مرادة، فإن هذا من باب التناقض؛ لأن ما كان مما يدل عليه القرآن؛ لزم أن يكون مراداً.

وأما إذا لم يكن مراداً فإنه يمتنع أن يكون من مدلول القرآن، وإذا كان كذلك صار هذا التقسيم لا وجه له.

## ١٥٩- الاضطراب في فهم بعض مسائل أصول الديانة لا بد أن يكون له أحد أسباب

### ثلاثة.

الاضطراب في فهم بعض مسائل أصول الديانة لا بد أن يكون له أحد أسباب ثلاثة:

فإما أن يكون صاحب هذا الاضطراب قد نقصت إرادته بتحصيل الفقه، وإما أن يكون قد نقص اجتهاده، وإما أن يكون قد استعمل وجهاً ليس مشروعاً في تحصيل الحق. ولذلك فإنه من المعلوم أنه إذا رجعنا إلى البسائط الأولى من الفطرة ومدارك العقل، ومقاصد الشريعة الأولى، فإن الإسلام بوجه عام يجب أن يكون ديناً واضحاً بيناً؛ لأن الإسلام ليس هو رسالة للعلماء أو للمتقنين - إن صح التعبير - أو للأذكىاء، أو للبصراء، أو للمكاشفين ونحو ذلك فحسب؛ بل هو رسالة لسائر الناس.



فيجب أن يكون الإسلام رسالة بينة في أصوله وفي فروعه، أما أصوله فهي واضحة منضبطة، وقد اضطرب قوم من أهل القبلة في مسائل الأصول لأحد هذه الأسباب الثلاثة:

السبب الأول: أن يغلب عليهم التعصب لبعض الطوائف والأعيان، فلما غلب عليهم التعصب عميت نفوسهم وعقولهم عن تحصيل الحق، ومن غلب عليه التعصب لأحد فلا بد أن يكون تعصبه هذا منقصاً لإبصاره الحق؛ ولذلك فلم يشرع التعصب بمعناه اللغوي -الذي هو التمسك تمسكاً مطلقاً- لم يشرع هذا التمسك تمسكاً مطلقاً إلا لصاحب الحق المحض وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، فهو الذي لا يؤخذ من قوله ويرد؛ بل يؤخذ سائر ما يقوله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن التعصب له لا يمكن أن يعمي عن الحق، أو عن شيء من الحق؛ لأنه لا يقول إلا حقاً، بخلاف من تعصب لمعين، حتى ولو كان عالماً فقيهاً، فضلاً عن أن يكون مبتدئاً؛ فهذا يصيبه كثير من الاضطراب.

إذاً: من أهم مقاصد طالب العلم: أن ينفك عن التعصب، ولكن أقول: ينفك عن التعصب بفقهِه، وليس بهوج، فيذهب يتعصب لنفسه، أو ينفك عن التعصب لأحد من الأكابر فيتعصب للأصاغر، فإن هذا قد يعرض أحياناً.

السبب الثاني: عدم الاجتهاد في تحصيل الحق.

السبب الثالث: الأخذ بوجه غير مشروع في تحصيل الحق، والوجه المشروع هو أن يكون تحصيل الحق من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم فقط.

إذاً: الأصل أن دين الإسلام بين في أصوله وفروعه، أما أصوله -كما أسلفت- فإنها بينة، وأما فروعه فحتى لو اختلف العلماء فيها، فإن هذا الخلاف في كثير من موارد -بل في أكثرها- هو نوع من السعة، وليس معنى ذلك: أن الناس يخبرون ويتذوقون ما يشاءون، ولكن القصد: أنه ليس من الإشكال وليس من الحرج.

## ١٦٠-التعبير عنه سبحانه وتعالى بأنه (شيء) ليس من التعبير الفاضل.

التعبير عنه سبحانه وتعالى بأنه (شيء) ليس من التعبير الفاضل؛ لأنه لو قيل -ولله المثل الأعلى- عن بني آدم: إن هذا شيء، كان هذا تعبيراً قاصراً؛ لأن هذا الوصف وصف كلي تشترك فيه جميع الأشياء، بخلاف إذا ما قيل: إنه

رب العالمين سبحانه وتعالى، وإنه العلي الأعلى، وإنه الأول والأخر والظاهر والباطن؛ فإن هذه هي الأسماء التي سمي الله سبحانه وتعالى بها نفسه.

وحيثما يقال: إن هذا الاسم ليس فاضلاً، ليس معناه أن ثمة تردداً في معناه المراد به على الوجه الصحيح، وإنما المقصود أنه حتى المعاني اللائقة به سبحانه وتعالى، فإنه يخبر بها فيما يتعلق به سبحانه وتعالى بالأسماء الشرعية، أو الأسماء التي تصححها الشريعة تصحيحاً مطلقاً وتمتدحها، وهي ما قد يسميه أهل العلم: بباب الإخبار عن الله تعالى.

### ١٦١-الوسط في علم المنطق بين من غلا في شأنه، وبين من حرمه وسفهه من كل

#### وجه.

والوجه الذي قد يكون حسناً في المنطق -حتى يكون الكلام معتدلاً مقتصدًا- هو أن بعض الطرق المنطقية تكون منظمة للجدول العقلي الذهني، فإذا ما فسر المنطق بأنه نوع من التنظيم فيما كان صحيحاً؛ فإن هذا كلام صحيح.

أما إذا فسر بأنه نوع من التأويل، فالحق أنه ليس تأويلاً؛ لأن الحقائق قائمة في نفوس الناس بأي اسم عبروا بها، وأما أنه نوع من التنظيم فهذا صحيح، ولذلك قال ابن تيمية: "لا يحتاجه الذكي"؛ لأن الذكي يستطيع أن ينظم بأكثر من طريقة، "ولا ينتفع به البلبد"؛ لأن البلبد به يعرف التعيين لكن لا يعرف التنظيم.

فمثلاً: إذا تلکم متکلم بنظام عقلي منطقي معين، فإن السامع يصدق هذا الكلام، ويعتبره من الأشياء البينة، لكن هل يستطيع أن ينظم هذا التعيين على هذا التقرير الذي قرره هذا المعين؟ الجواب: لا يلزم ذلك.

ولذلك يقول ابن تيمية: إن الأصل في بني آدم أنه تقوم في نفوسهم من المعارف والعلوم ما لا يستطيعون أن يعبروا عنه من جنس هذا التعبير، وهو التعبير المنطقي، ولذلك فإن المتفلسفة عندما صرفوا أنظار العالم حقيقةً ليس ذلك من باب أنهم يعينون حقائق؛ بل غلطهم في الحقائق أكثر من صوابهم، ولكن الذي جعل الكثير ينصرف إليهم، ويكون معجباً بهم، حتى عندما دخلت على المسلمين تأثر بها من تأثر، هو أن هؤلاء عندهم نوع من التنظيم للمعارف، سواء قيل: إنها صادقة، أو قيل: إنها غلط.

إدّاً: هذا باب ينبغي أن يكون مقتصدّاً فيه، حتى لا يظن أو يفهم من هذا النقد للمنطق إهداره جملة؛ بل إن من يقرأ المنطق ليتعلم طرق التنظيم، وطرق التحصيل بمسائل الحجج وما إلى ذلك، فإن هذا وجه حسن، لكن من يقرأ المنطق، ويظن أنه يعين به الحقائق، أو أن الحقائق الشرعية والعلمية لا تعين إلا من مشكاته؛ فهذا غلط.

وهذا هو الوسط في علم المنطق بين من غلا في شأنه، وبين من حرمه وسفهه من كل وجه.

### ١٦٢- رد مقولة (أصل الدليل السمعي هو العقل).

أصل الدليل السمعي عندهم هو العقل؛ وذلك لأنهم يقولون: إن دليل ثبوت السمع هو النبوة، والنبوة دليلها المعجزة. وهذا غلط من وجهين:

الوجه الأول: أن النبوة تثبت بغير المعجزة.

الوجه الثاني: أنه لو سلم جدلاً أن الدليل العقلي هو الذي صدق المعجزة، ودليل المعجزة بصدقه صدقت النبوة، فإن هذا دليل معين من أدلة العقل، ومعلوم أن الدليل المعين لا يلزم أن يكون حكمه مطرداً في سائر الأدلة، وإلا لزم من ذلك التصديق بكل ما يقال إنه عقلي، وهذا معلوم الامتناع بين العقلاء، فإن عقول بني آدم بينها قدر من الاختلاف والتضاد والتناقض في أحكامها العقلية.

إدّاً: عندما يقولون: لو قدمنا السمعي للزم من ذلك الطعن في أصل ثبوت السمعي، يقال: هذا ليس بلازم؛ لأنه يمكن أن نقدم السمعي على العقلي الذي عارضه. أما الدليل العقلي الذي قالوا: به تثبت النبوة، فهل عارض السمع أو أثبتته؟ فإن قالوا: إن به ثبت السمع، فمعناه: أنه عارضه أو صدقه، فإذا كان صدقه فهذا لا جدال فيه، ولا يرد في مسألة تعارض العقل والنقل، إنما الكلام هو في العقلي المعارض، وهذا العقلي ليس هو الذي أثبت السمع، مع أن هذا الكلام - كما سبق - ليس محكماً من أصله.

## ١٦٣- الغلو في بعض الأعمال الظاهرة ممن اشتغل بالرد على الإرجاء أو أراد تصحيح

## أوضاع المسلمين بعد الاستعمار

ولكن مع ذلك يُشار إلى أن بعض المتأخرين من أصحاب السنة والجماعة الذين قصدوا الرد على المرجئة، غلوا في مقام العمل الظاهر غلوًا في مقام العمل الظاهر غلوًا لا يصل من حيث الكلمات والرتبة العلمية إلى الغلو الذي صارت إليه من الخوارج والمعتزلة. الخوارج تقول من ترك واجبًا أو فعل كبيرًا فإنه يكون كافرًا، وعند المعتزلة فاسقًا قد عدم الإيمان، هذا لم يوجد عند أحد من أصحاب السنة.

بل كما قال ابن تيمية إن قول الخوارج قد ابتعدت عنه عامة طوائف المسلمين فضلًا عن أصحاب السنة والجماعة، فهو قولٌ لم يشتبهه.

ويقول ابن تيمية إن بعض كلمات الإرجاء اشتبهت على بعض أصحاب السنة والجماعة ويشير إلى المرجئة الفقهاء.

وأما ما يتعلق بمقالة الخوارج فيقول ابن تيمية أنها لم تشتهه على أحد، وهي التكفير بآحاد الكبائر يقول لم تشتهه على أحدٍ من أصحاب السنة والجماعة.

هذا الصحيح لا نقصد إلى التردد فيه لكن الذي نقصد إلى ذكره أن بعض أصحاب السنة والجماعة من المتأخرين الذين اشتغلوا بالرد على المرجئة أو -أرادوا تصحيح أوضاع المسلمين التي بعد موجات الاستعمار التي عمت أو دخلت على أكثر المجتمعات الإسلامية، صار هناك في المظهر الإسلامي إن صح التعبير نوع من المخالفة البينة للمظهر الشرعي فصار هناك حركة من التصحيح الشرعية التي . . .

فالمقصود ببارك الله فيكم هذا تنتبهون له؛ لأن تبيّن طالب العلم، تبيّن طالب العلم في أقوال الخوارج أو المعتزلة هذا قد تبين وكثر القول فيه وانضبط، لا أحد والله الحمد من أصحاب العلم والمعرفة يُشكل عليه هذا الأمر. لكن الذي قد يعرض للبعض ولا يتفطن له هو ما يتعلق بمسألة العمل الظاهر حيث توجد بعض الصور، أقول توجد بعض الصور من الغلو في مسألة العمل، أو عدم تحقيق الفقه للجمع بين مقام التصديقات والعلميات وبين مقام العمل، إما عند

بعض من اشتغل بالرد على المرجئة - فلما كانت المرجئة لا تجعل العمل الظاهر من الإيمان فرما زاد في بعض الأحكام العلمية حفاظا على رتبة العمل، ربما زاد في بعض الأحكام العلمية حفاظا على رتبة العمل.

وإما في بعض المصححين من أهل الدعوة وهؤلاء في الجملة على خير، من بعض المصححين لأمر المسلمين التي عقبته كثير من حالات الاستعمار فصار هناك قَدْر من الاعتبار للظاهر والتربية على الظاهر أكثر في بعض الحالات من العناية بمسائل العلميات، ومن صور هذه العناية أحيانا الوصول إلى امتيازات هي نوع من الرسوم، ليس حينما يقال إنها من الرسوم أي أنها ليست من الإسلام لا، هي أحيانا نعم رسوم ربما كانت في الشريعة من المباحات، فتتحول في مفهوم كثير من العوام الذين يُصحح لهم على أنها جزء من قصد الديانة.

ولعله كان يوجد في بعض البيئات مثلاً أن حلق الشعر هذا جزء من التدين مثلاً مع أن حلق الشعر ماله علاقة بالتدين بل كما قال الإمام ابن تيمية: من فعله تديناً لغير الله في غير الحج والعمرة فهذا بدعة، حلق الشعر إنما يشترع في المناسك والإمام مالك نهي عن حلق الشعر، فهناك أحيانا هذا مثال بسيط وجد في بعض البيئات الخاص لكن توجد في بعض بيئات أوسع. بعض الصور مثل بعض صور اللباس وبعض الرسومات العامة التي قد لا تكون أصلاً من العمل المشروع، وقد يكون بعضها لا يصل إلى هذا الاسم الرسم، بل يُقال إنه من الشريعة وليس رسماً مباحاً بل هو من الشريعة، لكنه درجته في الشريعة على التوسعة، أو يكون درجةً في الحكم من حيث المفصلة.

أليست الخواص فاصلت السواد من المسلمين بكبائر جعلوها بما كفاؤا؟ هذا مظهر الخواص الأولى.

فيوجد أحيانا في بعض التريبات التي انتشرت في كثير من أنصار المسلمين وإن كان القائمون عليها على خير في الجملة، لكن أحيانا يكون هناك إن صح التعبير تصنيف هذا المصر. بنوع من الانفصال وكأن هؤلاء هم أصحاب الإسلام والصدق وما إلى ذلك وبقية المجتمع التي لا تنتظم هذا الانتظام أو قد لا تصبر على هذا الانتظام أحيانا أو غير مهياة لكبر السن أو لظروف علمية أو ظروف معيشية أو أشياء أخرى يكون هناك نوع من الانفصال في التربية، هذا غلط.

صحيح أن الله لما ذكر أهل الإيمان قال ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: ٧٧]، لكن ما به يجتمع المسلمون في هذه الأمصار من توحيد الله واجتماع على أصل التوحيد وأصل الدين وما إلى ذلك، هذا الجامع أكثر ما يقع من التفريق، كالتفريق مثلاً بين من يخلق لحيته وبين من يُعفي لحيته، لو قيل هناك فرق في الشريعة؟

قيل هناك فرق في الشريعة، من حيث أن حلق اللحية كما حكى بن حزم الإجماع على تحريمه.

هذا ليس المقام يشكل فيه أن يقال إن هذه معصية محرمة، لكن أحياناً إذا وُجدت بعض المظاهر انفصل هؤلاء الجمع الخاص عن الجمع العام، وأصبح اندماج أحياناً الأخ مع أخيه أو القريب مع قريبه يكون صعباً والتعاطي يكون صعباً في كثير من الأمور، إن صح التعبير

تتحول العلاقة إلى نوع من العلاقة الرسمية، أما العلاقات العفوية الأخلاق العفوية فتجد أنها تعيش في المجتمعات الخاصة.

وهذا لا ينبغي أن يكون بل الأصل أن المسلمين ما دام أن هذا المسلم محقق لأصل الإسلام ويحافظ على أصوله وعلى الصلوات الخمس ومال إلى ذلك، حتى لو وجدت منه بعض المعاصي بعض الكبائر ما استجاب لبعض الآراء بعض التوجيهات حتى لو كانت صحيحة، لا يجوز أن يكون هذا محرّكاً إلى إيجاد نوع من المجتمعات الخاصة داخل المجتمعات العامة، المجتمعات الخاصة أقصدها بمعنى التي تنتظم أو تتحيز لخصوصيتها وإلا أن المسلمين فيهم خاصة وعامة فهذا بدهي، كما قال الشافعي رحمه الله ذلك في تقاريره، أن المسلمين منهم خاصة ومنهم عامة.

لكن خاصتهم من؟ خاصتهم أرباب العلم أئمة العلم أئمة الدعوة أئمة الحكم أئمة القضاء إلى آخره. هذا يسمون بالخاصة، العامة من دون ذلك.

أيضاً المعرفة لرتب الناس وإنزال الناس بحسب منازل الشريعة، وأن الفاسق درجته في الشريعة ليس كالمؤمن التقي، هذا لا أحد يجادل فيه، لكن الذي نقصد إلى محاولة تفكيكه إن صح التعبير هو أنه ليس هناك حاجة كثيرة لكثير من الاختصاصات. والناس يُعلمون أن هذا جائز وهذا محرم وهذه معصية وهذا سنة وهذا واجب.

وأما أن يكون هناك تمييز لمن لم يستعمل هذا الواجب أو هذا المستحب عن غيره الذين استعملوه فتتحول المجتمعات إلى مجتمعات خاصة ولا يعيش العامة كثيراً من هذا الحال فهذا ليس من الوجه الحكمة وليس وجهاً شرعياً في دعوة أو تصحيح أوضاع المسلمين.

ثم إنه إذا لم يستجب كثيراً من الناس وهذا هو الواقع، إلى أحاد المسائل العلمية الشرعية هذا لا يجوز أن يكون محرّكاً إلى التحيز الخاص الذي ذكرت، فضلاً عن أن بعض هذه الصور التي يتحيز تحتها ويُنْتَظَم تحتها أحياناً هي أوجه

من الاجتهاد. هي أوجه من الاجتهاد التي قد يكون صحيحًا وقد يكون ليس بصحيح، وأقل ما يكون يقال فيه أن بعضها يكون محتمل.

ومن هنا ينبغي للإخوة من طلاب العلم وأصحاب السنة والدعوة أن يكون لديهم إن صح التعبير تعاون عفوي مع غيرهم من الناس، وأن يبتعدوا عن الأخلاق التي فيها نوع من التصنع أو كأنك لا تخالقه إلا لتصحح مظهرًا تراه أمامك، فهذا ليس منهجا معتدلاً.

بل يفترض يجب أن الناس يتحولون إلى قصر-التصحيح من جهة تأثير الشريعة العامة ونتيجة تأثيره هو التشريع العام- ويبقى أن اجتماع المسلمين هذا هو المنهج الصحيح، ليس هناك قصد في الشريعة بَيِّن لا تميز العاصي عن غير العاصي بتحيز؛ لأنك أحياناً قد تستطيع أن تقول إن هذه الجماعة هو المجموعة المطيعة القانتة وهذه هي المجموعة العاصية، فإن جمهور المسلمين يدخل عليه أو يجتمع فيه الطاعة بل عامة المسلمين كذلك، تدخل عليهم الطاعة وتدخل عليهم المعصية، وإن كان الدرجات بَيِّنَة ما نخالف فيها وما يُشكل أمرها.

لكن هذه الترتيبات الخاصة، هذا أقول إنه يرجع إلى مسألة أحياناً نوع من الزيادة في حكم العمل الظاهر، فيجب أن تلتفت الدعوة أكثر إلى العناية بمسائل العمل الباطن.

## ١٦٤- الاعتناء بأصل إقامة الدين، والتقصير بأصل عدم التفرق فيه، والتلازم بين

### الأصلين

الأصل الأول هو إقامة الدين، وإقامته إنما تكون بتحقيق العلم والتوحيد.

وقوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ فإن التفرق في الدين لا يكون دليلاً على فقه المتفرقين لدينهم، ومن لم يفقه الدين فإنه لا تكون عبادته عبادةً موافقةً للسنة والصواب.

فهذا أصلان معظمان، وإن كان كثيرٌ من المتأخرين من أصحاب السنة غلب عليهم التعظيم للأصل الأول وهو إقامة الدين، ثم يختلفون في أوجه هذه الإقامة ولربما صار هناك حزم في مسائل هي من الاجتهاد الذي لا يصل إلى قدر العزم واللزوم.

لكن الأصل الثاني وهو قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ فهذا فيه تقصير، ولربما أن من سبب ذلك حتى تكون المعاني مقربة إلى الأذهان، أن مسائل إقامة الدين بمعنى العلم مسائل العلم مسائل مفصلة، فإنك تعلم أن الله - سبحانه وتعالى - موصوف بصفات وتعلم أنها أهل الكبرياء تحت مشيئة الله، هذه كلمات وجمل علمية مفصلة يمكن الأخذ بها والانضباط تحت الإجماع فيها.

لكن قوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ هذا يصل الأمر فيه إلى درجة الفقه، ولذلك إذا قيل من أصول إقامة الدين العلمية ذُكرت أصول أهل السنة في التوحيد والصفات وغير ذلك، لكن إذا قيل: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾، ما فقه عدم التفرق؟

تجد أنه يُرد إلى كلمات تحتاج إلى اجتهاد في الأخير.

كأن يقال البعد عن التفريق بين الاختلاف المذموم والاختلاف غير المذموم معرفة الاجتهاد السائب والاجتهاد غير السائب، هذه أيضاً جمل تحتاج إلى فقه، ومن هنا يتبين لجمهور الناس غلط من يغلط في الأصل الأول فيقول قولاً مخالفاً للإجماع، لكن الأصل الثاني كثيرٌ من الغلط فيها لا يتبين، لأنه علل هذا التفرق بالتفرق أو بمخالفة، يعلل كثير من التفرق بمخالفة، كما قلت سابقاً إذا كانت في بعض مسائل التربية عُلل هذا التفرق بأن هذا ليس من التفرق هذا من باب التمييز أو من باب ضبط المتدينين عن غير المتدينة، أو من باب الجليس الصالح والجليس السوء.

يعني هذه مسائل تتداخل، ولذلك تحتاج إلى فقه.

إلغاء هذه الأمور وتسوية الفاسق بغير الفاسق والظالم بالمخلص بدون ما يتبين هذا غلط، وعدم اعتبار التأثير هذا غلط لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مثل الجليس الصالح كما من حديث أبي موسى وجليس السوء، المجالسات لها تأثيرات، وينبغي أن يُعوّد العامة من المسلمين أن يُبعدوا عن مجالس الفُحش، ومجالس اللهو ومجالس الباطل، وعن أصحاب الفحش وأصحاب الباطل.



هذه أمور مستقرة ومعلومة، لكن يبقى أن كثيراً من أوجه التفرّق تحتاج إلى فقيه، حتى يُميز أن هذا التفرّق ليس هو من الحكمة الشرعية، فالمقصود أن طالب العلم يُعنى بفقهين:

إقامة الدين وعدم التفرّق فيه.

أن هذين الأصلين بينهما تلازم، فكما أن إقامة الدين لم تقع عند المشركين فكذلك التفرّق الذي دخل على الأمم الكتابية، ولذلك هذه الأمة ما خاف عليها الرسول عليه الصلاة والسلام أنها لا تقيم أصل الدين، بل لا بد أن يبقى منها من هو مقيم لأصل الدين، وقد قال عليه الصلاة والسلام ما هو أبعد من ذلك أو أشمل من ذلك، وهو قوله (إن الشيطان قد أيس أن يعبد المصلون في جزيرة العرب).

لكنه ما ضُمن له عليه الصلاة والسلام لما نزل عليه ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦]، لما جاء إلى قوله ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا﴾ [الأنعام: ١٦] ما أعطى النبي صلى الله عليه وسلم، يعني لم تُجِبْ دعوته أن هذه الأمة لا تكون شيعاً ويذوق بعضها بأس بعض، وهذا حصل من قرون متقدمة وما زال كثيراً منه يحصل.

ولئن كان يحصل من المخالفين للسنة وهو الأصل فقد يعرض منه شيء لبعض من قل فقهه من المنتسبين للسنة.

فإن هذا مقام لا يجوز أن يكون الإنسان على ما من فيه، وأنه ما دام أنه ينتسب لأهل السنة والجماعة يأمن أن كل ما يفرّق به ويميز به ويفصل به، يفترض في نفسه أن هذا باسم السنة والجماعة، هذا ليس عقلاً ولا حكمة ولا شرعاً، بل التميّز الشرعي الصحيح هو ما كان عليه أئمة السلف رحمهم الله في بعدهم عن أهل البدع البينة، ودعوتهم الناس إلى الأخذ بالكتاب والسنة مع اقتصادهم في قولهم وأعمالهم.

## ١٦٥- اسم الإسلام أولى بكثير من الأسماء الخاصة، والغلط في تفسير الأسماء

## الشرعية لا يصح التباعد عن ذكرها

ولذلك هذا الاسم الذي هو الإسلام هو من أشرف الأسماء التي يقصد إلى إبقاء المسلمين عليها، وهذا أولى لهم بكثير من الأسماء الخاصة: والأسماء الخاصة قد تُستعمل ما جاز منها وضح منها قد يُستعمل في مناسبتها، لكن أئمة تغلب الأسماء الخاصة والأسماء الحادثة، كالانتسابات إلى فقهاء معينين أو إلى شيوخ معينين أو ما إلى ذلك، فهذه غلبتها فيها نوعٌ من التبرية والتطبيع إن صح التعبير على التفرّق، فحينما ينشأ الناس على هذه الأسماء والإضافات هذا نوعٌ من تطبيع العوام على وجهٍ من الاختصاصات والتفرّقات.

ولذلك ما دام أن الجامع هو السنة واتباع هدي النبي صلى الله عليه وسلم أي أن هؤلاء الناس هم على السنة والجماعة فينبغي ألا يُفترقوا بأسماء طارئة، حتى ولو كانت هذه الأسماء تسوغ في بعض الأحوال في الانتسابات الفقهية ونحو ذلك. فإن هذا إذا استعمل لا ينبغي أن يكون مستعملاً لسائر المقامات ولا ينبغي أن يكون تطبيعاً فهذا الاسم اسم الإسلام هو أشرف الأسماء هو والأسماء التي ذكرها الله في كتابه، كالإيمان والتصديق وما إلى ذلك.

وإن كان يُنبه إلى أنه من الأمور التي ابتلى الناس بها في هذا العصر إن صح التعبير عدم الفقه الصحيح للأسماء الشرعية، فصار اليسر الذي قال الله فيه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٨] وقال النبي: "يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا" صار اسم اليسر يفسر بغير مقصود الشريعة فيه إلى نوع من التهوين لبعض السنن، وعدم المبالاة ببعض الأحوال المخالفة لما هو من مقامات الشريعة البينة، ويكون هذا تحت اسم التيسير.

كما أن اسم الوسطية كان له نصيب من هذا الغلط، ولكن يُقال إن الاسم الشرعي وإن فسره من فسره بوجه غلط، لسبب أو لآخر إما لأن هذا التفسير فرع عن منهج عنده أو غير ذلك، هذه الأسماء الشرعية يجب أن تكون ظاهرة للناس وإذا أخطأ مخطئ في تفسيرها فليس من الحكمة ولا من الشرع ولا من العقل التباعد عن ذكرها.

لأن بعض الناس صار يتخذها شعاراً له على غير تحقيق فيها، وأنتم تعلمون أن الله - سبحانه وتعالى - لما ذكر أتباع الأنبياء بل وذكر الأنبياء قال: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧].

ولما نزل القرآن في بيان نفاق المنافقين قال الله عنهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١] فالمنافقون لما شعروا أو رفعوا شعار الإصلاح، لم يكن هذا محركا أن هذا الاسم مُتجافى عنه، هذا اسم شرعي، وكذلك لما دخل المنافقون باسم المسلمين لأنكم تعرفون أن المسلمين بمكة لم يكن يدخل في هذا الاسم إلا من كان مسلما حقا، لأن المكيين من القرشيين الذين لم يسلموا كانوا يُسمون كفارا مشركين لأنهم كفار في الظاهر والباطن يعبدون الأصنام وينبذون دعوة النبي-عليه الصلاة والسلام-.

لكن لما هاجر النبي إلى المدينة، وأظهر من أظهر من أهل النفاق الإسلام، صار هؤلاء المنافقون في إطلاق الاسم العام يدخلون في اسم المسلمين. ولذلك نص شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله- على ذلك وقال إن العلماء اتفقوا على أن اسم المسلمين في الظاهر يجري على المنافقين.

هذا حكاة اتفاقا يقول إن العلماء اتفقوا على أن اسم المسلمين في الظاهر يجري على المنافقين وإن كانوا في الباطن كفارا ولذلك تجدون في بعض السياقات في القرآن ما يدل على ذلك كقول الله تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ﴾ [الأحزاب: ١٨] مع أن هؤلاء المعوقون القائلون لإخوانهم هم من أهل النفاق ومع ذلك قال الله: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ﴾ [الأحزاب: ١٨].

المقصود هنا أن اسم الاسلام في المرحلة المدنية لما صار في الظاهر يدخل فيه أهل النفاق هل تجافى المسلمون

عنه؟

الجواب: لا بل بقي من الأسماء الشرعية الفاضلة وهو من أخص ما سمي الله به الأنبياء والرسل، فإذا كان كذلك فالمقصود من هذا أن هذه الأسماء الشرعية يجب أن تكون بينة في شأن هذه الأمة.

١٦٦- عن الإمام أحمد رواية أنه لا يثبت حكم الردة على معين من المسلمين إلا

صاحب قضاء

كقاعدة أنه الإخوة إليها أن إخراج المسلم من الإسلام لا يجوز أن يكون بعلم متشابه أو بعبارة أقرب في الذهن لا يجوز أن يكون بعلم ظني، الآن أنت إذا تكلمت عن مسائل في تفاصيل العبادات، أليس يسع أن تستدل بالظني

كما هي عبارة الأصوليين وإلا ترى العبارة الشرعي لا يُسمى ظنا يُسمى وجه من العلم، لكن العلم درجات لأن الله فرق في القرآن بين العلم وبين الظن ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [النجم: ٧٨].

فالظن هو ليس من الأسماء الفاضلة في الشرع، لكن على الترتيب الأصولي أن هذا ظني بمعنى ليس قطعي، فيقال إنه في الفروع يستدل بما يسميه أهل الأصول ظنا وهو درجة من العلم دون درجة العلم التام، أليس كذلك؟ كأكثر الاجتهادات التي عند المجتهدين فهي ليست قطعية، لكن إذا جئت مسألة إخراج المسلم من دينه . . . . (٩، ١٠) هنا انقطاع في الصوت - درس ٢).

ولا إخراج باطن بتكفير حتى ولو لم تُقم الحدود عليه كاعتقاد كفره، لا يجوز إخرجه إلا بعلم محكم وهو العلم القطعي المحقق.

ومن ضابط هذا العلم أنه يصدر من فقيه، ولا يحق لآحاد الناس من العامة والمبتدئة من طلبة العلم أن يفصلوا في مسائل الردة، فإن مسائل الردة لا يفصل فيها إلا فقيه: إمام في الفقه والعلم يفرق بين المحكم والمتشابه، والقطعي والظني.

بل عن الإمام أحمد رواية أنه لا يثبت حكم الردة على معين من المسلمين إلا صاحب قضاء، إما لكونه سلطانا عالما كعمر-رضي الله عنه- أو علي أو أئمة الخلفاء الراشدين، أو لكونه قاضيا قد جعل على القضاء، وهذا لا أقول إنه هو المقصود أو ليس هو المقصود، وإنما هذا رواية عن الإمام أحمد إنما الذي لا بد من الاتفاق عليه وضبطه أن مسائل الردة مسائل مغلظة.

ولذلك لا يثبت حكم الردة أو يقول بما في حق أحد ينتسب للإسلام أو هو من أهل الإسلام ولكن طراً منه فعل أو قول، هذه لا يفصل فيها إلا فقيه عالم، فقيه في مسائل العلم وحقوق الشريعة وفي إقامة الحجة وغير ذلك.

أما أن يكون هذا متاحاً للمبتدئة من طلبة العلم أو بعض العامة فإن هذا لا يجوز، وما يبين لك ذلك أن المبتدئ فضلا عن العامي يتردد ويقصر. مقامه أن يجتهد في مسألة من الفروع أحيانا، أو إذا قيل له ما الراجح بين أقوال الفقهاء التي ذكرت؟

قال أنا لست أهلا للترجيح بين الفقهاء. وهذا التخوف وهذا التردد أمره سهل، لكن مع هذا تجد أنه يتجرأ أحيانا على مسائل هي أقوى من ذلك، وأشرف من ذلك وأعظم من ذلك، فلا بد من ضبط هذه الأمور.

ولذلك تجدون أن الصحابة في آحاد المسائل يجيب أحدهم أو آحادهم، لكن إذا أشكل الأمر وصارت المسألة فيها قدر كلي، وهذا من مقاصد هذه الآيات وتوافق شرائع الأنبياء، فلا بأس هذا ليس بالاستطراد البعيد عن الموضوع، تجدون أن الصحابة لا يفصل أحدهم، بل يجتمعون على قدر من التشاور في العلم والحكمة.

### ١٦٧- معنى "الخلاف لفظي"

ونبه إلى هذا المصطلح وهي كلمة أن النزاع أو الخلاف لفظي: هذا يُستعمل في كلام أهل أصول الفقه، ويقصدون بالنزاع اللفظي ما قد يعبرون عنه أحيانا بأنه الخلاف الذي لا ثمرة له، فهذا اصطلاح وتفسيره أو أحد التفاسير لهذا الاصطلاح.

ولكن يُستعمل هذا الكلام في كلام طائفة من أهل العلم أو هذا المصطلح على ما هو فوق ذلك كقول ابن تيمية مثلا عن بدعة المرجئة إن هذه من بدع الألفاظ وليست من بدع العقائد.

هل يقصد أنها من بدع الألفاظ أن هذا الخلاف لفظي بمعنى لا ثمرة له بين المرجئة الفقهاء والجمهور من أئمة السلف؟

الجواب لا، ولذلك تجد أن المصنف في مسألة الإرجاء هذه مرة يقول إن قول حماد بن أبي سليمان وأتباعه هو من بدع الألفاظ وليس من بدع العقائد.

وتارة يقول إن الخلاف بين حماد والجمهور أكثره لفظي، فلما عبر بأكثره أراد هنا باللفظي الذي لا ثمرة له، فلم يجعل جميعه لفظيا.

الشاهد أن هذا المصطلح قد يُفسر بأكثر من تفسير.

فإذا قيل الخلاف هو من باب الألفاظ، ليس معناه بالضرورة أنه لا ثمرة له، قد يكون في مقام يقصد بهذا المصطلح أنه لا ثمرة له، وقد يقصد بهذا المصطلح أنه ليس من باب العقائد والأصول، وقد يُقصد بهذا المصطلح أن هذا نشأ عن سبب الألفاظ إلى غير ذلك من الأوجه.

## ١٦٨- فقه السياق الذي يصف فيه ابن تيمية بعض مقالات أهل البدع بأنها شر من

## كلام المشركين.

قال المصنف - رحمه الله -:

[وآخرون يضمّون هذا إلى نفي الصفات فيدخلون في التعطيل مع هذا، وهذا شرٌّ من حال كثير من المشركين].

الشرح:

وهذا شرٌّ من حال كثير من المشركين، أين هذا الوجه ولهذا قال: وهذا أي هذا الوجه شرٌّ من حال كثير من المشركين، وهذا التعبير يعبر به بن تيمية كثيراً، قد يقول عن بعض أهل البدع أو بعض مقالات أهل البدع: هذا شرٌّ من كلام المشركين، أو هذا القول شرٌّ من كلام اليهود والنصارى أو ما إلى ذلك فلا يلزم من ذلك أن هذا الحكم يكون حك عاقماً، بل هذا يكون من هذا الوجه.

ولا شك أن الأمر كذلك من هذا الوجه، لأن المعروف عند الجاهليين أنهم يقولون بصفات الله، فمن عطل صفات الله قيل: قوله هو من هذا الوجه شرٌّ من قول المشركين، وهذا من عدل الإسلام.

لكن إذا جئت إلى الحقيقة العامة أو النتيجة العامة، أو تقول: الحكم العام: فإن من أشرك مع الله ولم يؤمن بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم لا شك أن حكمه ليس كمن آمن، ولكنه انحرف ببعض المقامات.

فالمقصود أن الحكم الخاص لا يستلزم الحكم العام، والحكم المقيد لا يستلزم الحكم المطلق.

انتبهوا لهذا لأن البعض أحياناً يحكم بحكم عام، يأخذه من كلام أهل العلم كابن تيمية وغيره وإذا قرأت سياق المصنف، أو غيره من أهل العلم وجدته سياقاً مقيداً، ومن نقل عنه نقلاً مطلقاً، فنقول: هذا حكمٌ مقيد أو حكم خاص، والحكم الخاص لا يستلزم الحكم العام، لا على المقالات ولا على الأعيان.

هل نقول: إن سائر كلام المعتزلة شر من سائر كلام المشركين؟

هذا ما يجوز لأن المعتزلة يقولون: إنه لا يجوز عبادة الأصنام أليس كذلك؟

والمشركون يقولون: ﴿أَجْعَلْ آلِهَةً إِلَهًا وَحِدًا﴾ [ص: ٥]، كمثال.

المشركون لا يؤمنون أن محمداً رسول الله.

أما هؤلاء فيؤمنون أن محمداً رسول الله، هؤلاء مسلمون.

وهؤلاء ليسوا بمسلمين.

أو تقول: هؤلاء الأصل فيهم الإسلام، وإن كان قد يعرض فيهم من يكون على وجهٍ من العناد يخرج عنه، هذه أمورٌ في مسألة قيام الحجّة، لكن هؤلاء من الأصل ليسوا مسلمين، فالقصد أن الحكم الخاص لا يستلزم الحكم العام.

وقد يقول قائل: إن هذا من غلو، كما قاله البعض: إن من غلو بن تيمية أنه يجعل بعض مقالات المسلمين: شر من مقالات الكفار.

وهذا ليس من الغلو هذا من ضبط الحقائق العلمية، لأن هؤلاء المشركون أقروا بهذه الجملة، أي جملة الصفات وهؤلاء تأولوا الصفات إلى وجهٍ من نفيها، فمن هذا الوجه كان حكمه حكماً معتدلاً.

[٠١:٣٣ ١٩٠٠٧.٢١] شافعية أهل الحديث،

الفوائد المنهجية من شروح الغفيص العقديّة

## ١٦٩-محصل ما يتعلق بشأن أبي حنيفة.

الإمام أبو حنيفة هو أحد الأئمة الأربعة، وقد تكلم الناس في مذهبه في أصول الدين، وإذا نظرنا إلى بعض كتب الرجال أو السنة المسندة كالسنة لعبد الله بن أحمد، نجد بعض المسائل التي يُضاف القول فيها إلى أبي حنيفة وهي مخالفة لمعتقد السلف.

ونجد أن كثيراً من الفقهاء والذين تكلموا في المقالات يترددون في شأن أبي حنيفة؛ وذلك بسبب أن أصحابه هم أكثر أصحاب الأئمة الأربعة اختلافاً وافتراقاً في أصول الدين، فأبو منصور الماتريدي الذي كان معاصراً لأبي الحسن الأشعري هو حنفي المذهب، ويعد من أعيان علماء الكلام، ومن المعروف أن ما قرره الماتريدي في كتبه كـ(التوحيد) و(التفسير) وغيرها ليس هو معتقد السلف، بل إن طريقة أبي الحسن الأشعري بإجماع أهل السنة والجماعة خير من طريقة أبي منصور الماتريدي.

وكذلك الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني، الذين مالوا إلى التشبيه، هم أيضاً أحناف في الجملة، وكذلك بعض الأشعرية أحناف، وكذا طائفة من المعتزلة -ولا سيما متأخريهم- كثر انتماءهم لمذهب أبي حنيفة؛ بل إن المعتزلة المتماهين بأحد مذاهب الفقهاء عامتهم على مذهب الإمام أبي حنيفة في الفقه، وقد انتحلوا شيئاً من كلامه في أصول الدين وأضافوه إلى شيء مما قرروه، فضلاً عن طوائف من الصوفية التي انتحلت مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله.

وكثير من هذا الانتحال لأصول أبي حنيفة كائن في الفقه ومسائله، ولكن كثيراً منهم يطردون ذلك في مسائل أصول الدين، ومن المعلوم أن أبا حنيفة لم يثبت له مصنف واحد في مسائل أصول الدين، وأشهر ما يذكر له كتاب (الفقه الأكبر)، ومن المتحقق أنه ليس لأبي حنيفة، وإنما كتبه أحد علماء الحنفية فيما بعد، وأضافه إلى أبي حنيفة.

ومن المتحقق أيضاً أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله كان على طريقة أئمة السنة والجماعة، ولم يخالف شيئاً من أصول السلف إلا ما يتعلق بمسألة الإيمان، حيث ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، وأن العمل ليس داخلياً في مسمى الإيمان.

ومذهب أبي حنيفة في الإيمان على ما ذكرنا هو المحقق عند عامة أهل العلم والمقالات، وجمهور أصحاب أبي حنيفة، ولم يتردد في نسبة ذلك إليه إلا طائفة من المتأخرين الذين يحققوا ذلك تحقيقاً دقيقاً.

وهذا مذهب حماد بن أبي سليمان الفقيه الكوفي الذي كان من تلاميذ إبراهيم النخعي.

أما مسائل الصفات والقدر فهو وإن أضيف إليه في بعض الكتب شيء من الغلط في ذلك، فإنما هذه بلاغات تحكى عنه، ولم ينضبظ عن أبي حنيفة رحمه الله شيء من ذلك.



أما إمامته في الفقه فمجمع عليها بين سائر علماء المسلمين من المتقدمين والمتأخرين، وكذلك أصوله رحمه الله هي أصول الأئمة، وإن كان بعض أئمة الحديث المتقدمين يأخذون على أبي حنيفة ومن هو على طريقته اعتبار الرأي وقلة الأخذ بالسنن والآثار، وهذه مسألة أخرى تتعلق بمسائل الاستدلال الفقهي.

وعليه: فإن الإمام أبا حنيفة يضاف إلى أئمة السنة والجماعة.

هذا محصل ما يتعلق بشأن الإمام أبي حنيفة، ولذا: فإن الأحناف في الجملة لا يمثلون مذهب الإمام أبي حنيفة؛ فإن منهم أهل تأويل كالماتريديّة، وطوائف من الأشعرية، ومنهم مجسمة كالكرامية، ومنهم مفوضة... إلى غير ذلك، وإن كان في الأحناف من المتقدمين والمتأخرين من هو على معتقد السلف والأئمة.

## ١٧٠- أقسام أصحاب الأئمة الأربعة.

أصحاب الأئمة الأربعة الذين أخذوا عنهم مباشرة قد انضبط شأنهم - في الجملة - في كونهم على طريقة أئمتهم في مسائل أصول الدين.

وأما من جاء بعدهم من أتباع الأئمة الأربعة، فهؤلاء في الجملة ينقسمون إلى ثلاثة أقسام في مسائل أصول الدين:

القسم الأول: من حقق أصول إمامه تحقيقاً صحيحاً، فيكون موافقاً لمعتقد الأئمة انتحالاً وتحقيقاً. انتحالاً: أي أنه ينتحل مذهبهم، وتحقيقاً: أي أنه أصابه وعرفه وضبطه، وهذا هو شأن المحققين من الأحناف، والمالكية، والشافعية، والحنابلة.

والانضباط في هذه الطوائف الأربع أكثره في الحنابلة، وأقله في الحنفية، ثم الشافعية، والمالكية أقرب إلى الحنابلة انضباطاً؛ وموجب ذلك ليس من جهة التعصب بتقديم الحنابلة، وإنما موجبه: أن كلام الإمام أحمد رحمه الله في مسائل أصول الدين شائع، وقد كان ينتحل مذهبه من هو من أعيان الشافعية، أو الحنفية، أو المالكية، بخلاف كلام الإمام أبي حنيفة، فإنه ليس شائعاً في هذه المسائل.

وأما أصحاب مالك فيميلون إلى الحنابلة؛ لأنه لم ينتحل مذهب الإمام مالك إمام له شأن وأتباع من المخالفين لأصول السلف أو المائلين عنها، بخلاف الإمام الشافعي، فإنه وإن كان أصحابه أكثر انضباطاً من أصحاب أبي حنيفة، إلا أنه لما جاء أبو الحسن الأشعري -وهو شافعي المذهب- تقلد كثير من الشافعية مذهب أبي الحسن، ولا سيما أن أبا الحسن كان ينتحل مذهب الأئمة المتقدمين، ويصرح بأنه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مع أنه من حيث الفقه ليس على مذهبه، وإنما يعتبره مذهباً له في أصول الدين؛ لما شاع من اختصاص الإمام أحمد بتقرير هذه المسائل.

وبسبب ظهور أبي الحسن الأشعري كثر في الشافعية الغلط والمخالفة لأصول السلف.

القسم الثاني: من انتحل مذهباً انضبطت مخالفته لمذهب السلف -أي: معروفاً بالمخالفة زمن الأئمة- سواء كان هذا مذهباً متقدماً، أو كان مذهباً طراً بعد القرون الثلاثة الفاضلة، وهذا يقع فيه خلق من الأحناف، والشافعية، والمالكية، وقليل من الحنابلة، ولا سيما في أصحاب أبي حنيفة؛ فإن طائفة منهم انتحلوا الاعتزال مذهباً في أصول الدين، وقد كانت المعتزلة طائفة معروفة بالمخالفة لمذهب الأئمة أنفسهم، وإن كان هذا القسم من أصحاب الأئمة كثير منهم يكون ميلهم عن طريقة إمامهم بانتحال مدرسة أو مذهب نشأ بعد القرون الثلاثة الفاضلة.

وأخص مدرسة حصل بموجبها الغلط هي: مدرسة الإمام أبي الحسن الأشعري؛ فترى كثيراً من الشافعية، والمالكية، وطائفة من الأحناف، على مذهب أبي الحسن الأشعري في مسائل أصول الدين، ومذهبه فيه موافقة للسنة والجماعة وفيه مخالفة، ولكن أصحابه من بعده كالقاضي أبي بكر الباقلاني ومن بعده الجويني ابتعدوا عن طريقته إلى طريقة مقارنة لطريقة قوم من المعتزلة، ولذا فإن المتأخرين من الأشاعرة أبعد عن أصول السنة والجماعة ومقالاتهم من الأشعري نفسه، فإن طريقته مقارنة في كثير من مواردها لطريقة السلف، مع ما عنده من الغلط والمخالفة للإجماع.

ثم جاء المتأخرون -كمحمد بن عمر الرازي وأمثاله- الذين خلطوا مذهب الأشعري بأصول من الفلسفة، وكلام ابن سينا، وشيء من كلام المعتزلة، إلى غير ذلك، فصارت مدرسة الأشعري في طورها الأخير -ولاسيما بعد أبي المعالي الجويني- مباحدة لطريقة الأشعري نفسه، فضلاً عن مباحدها لطريقة السلف.

القسم الثالث: وهم خلق من أصحاب الأئمة الأربعة غير منضبطين على أصول الأئمة، ولا ينتحلون مذهباً من المذاهب الكلامية كمذهب الماتريدي أو مذهب الأشعري أو غير ذلك، وإنما هم قوم ينتحلون أصول الأئمة، ويعرفون جملهم، ويعظمون السنن والآثار، ويذمون البدع، ولكنهم إذا أخذوا في تفصيل هذه الجمل غلطوا في بعض مواردها.

وموجب هذا الاختلاط: أنهم أخذوا بالأصول التي عرفت عن الأئمة، لكن لكون طائفة ممن يشاركونهم في الانتماء للمذهب الفقهي لهم اتصال بمدرسة كلامية كالاتزال، أو الماتريديّة، أو الأشعرية، أو غيرها؛ صار عندهم تأثر بهؤلاء؛ فمثلاً: يوجد في الشافعية من هم على طريقة المتكلمين، فمن لم يحقق طريقة السلف من الشافعية أنفسهم فإنه يتأثر بهؤلاء الشافعية المتكلمين، فيدخل على طريقته شيء من المقولات والتأويلات الكلامية.

وهؤلاء ما بين مستقل ومستكثر، وهذا الصنف يكثر في الحنابلة أكثر من غيرهم، فمثلاً: ابن عقيل وقبلة القاضي أبو يعلى، وكذلك التميميون من الحنابلة كأبي الحسن التميمي، وأبي الفضل التميمي، وأمثالهم، هم من أهل هذه الطريقة، بمعنى أنهم متأثرون بشيء من الغلط في مسائل أصول الدين، لكنهم من حيث الجملة على أصول الأئمة.

## ١٧١- رسالة الطحاوي في الجملة على منهج أهل السنة والجماعة. وهي من جهة التراتيب العلمية مقارنة للتراتب الأشعرية.

تعتبر رسالة الطحاوية - في الجملة - على منهج أهل السنة والجماعة، لكن مع هذا صار لها ذبوع وشيوع عند سائر الفرق، وموجب ذلك: أن الطحاوي رحمه الله أجمل بعض المسائل التي هي محل نزاع بين المتأخرين، ولربما عبر بأحرف هي من أحرف أبي الحسن الأشعري وغيره من المتكلمين في بعض المسائل، ولهذا نجد ابن السبكي - وهو من الأشاعرة المتعصبين - يقول: (إن أصحاب الأئمة الأربعة معتقدتهم في الجملة واحد، وهو ما قرره أبو جعفر الطحاوي رحمه الله).

فمثلاً: عندما ذكر الطحاوي مسألة القدر قال: (وأفعال العباد كسب لهم). ومعلوم أن لفظ (الكسب) مصطلح عرفت به مدرسة الأشاعرة، ولما ذكر مسألة العلو قال: (تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات)، وقال: (لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)، وهذه من الأحرف التي يعبر بها المتكلمون.

وكذلك في مسألة تكليف ما لا يطاق، عبر بنفس الأحرف التي يعبر بها علماء الأشاعرة.

إدّاً: هذه الرسالة لم تكن في بعض مواردها صريحة في إبطال مذهب الأشعرية على التفصيل؛ بل فيها جمل فيها إجمال مع المذهب الأشعري، ولهذا السبب فإن هذه الرسالة قد شرحها جملة من الأحناف على طريقة الأشعرية تارة، وعلى طريقة الماتريدية تارة أخرى، وقد شرحها ابن أبي العز الحنفي على ما هو معروف عن الأئمة والسلف.

ولأجل هذا الإجمال أمكن لكثير من شراحها أن يصنفوا بعض جملها إلى مفصل معتقد الأشعرية، أو إلى مفصل معتقد الماتريدية، مع أن التحقيق أن هذا التصنيف أو التأويل ليس صريحاً في الرسالة، بمعنى أن الرسالة فيها جمل كثيرة صريحة في مخالفة مذهب الأشعرية والماتريدية.

وأيضاً: من جهة تراتيبها العلمية - وهذه مسألة قد تحفى على كثير من الناظرين في الرسالة - فإن هذه الرسالة من حيث التراتيب العلمية مقارنة للتراتب الأشعرية.

فلهذه الأسباب صار لهذه الرسالة الشيوع والذيع عند سائر الفرق، وإن كانت في الجملة على عقيدة السلف.

وقد يكون من الفقه عند طالب العلم أن تكون هذه الرسالة من الرسائل التي يقرر مذهب السلف تحتها، وتكون محل قبول عند بعض أهل التعصب ضد بعض الرسائل التي عرفت بالصرحة في تقرير مذهب السلف؛ كرسائل شيخ الإسلام ابن تيمية وأمثاله، فإن هذه الرسائل قد لا يتلقاها كثير ممن عندهم مخالفة لأصول السلف أو مقالاتهم، بخلاف هذه الرسالة فإنها ذائعة شائعة منذ قرون.

وعليه: فإن الاعتناء بها يكون اعتناءً فاضلاً من جهة تقرير معتقد السلف، ومن جهة الدعوة إليه، والمسائل التي فيها غلط ينبه عليها في موضعها.

## ١٧٢- الفرق بين المعتزلة والجهمية.

١- المعتزلة وعيدية في مسائل الإيمان والأسماء والأحكام، والجهم بن صفوان على النقيض من ذلك، فهو على مذهب المرجئة الغلاة.

- ٢- المعتزلة تزعم أن مرتكب الكبيرة يفقد الإيمان، وأنه مخلد في النار، في حين أن الجهم بن صفوان يرى أن الإيمان هو محض المعرفة، وأنه لا يضر مع الإيمان ذنب.
- ٣- مسألة القدر: فإن الجهم من غلاة الجبرية -أي: أن العبد مجبور على فعله- في حين أن المعتزلة قدرية، يقولون: إن الله لم يخلق أفعال العباد، بل العبد مستقل بفعله.
- ٤- بينهم في مسألة الأسماء والصفات اشتراك وافتراق، فإن المعتزلة تقر بأصل الأسماء، في حين أن الجهم بن صفوان لا يقر بالأسماء ولا بالصفات؛ ولهذا فإن المعتزلة في الجملة دون الجهم بن صفوان من هذا الوجه، ولا نقول إنهم يثبتون الأسماء، لأنهم لا يلتزمون أن يسمى الرب سبحانه وتعالى بسائر ما سمي به نفسه أو سماه به رسوله، ولكن أصل الأسماء عندهم ثابت، والذي يتفقون عليه هو: أنه حي عليم قدير، وزاد بعض طوائفهم: أنه سميع بصير، فهذه الأسماء الخمسة هي مدار الإثبات عند المعتزلة.

## ١٧٣- مذهب ابن كلاب، وللأشعري طوران لا ثلاثة، وسبب التباس المذهب

### الأشعري، والفرق بين الماتريدي والأشعري.

عبد الله بن سعيد بن كلاب، وهو من علماء الكلام، وكان من أشد الناس رداً على المعتزلة، وانتحل مذهباً ملفقاً من مذهب الأئمة ومذهب المعتزلة، ويزعم أنه توسط بجمعه بين ذلك، فكان يثبت أصول الصفات ويقول بقدمها ولكنه لا يثبت الصفات الفعلية، فمثلاً يقول: إن الله موصوف بصفة الكلام، وأنه معنى واحد أزلي لا يتعلق بالقدرة والمشية، وتبعاً لذلك لا يكون عنده بحرف ولا صوت مسموع.

ويقول: إن الله موصوف بالغضب، ولكنه واحد أزلي، وموصوف بالرضا، ولكنه واحد أزلي، وهكذا.

وقد انتحل رأيه أمثال الحارث بن أسد المحاسبي الصوفي، الناسك المعروف، صاحب كتاب (الرعاية)، وكتاب (فهم القرآن)، وقرر الحارث المحاسبي هذا المذهب الذي قاله ابن كلاب في كتابه (فهم القرآن)، وهو كتاب مطبوع.

ومنذ ذلك الوقت صار ما قرره ابن كلاب يضاف إلى أهل السنة؛ ولهذا نجد أن الحارث المحاسبي في الصفات الفعلية يقول: إن لأهل السنة فيها قولين، فيجعل للأئمة قولاً، ويجعل ما قاله ابن كلاب هو القول الآخر، ثم يختار

القول الذي قاله ابن كلاب، حتى ظهر الأشعري والماتريدي بعد الحارث بن أسد وابن كلاب الأشعري أصله معتزلي، وهذا مجمع عليه بين الأشاعرة وسائر أهل المقالات والسير، وقد مضى في الاعتزال زمناً طويلاً، وصرح في كتبه بأنه كان معتزلياً، وأنه صنف للمعتزلة كتباً لم يصنف لهم مثلها.

والأشبه أنه كان زمن الاعتزال على طريقة أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي؛ لأنه تتلمذ على يديه ونشأ في كنفه، ثم رجع الأشعري عن الاعتزال، وهذا لا خلاف فيه بين الناس، لا من الأشاعرة، ولا من أصحاب السنة المحضة، ولا من سائر أهل المقالات والسير.

إنما الذي حصل فيه تردد وكلام هو: إلى أي شيء رجع الأشعري؟

هنا أحد مسلكين:

المسلك الأول: أن الأشعري كان معتزلياً ثم رجع كلابياً، ثم رجع سنياً، أي أنه مرّ بثلاثة أطوار.

وهذا القول يعتمده كثير من الباحثين، وهو غلط محض لمن نظر كتب الأشعري وتأمل كلامه، ونظر كتب المحققين كشيخ الإسلام رحمه الله.

المسلك الثاني وهو الصواب: أن الأشعري ليس له إلا مذهبين: المذهب الأول هو الاعتزال، ثم لما ترك مذهب المعتزلة انتحل مذهب أهل السنة.

أما من حيث الحقيقة العلمية فإن الأشعري كان معتزلياً، ثم لما ترك الاعتزال وانتحل مذهب أهل السنة كان - كما يقرر شيخ الإسلام في منهاج السنة وغيره - علمه بالكلام وأصوله ومقالات المتكلمين من المعتزلة وغيرهم علماً مفصلاً، وكان علمه بمقالات السلف والأئمة علماً مجملاً، لأنه اعتنق مذهب أهل السنة عن بعض حنبلية بغداد، فأخذه أخذاً مجملاً، فصار الأشعري يقصد إلى تحقيق مقالة الأئمة، لكن لكون علمه بها علماً مجملاً لم يحقق ذلك، وإن كان عنده نوع ترق إلى الأفضل، فكتبه الأخيرة - كالإبانة - هي أجود ما كتب، وإذا قارنت بين كتاب (الإبانة) وكتاب (اللمع) مثلاً وجدت بين الكتابين فرقاً، وأن كتاب (الإبانة) أجود بكثير من كتاب (اللمع).

لكن مع هذا فإن الأشعري لم يخلص إلى السنة المحضة، بل بقي عليه مسائل كثيرة اختلطت عليه، وأخص ذلك مسألة الصفات والقدر والإيمان، فهو في الصفات على طريقة ابن كلاب، بل إن ابن كلاب أجود حالاً من الأشعري كما يصرح بذلك الإمام ابن تيمية رحمه الله في مواضع كثيرة؛ لأن ابن كلاب يثبت الغضب والرضا ونحوها من الصفات،

ويقول: إن الله موصوف بالغضب، ولكنه واحد أزلي، ولا يفسر الغضب والرضا بالإرادة، بل يثبتها صفةً أزلية، في حين أن الأشعري يفسر الغضب والرضا بصفة الإرادة.

وكذلك في القدر: فإن الأشعري أبطل الجبر لفظاً، وأبطل مذهب القدرية المعتزلة، ولكنه قال بالكسب فوافق أهل السنة والجماعة لفظاً - حيث إن لفظ الكسب لفظ مستعمل في القرآن وقد أضيف إلى العباد كقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨] إلى غير ذلك من الآيات، ولكنه فسر الكسب تفسيراً جبرياً، فقال: إن للعبد قدرةً ومشيةً مسلوقة التأثير يقع الفعل عندها لا بما، فهو جبري، ولكنه دون الجبرية المحضة.

ولهذا نجد علماء الأشاعرة كالشهرستاني والجويني والرازي يقولون: إن ما قرره أبو الحسن في هذا المقام جبر متوسط، وكذلك يقول الرازي: الكسب معناه: أن العبد مجبور في صورة مختار. وهذا المذهب هو أحد مذاهب الجبرية، لأن الأشاعرة مذهبهم معروف في مسألة القدر، ويتوهمون أنه لا يصح في هذا إلا قول القدرية أو الجبرية، ومن هنا اختاروا مذهب الجبر.

كذلك في مسألة الإيمان: يقول الأشعري: إن الإيمان هو التصديق، وهو بهذا مقارب لقول غلاة المرجئة وإن كان ليس مثلهم.

وأما في آخر كتبه فقد صار يتباعد عن المسائل المفصلة التي لم يحكمها، وينطق بالعبارات السلفية المجملة ويدعها على إجمالها، أي: أنه يذكر الآيات والأحاديث ولا يتكلم في تفصيلها أو تفسيرها، فمثلاً في كتاب الإبانة وهو من آخر ما كتب يقول: (ونؤمن بأن الله مستوٍ على العرش كما في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]) لكنه لا يفصل مقصوده بالاستواء؟ وفي كتبه الأخرى يقول: إن الاستواء فعل فعله بالعرش صار به مستوياً. أي أنه لا يثبت الاستواء الذي كان يثبته السلف.

ومن هنا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: وأما من قال منهم -أي: الأشعرية- بكتاب الإبانة الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ولم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة، لكن مجرد الانتساب إلى الأشعري بدعة! هذا نص كلام شيخ الإسلام.

وقد توهم بعض الباحثين أن الإمام ابن تيمية رحمه الله يرى أن الأشعري مر بثلاثة أطوار، وأن الطور الأخير الذي كتبه في كتاب (الإبانة) هو طور السلفية المحضة، وهو ليس كذلك، إنما مراد الإمام ابن تيمية رحمه الله أن جعل كتاب (الإبانة) جعل سلفية، وإن كان الأشعري في كتاب (الإبانة) إذا أتى لمسألة فيها خلاف بين الأئمة والمعتزلة فإنه يفصلها ويقضي على مذهب المعتزلة ويطله، كمسألة الرؤية مثلاً، فإنه أثبت الرؤية واستدل بدلائل فاضلة، منها استدلاله بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قال: إن الإدراك هو الذي نُفِي، وهو قدر زائد على الرؤية، ونفي القدر الزائد دليل على أن أصل الرؤية ثابت، وهذا استدلال فاضل اعتمده شيخ الإسلام في كتبه.

وإذا جاء إلى الخلاف الذي بين ابن كلاب والأئمة فإنه لا يفصله، وإنما يقف على الإجمال.

لقد صار مذهب أبي الحسن الأشعري مشكلاً من جهتين:

الأولى: أنه ينتحل مذهب أهل السنة ويقول: إنه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وهذا صرح به في كتاب (الإبانة) لما قال: فإن قيل: قد أبطلتم قول المعتزلة والخوارج والمرجئة، فما قولكم الذي تقولون به ودينكم الذي تدينون الله به؟ قال: هو ما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم أثنى على الصحابة خيراً، ثم قال: ونحن بكل ما يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل قائلون، ولما يعتقده معتقدون، فإنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل. فكان متشبهاً بالانتماء للإمام أحمد بن حنبل، حتى إن بعض الحنابلة كأبي بكر عبد العزيز كان يعده من متكلمة الحنابلة.

الجهة الثانية: أنه في كتبه الأخيرة صار يجمل في المسائل التي فيها خلاف بين ابن كلاب والسلف، ويستعمل العبارات الجملة الصحيحة من حيث حروفها؛ ولهذا السبب انتحل مذهب الأشعري خلق كثير من الفقهاء وتأثروا به.

أما الماتريدي فكان مشهوراً ومعروفاً بالرد على طائفة من المعتزلة، ولكنه وإن كان يسمي مذهبه مذهب أهل السنة، ويقول: (قال أهل السنة)، و(الذي عليه أهل السنة)، و(إجماع أهل السنة)؛ فإنه أكثر مباينةً لمذهب السلف من الأشعري، فالأشعري خير منه من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة الانتماء؛ فإن الأشعري لا ترى في كلامه استعمال لفظ (الحشوية) أو (الناطقة) وأمثالها في وصف مقالة المتقدمين من الأئمة، في حين أن الماتريدي يستعمل هذا، وهو استعمال دخل عليه من كلام المعتزلة، فالمعتزلة كانوا يسمون مقالات السلف بمقالات الحشوية وأمثالها.



الجهة الثانية: من حيث الحقائق العلمية؛ فإن الماتريدي أقرب ما يكون إلى طريقة أبي المعالي الجويني من الأشاعرة، مع أن الجويني جاء بعده، وأما الأشعري فهو أجود منه في الاستدلال والمسائل.

ولكن مع هذا فهذان المذهبان - أعني مذهب الأشعري ومذهب أبي منصور الماتريدي - صار لهما تأثير واسع على الكثير من الفقهاء المتأخرين.

### ١٧٤- قول الطحاوي (ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه) فيه مباينة لمذهب المعتزلة لا الأشاعرة، والحوادث لا أول لها، والمذاهب في أزلية الصفات.

وفي قوله: (ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه) إشارة إلى مسألة حدث بموجبها تعطيل الصفات:

ومنشؤها أن أول ما ظهر علم الكلام على يد الجهمية والمعتزلة كانت هناك مقالة اطلع عليها علماء الكلام إذ ذاك في كتب طائفة من الفلاسفة الإلهية، وهي أن الله موجب بالذات، بمعنى: أنه لا يتعلق الفعل بإرادته ومشيئته، بل بين الذات والفعل التلازم بين من جهة تلازم الفعل والمفعول. ومحصل النتيجة من هذه الجملة: القول بقدم العالم، وهذا مذهب إلحادي كفري كان يقول به طائفة من الفلاسفة كأرسطو وأمثاله.

فأراد المتكلمون من الجهمية والمعتزلة الرد على ذلك، فقالوا: إن الله قادر، ولا يسمى موجباً بالذات، بمعنى: حدث الفعل له بعد أن لم يكن، وهذا الرد أبطل مسألة قدم العالم من وجه، لكنه عطل الباري سبحانه وتعالى عن صفة الكمال.. لأنه يلزم على قولهم أن يكون الله سبحانه وتعالى فيما قبل ذلك معطلاً عن صفات الكمال، وهذا التعطيل ليس له تناهٍ لأن الله لا أول له.

ولهذا كان السلف يقولون: إن الله لم يزل متصفاً بصفات الكمال من الكلام والفعل والإرادة والعلم والخلق والتدبير... إلى غير ذلك من الصفات، فهي صفات أزلية.

فقوله: (ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه). هذا مبينة من المصنف لمذهب المعتزلة، لأن المعتزلة لا تثبت الصفات، لكن المصنف لم يبين مذهب أبي الحسن الأشعري صراحة؛ لأن الأشعري يقول بإثبات جملة من صفات الله، ولكنه يجعل هذه الصفات قديمة، ويجعل الفعل حادثاً بعد أن لم يكن، وهذا من تناقض الأشعري.

والمتحقق المجمع عليه بين أئمة السنة والجماعة: أن الله سبحانه وتعالى موصوف بالصفات، وأن فعله سبحانه وتعالى لا أول له، بل لم يزل فاعلاً، ولا يصح بإجماع السلف أن يُقال: إن الفعل حدث له بعد أن لم يكن.

والمصنف رحمه الله لم يتطرق لمسألة حدوث الفعل، ولربما يمكن أن يقال: إن ظاهر عبارة الإمام الطحاوي أنه يميل إلى أن الفعل حدث فيما بعد، وهذا يؤدي إلى الكلام عن مسألة تسلسل الحوادث.

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تكلم على هذه المسألة بكلام طويل، وهي لا شك مشكلة، لكن الذي قرره شيخ الإسلام على جهة الإجمال هو: أن الحوادث لا أول لها، وليس معنى هذا الإقرار بمسألة قدم العالم، فإن الشيء الحادث هو المسبوق بالعدم، ويمتنع على هذا قدم العالم، لأنه لا بد من سبق العدم، ومراد شيخ الإسلام رحمه الله بإبطال مذهب الجهمية والمعتزلة وجماهير الأشاعرة الذين قالوا: إن الفعل حدث بعد أن لم يكن، فيرى شيخ الإسلام رحمه الله أن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفاً بالفعل، وأن كل فعل فإنه من جهة آحاده مسبوق بفعل قبله، وأن الفعل من حيث آحاده لا أول له، ولا يلزم على هذا قدم شيء من المفعولات؛ لأن كل فعل مسبوق بفعل قبله.

هذا المذهب هو الذي قرره شيخ الإسلام، وحكى أنه إجماع أئمة السنة المتقدمين.

فالحاصل أن المذاهب في أزلية الصفات ثلاثة:

المذهب الأول: مذهب السلف الذين يقولون بأزلية الصفات وأزلية الأفعال، فلم يزل الرب فاعلاً كما أنه لم يزل متصفاً بصفات الكمال، وأفعاله من صفاته، ومسألة الفعل هي المميّزة عن مذهب الأشاعرة.

المذهب الثاني: مذهب الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات، ويقولون: إن الفعل حدث بعد أن لم يكن، فهذا تعطيل

محض.

المذهب الثالث: وهو مذهب الأشعرية الذين يقولون بأزلية الصفات، ويتفقون على إثبات سبع صفات هي:

الحياة، والكلام، والبصر، والسمع والإرادة، والعلم، والقدرة. ويزيد بعض متقدميهم ومحققهم غير هذه السبع، وكلها عندهم قديمة، وأما الفعل عندهم فحدث بعد أن لم يكن.

واتفاق السلف مع الأشاعرة على أزية الصفات اتفاق مجمل، ولا يعني أن مذهب السلف في الصفات موافق لمذهب الأشاعرة، بل بينهم فرق من جهة حقيقة ما يثبت من الصفات، ومن جهة ما تتضمنه الصفة من الفعل كصفة الكلام مثلاً، فإن السلف يقولون: إن الله لم يزل موصوفاً بصفة الكلام. والأشاعرة يقولون: إن الله لم يزل موصوفاً بصفة الكلام، لكن الكلام عند الأشاعرة معني واحد قائم في النفس ليس بحرف ولا صوت. وأما السلف فعندهم الكلام بحرف وصوت ويتعلق بالإرادة والمشية..

ويتنبه لمثل هذا في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله -ولا سيما في كتبه الكبار- فمثلاً لما أراد أن يرد على الأشاعرة في مسألة الحكمة والتعليل، قال: وهذا القول الذي ذكره الأشعري أصله قول جهنم بن صفوان، وجمهور المسلمين من السلف والأئمة وأهل الحديث والمعتزلة وجمهور طوائف الشيعة يثبتون الحكمة. فجعل كل هؤلاء مثبتة للحكمة والتعليل، ومعنى هذا: أنهم يتفقون على إثبات الحكمة والتعليل إجمالاً، وإلا فالمعتزلة تثبت الحكمة التي تعود إلى العبد فقط، وتتعلق بمصالح العباد، لكن لا يثبتون حكمة تتعلق أو تقوم بذات الله سبحانه وتعالى فعلاً له وإرادة له، وهذا خلاف قول السلف.

فينبغي لطالب العلم إذا ذكر له موافقة طائفة من الطوائف الكلامية لأهل السنة أن يتبين، فإن جمهور هذه الموافقات تكون موافقات مجملة ليست مفصلة، وقد يقع شيء من التفصيل في هذا.

## ١٧٦-المقالات الكفرية التي تخالف مذهب السلف قسماً.

المقالات الكفرية التي تخالف مذهب السلف تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون قائلها كافراً ابتداءً، كمن نفى علم الله بما سيكون من أفعال العباد، فإنه يكفر ابتداءً ولا يقال: نقيم عليه الحجة، بل الحجة على مثل هذا لا بد أن تكون قائمة، لأنه مخالف للعقل والفرط وأصول الأنبياء أجمعين.

الثاني: مقالات هي في حكم السلف كفر، ولكن قائلها لا يكفر ابتداءً إلا إذا أقيمت عليه الحجة، ولهذا قال شيخ الإسلام رحمه الله: (والإمام أحمد وإن تواتر عنه تكفير الجهمية، إلا أنه لم يكن هو وغيره من أئمة السلف مشتغلاً بتكفير أعيانهم).

وكذلك شيخ الإسلام عندما ناظر علماء الأشاعرة المتأخرين في مسألة العلو كان يقول لهم: (أنا لو أقول بقولكم كفرت، لكنكم لستم كفاراً عندي)، فمثل هذه المسائل يدخل فيها نوع من الاشتباه والانغلاق على بعض الناس، لموجب من الموجبات، فلا يكفر بما ابتداءً.

### ١٧٧- معنى حديث "يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره".

وقد ثبت في الصحيحين من حديث أنس وأبي هريرة رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من أحب أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره، فليصل رحمه).

وهذا الحديث أشكل على كثير من المتأخرين، إذ قالوا: إن الذي يغير فيه هو الأجل المكتوب في صحف الملائكة المذكور في مثل حديث ابن مسعود المتفق عليه في قوله صلى الله عليه وسلم: (ويكتب رزقه وأجله) وهذا قال به طوائف من أهل العلم، وأضافه طائفة من الشراح المتأخرين إلى طائفة من الصحابة، كعمر وغيره، وإن كان في ثبوتهم عندهم بعض التردد.

ولكن الصحيح في هذا المقام أن يقال: إن قوله عليه الصلاة والسلام: (من أحب أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره، فليصل رحمه) أن صلة الرحم سبب، والله سبحانه وتعالى قدر وعلم السبب والمسبب قبل خلق الخلق، والأجل والرزق مرتبط في علم الله وحكمته بأسباب.

وقد يكون من هذه الأسباب ما هو معروف المناسبة كالتجارة لبسط الرزق مع أن اشتغاله بهذه التجارة مكتوب ومقدر، فأراد صلى الله عليه وسلم أن يندب إلى سبب شرعي ليس معروف المناسبة عند بني آدم، فعلق زيادة العمر والرزق بصلة الرحم، التي لا يعرف عند بني آدم عادةً أنها مناسبة لبسط الرزق وطول العمر، فهذا هو أجود ما يقال في هذه المسألة.

وطول العمر وسعة الرزق تارةً يكون نعمة وتارةً لا يكون نعمة، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام كما في حديث عمار رضي الله عنه الذي أخرجه الإمام أحمد والحاكم في المستدرک: (اللهم بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق، أحييني ما كانت الحياة خيراً لي).

إلا أنه هنا نعمة؛ لأنه جعل صلة الرحم سبباً سريعاً مطلوباً من العبد القيام به، وجعل بسط الرزق وطول العمر، نتيجة لذلك السبب أي أن العبد سيوفق في ماله وعمره إلى الخير.

وأما قول من قال: إنه يحى من صحف الملائكة فهذا ليس عليه دليل من الشرع، ولم يثبت في الكتاب ولا السنة أن شيئاً مما في صحف الملائكة يُحى.

وأما قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩] فالصحيح في تفسيرها أن هذا في الشرائع وليس في القدر، وسياق الآيات يدل على ذلك، فإن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٨-٣٩] والشرائع يدخلها النسخ والمحو كما هو معروف ومجمع عليه.

وأما ما في (اللوح المحفوظ)، فيإجماع السلف أنه لا تغيير فيه، ومن زعم من المتأخرين أنه قد يدخله التغيير فهذا غلط.

## ١٧٨- الفرق بين خوارق الكهان وآيات الأنبياء

ما يقع من خوارق الكهان والسحرة والعرافين والرمالين، فإن هذا ثابت، ولا يقال: إنه يختلط مع دليل النبوة، فإن ثمة فرقا بين المقامين، من جهة القائم به، ومن جهة الفعل نفسه.

الفرق الأول: أما من جهة القائم به، فإن دليل النبوة إذا كان معجزاً فإن الذي يذكره نبي، وفرق بين النبي والولي، فضلاً عن الكاهن أو الساحر أو العراف، ولهذا قالت خديجة رضي الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم لما أتاه الوحي: (أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبداً؛ إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق).

ومن المعلوم قطعاً أن الولي لا يمكن أن يختلط بالنبي، إذ من شرط الولاية أن لا يكذب بالدعوى، فمن ادعى النبوة فإنه يعلم أنه ليس بولي، بل هو من أعظم الكفار كفرة، وأما الكهان والعرافون والسحرة والرمالون، فإن أحوالهم

التي تكتنفهم من الشر والفجور والفسوق والعصيان، تكفي دليلاً على أنهم ليسوا بأنبياء ولا صادقين فيما يدعون، وإن اتصفوا بأحوال هي في نظر الناس تعد من الخوارق.

والفرق الثاني: من جهة الفعل الخارق نفسه، ومن أخص دلائل هذا الفرق ما ذكره الله سبحانه وتعالى في قصة موسى وسحرة فرعون، فإن الله أمر موسى أن يلقي عصاه، قال: ﴿وَأَنَّ أَلْقِيَ عَصَاكَ فَلَئِمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾ [القصص: ٣١] والسحرة ألقوا حبالهم وعصيهم، حتى أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿يُحْيِلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [طه: ٦٦] ففي نظر الناس تحركت هذه العصي والحبال، وتحركت عصا موسى، ولكن بين الحقيقتين فرق بين، فإن عصا موسى قد انقلبت حيةً على الحقيقة، وهذه قدرة الله سبحانه وتعالى، بخلاف حبال السحرة وعصيهم، فإنها في نفس الأمر لم تزل حبالاً ولم تزل عصياً.

وقد قرر شيخ الإسلام رحمه الله أن كرامات الأولياء ليست كخوارق السحرة والكهنة والعرافين، وإذا كان بين كرامات الأولياء وخوارق السحرة والكهنة والعرافين فرق، فمن باب أولى الفرق بين معجزة النبي وخوارق السحرة.

ولهذا فإن الخوارق التي يدعيها الكهان والعرافون والرمالون لا بد أن يصاحبها الكفر؛ فإنها نوع خضوع لشياطين الجن، ومعلوم أن الجن لهم من الاقتدار على الأشياء ما ليس لبني آدم، فيتحركون حركة هي في نظر الجن حركة معتادة، وتكون في نظر الإنس حركة خارقة، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ﴾ [النمل: ٣٩] ، وقال الله عنهم: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحْرِبٍ وَتَمَثِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ﴾ [سبأ: ١٣] ، وهذا بخلاف الخارق الذي يقع للولي، فإنه نعمة من الله، ليس تحريكاً من جهة الجن، فضلاً عما يقع لنبي أو رسول.

## ١٧٩- السحر كفر باتفاق السلف، وما نسبه الشافعية إلى الشافعي من التفصيل

### خلاف لفظي.

ولقد اتفق السلف رحمهم الله على أن السحر كفر؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] ، فإن الساحر إنما كفر لأنه خضع لغير الله بالطاعة والاستسلام والانقياد، وهكذا

كفر بإجماع المسلمين، والذي تكلم به بعض أصحاب الإمام الشافعي ونسبوه قولاً له من التفصيل في مسألة السحر، هو خلاف لفظي؛ فإنه منذ زمن متقدم ترجمت العلوم، ومنها علوم الكيمياء والسيمياء ونحوها، وهذا يحدث نوعاً من الحركة الغير معتادة بفعل تركيب ومزج بعض المواد ونحو ذلك، وليس من تأثير الجن، فصار بعض الفقهاء يقولون: لا بد من معرفة صفة السحر، فإن كان مرتبطاً بالجن فهو كفر، لأنه يكون خضوعاً، وإن كان نوع حركة كخفة اليد مثلاً أو وضع بعض المواد على بعض فيتحوّل إلى مادة أخرى أو نحو ذلك، فهذا لا يعدونه كفراً وهو كذلك، لأنه ليس سحراً، وإن كان ينهي عنه سداً للذريعة وزجراً لهؤلاء حتى لا يفتتن الناس.

وهذا التفصيل ليس محتصاً ببعض فقهاء الشافعية، بل بالإجماع أن مثل هذا لا يسمى كفراً، وكأن الغلط هو في تسميته سحراً.

### ١٨٠- القول بأن أول واجب على المكلف هو النظر: فرع عن قول المعتزلة في القدر.

من أصول المعتزلة: أن العباد لا يتأبون إلا على ما يعملون، وأصل مبنى الثواب هو التوحيد، فإذا أصله لا بد أن يؤخذ بالعلم النظري، ومن هنا قالت المعتزلة: إن أول واجب على المكلف هو النظر.

وعلى هذا عامة المعتزلة، إلا الجاحظ وأمثاله فإنهم خالفوا في ذلك.

وجاء الأشاعرة فقالوا: أول واجب على المكلف المعرفة، وبعض من سلك مسلك الاعتزال قال: هو النظر. وقال بعضهم: أول جزء من النظر. وقال بعضهم: القصد إلى النظر. والخلاف بين سائر هذه الأقوال الكلامية خلاف لفظي كما صرح به الرازي وأبو حامد الغزالي، وكما صرح به شيخ الإسلام رحمه الله.

هذا مع أن الأشعري يخالف أصله في القدر أصل المعتزلة، فالأشاعرة يقاربون مذهب الجبر، والقول بأن أول واجب على المكلف هو النظر فرع عن كون العباد لا يتأبون على ما يخلق فيهم من العلوم الضرورية، ولهذا قال أبو جعفر السماني من علماء الأشاعرة ومن أصحاب القاضي أبي بكر ابن الطيب: (إن القول بإيجاب النظر بقية في مذهبنا من مذهب المعتزلة). أي: أن الأشعري لما رجع عن الاعتزال لم يتخلص من مسألة المعرفة التي مقدمتها النظر، فالمعرفة نتيجة والنظر مقدمة.

وأشد إشكالاً من دخول المسألة على الأشعرية مع أن أصولهم تخالف أصول القدرية، دخول هذه المسألة على كثير من الأصوليين حتى من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله، كما فعل المقدسي في كتاب (التبصرة)، وهو كتاب حسن مصنف في الجملة على مذهب أهل السنة، بل وفيه ردود على الأشاعرة، لكنه غلط في هذه المسألة فقال: (اختلف أصحابنا في أول واجب على المكلف، فقال بعضهم: النظر، وقال بعضهم المعرفة..) إلى آخره، ومقصوده بأصحابه هنا الحنابلة.

مع أن القول بأن النظر أول واجب على المكلف لم يكن مذهباً لأحمد ولا لأئمة أصحابه، فإن السلف مجمعون على أن أول واجب على المكلف هو الشهادة، وبهذا خاطب الرسول صلى الله عليه وسلم سائر الناس من كان منهم عارفاً أو جاهلاً أو وثنياً أو يهودياً أو نصرانياً، فقد جاء في حديث ابن عباس ومعاذ رضي الله عنهما لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذاً إلى اليمن أنه قال له: (فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله) ، وقد ثبت في الأخبار والسير أن أهل اليمن إذ ذاك كان فيهم يهود ونصارى وعبدة أوثان.

إذاً.. هذه الأقوال الكلامية كلها ترجع إلى أصل قدري اعتزالي ليس عليه أثر السنة والجماعة لا من قريب ولا بعيد، بل قال الجاحظ كما في بعض كتبه -وهو من أعيان المعتزلة القدرية-: (لا يلزم هذا المذهب حتى على أصولنا المقولة في باب القدر كما زعم أصحابنا).

## ١٨١- الجواب عن أقوى ما استدل به المرجئة -ولا سيما الفقهاء منهم- على أن

### العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان.

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧].. هذه الآية وأمثالها هي أقوى ما استدل به المرجئة ولا سيما الفقهاء منهم، على أن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان.

وعنها جوابان:

**الجواب الأول:** أن هذا من باب عطف الخاص على العام، وهذه الطريقة وإن كانت صحيحة في الجملة إلا أنها ليست هي الطريقة الأجود.



**الجواب الثاني:** وهو الذي رجحه شيخ الإسلام رحمه الله: أن الإيمان هنا هو الأصل، وإذا ذكر الأصل فإن العمل يكون لازماً له، ولزومه له في مقام لا يستلزم عدم دخوله في ماهيته في مقام آخر، فإن ما كان لازماً يكون تابعاً، ولا يمكن في العقل أن ينفك اللازم عن الملزوم، قال شيخ الإسلام: (وإذا كان العمل لازماً في مقام لأصل الإيمان أو لمسمى الإيمان لم يلزم أن يكون في سائر الموارد كذلك، ولم يمنع ذلك أن يكون داخلاً في ما هيته في نفس الأمر، لأنه قد جاء إدخاله في ماهيته صريحاً في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢٠﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ﴿٢١﴾﴾ [الأنفال: ٢-٣]، فجعل من أصل الإيمان إقام الصلاة وإيتاء الزكاة إلى غير ذلك من الأعمال الظاهرة، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] فإن عامة السلف فسروها بصلاتهم إلى بيت المقدس، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم قال كما ثبت عنه في صحيح مسلم، وإن كان أصله متفقاً عليه: (الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان).

فالأثار النبوية والكلمات القرآنية متضافرة على تسمية العمل إيماناً، وليس في الأدلة الشرعية ما يشكل إلا من هذا الوجه الذي ذكره بعض فقهاء المرجئة وغيرهم، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧].

## ١٨٢- القول: بأن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان لأن الإيمان هو التصديق

### مناقض للعقل فضلاً عن مخالفته للشرع.

وأما الاستدلال الذي احتج به جمهور متكلمة المرجئة، فهو استدلال من جهة اللغة، فإنهم قالوا: الإيمان في اللغة هو التصديق، وعلى هذا قالوا: الإيمان الشرعي هو التصديق، ثم رتبوا على ذلك أن الإيمان شيء واحد لا يزيد ولا ينقص، وبنوا ذلك على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الإيمان في اللغة مرادف للتصديق.

المقدمة الثانية: أنه إن كان في اللغة يراد به التصديق لزم أن يكون في الشرع كذلك ولا يتعداه إلى غيره.

وكلا المقدمتين مما ينازعون فيه، فإن الإيمان وإن استعمل في كلام العرب مرادفاً للتصديق في بعض السياقات، إلا أنه يقع في بعض السياقات بخلاف ذلك، وبينه وبين التصديق فرق من جهة اللفظ والمعنى ذكره جماعة من أهل السنة.

والجواب عن المقدمة الثانية من وجهين:

الوجه الأول: أنه إذا سلم أن الإيمان في اللغة مرادف للتصديق فإنه لا يلزم أن يكون في سائر موارد في الشريعة كذلك، ومعلوم أن المرجئة يسمون العمل إسلاماً، مع أن هذا مما لا توجه اللغة، فما كان مسوغاً أو موجباً عندهم لتسمية العمل إسلاماً من جهة اللغة فيمكن طرده على مسمى الإيمان، فإذا قالوا: إن الصلاة لا تسمى في اللغة إيماناً، بل الصلاة في اللغة هي الدعاء، والإيمان هو التصديق، قيل لهم: وهل الصلاة والزكاة والحج والأعمال الظاهرة تسمى في اللغة إسلاماً؟

فالجواب: لا. فيقال: فما الذي سوغ أن تسمى إسلاماً مع أن الإسلام اسم شرعي بالإجماع، كاسم الإيمان من جهة كونه اسماً شرعياً؟

فتبين أن هذا مما لا توجه اللغة بذاتها، بل لا بد فيه من اعتبار تسمية الشارع، فلما كان الأمر كذلك تعلق اسم الإيمان بسائر الأعمال على هذا الوجه.

الوجه الثاني: أن يقال: إن ما استعمله متكلمة المرجئة -لِمَا دخل في أصولهم الكلامية- من تجريد الماهيات إلى صور يفرضها الذهن لا حقيقة لها في الخارج، ومعنى هذا الكلام: أنهم إذا قالوا: الصلاة عمل، والعمل ليس داخلياً في مسمى الإيمان، إذ الإيمان هو التصديق.

فإننا نقول: ليس في الأعمال الشرعية الظاهرة كلها عمل ينفك عن التصديق، أما العمل الظاهر من حيث هو عمل ظاهر مجرد عن التصديق فإنه لا يسمى إيماناً بالإجماع، وهذا مما لا ينازع فيه أحد، والعمل الذي قصد السلف أنه إيمان هو العمل الشرعي، وهو العمل الذي أوجبه الشارع أو ندب إليه، كالصلاة والصيام والطواف بالبيت، إلى غير ذلك، وإلا فالأعمال العادية كلعب بني آدم وحركتهم لا تسمى إيماناً.

فالصلاة لا يمكن أن تكون شرعية وهي مجردة عن التصديق بالباطن، وهو التصديق بأن هذه الصلاة أوجبها الله، وأن الله أوجبها أربع ركعات مثلاً كصلاة الظهر، وأنه شرعها في هذا الوقت، وأنه يقال فيها كذا وأركانها كذا، ويتعبد بها إلى القبلة، وأن من شرطها الإخلاص والإيمان؛ فإن هذه وإن كانت أعمالاً ظاهرة كالركوع والسجود والقيام والقراءة

إلى غير ذلك إلا أنّها متعلّقة بالتصديق، ولهذا لو أنّ أحداً صلى صلاة الظهر خمساً فإن عمله يسمى بدعة وضلالاً، ومن صلى صلاة وقال: إن الصلاة ما شرعها الله وإنما هي من أقوال الفقهاء، فهذا يكون كافراً، ولا تكون صلاته شرعية.

فتتحقق من هذا أن سائر الأعمال الظاهرة الشرعية ليست هي مجرد أعمال ظاهرة منفكة عن التصديق.

وقد تفتن بعض أئمة المرجئة من المتكلمين لهذا، فقالوا: العمل من حيث هو ليس إيماناً.

فيقال: العمل من حيث هو عمل إذا لم يكن له وجود في الخارج لا يمكن أن يسمى إيماناً عند أحد من المسلمين، فهم يقولون: الصلاة من حيث هي صلاة - أي: كحقيقة مجردة وعمل ظاهر - ليست إيماناً. فيقال: الحقيقة المجردة عن التصديق لا يلتفت إليها، وليس هناك أحد من المسلمين يصلي هذه الصلاة.

ولهذا لو أنّ الإنسان أثناء لعبه أو رياضته مثلاً أتى بحركة تشاكل حركة الركوع لم يُسمّ راعياً في الشرع وعمله هذا لا يسمى إيماناً، لكن لو أدى ذلك داخل ركن من أركان الصلاة فإنه يكون ركوعاً شرعياً ويسمى إيماناً، فتتحقق من هذا أن الأصول الشرعية والعقلية واللغوية إذا سلمنا أنّها تدل على أن الإيمان مرادف للتصديق، فإن كل ما تضمن التصديق وتحقق به فإنه يسمى إيماناً.

ولهذا فإن الصلاة وإن كانت عملاً ظاهراً من جهة، إلا أن فيها تصديقات وفيها أعمال قلوب.

ويقال: إذا لم تكن الصلاة إيماناً امتنع أن تكون إسلاماً، وامتنع أن يكون الإيمان تصديقاً، وعليه فإن قولهم: إن العمل ليس داخلياً في مسمى الإيمان لأن الإيمان هو التصديق، يعتبر مناقضاً للعقل فضلاً عن مخالفته للشرع، فإنه مبني على مقدمة مفروضة يفرضها الذهن، وهي: أن العمل الظاهر الذي سماه السلف إيماناً يمكن تجريده عن التصديق، وليس الأمر كذلك.

فإن قالوا: إن التصديق الذي في الصلاة يسمى إيماناً، والحركة الظاهرة لا تسمى إيماناً؟

قيل: هذا فرض يفرضه الذهن ولا وجود له في الخارج، فإنه إذا تجرد هذا العمل عن التصديق لم يسمّ صلاة ولا ركوعاً ولا سجوداً، ولا يوجد في الخارج إلا حركة يقصد بها التعبد أو حركة لا يقصد بها التعبد، أما وجود حركة في الخارج يقال إن تصديقها إيمان، وأما هي من حيث هي فليست إيماناً، فهذا، فإن من حنى ظهره إما أن يكون راعياً لله سبحانه وتعالى في صلاة من الصلوات، وإما أن يكون فعل ذلك لغرض وموجب احتاجه من أجله.

ومعلوم أن الأول يسمى عمله إيماناً، والثاني لا يسمى إيماناً.

### ١٨٣- من أخص ما يستدل به السلف على أن العمل داخل في مسمى الإيمان.

ومن أخص ما يستدل به السلف على كون العمل داخلياً في مسمى الإيمان، بل إن قلت: إنه أشرف حديث استدل به السلف على هذه المسألة من السنة، فإن الأمر كذلك؛ حديث ابن عباس رضي الله عنهما في حديث وفد عبد القيس فإنه صلى الله عليه وسلم قال: (أمركم بالإيمان بالله وحده، أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تؤدوا خمساً من المغنم..) إلى آخر الحديث، وقد رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مفرداً، واتفق عليه الشيخان من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

فهذا الحديث المعروف عند أهل العلم بحديث وقد عبد القيس صريح في أن العمل داخل في مسمى الإيمان، بل صريح في أن العمل أصل في الإيمان كما جعله النبي صلى الله عليه وسلم أصلاً في الإسلام، كما في حديث ابن عمر المتفق عليه: (بني الإسلام على خمس) وذكر المباني الأربعة بعد الشهادتين، وكذلك لما ذكر الإسلام في حديث جبريل المتفق عليه، وهنا لما ذكر الإيمان ذكر الشهادتين وذكر بعد ذلك العمل، ففسر الإيمان في حديث عبد القيس بما فسر به الإسلام في حديث ابن عمر وأمثاله.

وأما فك هذا عن هذا في حال واحد، فهذا من فرضيات الذهن التي لا وجود لها في الخارج.

### ١٨٤- نوعية الخلاف بين قول حماد وأبي حنيفة في الإيمان والقول الذي عليه عامة

#### السلف

(وقد سبق بعض هذا)

ومن مسائل هذا الباب وأصوله: أن القول الذي قاله حماد بن أبي سليمان وأبو حنيفة رحمهما الله جعل كثيراً من أهل العلم يتكلمون في نوعية الخلاف بينه وبين القول الذي عليه عامة السلف، فالشارح ابن أبي العز رحمة الله يقول: إن الخلاف صوري بين أبي حنيفة رحمه الله وجهاهير السلف، وهذا باعتبار أن أبا حنيفة وحماد بن أبي سليمان يقولان: إن مرتكب الكبيرة ليس مخلداً في النار، ويجعلانه تحت المشيئة، ويقران بعذاب من يعذب من أهل الكبائر.

ونقول: نعم. قال بعض الحنفية: إنه خلاف صوري، وقال بعضهم: إنه خلاف لفظي، أي: لا ثمة له، ولهذا يذكر الأصوليون في كتبهم بعض مسائل النظر الخلافية فيقولون: والخلاف لفظي، أي: ليس له ثمة.

وقد قال شيخ الإسلام رحمه الله: (بأن الخلاف جمهوره لفظي)، وقال مرة: (إن أكثر الخلاف بين حماد والجمهور خلاف لفظي)، ومراده بأن أكثره لفظي أي: أن حماداً يقر بوجود الواجبات وأصول الشرائع، ويعطيها أحكامها في الدنيا من جهة الحدود، وكذلك في الآخرة على ما قرره أئمة السلف أجمعين، وإنما لا يسمّي هذه الأعمال الظاهرة إيماناً، ومن هنا كان أكثر الخلاف لفظياً، وبهذا يتبين للناظر في هذه المسألة ماذا يقصد بالقول إن الخلاف فيها لفظي.

وأما من جهة الفرق فهو من وجوه:

**الأول:** وهو من أخصها: أن عدم تسمية العمل الظاهر إيماناً مخالف للكتاب والسنة، فإن الله سماها إيماناً، ومنع تسميتها إيماناً مخالفة للكتاب والسنة من حيث التسمية، وعليه فثمره الخلاف هي أن هذا القول مخالف للكتاب والسنة، ولا يلزم بالضرورة أن تكون الثمرة مسألة عملية من هذا الوجه.

**الوجه الثاني:** أن حماداً وأمثاله يقولون: إن الإيمان واحد، فلا يجعلون العمل مما يحصل به الزيادة والنقصان، وهذا هو المقطوع به في قول حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة رحمهما الله.

وبعض أهل العلم يعبرون فيقولون: إن حماداً وأبا حنيفة لا يقولون بأن الإيمان يتفاضل، وهذا مما يكرهه شيخ الإسلام رحمه الله.

وهناك مسألة دون الأولى في التحقق في كونها مذهباً لحماد بن أبي سليمان، وهي: هل حماد يقول: إن الإيمان واحد مطلقاً، لا يزيد ولا ينقص كما هو قول المرجئة؟

يجزم شيخ الإسلام رحمه الله بذلك ويقول: (ومن الفرق بين قول حماد وقول الجمهور: أن حماداً وأمثاله لا يجعلون الإيمان متفاضلاً، ويجعلون أهل الإيمان في إيمانهم على حال واحدة).

وهذا يبني على صحة النقل عنه، وإلا فإن هذا من لازم قول حماد؛ لكن من المعلوم أن لوازم المذاهب ليس بالضرورة أن تكون مذاهباً تضاف إلى أعيان القائلين بأصل المذهب، ولهذا يُتردد في هذا الإطلاق، فهو وإن كان يُجزم بكونه لا يجعل العمل موجباً لزيادة الإيمان، لكن هذه مسألة دون الإطلاق.

**الوجه الثالث:** أنه على طريقة حماد وأبي حنيفة لا يكفر العبد بتركه للأعمال الظاهرة، سواء كان تركه لجنس الأعمال الظاهرة، أو كان تركه لبعض أعيانها.

هذا مع أن الإجماع منعقد على أن من هجر جنس العمل الظاهر فإن هجره له كفر، وهذا مذهب مستقر عند متقدمي أئمة السلف المخالفين لحماد بن أبي سليمان، وقد ذكر هذا الفرق من متأخري المحققين الإمام ابن تيمية رحمه الله.

وبعض من تكلم في هذه المسألة يذكر عن شيخ الإسلام ما هو مخالف لذلك، وليس الأمر كذلك، بل لا شك أنه يرى أن من قامت عنده القدرة والإرادة الموجبة لحصول المقدور والمراد، ومع هذا كله هجر جنس العمل فما رجع لله ركعة، ولا سجد له سجدة، ولا صام له يوماً، ولا أتى البيت الحرام، ولا أدى زكاة، فإن هذا لا يكون إلا كافراً.

وقد قال إسحاق بن إبراهيم -وهو من أعيان المتقدمين- كما رواه الخلال وغيره بسند صحيح: (غلت المرجئة حتى كان من قولهم: أن من ترك الصلاة والصيام والزكاة والحج وعمامة الفرائض من غير جحود لها لا نكفره، إذ هو مقر -أي: لا يكفر لأنه مقر عندهم- فهؤلاء الذين لا شك عندي أنهم مرجئة)، وكلمة إسحاق هذه هي أحسن كلمة أشرت عن المتقدمين في هذه المسألة التي تكلم فيها كثير من المتقدمين والمتأخرين.

وبنحو هذه الكلمة جاء عن سفيان بن عيينة، وقد حكى الآجري وأبو عبد الله ابن بطّة الإجماع على هذه المسألة.

## ١٨٥- طرق معرفة إجماع السلف على كفر تارك جنس العمل.

(انظر اآخر الفائدة السابقة)

وإجماع السلف على هذه المسألة يعرف من عدة طرق:

الطريق الأول: أن العمل عندهم أصل في الإيمان، ولما كان أصلاً فإن عدمه كفر.

الطريق الثاني: أن هجر جنس العمل لا يكون إلا مع نوع من الكفر الباطن، وهذا ليس معناه أنه لا يُكفّر بالأعمال الظاهرة ولكن لدلالاتها على كفر باطن؛ لأنه بإجماع المسلمين وبصريح العقل أنه لا يمكن أن نقول: إن هذا كافر في نفس الأمر بعمل ظاهر، ويكون في نفس الأمر مؤمناً في الباطن، بل من ثبت كفره في نفس الأمر -أي: في الحكم الشرعي- ووافى ربه بالكفر الظاهر فلا بد أن يكون في الباطن كافراً، وما يبقى معه من العلم والمعرفة الباطنة، فهي من جنس العلم والمعرفة التي تقع لكثير من الكفار في بعض مسائل الربوبية، أو كحالمهم إذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين، إلى غير ذلك.

الطريق الثالث: أنه جاء عن الجماهير من أهل الحديث أنهم يكفرون تارك الصلاة، فدل ذلك من باب أولى على أنهم يذهبون إلى كفر تارك جنس العمل.

وهذا الوجه وإن لم يلزم به تحقق الإجماع، إلا أنه يُعلم به معنى مهماً في هذه المسألة وهو: أن من قال إن ترك جنس العمل ليس كفراً بإجماع السلف، فإن قوله غلط ولا بد؛ لأنه قد جاء عن كثير من أعيان المتقدمين -ولا سيما من أهل الحديث- التكفير بترك الصلاة، فكيف يقال مع هذا: إن إجماع السلف منعقد على أن ترك العمل مطلقاً ليس كفراً، مع أنهم كفروا تارك الصلاة؟

وإنما يتحقق هذا المعنى ولا يتحقق الإجماع به؛ لأنه مبني على مسألة تكفير تارك الصلاة: هل هي من معاهد الإجماع أم لا؟

والتحقيق أن بين جنس العمل وبين آحاده فرقاً، فأما جنس العمل وأركانه الأربعة: (الصلاة والزكاة والصيام والحج)، فمن عدم جنس العمل بأصوله الأربعة التي هي أصول الفرائض؛ فهذا لا يكون إلا كافراً.

## ١٨٦- الكفر بترك الصلاة ليس من معاهد الإجماع البين.

وأما من ترك ما دون الفرائض الأربع من الواجبات الظاهرة فإن هذا ليس بكافر، وإنما تنازع السلف رحمهم الله في الأركان الأربعة، ولم يحك الإجماع منضبطاً أو غير منضبط إلا في مسألة الصلاة وحدها، فإن إسحاق بن إبراهيم كما ذكر ذلك عنه محمد بن نصر المروزي بإسناد متصل إليه، وذكره عن أيوب السختياني؛ كان يحكيان الإجماع على أن ترك الصلاة كفر، وكان إسحاق يقول: (مضت سنة رسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده إلى زماننا هذا أن من أدركته فريضة فما أداها إلى أن خرج وقتها فإنه يكون كافراً)، ويقول أيوب السختياني: (ترك الصلاة كفر لا يختلف فيه)، ومن هنا قال طائفة من أصحاب الإمام أحمد وبعض أهل العلم: إن ترك الصلاة كفر بالإجماع، وزعموا أنه لم يخالف في ذلك إلا بعض المتأخرين.

والصحيح أن الكفر بترك الصلاة ليس من معاهد الإجماع البين، فإن الإجماع إذا استعمل في مسائل أصول الدين أريد به الإجماع التام الذي تكون مخالفته بدعة وضلالة، كقولك: إن السلف أجمعوا على أن الإيمان قول وعمل، وأجمعوا على إثبات الصفات، وأجمعوا على أن الله خلق أفعال العباد، إلى غير ذلك.

فمن قال: إن ترك الصلاة كفر بالإجماع اللازم القطعي فإن الأمر ليس كذلك؛ لأنه جاء عن طائفة من المتقدمين كمكحول والزهري ومالك والشافعي أنهم ما كانوا يرون ترك الصلاة كفراً، وأما قول عبد الله بن شقيق: (كان أصحاب محمد لا يرون شيئاً من العمل تركه كفر إلا الصلاة)، فهذا صحيح عن عبد الله بن شقيق، ولكن لا شك أن الزهري ومالكاً رحمهما الله أعلم بالسنن والآثار من عبد الله بن شقيق، وإن كان متقدماً عليهما، فهذا اجتهاد وتحصيل حصله عبد الله بن شقيق، وهذا الإجماع الذي يذكره عبد الله بن شقيق ويذكره غيره، إذا سمّي إجماعاً سكوتياً كان ممكناً، ومعلوم أن الصحيح من مذاهب الأصوليين أن الإجماع السكوتي حجة، ولكنه ليس حجة قطعية.

فالقول الراجح هو أن ترك الصلاة كفر، ودليل هذا القول ظاهر الكتاب وظاهر السنة، وإن كانت دلالة السنة أخص من دلالة الكتاب، ومن أخص دلائل السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم: (بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة).

وأيضاً من دلائل كون ترك الصلاة كفراً أنه ظاهر مذهب الصحابة، فلم يصح عن صحابي من الصحابة أنه صرح بأن ترك الصلاة ليس كفراً، ولكن تحقق أن جماعة من الصحابة صرحوا بكون ترك الصلاة كفراً، وذكر ابن شقيق أنه لم



يخالف فيه أحد، فيكون هذا استدلالاً حسناً، ويسمى إجماعاً سكوتياً لا قطعياً؛ لأن الإجماع القطعي يكون حجة لازمة، ومن اجتهد بخلافه فقد قال بدعة، وإذا اجتهد مجتهد بخلافه سمي اجتهاده غلطاً وبدعة، ولا يجوز لأحد من بعده أن يقلده فيه، وعلى هذا يلزم أن قول من يقول إن ترك الصلاة ليس كفراً؛ أن يكون قوله بدعة، وأنه قول مخالف لصريح الكتاب والسنة، ويلزم أن يكون هذا القول لا تجوز متابعتة ولا اعتباره كسائر البدع.

ولم يكن قدر هذه المسألة عند جماهير السلف كذلك، وإن كان إسحاق قد نقل الإجماع لكنه شاذ في تحصيل الإجماع، ولا سيما أنه قال: من زمان رسول الله إلى زماننا هذا، مع أنه يعلم أن مالكا والزهري ومكحولاً قد خالفوا، ولا يصح قصر المخالفة على المتأخرين، ثم لو كانت المسألة من معاهد الإجماع لشاع ذلك في كلام أئمة السنة، كالإمام أحمد وغيره، فإنه لم ينطق بالإجماع أبداً، بل الرواية عنه مختلفة في تكفير تارك الصلاة.

وقد غلط بعض المالكية والشافعية على الشافعي ومالك رحمهما الله في هذه المسألة في بعض مواردنا، لكنهم لم يغلطوا في أصلها، فإن الأصل في مذهب الشافعي وأصح قوليّه: أن ترك الصلاة ليس كفراً، وإذا قيل هذا فإن الجماهير من أهل الحديث على أنه كفر، وهو الراجح من جهة الاختيار، وعليه ظاهر الكتاب والسنة، وظاهر مذهب الصحابة

## ١٨٧- لم يقل أحد من أهل العلم: إن ترك الزكاة تركاً مجرداً عن المقاتلة كفر

### بالإجماع.

أما مسألة الزكاة فلم يذكر أحد من السلف أن فيها إجماعاً، ودعوى الإجماع فيها غلط، وقد دخل على بعض المتأخرين من أهل العلم من أصحاب أحمد وغيره، فقالوا: إن فيها إجماعاً، ومأخذهم في هذا الإجماع قتال أبي بكر رضي الله تعالى عنه لمناعي الزكاة، وما ذكره أبو عبيد وأمثلة من المتقدمين: أن الصحابة أجمعوا على قتال هؤلاء وأنهم كانوا يرونهم مرتدين، وهذا خلط في المسألة، فإن ترك الزكاة المجرد عن الجحد لها أو القتال عليها لم يجمع السلف على كونه كفراً، وذلك كترك أحاد الناس أن يؤدي زكاة ماله.

وثمة فرق بين من ترك الزكاة، وبين من تركها وقاتل على تركها، ولهذا كان أئمة المدينة النبوية كالإمام مالك والزهري وأمثالهم، وأئمة العراق كالثوري والإمام أحمد وأمثالهم، وأئمة الشام كالأوزاعي وأمثاله، يذهبون إلى أن ترك الزكاة ليس كفراً، ولكنهم قرروا أن المقاتلين على منعها كفار.

وقد حكى أبو عبيد وجماعة الإجماع على ذلك، وهذا الإجماع ليس في المأثور عن السلف ما يشكل عليه، وهو التفريق بين ترك الزكاة وبين تركها مع المقاتلة، فمن تركها مع المقاتلة فهو كافر.

فإن قيل: هل كفر بالترك، أم كفر بالمقاتلة؟ فإن قلت: إنه كفر بالمقاتلة، لزم تكفير كل من قاتل من البغاة، وإن قلت: كفر بالترك، قيل: فالمقاتلة ليست شرطاً.

فيقال: هذا فرض يفرضه الذهن، وهو إنما كفر بهما، أي: باجتماعهما، وإلا فإن المقاتلة وحدها لا تستلزم الكفر، والترك وحده كترك آحاد المسلمين الذين لم يقاتلوا لا يستلزم الكفر، نعم. هذا ذهب طائفة من السلف إلى كونه كفراً، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وذهب جماهير السلف إلى أنه ليس كفراً، ويقول الإمام أحمد رحمه الله في الرواية الأخرى: (ليس شيء من العمل تركه كفر إلا الصلاة)، والمقصود من هذا: أنه لم يقل أحد من أهل العلم: إن ترك الزكاة تركاً مجرداً عن المقاتلة كفر بالإجماع، ولكن لا يُنتقد من جعله كفراً، فإن القول بكونه كفراً قاله طائفة من السلف وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله.

## ١٨٨- بعض المتأخرين وإن سمو العمل إيماناً لكنهم لا يجعلونه أصلاً في الإيمان، فلا

يكفرون تارك جنس العمل، وفوق ذلك ينسبه بعضهم للسلف.

مسألة الإيمان قد حصل فيها خفض ورفع عند كثير من المتأخرين، فصار بعضهم وإن سمو العمل إيماناً لكنهم لا يجعلونه أصلاً في الإيمان، فلا يكفرون تارك جنس العمل، فمن ترك الصلاة والصيام والزكاة والحج مجتمعة لا يجعلونه كافراً، وفوق ذلك يقع من بعضهم أنهم يجعلون هذا مذهباً لسائر السلف.

ولا شك أن هذا من الغلط، إذ كيف يقال إن هذا مذهب لسائر السلف مع شهرة النزاع بين السلف في هذه المباني الأربعة كل على حدة؟! وهذا النزاع المأثور إنما هو في ترك الواحد منها، وأما من جمع تركها فلم ينقل عن أحد

من السلف أنه لم يركفه، ولو أن أصحاب هذا القول قالوا: إن هذا هو أحد القولين لأهل السنة أو لأئمة السلف كان هذا مما يمكن أن يقع فيه بعض التأويل، لكن أن يقال: إن تركها مجتمعة ليس ككفر عند السلف، مع أنه قد صرح طوائف من السلف بأن ترك الواحد منها يكون ككفر، كقول جماهيرهم: إن ترك الصلاة كفر، وقول طائفة منهم: ترك الزكاة كفر، إلى غير ذلك؛ فهذا قول لا شك أن فيه شيئاً من الزيادة.

وقابل هذا القول قول من يقول: ترك الصلاة كفر بالإجماع، وقول من يقول: ترك الزكاة كفر بالإجماع، أو من يقول: ترك الصوم أو الحج كفر بالإجماع.

### ١٨٩- كيف يمكن تحصيل مذهب السلف.

(وقد سبق بعض ذلك)

وهنا مسألة مهمة وهي: كيف يمكن تحصيل مذهب السلف؟

والجواب: أن الطريقة المعتبرة عند المحققين من أرباب السنة والجماعة هي أن مذهب السلف يُعرف بأحد وجهين، واستعمل بعض المتأخرين من متكلمي الصفاتية المعظمين للسنة والجماعة وبعض الفقهاء طريقاً ثالثاً هو الذي يستعمله المعاصرون.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (فإن قيل: بم يُعرف مذهب السلف، ليعلم أن مذهب السلف الذي يضاف إليهم يكون لازم الاتباع، وإذا قيل في مسألة: إنها مذهب للسلف، فإن معنى هذا أنها من معاهد إجماعهم، وأن هذا من الدين اللازم الذي لا تجوز مخالفته أو الاجتهاد بخلافه، ويكون سائر ما خالفه بدعة.

ثم قال: ومذهبهم على هذا الوجه يُعرف بأحد طريقين:

الطريق الأول: إما بالنقل المتواتر عن أعيانهم، ولا يُعلم عن أحد من الأعيان ما يخالف هذا النقل. بمعنى: أن يستفيض عن أعيان السلف التعبير بجملة، كقولهم مثلاً: الإيمان قول وعمل، وكقولهم: أفعال العباد مخلوقة، وكقولهم: القرآن ليس مخلوقاً، فهذه جمل مستفيضة عن السلف، ولم ينقل عن السلف في ذلك خلاف.

الطريق الثاني: بذكر علماء الإسلام الكبار -أي: المعترين والمحققين- عن شيء من هذه المسائل أنه مذهب للسلف، ولا شك أن هذا الوجه إنما ينتظم إذا لم يُعرف عن أحد من السلف مخالفة لما ذكره بعض الكبار، وإلا صار هذا من التحصيل المظنون، كقول إسحاق: (أجمع الناس من زمان رسول الله إلى زماننا هذا)، ومعلوم أن إسحاق من الأكابر، لكن لم نقل: إن نقله للإجماع قطعي؛ لكون المخالفة قد ظهرت ممن هم أجل كالزهري وأمثاله).

فهذان الطريقان بهما يُعرف مذهب السلف.

ثم قال شيخ الإسلام رحمه الله: (واستعمل كثير من المنتسبين إلى السنة والجماعة من أصحاب الكلام، وبعض الفقهاء من أصحاب الأئمة طريقاً ثالثاً لتحصيل مذهب السلف، وهو أنهم يعتبرون دلائل الكتاب والسنة، فإذا انتظم عندهم مقام الاستدلال على قول ولزم، جعلوا ما انتظم عليه مقام الاستدلال ولزم مذهباً للسلف، لكون السلف لا يخرجون عما لزم من دلائل الكتاب والسنة، وهذا مما يمكن أن نعبر عنه بأنه تحصيل مذهب السلف بالفهم).

وكتلخيص لهذه المسألة نقول: إما أن يكون مذهب السلف محصلاً بالنقل، وإما أن يكون محصلاً بالفهم.

أما تحصيله بالنقل فمن وجهين:

الوجه الأول: إما النقل المتواتر المستفيض عن أعيانهم، بأن يصرحوا بعبارات تدل على مذهبهم، كما جاء عنهم في مسألة القرآن أو الرؤية أو غيرها، ولا ينقل مع ذلك خلاف عن أحد من أعيانهم.

الوجه الثاني: بتنصيب العلماء المحققين الكبار أن على هذه المسألة إجماع للسلف، أو أنها مذهب للسلف.

أما تحصيل مذهب السلف بالفهم: فذلك بأن يجتهد في نصوص الكتاب والسنة، فيرى أن النصوص تحصل مذهباً واحداً لا ثاني له، فيرى أن هذا المذهب الذي تحصل باجتهاده هو وحده الممكن في المسألة ولا يمكن غيره فيجعله مذهباً للسلف؛ لأن الأدلة من الكتاب والسنة لا تدل إلا على هذا القول، والسلف لا يخرجون عن الكتاب والسنة.

والتحصيل على هذا الوجه لا شك أنه غلط، ومعلوم أن القول إذا قيل: إنه مذهب للسلف، فمعناه: أن خلافه يكون بدعة.

خطأ نسبة المذهب المعين للسلف بمجرد الفهم

من فروع الوجه الثالث وهو تحصيل مذهب السلف بطريقة الفهم - وهي طريقة غير مناسبة كما ذكر شيخ الإسلام - أن بعض الناظرين في بعض مسائل فقه الشريعة إذا رجع عندهم قول بما استعملوه من الأدلة النبوية المفصلة قالوا: إن من هدي السلف ذلك، فجعلوا تلك المسألة من المسائل التي يحصل بها تمييز للسلفي من غيره، كمسألة وضع اليدين على الصدر بعد القيام من الركوع، فيجتهد بعض أهل العلم من السلفيين فيجعلون السنة في وضعها، طرداً لحديث سهل بن سعد، ويجتهد آخر فيرى أن السنة في عدم وضعها.

فلا شك أن كلا الاجتهادين صحيح، ومعنى كونه صحيحاً مع أن الحق في نفس الأمر لا بد أن يكون واحداً، أن كلا القولين من الأقوال الفقهية الممكنة المعروفة عند الفقهاء، لكن الإشكال أن تُجعل السنة اللازمة السلفية هي أحد الوجهين، فمعناه: أن من ترك وضعهما يكون عند طائفة مخالف لهدي السلف، ومن وضعهما يكون عند الطائفة الأخرى مخالف لهدي السلف.

ولا شك أن هذا منهج غلط؛ لأنه يلزم على ذلك أن كل من اجتهد في مسألة فقهية، فرجح قولاً هو الظاهر عنده من دلائل الكتاب والسنة؛ أن يجعله هو مذهب السلف، ولا تجد إماماً واحداً من أئمة السلف في مسائل النزاع التي كانوا يتنازعون فيها يطرد هذه الطريقة، أي: يجعل ما خالف قوله يكون بدعة؛ لأنك إن قلت: إن هذا القول هو قول السلف أو هو المذهب السلفي لزم أن يكون خلافه بدعة.

فلن تجد أن أحمد كان يعد من خالفه من الفقهاء على بدعة، ولا الشافعي ولا مالكاً ولا أبا حنيفة ولا غيرهم، وإنما تستعمل عبارة: (مذهب السلف) و(الذي عليه أئمتنا) و(الإجماع) إلى غير ذلك في مسائل الأصول، وأما مسائل الفقه المفصلة التي تنازع فيها المتقدمون من السلف، فلا يصح لواحد إذا اختار قولاً من أقوالهم أن يجعله مذهباً للسلف، وهو يعلم أن بعض أئمة السلف يخالفونه في هذا، وإنما يقول: هو أحد قولي السلف، بل لكون مسائل الفقه المختلف فيها بعيدة عن هذه الإضافة السلفية، ترى أن أكثر تعبيرهم يقع باسم الفقه، فيقولون: اختلف الفقهاء، والذي عليه الفقهاء، وأحد قولي الفقهاء، إلى غير ذلك.

## ١٩٠- المراد بعبارة جنس العمل أصل في الإيمان.

وقد عبر كثير من المتأخرين في مقام العمل بلفظ الجنس، فقالوا: إن جنس العمل أصل في الإيمان، ومعلوم أن هذا اللفظ ليس لفظاً سلفياً، أي ليس مأثوراً عن أحدٍ من السلف، ومعلوم أن الجنس في كلام أهل الحد والمنطق ونحوهم يراد به سائر أفراد المعية على كل وجه، وكأنه يلزم من ذلك أنه لو فعل أدنى مستحب من المستحبات الظاهرة، لما سمي تاركاً للجنس، كمن أطاق الأذى عن الطريق ولو مرة؛ لأنه داخل في جنس العمل، ولا شك أنه لا يراد بالعمل ذلك، فليس من أتى بواحدٍ من المستحبات صار مؤمناً، ومن ترك هذا المستحب صار كافراً، وإنما يراد بالعمل هنا: أصله، الذي هو أصول الشرائع، وأخصها المباني الأربعة، ولهذا فالمباني الأربعة وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج، باعتبار أحادها يوجد نزاع بين السلف في كفر تاركها، وهذا هو القول المحقق في هذه المسألة.

## ١٩١- من لم يكفر تارك الصلاة على قسمين.

(سبق بعض ذلك)

مسألة: وهي أن من لم يكفر تارك الصلاة على قسمين: منهم من لم يكفر تارك الصلاة، لكون الدلائل عنده لم تقم على كفره، ومنهم من لم يكفر تارك الصلاة لكونه لا يرى أن العمل يدخل في مسمى الإيمان، كما هي طريقة مرجئة الفقهاء، وهذا فرق معتبر، فمن جعل تارك الصلاة غير كافر لعدم ثبوت الدلائل الموجبة لكفره عنده، فهذا قول مأثور ولا يجوز تسميته بدعة، وإن كان مرجوحاً.

وأما من جعل تارك الصلاة ليس كافراً، وموجب ذلك عنده أن العمل ليس داخلياً في مسمى الإيمان، والصلاة من أحاده، فلا شك أن هذا الموجب بدعة، بإجماع السلف، وبهذا كان يُعَلَّل طوائف من المرجئة أن ترك الصلاة ليس كفراً، ولكن لا يجوز بحال أن يقال: إن من لم يكفر تارك الصلاة، فقد دخل عليه قول المرجئة، أو أنه تأثر بهم، أو أخذ بلوازم أقوالهم، أو غير ذلك من الإطلاقات والأقوال التي ليس عليها تحقيق.

وكيف يقال عن الزهري وأمثاله: إنه على مثل هذا الوجه، مع أن الزهري من أشد الناس كلاماً في الإرجاء وذمه، بل إنه لما ذكر أحاديث فضل التوحيد كقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عثمان في الصحيح: (من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة)، وأمثاله من الأدلة التي قال عليه الصلاة والسلام فيها: إن الكلمتين أو إن الشهادة توجب دخول الجنة كان جوابه عن هذه الأحاديث: إنها أحاديث قالها الرسول صلى الله عليه وسلم قبل نزول الفرائض.

وكل هذا يريد به الزهري رحمه الله المباحة عن مذهب المرجئة، وإلا فلا شك أن التوجيه لهذه الأحاديث ليس كذلك؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحدث بهذه الأحاديث في المدينة النبوية، بعد نزول الفرائض، فجوابه ليس محكماً، ولكنه يُذكر ليعرف به أن الزهري كان من أبعد الناس عن الإرجاء، ومن أكثرهم ذمّاً له، حتى قال في هذا النوع من الأحاديث والآثار ما قال بموجب المباحة عن الإرجاء وأهله.

## ١٩٢- الحكم بغير ما أنزل الله تارة يكون كفراً مخرجاً من الملة، وتارة يكون كفراً دون

### كفر.

ويذكر كثير من أهل العلم في هذا المقام مسألة الحكم بغير ما أنزل الله، وهي مسألة طويلة، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] فإن للسلف في هذا تفسيرين:

الأول: أنه كفرٌ دون كفر، والثاني: بأنه الكفر المفارق للإيمان، فترى أن طوائف من السلف قالوا: هو كفرٌ دون كفر، وترى أن طوائف من السلف جعلوه كفر الملة المفارق للإيمان.

وهذا أيضاً من الإشكالات التي يقع فيها بعض المعاصرين، فتجد من ينتصر انتصاراً مطلقاً للقول بأن هذه المسألة من باب الكفر دون كفر، ويدعي إجماع السلف على ذلك، وتجد من ينتصر للقول بأنها من الكفر الأكبر مطلقاً، وربما غلط سائر الروايات المأثورة عن ابن عباس وأصحابه من جهة إسنادها، أو أعلاها، أو غير ذلك من الطرق التي يستعملها من ينتصر لترجيح أن هذه المسألة من الكفر البين المخرج من الملة.

والصواب: أن كلا التفسيرين مأثورٌ عن السلف، والإسناد الذي ذكره ابن جرير وغيره عن ابن عباس وإن كان فيه كلام، لكن هذا من الأقوال الشائعة المعروفة عن ابن عباس، وقد كان الإمام أحمد والبخاري يذكران في تفسير هذه

الآية في مسألهم وكتبهم أنه كفرٌ دون كفر، ويسندون ذلك إلى ابن عباس، مما يدل على أنه قول شائع عند السلف ومنهم ابن عباس وأصحابه، وإذا ضعف إسناد أو تكلم في إسناد بعينه، لم يلزم أن يكون القول المأثور عن ابن عباس في سائر موارد كذا.

فالمحصل: أن كلا القولين مأثور عن السلف، وليس ذلك من اختلاف التناقض والتضاد، وإنما من باب أن الحكم بغير ما أنزل الله قد يكون كفراً دون كفر، وقد يكون كفراً أكبر، وذلك يرجع إلى حال المسألة وصورتها، بل ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أن ما يسمى كذلك في كلام الفقهاء وغيرهم قد يكون معصيةً، وقد يكون كبيرةً، وقد يكون كفراً دون كفر، وقد يكون كفراً مخرجاً من الملة، مع أن سائر هذه الصور الأربع تسمى حكماً بغير ما أنزل الله.

وبيان ذلك: أن القاضي لو قضى في رجل وجب عليه حد السرقة بقطع يده، فلم يقطع يده وإنما اكتفى بجلده لموجب عرض له، فإن مثل هذا عند السلف ليس هو الكفر المخرج من الملة، بل يكون هذا من الكبائر ونحو ذلك، وبعض الصور قد تكون فوق ذلك.

فهذه مسألة من الفقه لا يستعجل فيها، ولا ينبغي أن يخفض فيها ولا يرفع الناظر المبتدئ من طلبة العلم بحكم قولي فضلاً عن حكم فعلي، بأن يتقحم شيئاً من الأفعال بناءً على قاعدةٍ أو نظراً رآه في كون هذا من الكفر المخرج من الملة، فإن الأصل في المسلمين هو الإسلام، ومن أظهر الإسلام وأظهر أصول الشرائع كالأذان والإقامة والتسك إلى بيت الله سبحانه وتعالى ونحو ذلك؛ فإن هؤلاء لا يزالون على الإسلام، ولا يصح أن يتقحم عليهم بحال إلا إذا تحقق كفرهم بمقتضيات الشريعة ولوازمها على ما يعلمه من آتاه الله علماً وفقهاً في شرع الله سبحانه وتعالى.

### ١٩٣- عامة السلف على أن الإيمان والإسلام ليسا على درجة واحدة.

قال بعض الشراح كابن حجر وغيره بأن البخاري يذهب إلى أن الإيمان والإسلام سواء، وأنه لا فرق بين الإيمان والإسلام، وهي مسألة نزاع بين أهل السنة، وجمهور النزاع فيها نزاعٌ لفظي أو من نزاع التنوع، ولكن نُسب إلى البخاري وسفيان الثوري أنهم يقولون: إن الإيمان والإسلام سواء، وهذا القول لم يثبت عن الإمام البخاري رحمه الله أنه صرح به، وإنما فهم من تويب ذكره في صحيحه، فإنه قال: (باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، وكان على الاستسلام خوف



القتل) وذكر قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلٌّ لَّمَ تُوْمِنُوْا﴾ [الحجرات: ١٤] ، وذكر حديث سعد: (أعط فلاناً فإنه مؤمن، فقال النبي: أو مسلم)، قال: فإذا كان على الحقيقة فهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ففهم من ترجمته رحمه الله، أنه يرى أن الإيمان والإسلام سواء، وكذلك فهم من تفسيره.

ولا شك أن الأمر ليس كذلك، فلم يعرف عن أحدٍ من السلف أنه سوى بين الإيمان والإسلام، والدلالة الشرعية بينة في أن منزلة الإيمان أعظم من منزلة الإسلام، بل إن ابن كثير والسمعاني وجماعة ذكروا إجماع أهل السنة على أن الإيمان والإسلام ليسا على درجةٍ واحدة، بل درجة الإيمان أخص، بل ذكر ابن كثير أن التسوية بينهما هي من أقوال المعتزلة.

وعلى كل حال فعامة السلف على أن الإيمان والإسلام ليسا على درجة واحدة، بل الإيمان أخص وأولى، وإن كان كل ما كان إسلاماً صحيحاً، فلا بد أنه معه إيمان، وأما إظهار الإسلام الذي يعرض لبعض المنافقين، فلا شك أنه متجردٌ عن الإيمان.

### ١٩٤- في رسالة الطحاوي بضعة عشر موضعاً مشكلاً، وهذا أشد المواضع إشكالا.

قال المصنف عليه رحمه الله تبارك وتعالى: [والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، وأن جميع ما أنزل الله في القرآن وجميع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق، والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقوى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى].

هذا الموضوع في رسالة الطحاوي رحمه الله هو أشد المواضع إشكالاً، وإلا فإن في هذه الرسالة بضعة عشر موضعاً مشكلاً، وليس بالضرورة أن تكون هذه المواضع مما يؤخذ على الطحاوي رحمه الله من جهة مقاصده، فإنه في كثير من هذه المواضع يكون مقصوده صحيحاً، وإن كانت عبارته غير مناسبة.

وهذه المسائل تُعدُّ من مواضع النزاع في بعض مواردها حتى بين أهل السنة والجماعة، وإن كان عامة ما يتنازع فيه المتأخرون من أهل السنة والجماعة من المسائل هي في الجملة محكمة عند السلف.

ولا يلزم من ذلك أن السلف أجمعوا على سائر هذه المسائل، وإنما المقصود أنهم عرفوا قدر المسألة وأحكموها إما من الإجماع وإما من الخلاف، ومعنى هذا: أنه قد يقول بعض المتأخرين من أهل السنة والجماعة عن مسألة إنها من مسائل الإجماع، ويكون الأمر على خلاف ذلك، وقد يقع العكس: كأن تكون المسألة هي من محل الإجماع عند السلف، فيتكلم بعض المتأخرين بما يقرر به أن هذه المسألة من مسائل النزاع، وهذا كله يرجع علاجه إلى حقيقة واحدة وهي: لزوم إحكام مذهب السلف في ذكر هذه المسائل وغيرها.

الأعمال الظاهرة بإجماع أهل السنة هي أصل في الإيمان، وقول المتقدمين في هذا متواتر كما تقدم.

وإذا قيل: إن العمل أصل في الإيمان، فإن المراد بذلك أن عدمه يلزم منه عدم الإيمان، ولا يلزم من ذلك أن يكون العمل نفسه ليس أصلاً، فإن المراد بذلك لزوم عدم العمل الظاهر لعدم الإيمان الباطن.

### ١٩٥- الأولى ترك عبارة "العمل شرط في صحة الإيمان".

يقول البعض: إن العمل شرط صحة في الإيمان.

ولا شك أنها من التعبيرات المتأخرة، وأن الأولى تركها، لأن الشرط إذا اعتبر في الاصطلاح كان خارجاً عن ماهية المشروط وإن كان ملازماً له، كأن تقول: إن من شروط الصلاة الطهارة مثلاً، فإنه من صلى بغير طهارة فلا شك أن صلاته تكون باطلة، كما قال صلى الله عليه وسلم: (لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ)، فهذا من باب هل هذا داخل في الماهية أم أنه ملازمٌ للماهية.

وشيخ الإسلام أشار إلى أن هذه مسألة فيها طرف من النزاع، والصواب أن بعض الدلائل تدل على أن العمل لازم وشرط، وبعض الدلائل تدل على أن العمل داخل في الماهية، والقول بأن التعبير بالركن أولى لأن الركن داخل في الماهية، قول حسن، والأولى إذا ذكر مذهب السلف، أن تستعمل التعبيرات المأثورة عن السلف، فعند الكلام على الإيمان نترك استعمال لفظ الجنس ولفظ الركن ولفظ الشرط.

## ١٩٦- الفرق بين مذهب أهل السنة والمعتزلة في الإيمان مع اتفاقهم على أن العمل

## أصل فيه.

استشكل بعض الشراح الفرق بين مذهب أهل السنة والمعتزلة عند من يقول بأن العمل أصلٌ في الإيمان، فنقول:

الفرق بيّن، وذلك من جهة أن المعتزلة فضلاً عن الخوارج، يلتزمون أن الواحد من الواجبات يكون تركه موجباً لعدم الإيمان، إما بالكفر عند الخوارج، وإما بالفسق المطلق عند المعتزلة، أما السلف فإنهم يخالفونهم في ذلك، ويجعلون الأصل في الواجبات الظاهرة أن ترك الواحد منها ليس كفراً ولا يوجب عدم الإيمان، ولم يتنازعا في الواجبات الظاهرة إلا في المباني الأربعة على الخلاف المتقدم، فهذا هو جهة الفرق.

وأما من فرق بينهما فقال: إن المعتزلة يجعلون العمل أصلاً في الإيمان، وأهل السنة أو السلف يجعلون العمل ليس أصلاً، فلا شك أن هذا غلط، وإنما الفرق باعتبار الآحاد، وأما باعتبار الأصل فإن السلف مجمعون على أن من ترك سائر العمل مطلقاً مع وجود الإرادة والقدرة فإنه يكون كافراً.

ولا يعترض على هذا بأن يقال: رجل قال: لا إله إلا الله ثم مات، فإن قلتم: إنه مات مسلماً لزم أن العمل ليس أصلاً في الإيمان.

ولا شك أن هذا إذا نظرته نظراً عقلياً مجرداً وجدت أنه ليس له قوة، لأنك إذا قلت: إن العمل ليس أصلاً في الإيمان، قلنا: فما حكمه؟ فإن قلت: واجب، من تركه يكون آثماً يوافي ربه بالإثم، قيل لك: فهل من قال: لا إله إلا الله ومات -على قول من يقول: إن العمل ليس أصلاً في الإيمان- يوافي ربه بالإثم؟

فالجواب: أنه لا أحد يلتزم بهذا. ويقال: العمل أصل إذا تركه مع وجود الإرادة والقدرة، أي: أنه يشترط تحقق الاستطاعة وتحقيق القدرة، وهذا هو الأصل في سائر أحكام التكليف الشرعية.

## ١٩٧-أصول هذه البدع مع تضاد نتائجها هي أصول واحدة.

مسألة في موجبات البدع وأصولها، ففي مسائل الإيمان والقدر والصفات، تجد أن الطوائف المخالفة للسلف طوائف كثيرة، وتجد أنها أيضاً طوائف متضادة، كالمشبهة مع المعطلة، والقدرية مع الجبرية، والمرجئة مع الخوارج والمعتزلة، ومع هذا فإنك إذا اعتبرت التحقيق، فإن أصول هذه البدع مع تضاد نتائجها هي أصول واحدة، فمثلاً في مسألة الصفات: تجد أن المشبهة كهشام بن الحكم وداود الجواربي، وأئمة التجسيم كمحمد بن كرام، وأئمة المعتزلة نفاة الصفات، ومتكلمة الصفاتية كابن كلاب والأشعري والماتريدي، كل هؤلاء مع تضاد نتائجهم أو اختلافها يعتبرون مبيئاً أساساً في قولهم في مسألة الصفات، وهو دليل الأعراض، فمذهب المعتزلة يعتبرونه نتيجة لدليل الأعراض، والمشبهة يعتبرون مذهبهم نتيجة لدليل الأعراض، والأشاعرة يجعلون مذهبهم نتيجة لدليل الأعراض، والماتريديّة كذلك، وإذا نظرت في كتب هذه الطوائف، وجدت أنهم يستدلون بدليل الأعراض، فإن قيل: فكيف تحصل دليل واحد هذه النتائج المتضادة أو المختلفة على أقل تقدير؟

قيل: هذا يرجع إلى أحد موجبين:

الموجب الأول: هو الخلاف في بعض المقدمات، مثلاً الصفات أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم.. إلخ. جاءت المعتزلة فجعلت العرض ما يقابل الجوهر، وعن هذا قالوا بنفي سائر الصفات، وجاء الأشعري وقبله ابن كلاب فقال: والعرض هو ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين، وعن هذا ترى أن ابن كلاب والأشعري والماتريدي التزموا نفي الصفات الفعلية التي سموها الحوادث، وأما أصول الصفات فهي عندهم ثابتة على خلاف بينهم؛ لكونها لا تسمى أعراضاً، لأن حد العرض عندهم ما يعرض ويزول.

وهذا كله تكلف، إذ بأي عقل وبأي نظام وبأي منطق وبأي قانون لزم أن العرض هو ما يزول ولا يبقى زمانين، إنما هو نوع من الحد لا أقل ولا أكثر، وهو من التحكم على لغة المنطق، لأنه حدٌ على غير موجب.

الموجب الثاني: من جهة اللوازم، فمثلاً: الإشكال القائم بين نظرية الجبر ونظرية القدر، كنظرية فلسفية هو إشكال واحد، وهو أن الأثر لا يصدر عن مؤثرين، وهذا ليس كلاماً فلسفياً يقوله ابن سينا أو غيره فقط، بل يقوله أيضاً الغزالي والرازي، وأبو المعالي الجويني، فضلاً عن أئمة المعتزلة.

فقال الجبرية: المؤثر هو الله، وشاركهم في هذا في الجملة الكسبية من الأشعرية ونحوهم، وقالت القدرية: المؤثر هو العبد.

## ١٩٨- الإمام مالك وابن المبارك وأحمد: الإيمان يزيد وينقص.

وقد عبر الجمهور من السلف بأن الإيمان يزيد وينقص، وعبر ابن المبارك وبعض المتقدمين بأن الإيمان يتفاضل، والإمام مالك رحمه الله يقول: الإيمان يزيد وينقص، وفي بعض جواباته يقول: الإيمان يزيد. ويسكت عن ذكر لفظ النقص، وقد ذكر بعض المالكية وبعض الشراح من المتأخرين أن لمالك في مسألة نقص الإيمان قولين: القول الأول: أنه ينقص.

القول الثاني: أنه لا ينقص، وهذا غلط على مالك، بل مالك رحمه الله تارة يقول: يزيد وينقص، وتارة يقول: يزيد، ثم يسكت أو ويتوقف عن لفظ النقصان، ومعلوم أن من أقر بزيادة الإيمان، لزمه بضرورة العقل فضلاً عن الشرع أن يقر بنقصه، ولهذا ترى أن السلف أطبقوا على أن الإيمان يزيد وينقص مع أن النقص لم يذكر في القرآن، بل ليس في القرآن إلا لفظ الزيادة.

وقد قيل للإمام أحمد: (يا أبا عبد الله، الإيمان يزيد وينقص؟ قال: نعم. قيل: فأين هو في كتاب الله؟ قال: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ [مريم: ٧٦]، قيل: وينقص. قال: إذا كان يزيد فإنه ينقص)، وعليه فمن حكى عن مالك أنه ينفي نقص الإيمان ولو في أحد قوليه، فحكايته غلط، بل سكت في مقام لحكمة أو لمعنى مختص.

قال شيخ الإسلام: (ولعله كان في بعض مناظراته أو جواباته للمرجئة، فترك اللفظ الذي لم يذكر في القرآن إغلافاً لباب الجدل)، أي: فإن مالكا رحمه الله كان من أكثر الأئمة بُعداً عن الجدل والخوض في ذلك، فتكلم بالألفاظ المحكمة التي لا يتمكن سائل من أن يقول له: ما دليلك على لفظ النقص.

وأما في السنة فإن الأمر كذلك، فلم يرد لفظ النقص إلا في مثل قوله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح: (ما رأيت من ناقصات عقل ودين، أغلب للرجل منكن)، وإن كان النقص المذكور هنا ليس هو النقص المراد الذي

هو بترك المأمور أو بفعل المحذور ونحوه، وإنما هو نقص من حيث الأصل في العقل وفي الدين على ما فسره صلى الله عليه وسلم بكونها تمكث الليالي لا تصلي إلى آخره، ولكن استدل به طوائف من أهل السنة على نقص الإيمان، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا جعل الدين ينقص بما قُدّر في حكم الله وقضائه الكوني وإسقاطه الشرعي، فلأن يكون من تفریط العبد من باب أولى، فهذا استدلال حسن وهذه المسألة مسألة محكمة عند السلف وهي: زيادة الإيمان ونقصانه في موارد الأربعة.

### ١٩٩- محصل قول أبي الحسن الأشعري في الإيمان.

محصل قول أبي الحسن الأشعري في مسمى الإيمان، أن الإيمان عنده هو التصديق، وهذا الذي ذكره الأشعري في اللمع وذكره جماهير أصحابه وانتصروا له، كالقاضي أبي بكر بن الطيب في التمهيد، وكأبي المعالي ومحمد بن عمر الرازي وغيرهم، وهذا هو الذي عليه جماهير الأشعرية، يحكونه مذهباً لأبي الحسن، وقد نص عليه أبو الحسن في كثير من كتبه، وإن كان طائفة من الأشاعرة قد مالوا عن هذا القول إلى قول مرجئة الفقهاء.

وقد صرح بعض الأشعرية كصاحب المواقف بأن مذهبهم أن الإيمان هو التصديق، وأن مذهب أهل الأثر أنه قول وعمل، فكان قول أئمة السلف معروفاً عند كثير من علماء الأشاعرة، وأبو الحسن نفسه في مقالات الإسلاميين لما ذكر أقوال الناس ذكر قول أهل السنة والحديث في مسائل أصول الدين على طريقة من الإجمال، وفي آخر ما ذكر من مذهب أهل السنة والحديث، قال: إنه بكل ما يقولون نقول، فذكر أنه يقول بسائر الجمل التي ذكرها عن أهل السنة والحديث، ولكن علم أبي الحسن الأشعري بمقالة السلف كان علماً مجملاً.

ولا أدل على ذلك من أنه في كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) ذكر قول المعتزلة في مسائل الدين كالصفات والقدر، والأسماء والأحكام وغيرها، بطريقة مفصلة عن أعيان المعتزلة، فذكر الفرق بين أبي هاشم وأبي علي أبيه، وذكر الفرق بين النظام والعلاف، وذكر أقوال أئمة المعتزلة والفرق بين البصريين والبغداديين من المعتزلة، لكن لما جاء إلى قول أهل السنة والحديث جعله في سياق مجمل لا يتجاوز الصفحتين أو الثلاث، مع أن مذهب المعتزلة أخذ من كتاب المقالات حيزاً كبيراً؛ فهذا دليل على أن علمه بالاعتزال ومقالات المعتزلة كان علماً مفصلاً لأنه كان معتزلياً،

بل كان علمه واسعاً في غير مذهب المعتزلة كمقالات المرجئة ومقالات الشيعة والخوارج، بخلاف علمه بمقالات أهل السنة والحديث.

وذلك لأنه لما كان معتزلياً ما كان ملتفتاً إلى مذهب السلف، وكان على طريقة شيوخه كأبي علي الجبائي وغيره، يسمون مذهب السلف: الحشوية والناطقة.. إلخ، ولا يلتفتون إلى تفصيله وحقائقه، فلما رجع أخذ هذا المذهب مجماً عن بعض حنبلية بغداد، وصار يذكره في كتبه، ويقول: إنه يقول به، وإنه ينتمي إلى أهل السنة والحديث.

ومن بين الجمل التي ذكر في المقالات أنه يقول بها: أن الإيمان قول وعمل، فهذا يخرج على أحد طريقين:

الأول: أن يقال: إن الأشعري كان له في مسألة الإيمان قولان، القول الأول: أنه التصديق، والقول الثاني: أنه قول وعمل، وهو قول أهل السنة والحديث، وهذه طريقة يلجأ إليها كثير ممن تكلم في مذهب أبي الحسن.

وربما قال بعضهم: إنه كان يقول بأنه التصديق، ثم رجع وقال بأنه قول وعمل، ويجعلون هذا رجوعاً، لكون الأشعري عندهم رجوع إلى قول أهل السنة والحديث في آخر عمره. وهذه الطريقة غير صحيحة، فليس القول بأن الإيمان هو التصديق هو قوله القديم، بل قوله القديم هو قول الاعتزال، والمعتزلة يقولون: إن الإيمان قول وعمل، وكان يقول: إنه لا يزيد ولا ينقص على طريقة المعتزلة المعروفة، والمذهب الثاني: أن الأشعري يرى أن الإيمان هو التصديق.

وأما طريقة السلف فهو يتأولها، كما أنه ذكر عبارات توافق مذهب السلف، ولما أراد التفصيل تأول كلامهم إلى ما لا يتعارض مع مذهبه، وهذا الذي جعل بعض الباحثين يقولون بأن الأشعري رجع في مسألة الصفات الفعلية، وليس الأمر كذلك، فإن الأشعري أحياناً يقول: ونؤمن بأن الله مستوٍ على العرش كما ذكره الله، ونؤمن بنزوله كما حدث بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو يؤمن بالنزول كحديث؛ لأنه يرى أن أئمة السنة والحديث ذكروا حديث النزول وصححوه، فهو يصحح هذا الحديث لكنه لو سئل عن تفصيل معناه لتأوله.

ولما كان أبو الحسن معتزلياً لم يكن يقبل الحديث أصلاً، فلما تأثر بأهل السنة وانتسب إليهم، فرأى أنهم يصححون حديث النزول مثلاً، فصار يذكره ويصححه ويستعمله، لكنه إذا أراد تفسيره فسر بما لا يعارض قوله في مسائل الصفات الفعلية، فالقصد أن هذا الوجه هو الأقوى، وأعني أن الأشعري يتأول قول السلف، ولهذا فعامة الأشاعرة من بعده يطبقون على أن مذهب أبي الحسن هو أن الإيمان هو التصديق، وأما قول السلف فإنه يذكره ولكن يتأوله، وقد ذكر شيخ الإسلام أن طائفة المتكلمة الصفاتية يذكرون قول السلف في الإيمان ويتأولونه بما لا يعارض قولهم بأنه التصديق، وهذا هو محصل قول أبي الحسن، ولا يقال إنه قول الجهم بن صفوان كما فهم البعض، بل يقال: إنه قول ينزع إلى قول

جهم بن صفوان؛ لأنّ جهماً يقول: إن الإيمان هو العلم والمعرفة، والأشعري يقول بأنه التصديق، فبين القولين فرق وإن كان بينهما نوع من التشابه.

## ٢٠٠- من غير السائغ شرعاً أن يقع الخلاف بين السلفيين في مسائل قد لا تكون عند السلف من الأصول الموجبة للمخالفة، وتوجيه لمن ردّ على الألباني ولمن تابعه في قوله.

مما ينبغي التنبيه له: أنه كما يجب الاعتناء بمعرفة مذهب السلف في باب الإيمان، ألا تتحول بعض الفروع الذي يقع الخلاف فيها بين السلفيين أنفسهم إلى نوع من الاختصاص الذي ما كان السلف يجعلونه اختصاصاً، ويُقصد بهذا أنه من غير السائغ شرعاً أن يقع الخلاف بين السلفيين أنفسهم في مسائل قد لا تكون عند السلف من الأصول الموجبة للمخالفة، بل يجب أن يكون هناك اتفاق، فإن المذهب السلفي قائم على أصل عظيم وهو الاجتماع، وهو من أخص أصول السلف رحمهم الله، ولهذا ينبغي حسم مادة الخلاف قدر المستطاع، إلا في المسائل التي هي خلاف بين السلف، ومع ذلك فإن مثل هذا الخلاف لا ينبغي أن يكون موجباً للتفريق، وأما الخلاف الذي يقع به التفريق والتضاد، فإنه غير موجود في مذهب السلف؛ لأن السلف في مثل هذه المسائل مجتمعون على قول واحد، فلا بد أن قولهم في مسمى الإيمان، مثلاً قول واحد.

أما المسائل التي قد تكون من محال نزاعهم، ككفر تارك الصلاة، أو كفر تارك الزكاة، فهذه مسائل لا ينبغي التشديد فيها، سواء فرض أن السلف أجمعوا على كفر تارك الصلاة، أو أجمعوا على عدم كفره، وهذا التنبيه لا يقصد به بأي حال من الأحوال التعريض على مقالات بعض الأعيان من المعاصرين، إنما المقصود أن تقرر الحقائق العلمية، وهذا هو المنهج الذي ينبغي أن يكون عند طالب العلم، وهو أن يقرر الحقائق العلمية الشرعية، وألا يلتفت إلى مسألة الأعيان قدر المستطاع، وإلا فقد يقول بعض الأقوال أناسٌ لهم قدر وإمامة وعلم، ولكن قد يقع في كلامهم ما هو من مورد الإشكال، وقد يقولون قولاً مجملاً لا بد فيه من التفصيل.

وخصوصاً ما قد يقع فيه البعض من طلاب العلم، الذين يقررون مسألة الإيمان والعمل، وأنه أصل، وربما قرروا أن ترك الصلاة كفر بالإجماع، ثم اشتدوا في هذا التقرير، وأكثروا من التعليق أو الاعتراض على الأقوال التي قررها الإمام



العالم الشيخ الألباني رحمه الله، ولا شك أن مثل تلك المبالغات غير صحيحة، خاصة عندما يصف بعض المتعجلين إماماً كالشيخ الألباني بأنه مرجئ، فهذا غلط صريح، وما كان السلف رحمهم الله يعدون حماد بن أبي سليمان مبتدعاً على الإطلاق، مع أن الشيخ الألباني رحمه الله ما كان يقول بقول حماد بن أبي سليمان وأمثاله من الفقهاء، بل يجعل العمل داخلًا في مسمى الإيمان وله تقرير حسن في مسائل الإيمان معروف، وإن كان هناك بعض التفاصيل قد يكون فيها نوع من الخلاف بين الشيخ الألباني رحمه الله وغيره، وربما يقال في بعض المسائل: إن تقريره فيها ليس مناسباً على الإطلاق.

ولكن مع هذا كله فإنه يجب أن يحفظ لهذا الإمام العالم قدره وأن تحفظ له إمامته، وأن يحفظ له أيضاً مقامه في السنة، وإمامته السلفية العالية، ودرجته في علم الحديث بوجه خاص، وسائر علوم الشريعة بوجه عام، وفقهه رحمه الله في هذا مشهور، فبعض الأقوال التي قالها إذا كانت محل تعقب أو منها ما هو محل تعقب، فإنه ينبغي أن يتعقب على طريقة الأدب وعلى طريقة التنبيه، وأن لا يُفتات على هذا الإمام وهذا العالم في كلام لا يناسب مقامه، فإنه بإجماع علماء عصره هو إمام من أئمة السلفية، بل هو أخص أئمة السلفية في كثيرٍ من الأقطار الإسلامية، فله مقام معروف ينبغي حفظه واعتباره.

وكذلك من ينتصر لأقواله رحمه الله، ينبغي أن يكون مترفقاً وأن لا يشقق على أقواله ولوازم أقواله أقوالاً قد تضاف إليه أو قد يضيفها من يضيفها إليه، ولا يكون الشيخ رحمه الله رحمةً واسعة قد نطق بما وصرح بما، فمثل هذه المسائل لا ينبغي ربطها بواحدٍ من الأعيان، لا بسماحة الإمام الشيخ الألباني رحمه الله، ولا بغيره من أهل العلم المعاصرين، وإنما تُربط هذه المسائل الشرعية إذا ذكرت بأصولها من الدلائل المذكورة في كلام الله أو كلام رسوله أو كلام السلف رحمهم الله، وإذا وقع أحد من الأعيان الكبار في الغلط، فإنه لا ينبغي أن يكون ذلك موجباً أو مسوغاً للاستطالة أو التعنيف أو الإضافات البدعية أو نحو ذلك من الكلام الذي قد يقال.

ولا يفهم من هذا التعليق أن الحقائق العلمية لا تقرر، فالحقائق العلمية الشرعية التي تظهر من كلام الأئمة رحمهم الله يجب أن تقرر حتى وإن خالفت الشيخ الألباني أو غيره من الشيوخ والعلماء، لكن مع هذا فإن مثل هذه المخالفة ينبغي أن تقرر على طريقة الأدب والاعتبار والاستدلال، وليس على طريقة الذم والتجريح، أو إطلاق الأقوال بالتبديع أو التضليل، أو الإخراج عن السنة والجماعة، فإذا كان الشيخ الألباني رحمه الله ليس على طريقة سنية، أو ليس سلفياً فمن يكون السلفي إذا؟!!

فهذا كلام يجب تركه، ولا يجوز لأحد أن يستطيل على أحدٍ من آحاد خلق الله، فضلاً عن أئمة العلم والدين والتقوى والعبادة الذين ندر وجودهم في مثل هذا الزمن، كالشيخ رحمه الله وأمثاله، وكسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، ونحن نعلم أنهما قد اختلفا في بعض هذه المسائل، ومن المسائل التي كانا يختلفان فيها مسألة مسمى الإيمان، ومع هذا فإننا نعلم أن هذين الإمامين العالمين عليهما رحمة الله أعظم أئمة السلفية في هذا العصر بلا إشكال، وما معهما من الإمامة والفقه والعلم يجب حفظه واعتباره، ويجب الاقتداء بما قرروه من العلم والتقوى والإيمان والورع الذي قل كثيراً في الناس اليوم، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يرحمهما رحمةً واسعة.

والأئمة رحمهم الله، قرروا مسائل كانت تخالف قول كثير من الصحابة رضي الله عنهم، بل قرروا مسائل قد كانت تخالف قول أبي بكر، أو قول عمر، أو قول علي، أو قول ابن عباس وغيرهم، وما كان هذا مستنكراً، وينبغي لطالب العلم أن يكون لديه استعداداً لتقبل ما دل عليه الدليل مهما خالف من يحبه أو ينتصر له الألباني رحمه الله، أو لغيره فإن الحقائق الشرعية يجب أن تكون هي الأساس.

فمثلاً: لو قام في المسجد رجل عامي يقول: من أكل لحم الإبل فإنه يجب عليه الوضوء، فقوله هذا على خلاف قول مالك وأبي حنيفة والشافعي، إلا أن الصحيح عند أحمد أنه ناقض، فيجب أن تقبل هذا القول وإن كان مخالفاً للأئمة الثلاثة، والمقصود أنه قد يقول قائل من آحاد الناس وربما من عامتهم أقوالاً ويقر عليها، مع أنها تخالف أئمة كباراً كمالك وأحمد والشافعي وأبي حنيفة، وعلى طالب العلم ألا يكون ضيق الأفق، ولا يكون انتصاره لإمام أو لعالم ملزماً في سائر الفروع والمسائل، فإن هذا هو الاقتداء المذموم الذي كان المتقدمون من السلف ومن يقتدي بهم كسماحة الإمام الألباني رحمه الله وغيره يذمونهم. ولا ينبغي لمن يذم التمدد لمالك أو للشافعي أو لأحمد أن يقع فيما هو مثله أو أبعد منه في تعصبه لبعض الأعيان من المعاصرين، بل المقصود هو الانتصار لقول الله سبحانه وتعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم، وما أجمع عليه السلف.

## ٢٠١- الجواب عن كون تفسير النبي عليه الصلاة والسلام بالإيمان بالأعمال الباطنة

### دليل على أن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان.

من قال إن النبي فسر الإيمان بالأعمال الباطنة، وهذا يدل على أن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان، قيل:

هذا غلط من وجهين:

**الوجه الأول:** أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذا في مقام ذكر الإسلام معه، فإن هذا جاء في حديث جبريل، وإذا ذكر الإيمان والإسلام، ذكر الإيمان بأخص مقاماته، وهو القلب، وتقدم أن من أصول السلف أن الإيمان أصله في القلب، ولما ذكر الإسلام معه جعل الإسلام في الأعمال الظاهرة، لأن المنافق يسمى مسلماً، ولهذا لما ذكر الإيمان وحده في حديث عبد القيس ولم يذكر معه الإسلام، فسر الإيمان بالأعمال الظاهرة، ولما ذكر الله سبحانه الإيمان وحده ولم يذكر معه الإسلام، ذكره سبحانه وتعالى بأعمال باطنة وأعمال ظاهرة، كقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾﴾ [الأنفال: ٢]، وهذه كلها مقامات قلبية، ثم قال: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [الأنفال: ٣] فجعل سبحانه وتعالى الأعمال الظاهرة والأعمال الباطنة من الإيمان.

**الوجه الثاني:** أن يقال: إن الإيمان المذكور في حديث جبريل وهو ما ذكره المصنف هنا، يستلزم الأعمال الظاهرة، فإن من الإيمان بالله إقام الصلاة، بإجماع المسلمين.

وكل أصل من هذه الأصول الستة يتضمن أو يستلزم الأعمال الظاهرة، فإن من صلى فقبل له: لم صليت؟ فقال: إيماناً بالله، فإن قوله صواب بالإجماع، وكذلك من صلى وقال: إنما صليت استجابة لكتاب الله؛ لأن الله أمر بإقام الصلاة، وكذلك من صام وقال: إنما صمت استجابة لكتاب الله؛ لقول الله تعالى: ﴿يَنبَأُيَٰهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ومن أطاق الأذى عن الطريق وقال: إنما فعلته استجابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه يدخل في الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن الاستجابة فرع عن الإيمان، وكذلك سائر الأعمال الظاهرة.

## ٢٠٢- قول السلف في حكم أهل الكبائر مبني على ثلاثة أصول.

الأصل الأول: أنهم تحت المشيئة.

الأصل الثاني: أنه لا يخلد أحد منهم في النار، بل مآلهم إلى الجنة، إما ابتداءً قبل عذاب، وإما مآلاً بعد العذاب، وهذان الأصلان في الجملة لا يخالفان قول الواقفة من المرجئة، وإنما يتميز مذهب السلف، بالأصل الثالث.

ومحصل الأصل الثالث: الإيمان والجزم بأن طائفة من أهل الكبائر غير معينين يدخلون الجنة ولا يعذبون في النار، وأن طائفة منهم يعذبون في النار ثم يخرجون منها، إما برحمته المحضة، أو برحمته مع سبب من الشفاعة أو نحوها.

وهذا الأصل يميز قول السلف عن قول المرجئة الواقفة؛ لأن السلف يجزمون بأن قدراً من أهل الكبائر لا يدخلون النار، ويجزمون بأن قدراً آخر من أهل الكبائر يدخلون النار.

وهذا القدر الذي لا يدخل النار، والقدر الذي يعذب في النار ثم يخرج منها، ليس مبنياً على محض المشيئة فقط، بل هو مبني على مشيئته مع حكمته سبحانه وتعالى وعدله، ولهذا ذكر الله سبحانه وتعالى في كتابه الموازين، وهي المذكورة في مثل قوله تعالى: **وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ** ﴿٥٧﴾ [الأنبياء: ٤٧]، فلا شك أن الذين يعذبون في النار هم أكثر إتياناً للكبائر وأكثر فسقاً وأكثر فجوراً ممن لا يعذبون في النار؛ لأن الله سبحانه وتعالى: **﴿لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾** [النساء: ٤٠]، والموازنة مجمع عليها بين السلف، وقد ذكرها الله في كتابه، وذكرها الرسول صلى الله عليه وسلم إما جملة وإما مفصلة.

### ٢٠٣- من مسقطات العقوبة.

ذكر أهل العلم ومنهم الإمام ابن تيمية رحمه الله: أن مسقطات العقوبة، بضعة عشر مسقطاً حسب الاستقراء الشرعي، الأول: التوبة، وقد أجمع المسلمون أن من تاب من الكبيرة، فإنه يغفر له.

الثاني: الاستغفار، والاستغفار هنا مقامه أخص من مقام التوبة، والاستغفار تارة يذكر ويراد به التوبة، وتارة يذكر ويراد به ما هو أخص من ذلك.

الثالث: الحسنات، فإن الله سبحانه وتعالى قال: **﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾** [هود: ١١٤].

الرابع: دعاء المسلم لأخيه بظهر الغيب.

الخامس: المصائب المكفرة.

السادس: ما يقع في القبر من الهول.

السابع: العذاب الذي يقع في القبر، فلا يوافي ربه بكبيرته، بل يزول أثرها بعذاب القبر.

الثامن: مقامات الآخرة وعرضات القيامة، فهذه جملة من المسقطات.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (فإذا عدت هذه الأسباب، المسقطات لعقوبة الكبيرة، قال: ولن تعدم إلا في حق من عقى وتمرد وشرذ على الله شرود البعير الضال على أهله، فهنا يعذب في النار ثم يخرج منها).

وهذا من سعة فقهه رحمه الله، فإن الله سبحانه وتعالى يغفر لعباده المؤمنين؛ لأن معهم حسنة التوحيد، ولهذا ينبغي لطالب العلم أن يعنى بهذه الحسنة، فقهاً ودعوةً وتعليماً، والمسلمون مهما كان فيهم من المعصية، ما دام أنهم محققون لأصل التوحيد، فإنهم على خير كثير، وهم قرييون من رحمته سبحانه وتعالى، وفضله وإحسانه.

## ٢٠٤- الأعمال الصالحة قد تكفر ما هو من الكبائر، ولكن ذلك لا يطرد، إنما يطرد في

### الصغائر.

في قوله: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤] ، فيه بحث مهم، وهو أنه قد جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو مشهور في السنة: أن من الأعمال الصالحة ما يكفر الذنوب، كقوله صلى الله عليه وسلم: (الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن) ، وكقوله: (أرأيتم لو أن نحرًا بباب أحدكم يغتسل منه خمس مرات..)، كما في الصحيح من حديث أبي هريرة في الصحيح، إلى غير ذلك من النصوص، فهنا المشهور في كلام أهل السنة أن هذه الأعمال الصالحة، سواء كانت واجبة أو كانت مستحبة، إذا ذكر تكفيرها للذنوب، فإن المقصود بذلك أنها تكفر الصغائر.

وقد حكى أبو عمر ابن عبد البر إجماع أهل السنة، على أنها تكفر الصغائر دون الكبائر. وهذا الإجماع الذي ذكره أبو عمر ابن عبد البر ينبغي فقهه، فإنه قد يفقه على أحد وجهين، الأول: أن يفقه أن السلف أجمعوا على أن الأعمال الصالحة، كالصلاة والحج وغيرها، لا يمكن أن تكفر أو أن تحو ما هو كبيرة.

ولا شك أن هذا الوجه من الفقه غلط، وإن أضافه من أضافه بعض المتأخرين للسلف، فهو إضافة غلط.

الوجه الثاني من الفقه: أن يفهم منه أن هذه الأعمال الصالحة، قد تكفر ما هو من الكبائر، ولكن ذلك لا يطرد، إنما يطرد في الصغائر، وفقه الإجماع على هذا الوجه، هو الفقه الصحيح. وهو مذهب السلف ولا شك، وهذا هو الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تقريراً مفصلاً، وقرر أنه هو المذهب المعروف عن سلف الأمة.

ويكون هذا الفهم وسطاً بين قول من يقول: إن هذه الأعمال الصالحة تكفر الكبائر باطراد كما تكفر الصغائر، فإن هذا خلاف كثير من النصوص وخلاف الإجماع، وبين قول من يقول: إنها لا تكفر إلا الصغائر ولا يمكن أن تكفر الكبائر، ويجزم بذلك، فهذا غلط أيضاً ولا يقوله أحد من السلف، وإن نقل بعض المتأخرين في هذا الإجماع فهو إجماع غلط كما يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

الدليل على تكفير الحسنات للكبائر

والدلائل النبوية صريحة في هذا، ففي حديث عمرو بن العاص الذي أخرجه مسلم وغيره من طريق عبد الرحمن بن شماسه المهري المصري عن عبد الله بن عمرو عن أبيه عمرو بن العاص، وفيه قول عمرو لما أتى النبي صلى الله عليه وسلم ليبيعه على الإسلام، قال: (فبسط النبي صلى الله عليه وسلم يده لأبيعه، قال: فقبضت يدي فقال: ما لك يا عمرو؟! قلت: أردت أن أشتري، قال: تشتري ماذا؟ قلت أشتري أن يغفر لي، أما علمت يا عمرو! أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبل) فتأمل قوله: (يهدم ما كان قبله) فإنه من سياق العموم، ولا شك أن هذا يمتنع معه أن يقال: إن الحج لا يمكن أن يكفر ما هو كبيرة.

ومثله قوله صلى الله عليه وسلم: (أرأيتم لو أن نحرأ بباب أحدكم..) وقوله: (من أتى هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه..)، ولا يمكن أن يجتمع السلف على أن من أتى هذا البيت فقام قيام السنة، واقتدى برسول الله صلى الله عليه وسلم فما رفته ولا فسق وتعبد لله، ووجل قلبه، وأدى الأركان على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع تمام الإخلاص وتمام المتابعة، ولكن عنده بعض الكبائر السالفة أن كبائر لا تغفر، فهذا تضيق لرحمة الله سبحانه وتعالى، ولا يمكن أن فقه السلف يقف مع هذا، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: (رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه).

## الجواب على إشكال المانعين من تكفير الحسنات للكبائر

والذي أشكل على أكثر المتأخرين هو الذي جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه وغيره: (الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان، مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر)، قالوا: فهذا يدل على أن الكبائر لا تغفر، ولا شك أن هذا الاستدلال ليس استدلالاً صحيحاً، فإن الصلاة وسائر الأعمال الظاهرة، وحتى الأعمال الباطنة يقع فيها تفاضل، وليست صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، كصلاة أصحابه مع أنهم كانوا يصلون معه، وليست صلاة أبي بكر كصلاة آحاد الصحابة، وليست صلاة الصحابة كصلاة من بعدهم.

فتكون الصلاة باعتبار أصل القيام بها مكفرة للصغائر إذا اجتنبت الكبائر؛ أما الكبائر فلا يتعلق تكفيرها بإقامة الصلاة حتى ولو لم تكن الإقامة التامة الموافقة لهدي النبوة من كل جهة، والتي ذكر الله عن أهلها أنهم في صلاتهم خاشعون، فلا يلزم أن كل عمل ذكره الشارع واجباً كان أو مستحباً يكفر الكبائر باطراد كما يكفر الصغائر.

فإنه لو قيل إن التكفير يقع بمجرد إقامة الصلاة ولو غير تامة، لصح الاعتراض عليه بهذا الحديث، فإن الحديث معارض لهذا الفهم تماماً.

ولكن إذا قيل إن الأعمال المكفرة يقع بها تكفير بعض الكبائر في بعض الأحوال، فإن هذا لا يكون معارضاً، ويمكن أن يقال: إن هذه الأعمال باعتبار أصولها، تكفر الصغائر، ولكن من حققها على وجه التمام، وكانت حالته في الجملة على قدر من الاستقامة والانقياد، ولكن كان معه يسير من الذنب والكبيرة، فإن هذه الأعمال تكون سبباً للتكفير.

ومن إجماع السلف أن الله قد يغفر لأهل الكبائر بغير سبب من العبد، فمن باب أولى أن يكفر عنه وأن يغفر له بسبب منه وهو الحسنه، فإن الله قال: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِيَّاتٍ﴾ [هود: ١١٤] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (وأتبع السيئة الحسنة تمحها).

وإذا كان الله يغفر لبعض أهل الكبائر بسبب من غيرهم وهو دعاء المسلم لأخيه بظهر الغيب، أو بشفاعه الشافعين، فيمكن أيضاً أن يغفر له بسبب من أعماله الصالحة، ومن عرف مقام الصلاة ومقام الحج، ومقام الجهاد، ومقام الصيام عند الله سبحانه وتعالى، عرف أنه يمكن أن يغفر بما هو من الكبائر، ألم يقل الله سبحانه كما في الحديث القدسي: (الصوم لي وأنا أجزي به).

فتعليق هذه الأمور على التوبة لا شك أنه تعليق ضيق، بل يقال: إن هذه الأعمال كفارات للصغائر، وقد يقع في هذه الأعمال كأصول الواجبات من الحج والجهاد والصيام والصلاة، ما هو مكفر لبعض الكبائر، وهذه أحوال لا تطرد، وإنما يختص الله سبحانه وتعالى برحمته وتوفيقه من يشاء من عباده.

## ٢٠٥- مقام الموت ينبغي ألا يعزر الناس أو يؤدبوا في مثله، بل ينبغي أن تكون هذه المقامات محلاً لاجتماع قلوب المسلمين.

قد أجمع السلف على أن من مات من الأبرار أو الفجار فإنه يصلّى عليه، مهما كان فسقه، وإن كان الإمام ابن تيمية رحمه الله ذكر مقاماً -إنما أذكره ليفقهه- قال: (ومن استفاض شره وظلمه وبغيه وعدوانه، فلو تخلف عن الصلاة عليه بعض الأعيان من الأئمة أو الأكابر حتى ينزجر الناس عن مثل هذا الظلم ويكفوا عنه، وحتى لا تكون حالته سنة لمن بعده، لكان هذا من الفقه الذي يقع في قدر من الاجتهاد المأذون فيه).

وهذه العبارة بينة في أن هذا لا يفعله الأحاد من الناس، وإنما قد يجتهد في مثل هذا المقام واحدٌ من الأكابر من أهل العلم والفقه، ومع هذا فإن مقام الموت ينبغي ألا يعزر الناس أو يؤدبوا في مثله، بل ينبغي أن تكون هذه المقامات محلاً لاجتماع قلوب المسلمين، والظلم قد يكف بغير هذا الوجه، وإنما ذكرت ذلك لأن البعض قد ينقل عن شيخ الإسلام أنه يجوز ترك الصلاة على من استحكّم فسقه، ولم يكن هذا من رأيه البتة، بل يرى أن ترك الصلاة عليه من آحاد الناس من الفسق والتكلف الذي لم يأذن به الله، وفيه شبه بطريقة الخواج والوعيدية.

## ٢٠٦- لا يسمى عمل أو قول كفراً أو شركاً أو نفاقاً إلا إذا كان الشارع قد سماه كذلك.

توسع بعض المتأخرين من أهل العلم فصاروا يسمون كثيراً من الكبائر شركاً؛ لأن الكبيرة تنقص تمام التوحيد، ولا شك أن هذه التسمية فيها نظر، والصواب أنه لا يسمى عمل أو قول كفراً أو شركاً أو نفاقاً إلا إذا كان الشارع قد



سماه كذلك؛ لأن هذه التسمية معتبرة بالقدر والصفة، فليست معتبرة بالقدر وحده؛ لأنها لو كانت معتبرة بالقدر وحده لزم من ذلك أن العمل الذي دلت الدلائل الشرعية على أنه أعظم من هذا العمل الذي سماه الشارع نفاقاً أنه من باب أولى أن يسمى نفاقاً.

مثلاً: سمى الشارع الكذب نفاقاً: (إذا حدث كذب)، ولم يُسمَّ قتل النفس نفاقاً، مع أن قتل النفس أعظم من الكذب، فلو اعتبرنا مسألة القدر، لقلنا من باب أولى أن يسمى قتل النفس نفاقاً، إلا أن الصفة قضاء شرعي لا يجوز الاجتهاد فيه، ولهذا لما ذكر صلى الله عليه وسلم النفاق، ذكر من الأعمال المخالفة ما هو مناسب لماهية النفاق، كالكذب والغدر والفجور في الخصومة، ونحو ذلك.

## ٢٠٧- القول بأن النعيم أو العذاب في القبر على الروح فقط قول مبتدع.

وعند أهل السنة والجماعة أن عذاب القبر ونيمة يكون على الروح والجسد، وأما قول من يقول: بأنه على الروح فقط، فإن هذا قول منكر مخالف لإجماع السلف، بل تعذب الروح متصلة بالجسد، ويقع العذاب عليهما معاً.

والروح لها أحوال مختلفة، ولهذا ذكر النبي صلى الله عليه وسلم أن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تطير في الجنة، وأن أرواح الأنبياء في عليين.. ولكنها وإن كانت تنعم في الدرجات العليا فإنها تكون متصلة بالجسد نوع اتصال، وهذا هو المقصود من قولهم: إن العذاب يقع على الروح والجسد، فالمقصود بذلك ما يقع بالاتصال، وإن كانت الروح قد تفارق مفارقة ما، إما إلى نعيم وإما إلى عذاب.

وقد يكون العذاب أو النعيم على الروح والجسد مع أنهما في القبر، أي أن الروح تكون في القبر، فهذه أحوال تختلف بحسب حال العبد، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم عن أهل الإيمان: أنه يفسح لهم في قبورهم، وما إلى ذلك، ولهذا قال في دعائه للموتى: (اللهم افسح لهم في قبورهم، ونور لهم فيها)، فالقصد أن أهل السنة أجمعوا على أن العذاب يكون على الروح والجسد، وقول من يقول: بأن الجسد لا علاقة له بالبتة، وإنما النعيم أو العذاب على الروح فقط، قول مبتدع وإن ذكره بعض المتأخرين من أهل السنة.

## ٢٠٨- القول بفناء النار لا يصح نسبه لـ ابن تيمية، ونسبه لابن القيم لها حظ من النظر، والفرق بين ما نسب وقول الجهم.

نسب لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله القول بفناء النار.

فنقول:

أولاً: يجب أن يفرق بين هذا القول -على ما فيه من التعقب- من حيث هو ومن حيث كونه قولاً لشيخ الإسلام، فيجب أن يفرق بين هذا القول، وبين قول جهم بن صفوان، فإن الجهم بن صفوان يقول بفناء العذاب مع بقاء النار، والذي نسب إلى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، هو القول بأن النار تفتى، أي: تنتهي، وأما القول بأن النار تبقى وينقطع عذاب أهلها، فهذا قول لم يؤثر عن أحد البتة.

وهذه المسألة ذكرها ابن القيم في كتابه حادي الأرواح، وذكر أن طائفة من السلف، بل نسب لبعض الصحابة، أنهم كانوا يقولون بفناء النار، وذكر أن في المسألة قولين لأهل السنة، وكأنه يميل إلى القول بالفناء، ولكنه لم يجزم به جزمًا صريحاً.

وعلى كل حال فنسبة هذا القول للإمام ابن القيم، فيه نوع من المقاربة، وإن كان كلامه في بعض كتبه يوحي بأنه يخالف هذا القول، ولكن إضافة هذا القول لابن القيم له حظٌّ من النظر أو الاعتبار؛ لأن هذا هو ظاهر كلامه.

أما الإمام ابن تيمية رحمه الله، فإن نسبة هذا القول إليه لا تصح، وهناك رسالة صرح فيها بهذا القول، وهي منسوبة لشيخ الإسلام وقد حقت، ولكن الظاهر أنها لا تصح عنه رحمه الله، بل ظاهر كلامه في أكثر من موضع من كتبه، أنه يقرر هذه الحقيقة المجملة التي ذكرها أهل السنة، وهي أن الجنة والنار لا تغنيان، ولا يستثنى من ذلك العذاب في النار أو ما إلى ذلك من الاستثناءات التي أضيفت إليها، ولو صحت هذه الرسالة لكان هذا مما يُجزم به قولاً لشيخ الإسلام، لكن هذه الرسالة وإن حقت ونسبت إليه إلا أن الأظهر أنها لا تصح عنه.

## ٢٠٩- قول الطحاوي في مسألة الاستطاعة بجانب للأشعرية، وحرفه في التكليف حرف أشعري، ومسألة حقيقتها خلاف بين المعتزلة والأشعرية تنصب في كتب أصول الفقه خلافاً بين الحنفية والشافعية.

قال الطحاوي: [والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يوصف المخلوق به، فهي مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات، فهي قبل الفعل وبها يتعلق الخطاب، وهو كما قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]].

قول أبي جعفر في مسألة الاستطاعة قول محقق؛ فإن لأهل الكلام قولين مشهورين في مسألة الاستطاعة، فمنهم من يقول: إن الاستطاعة تكون مع الفعل، ومنهم من يقول: إن الاستطاعة تكون قبل الفعل، وهذان القولان هما المشهوران عند المعتزلة والأشاعرة؛ والقول المحفوظ عند أهل السنة هو هذا التفصيل، وبهذا التفصيل يعلم أن الطحاوي رحمه الله مجانبٌ لمذهب الأشعرية؛ فإن عامة الأشعرية لا يقررون هذا المذهب.

قوله: (ولا يكلفهم الله تعالى إلا ما يطيقون):

هذه جملة أشعرية صريحة، بل يقولها الغلاة من الأشاعرة، والحق أن الله سبحانه وتعالى كلف العباد ما يطيقون، وأما قوله: (ولا يطيقون إلا ما كلفهم) فإن الأمر ليس كذلك، بل تفضل سبحانه وتعالى ورفق بهم وكلفهم، مع أنهم يطيقون فوق ما كلفوا به، فالصلاة فرضت خمسين صلاةً، ثم راجع النبي صلى الله عليه وسلم ربه إلى أن جعلها الله سبحانه وتعالى خمس صلوات، وهذا إنما أطلقه والتزمه بعض أئمة الأشاعرة المتكلمين الذين غلوا في تقرير مسألة تكليف ما لا يُطاق، وهذه المسألة ما كان السلف يذكرونها.

وأما هل يطيق العبد فوق ما كلف؟

فإنه بيّن بالضرورة العقلية والحسية أن العبد يطيق أكثر مما كلف؛ فإن العبد يصلي هذه الخمس الصلوات مع أنه يطيق أن يصلي ست صلوات وعشر صلوات في اليوم والليلة، وهذه مسائل معروفة بينة الواضحة.

وهذه النتائج من مسائل تكليف ما لا يطاق، ومسائل التعديل والتجوز التي توجد في كتب الأصوليين، فضلاً عن كتب أصول الدين عند المتكلمين، هي في الغالب نتائج في مسألة القدر.

وهنا تنبيه: وهو أن هذه المسائل إذا ذكرت في كتب أصول الدين، يقول علماء الأشاعرة: هذا قول أصحابنا - يعنون الأشعرية-، والمعتزلة يقولون بأن هذا قول أصحابنا -يعنون المعتزلة- فيكون بيناً أن هذا قولٌ للمعتزلة وهذا قولٌ للأشاعرة، ولكن إذا ذكرت في كتب الأصول الكلامية، فمعلوم أن جمهور المتكلمين من الأصوليين على طريقة أبي الحسن الأشعري هم من الشافعية، ومتكلمة الحنفية كثير منهم أو بعضهم على الاعتزال، فإذا ما ذكر معتزلة الحنفية هذه المسائل في مسائل أصول الفقه وقالوا: وقول أصحابنا كذا، فهم أن هذا مذهب الحنفية، في حين أن الغزالي أو الأمدي أو الرازي من أشعرية الشافعية إذا ذكروا هذه المسائل فقالوا: وقول أصحابنا، فيفهم أن هذا مذهب للشافعية.

فهذه المسألة التي حقيقتها خلاف بين المعتزلة والأشعرية قد تنصب في كتب أصول الفقه الكلامية خلافاً بين الحنفية والشافعية، والحقيقة أنها ليست كذلك، بل هي خلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وليست خلافاً بين سائر الحنفية مع سائر الشافعية أو المالكية.

## ٢١٠- ذكر الطحاوي لمسألة انتفاع الأموات بدعاء الأحياء وصدقاتهم ليس محكماً.

قال المصنف رحمه الله: [وفي دعاء الأحياء وصدقاتهم منفعة للأموات].

ذكر هذه المسألة في مسائل أصول الدين والاعتقاد ليس محكماً، وإن كان أبو حنيفة رحمه الله يذهب هذا المذهب، وهذه المسألة فيها نزاع مأثور عن السلف، إلا أن المصنف خصص فقال: (وفي دعاء الأحياء وصدقاتهم)، وبهذا التخصيص يكون كلامه صحيحاً، فإن الإجماع عند السلف منعقد على أن الدعاء والصدقة تنفعان الميت؛ لما جاء في ذلك من الآثار الصريحة في سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأما ما عدا ذلك من القرب كقراءة القرآن فهي موضع نزاع بين السلف.

وذكر المصنف لهذه المسألة هنا ليس له مقصودٌ بين، فهو وإن لم يكن مما ينتقد لكنها ليست من مسائل العقيدة، ولهذا ترى أن كتب أصول الدين لا تذكرها، فلو قررت في مسائل الإجماعات الفقهية لكان أولى، وإن كان قد يستثنى

أحياناً فيقال: إن طوائف من أهل البدع يخالفون في هذا الإجماع ولهذا تذكر هذه المسألة في أبواب العقيدة، ولكن لا يطرد هذا؛ لأن هذا يستلزم أن كل إجماع فقهي عند السلف خالف فيه طوائف من أهل البدع؛ أن يدخل في هذه المسائل، والأمر ليس كذلك.

## ٢١١- لا يفهم من عدم مبايعة علي لأبي بكر رضي الله عنهما في بداية الأمر أنه كان خارجاً على أبي بكر.

لا يفهم من عدم مبايعة علي لأبي بكر رضي الله عنهما في بداية الأمر أنه كان خارجاً على أبي بكر، ومعلوم أنه لا يلزم سائر الأعيان من أهل الحل والعقد أن يأتوا بأعيانهم للمبايعة، فقد يكون هناك موجبات وأسباب، أو حتى تقصير في الإتيان، لكن مع هذا لا يسمى هذا رفضاً أو إبطالاً من علي لبيعة أبي بكر أو تحريضاً للناس على الخروج عليه.

وإذا كان بعض المبتدعة قد سمى هذا رفضاً من علي رضي الله عنه، فكل هذا لم يكن، فضلاً عن كون علي رضي الله تعالى عنه جاء بعد ذلك وبايع أبا بكر رضي الله عنه، فهذه بيعة متفقٌ عليها.

ثم إن الكثيرين من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ما بايعوا علياً بالتعيين مع أن بيعة علي رضي الله عنه وخلافته مجمع عليها بين أهل السنة والجماعة، فإذا كان فعل علي رضي الله عنه يعد طعناً في بيعة أبي بكر رضي الله عنه، لزم أن يكون فعل هؤلاء الصحابة طعناً في بيعة علي، فإن المتخلفين عن بيعة علي أكثر، ولم ينقل أن أحداً تخلف عن بيعة أبي بكر إلا علياً ثم جاء وبايع، وأما من عداه فإنهم بايعوه وأقروه، سواء جاءوا بالتعيين، أو أقروا إقراراً، أو اتخذوا طاعته وسمعوا له، ومعلوم أن من سمع وأطاع فإنه يعد مبايعاً ولا يلزم بالضرورة أن يأتي بعينه، والإلزام من تكلف أهل البدع في التشكيك بخلافة إمام الأمة وصديقها رضي الله تعالى عنه.

والحقيقة أن المسألة الممكنة التي لو فرض جدلاً أن فيها مثاراً من الإشكال والسؤال -ولهذا كان السلف يدرءون القول فيها، ويحققون الجزم بها- هي خلافة علي رضي الله عنه، فإن الناس كانوا فيها متفرقين حتى الصحابة وحتى

حصل القتال، وأما بيعة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فإنها بإجماع أهل العلم كانت أحكم من بيعة علي رضي الله عنه، مع أن بيعة علي رضي الله تعالى عنه بيعة شرعية بإجماع السلف، وخلافته خلافة نبوية.

## ٢١٢- لا شك أن يزيد بن معاوية يغلط ويطعن فيه بما تصرف به.

الطعن الذي يمكن أن يصح هو في شأن يزيد بن معاوية، ومعلوم أن يزيد بن معاوية ليس صحابياً ولا له درجة الصحبة، وله بعض المحاسن التي تذكر، إلا أن له بعض الأغلاط الكبار، وأشد أغلاطه وأخسها حاله مع الحسين بن علي رضي الله عنه، وحاله مع أهل المدينة، ومع هذا فقد كان فيه قدرٌ واسع من العدل، ولكنه كان حريصاً على تصفية خصوم الدولة الأموية إذا ذاك، ولم يكن مبالياً بمقام ابن الزبير ومقام الحسين بن علي وما حصل من أهل المدينة، مع أن الظاهر في أهل المدينة أنهم أخطئوا فيما فعلوه، ولكن مع ذلك فإن تصرفه معهم خطأ، فإنه أرسل مسلم بن عقبة المري وأمره إن لم يستجب له أهل المدينة أن يستبجح المدينة ثلاثة أيام، ففعل، فكان هذا من أكبر الأغلاط التي وقع فيها يزيد، وإن كان هو لم يفعل بنفسه، ولكنه أرسل قائداً يعرف حاله.

وكذلك الحسين بن علي لما اضطره ابن زياد إلى القتل صبراً، مع أن الحسين بن علي تراجع مع جيش ابن زياد أن يذهب إلى يزيد بن معاوية في الشام، أو يذهب إلى أحد الثغور، أو يرجع إلى مكة، فرفض ابن زياد ومن معه فقتلوه ومن معه صبراً، ولما بلغ الأمر يزيد بن معاوية أظهر التأسف وأكرم النساء اللاتي وصلن إلى الشام من أهل البيت، لكن هذا كله حتى الكفار يفعلونه، ولا يمكن أن يعتذر عن يزيد بن معاوية بكونه لما جاءه نساء الحسين ومن معهن أكرمهم وقدرهم فهذا لا بد أن يفعله؛ إذ لا يمكن أن يقتل نساء الحسين بن علي ومن معهن.

فالقصد أنه لا شك أن يزيد بن معاوية مؤاخذ، لا نقول عند الله، ولكن لا شك أنه يغلط ويطعن فيه بما تصرف به في مسألة المدينة ومسألة الحسين بن علي، فإنه صحابي من أشرف الصحابة، وابنٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وقتل صبراً وأنواع من الظلم متوالية ومتواترة، فلا ينبغي أن يستحي أهل السنة في ذكر يزيد بن معاوية بهذا مع ما له من الحسنات والفضائل والعدل في مقامات متعددة، فأحسن ما يكون حال يزيد بن معاوية مع الحسين بن علي، كما قال أبو سفيان في يوم أحد: (ما أمرت بها ولم تسؤني)، مع أن الظاهر أنه أمر بها بشكل آخر، فإنه أرسل رجلاً يعرف حاله وهو ابن زياد، والدليل على هذا أنه ما قتل ابن زياد ولا عاقبه معاقبة بينة.

وكانت طريقة بني أمية أن يجعلوا أكثر المشاكل في وجه القادة، مثل الحجاج بن يوسف لما قتل ابن الزبير، ومثل مسلم بن عقبة لما استباح المدينة، ومثل ابن زياد لما قتل الحسين، فيجعلون هذا في وجه القادة، ثم يظهرون الندم والتأسف، وهذه طريقة شائعة في سياسة بني أمية.

### ٢١٣- في القتال بين علي ومعاوية إما أن يكون الصواب مع علي أو في ترك القتال.

وقد تنازع أهل السنة والحديث في القتال بين علي وأهل الشام، أي: بين معاوية ومن معه، فمنهم من قال: إن الصواب كان مع علي، ومنهم من قال: إن الصواب كان في ترك القتال، وكلا القولين مأثور عن السلف رحمهم الله. وأما من صوب قتال معاوية فإن هذا قولٌ غلطٌ لم يقله أحدٌ من السلف، وكذلك من قال: إن هذا الزمن ليس فيه إمام أو خليفة شرعي، وإنما هو زمنٌ فتن، فهذا قول لطائفة من المتكلمين وبعض الفقهاء؛ وإنما القولان المأثوران عن السلف إما تصويب القتال من جهة علي، وإما تصويب ترك القتال.

وشيخ الإسلام ابن تيمية يقول: (إن جمهور أهل السنة والحديث يذهبون إلى أن الصواب هو ترك القتال؛ لأن معاوية ومن معه غاية الأمر أن يكونوا بغاةً، ولم يؤمر لا في الكتاب ولا في السنة بقتال الطائفة الباغية ابتداءً، وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي..﴾ [الحجرات: ٩]، فإن قتال الطائفة الباغية إنما شرع بعد الصلح، قال: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾، فالمشروع هو الصلح وليس البدء بالقتال.

ويستدل لذلك أيضاً بما ثبت في صحيح البخاري وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عن الحسن: (إن ابني هذا سيد، وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين)، قال شيخ الإسلام: (ولو كان القتال مشروعاً لما كان من امتنان الله وفضله على المسلمين أن يرفع عنهم ما هو مشروع)، أي: لكانت النعمة في بقاء هذا المشروع واستمراره، فهذان الدليلان هما أخص ما استدلل به شيخ الإسلام، وقال: إن هذا هو القول الذي عليه جمهور أهل السنة والحديث، وذكر أنه الراجح في مذهب الإمام أحمد.

والحقيقة أن المسألة فيها إشكال، ولا يلزم أن يجزم فيها عند طالب العلم بجزم؛ لأن الاستدلال بالآية مشكل من جهة، وهي أنه وإن كان القتال إنما يشرع بعد الصلح؛ لكن إذا كان الصلح متعذراً أو لم يكن ممكناً، فهل يبقى أن القتال لا يشرع بحال؟ وهل علي رضي الله تعالى عنه أمكنه الصلح وتركه؟ هذه مسألة لا يمكن الجزم بها، أو يجزم بأن علياً ما كان يمكنه الصلح، لكن على أقل تقدير نقول: لا يمكن لأحد أن يقول: إن علياً كان يمكنه الصلح، ولكنه أعرض عنه.

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (إن ابني هذا سيد)، يقال: إن هذا كان في حق الحسن، ومعلوم أن الحسن ليس كأبيه، فلو كان القتال من أبيه مشروعاً لم يلزم أن تكون مواصلة القتال من قبل الحسن مشروعة، فإن مقام علي ليس هو مقام الحسن، فالمسألة ليس فيها شيء بين، وإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (تقتل عماراً الفئة البغية)، فهذه مسألة اجتهاد.

ومما يدل على أن المسألة مسألة اجتهاد: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين فيها، ومن ترك القتال لا يلزم أنه لم يكن مع علي، فإن أسامة بن زيد، كما ثبت عنه في الصحيح قال لعلي: (يا أبا الحسن! لو كنت في شق الأسد، لأحببت أن أكون معك فيه) أي أنه كان مولياً تماماً لعلي، قال: (ولكن هذا أمرٌ لا أراه) وحتى علي نفسه، فقد كان متبرماً من القتال، وكان يمدح مقام سعد بن أبي وقاص، وامتداحه له مشهور معروف، فالقصد أن هذه المسألة ليست بينة، بل هي من مسائل الاجتهاد، ومن اجتهد من الصحابة فله أجران ومن أخطأ فله أجر.

## ٢١٤- من فضل ولياً على نبي من الأنبياء فقد كفر.

من فضل ولياً على نبي من الأنبياء فقد كفر؛ لأن هذا يخالف صريح القرآن وصريح السنة، ولم يقل ذلك أحدٌ من أهل الإسلام، إلا ما كان من شذاذ وغلاة بعض الصوفية، كعض الاتحادية كابن عربي مثلاً، فإنه في الفتوحات المكية -فضلاً عن كلامه في الفصوص- يذكر أن مقام الولاية أعظم من مقام النبوة، ولما ذكر حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجلٍ بنى بنياناً...) جعل النبي على لبنة فضة، وجعله هو على لبنة الذهب، وقال: (إن المراد بلبنة الفضة: من أخذ الأحكام الظاهرة، ومن أخذ العلم المكتوم وعلم السر، فهو لبنة الذهب)، وهلم جرا.



فمثل ابن عربي وأتباعه كابن سبعين والتلمساني وأمثال هؤلاء الاتحادية، يطلقون مثل هذا الكلام، وهؤلاء متفلسفة، وليسوا مجرد صوفية عباد انحرفوا في بعض أوجه العبادة، فزادوا أو نقصوا أو غلوا في بعض أوجه الذكر والعبادة أو الصوم وما إلى ذلك، كما يقع فيه كثير من الصوفية؛ بل هؤلاء متفلسفة، وهم أئمة الباطنية.

### ٢١٥- قيل: الشطرنج مبنية على مذهب القدر، والنرد على مذهب الجبر.

الرازي يقول: (إن فلاسفة فارس كانوا يذهبون إلى مذهب القدرية، حتى إنهم جعلوا الألعاب التي وضعوها - وذكر منها: لعبة الشطرنج بحكم أن أصلها فارسي - مبنية على مذهب القدر، قال: والفلاسفة من الهند كانوا مشغولين بنظرية الجبر، قال: حتى أنهم لما وضعوا لعبة النرد وضعوها على طريقة الجبر) ذكر الرازي هذا في بعض كتبه كنهاية العقول و (المطالب العالية).

### ٢١٦- سؤال الساحر عن محل السحر لا يلزم أن يكون كفراً، ومسألة النشرة فيه

#### خلاف، وتصديق قارئ الكف أو الطالع من الكفر الأكبر.

من كان ساحراً فأخبر عن محل سحر المسحور، فإن من سأله وصدقه لا يكون كافراً، والفرق أن من أتى كاهناً أو عرافاً، أو حتى ساحراً فسأله عن شيء من الغيب فصدقه فإنه يكفر؛ لأن الغيب لا يعلمه إلا الله، أما محل السحر، فليس هو من الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله، فالساحر الأول الذي سحر زيدا يعلم مكان السحر، فيمكن أن بعض بني آدم يعلمون هذا المكان، فهذه مسألة لا بد من التفريق فيها، فالذي يقع من كون السحرة قد يخبرون عن محل السحر، هو كما يقرر الإمام ابن تيمية رحمه الله أن الساحر لا بد أن يكون له معين وشيطان من الجن، وهذا الكبير من الجن الذي خضع له الساحر، يكون له جنود وأعوان، ومعلوم أن الجن عندهم من سرعة الانتقال والمراقبة والحركة شيء كثير، ومن ذلك ما ذكر في قصة سليمان قال: ﴿قَالَ عِفْرِيْتُ مِّنَ الْجِنِّ أَنَاَ ءَاتِيكَ بِهِ ءَقْبَلُ أَن تَقُومَ مِن

مَقَامِكَ ۞ [النمل: ٣٩]، فيقع في أعوان هذا الساحر من يراقب ويتابع، فقد يرى سحر أحد السحرة، فيعلم مكانه، فيحدث كبيره من الجن بذلك، وكبيره من الجن يحدث من خضع له من السحرة.

فإذا سحر شخص وجاء إلى هذا الساحر يسأله عن مكان السحر لم يكفر؛ لأن السحر ليس من الغيب المطلق، إلا إن كان تصديق زيد لهذا الساحر لاعتقاده أن علمه بهذا علم سرٍ مختص، وأن هذا الساحر يمكن أن يعلم الأشياء الخفية، وأن عنده القدرة على النفوذ والعلم بهذا السر، فإنه يكفر حينئذٍ؛ لأنه اعتقد فيه أنه يعلم الغيب.

ولهذا فكثير من الفقهاء من الحنابلة وغيرهم رخصوا في مسألة النشرة، وهي فك السحر، ومعلوم أن هذا يتضمن سؤال الساحر عن محل السحر، ولو كان كفراً لما كان من مورد النزاع بين أهل العلم، ومعلوم أن مسألة النشرة فيها خلاف، وإن كان المنسوب إلى جماهير السلف هو النهي عنها.

ولا شك أن الأولى والأقوى من قول العلماء هو تركها والبعد عنها؛ لما يقارنها من الفتن والشر إلى غير ذلك، فليس المقصود أن الراجح هو قول من يقول من الحنابلة أو غيرهم بجوازه، بل الراجح هو عدم ذلك، ولكن المقصود أن يعلم من هذا الخلاف أن سؤال الساحر عن محل السحر لا يلزم أن يكون كفراً، بل قد يكون كفراً مخرجاً من الملة، وقد لا يكون كذلك.

ومما يجب إنكاره، ما ابتلي به كثير من المسلمين من سؤال بعض الكهان والعرافين عن بعض مستقبلهم وأحوالهم من جهة الرزق، أو الولد أو غير ذلك، ويقرءون لهم الطالع، فيقول ولدت في أي نجم وفي أي برج؟ فيقول: ولدت في برج الأسد مثلاً، وفي طالع كذا، وربما قال له: ارفع يدك، فيقرأ كفه، فمن سأله وصدقه فلا شك أن هذا من الكفر الأكبر، وإن كان كثير من المسلمين يجهلون ذلك، ولا شك أن من ادعى العلم الطالع، أو ادعى العلم بقراءة الكف، أنه كاهن عراف كافر، وهو المقصود بكلامه صلى الله عليه وآله وسلم، وإن سُمي باسمٍ معاصرٍ قد يزينه كثير من الناس.

## ٢١٧- بعض طلاب العلم عنده نوع من الاستعداد للافتراق أكثر مما عند العامة.

ومن أصول السنة، القصد إلى الجماعة، والبعد عما يوجب افتراق القلوب، وهذا من الأدب الواجب، ومن أخلاق النبوة التي يجب على طالب العلم أن يعلمها وأن يفقهها، وأن يربي نفسه عليها.

ومع كثير من الأسف، فإن كثيراً من النفوس عندها نوع من الاستعداد للافتراق، وأحياناً قد يكون بعض طلاب العلم عنده هذا الاستعداد أكثر مما عند العامة، أي: ترى في قلوب بعض العوام من الاستقرار أكثر مما في نفوس بعض طلبة العلم، وهذا مما يجب على طالب العلم أن ينظره في نفسه، وليس صحيحاً أن تفسر سائر الواردات التي ترد على النفس بكونها من تتبع الحق، فقد يكون هذا تتبعاً للحق، وقد يعرض لبعض الناس -ولو كان من أولي العلم- ما يفرق به ولا يكون موجب ذلك من الحق اللازم.

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لما تكلم عن هذه المسألة، قال: (ومعلوم أنه يعرض لكثيرٍ من أهل العلم الكبار، بعض مقامات الغلط حتى ما هو من الهوى الخفي، فمثل هذا يقع لبعض الأكابر من أهل العلم، بل يقع لبعض الصحابة، وقد يعرض لبعض النفوس درجة من درجات الهوى الخفي، ولهذا كان من فقه السلف، أنهم كانوا يسمون من خرج عن السنة والجماعة: أهل الأهواء، مع أن بعضهم قد يكون خروجه في مسألة ما غير صادر عن هوى محض، ولكن لا بد أن يقارن من خالف المتواتر شيء من الهوى، قد يكون هذا الهوى بيناً وهذا يسلم منه طلاب العلم في الجملة؛ لما هم فيه من العلم والتقوى.. إلخ).

ولكن الشأن في الهوى الخفي، والنفوس فيها إرادات كثيرة، وفيها متعلقات كثيرة، وليس من الصواب أن يكون طالب العلم ليس له حال إلا الاشتغال بإخوانه من أهل العلم الذين قد يخالفونه في بعض المسائل، مع أن إنكار المنكر -لو كان- فرض كفاية، فتكفي مرة أو مرتان أو ثلاث، بينما تجد أن البعض تمضي عليه سنوات لا يردد في مجالسه إلا قضية أو قضيتين، وهذه القضية قد لا تتعلق إلا بكتاب أو بشخص، أو تكون قضية نسبية أو اجتهاداً سائغاً.

ومعلوم أن فروض الكفايات كثيرة، وهناك أيضاً فروض الأعيان التي تجب على المسلم وهي أولى، فينبغي لطالب العلم، أن يكون فقيهاً وأن يكون مهتدياً حقاً ومقتنياً أثر السلف رحمهم الله فيما كانوا عليه من السعي إلى اجتماع القلوب والنفوس والحرص على السنة، ويعلم أن الناظر لا بد أن يخطئ، وقد يغلط فيقول قولاً يخالف ظواهر الأدلة وإن كان من أهل السنة.

ومثل هذا لا شك أنه يجب إنكاره، ويجب تحقيق السنة، وتحقيق سبيل السلف، لكن الإنكار على مثل هذا لا بد أن يكون على قدرٍ من الفقه والحكمة والاعتدال، وأما تخيب النفوس وتقوية الإرادات النفسية التي تقوم على الانتصار، والاختصاص، والاصطفاء الذي ليس عليه أثر؛ هذا كله مما ينبغي لطالب العلم أن يتعد عنه، وأن يدرك أن هذا العلم الذي بعث به رسول الله ص، متضمن للرحمة، وهكذا العلم الذي آتاه الله أوليائه، ومن كان علمه لا رحمة معه، فما أوتي العلم الذي رضي به الله. لعباده.

ولهذا لما ذكر الله سبحانه وتعالى الخضر قال: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنَ لَدُنَّا عِلْمًا ۗ﴾ [الكهف: ٦٥]، قال شيخ الإسلام: (وعلم الأنبياء والأولياء الذين اقتدوا بهم يجمع هذا المقام وهذا المقام؛ لأن العبد إذا تعطل عن مقام الرحمة قوي في نفسه بعض الإيرادات التي تبعثه على الانتصار، فاتخذ العلم بغياً)، والذي يشكل حقيقة هو الاستطالة بالحق، وأول بدعة حدثت في الإسلام وهي بدعة الخوارج استطال أهلها بالحق؛ لأنهم ادعوا الحق دليلاً على بدعتهم - أي جعلوه شعاراً لبدعتهم - فقالوا لعلي: (حكمت الرجال في دين الله، ولا حكم إلا لله)، فالكلمة حق، وعلي نفسه قال: (كلمة حق أريد بها باطل)، فينبغي لطالب العلم أن ينتبه من كلمة حق أريد بها باطل، بل ينبغي لطالب العلم أن ينتبه من كلمة حق أريد بها حق لكن الكلمة ليست في محلها، فقد تكون الكلمة حقاً والشخص يريد حقاً، لكن المقام ليس هو المقام المشروع.

### ٢١٨- لا يقال "لا دليل عليه" إلا في مسائل البدع أو مسائل ظاهرة الشذوذ.

يجب على طالب العلم أن يتبع الدليل، لكن يجب أن يتأدب، فإذا اختار قولاً فلا يقول عن القول الآخر إنه لا دليل عليه، فهذا إنما يقال في مسائل البدع، أو في مسائل ظاهرة الشذوذ عن السنة والفقهاء، وأما الأقوال التي عليها أكابر العلماء، فلا شك أنه من غير الممكن ذلك.

يقول شيخ الإسلام: (وقد اعتبرت مسائل الشريعة في الجملة، فما وقع عليه النظر، فإن القول الذي يذهب إليه الجمهور من السلف يكون هو الصواب في الجملة)، وعلل ذلك بقوله: (لأنه من المتعذر أن السنة في المسألة تخفى على جمهور أئمة سلف الأمة، ولا سيما إذا اختلفت أمصارهم)، فإذا رأيت العراقيين والحجازيين والشاميين يقولون قولاً، فهذا ينبغي أن تنتبه.

كذلك أيضاً إذا رأيت الليث بن سعد في مصر، ومالكاً في المدينة، والثوري في العراق، والأوزاعي في الشام - وهؤلاء الأربعة كما قال شيخ الإسلام وغيره: هم أعلم الأئمة في طبقة تابع التابعين - إذا رأيت مثل هؤلاء الأربعة أجمعوا على قول فيجب ألا تقول عن مثل هذا القول إنه لا دليل عليه.

## ٢١٩- إعلال شيخ الإسلام لرواية "وكل ضلالة في النار" غير لازم فيما يظهر.

قال صلى الله عليه وسلم: (وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)، جاء في الصحيح من حديث جابر، وجاء في سنن أبي داود وغيره: (وكل ضلالة في النار)، وطائفة كشيخ الإسلام ابن تيمية يقولون بأن هذا الحرف ليس محفوظاً، ومعتبر شيخ الإسلام ومن يأخذ على طريقته أن الضلالة قد تكون مغفورة، وأن البدعة قد تكون مغفورة للعبد، أو قد تسقط عقوبتها بغير العذاب، ومن هنا قال شيخ الإسلام: إن هذا الحرف ليس محفوظاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم، يعني قوله: (وكل ضلالة في النار).

وهذا المعنى الذي قرره شيخ الإسلام وجعل به هذا الحرف ليس محفوظاً ليس لازماً فيما يظهر، بمعنى أن هذا الحرف إذا لم يكن مشكلاً من جهة الرواية نفسها، فإنه من جهة المتن ليس مشكلاً، وإن كان المعنى الذي قرره شيخ الإسلام صحيحاً، لكن يقال: إن قوله: (كل ضلالة في النار)، يثبت كسائر النصوص التي جاءت في الوعيد، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء: ١٤] مع أنه لا يلزم أن سائر العصاة كذلك، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠].

وقد يقال: إن معتبر شيخ الإسلام رحمه الله هو التصريح بالعموم، فإنه قال: (وكل ضلالة في النار)، لكن يقال: إن السياق في قوله تعالى: (وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ) أيضاً هو من سياقات العموم، والسياق في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، هو من سياقات القصر والحصر، فالذي يظهر -والله تعالى أعلم- أن إعلال هذا الحرف بهذا الوجه ليس لازماً، وإن كان المعنى الذي قصده شيخ الإسلام من المعاني البينة المحكمة.

## ٢٢٠- الواسطية تحاكي لمعة الاعتقاد، واللمعة أبعد عن الغلط من الطحاوية، وليس

### في اللمعة غلط محض.

وأما هذه الرسالة -وهي اللمعة في الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد- فهي رسالة فاضلة، جامعة لجملة من مسائل أصول الدين التي تنازع فيها أهل القبلة، وإذا ذكر أهل القبلة فالمراد بهم: سواد المسلمين من أهل السنة وغيرهم.

وقد ذكر فيها المؤلف رحمه الله في رسالته هذه جملة من مسائل أصول الدين على طريقة مقاربة لطريقة الأئمة السالفين، حيث ذكر جملاً من أقوال السلف والأئمة، فضلاً عما يذكره من الدلائل الشرعية من كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

والرسالة الواسطية المعروفة لشيخ الإسلام ابن تيمية قد وضعها الإمام ابن تيمية، على محاكاة هذه الرسالة للموفق، وإن كان شيخ الإسلام قد استظهر فيها أكثر في باب الاستدلال بالنصوص، وزاد عليها جملاً وأصولاً، كمسألة العلو والقدر فإنه أطال فيهما وفصل أكثر من الموفق رحمه الله.

وقد وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله معظماً لأبي محمد الموفق، حتى أنه قال: (لم يدخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من أبي محمد).

فالمحصل: أن الفرق بين الرسالتين: (الواسطية واللمعة) ربما يتحقق في أن كلام الإمام ابن تيمية أكثر تفصيلاً، بخلاف الموفق فإن في كلامه إجمالاً، وإن كان إجمالاً لا ينقطع عن التفصيل والبيان في موضع آخر.

تعد هذه الرسالة من الرسائل المهمة في تحقيق عقيدة السلف أهل السنة والجماعة، وإن كان بعض المعاصرين ممن تكلم على هذه الرسالة، قد بالغوا في التثريب على صاحبها في بعض المسائل، وذكروا أنه ليس محققاً لمذهب السلف أو طريقتهم، ونظروا في شيء من كلامه في مسألة التفويض وبعض الأحرف الأخرى.

والتحقيق أن هذه الرسالة ليس فيها غلط صريح، وإنما يوجد في بعض المواضع قدر من الإجمال والتردد، وإذا قارنا بين هذه الرسالة وبين رسالة أبي جعفر الطحاوي -المعروفة بالعقيدة الطحاوية- فإن رسالة الموفق أشرف منها، وأبعد عن الغلط في بعض المسائل، أما الطحاوي رحمه الله فقد غلط في بعض مسائل الإيمان غلطاً صريحاً؛ لأنه حاكي مذهب أبي حنيفة في مسألة الإيمان محاكاة تامة، ونقل عن بعض أصحابه من الأشاعرة بعض الجمل المجملة في مسألة العلو، وإن كان لم يلتزم بنتائجها، إلى غير ذلك.

مع أن رسالة أبي جعفر الطحاوي من الرسائل الفاضلة في مذهب أهل السنة والجماعة، لكن رسالة الموفق أقرب إلى طريقة أهل الحديث منها.

والمقصود من هذا: أن اللمعة للموفق ليس فيها غلط محض، وإنما فيها بعض المواضع المجملة المحتملة.

إذا ابتدأت بقراءة هذه الرسالة فإنك تجد أن مؤلفها ذكر في مطلعها جملاً عامة في تقرير مقام الربوبية، ولهذا يصح أن نقول: إن من فضائل هذه الرسالة أن فيها تقريراً للمعتقد على التحقيق، فإنها ليست مادة من الأحرف التي تقرر جملة من النظر أو التصورات فحسب، بل فيها ذكر لشيء من الحقائق الإيمانية، التي يترتب على قراءتها -فضلاً عن التأمل فيها- التحقيق للإيمان ظاهراً وباطناً، ولهذا ذكر فيها جملاً من التعظيم لمقام الربوبية، ومقام الألوهية، ومقام النبوة والرسالة، مما يتحقق به قدر من التأصيل للتلازم بين الظاهر والباطن في مسألة الإيمان.

والذي درج عليه أكثر المتأخرين أنهم إذا صنفوا في مسائل الاعتقاد يذكرون الجمل التي كثر النزاع فيها بين أهل القبلة فقط، دون ربط هذه الجمل بشيء من الحقائق الإيمانية.

## ٢٢١-أشد ما أخذ على الموفق ابن قدامة، ولا يمكن أن يقال: إن الموفق يذهب ذهاباً

### تاماً مطرداً إلى مذهب المفوضة

قال المصنف بعد تقريره لهذه القاعدة في الصفات: [وما أشكل من ذلك -أي: في باب الصفات- وجب إثباته لفظاً، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهده على ناقله].

هذه المسألة من أشد ما أخذ على الموفق رحمه الله، وكما أسلفت فرسالته هذه ليس فيها غلط محض بيّن، إنما فيها بعض الأحرف المحتملة، فهل هذه العبارة من المصنف تقرير للتفويض، أم لا؟

وقبل الجواب ينبغي أن يعلم أن الاعتبار دائماً يكون بتحقيق الحقائق، وأما أن هذا المعين من الناس يقول بهذا المذهب أو لا يقول به، فهو غير مهم، والمهم أن يكون بين لنا ومعلوم أن التفويض في الصفات طريق بدعي لا أصل له في كلام السلف.

مسألة: هل ابن قدامة يعتنق مذهب التفويض أم لا؟

يقال: هذه مسألة محتملة، ولكن الأظهر في طريقته رحمه الله أنه لا يوافقهم، وإن كانت بعض ألفاظه المجملة قد تشعر بشيء من ذلك، والدليل على أن الموفق رحمه الله ليس مفوضاً أنه جعل القاعدة في الأسماء والصفات هي الإثبات

بالتسليم والقبول والإيمان، وترك التعرض لأدلة الصفات بالرد والتأويل؛ وهذا كله وغيره تقرير للإثبات المعروف عند السلف.

ثم إن هذا التقرير الذي ابتدأ به هو الذي فصله في رسالته هذه وفي غيرها من رسائله التي كتبها في أصول الدين؛ فقد ذكر تفصيل الإثبات للقرآن وأنه كلام الله، وتفصيل الإثبات لصفاته الأخرى سبحانه وتعالى، ولهذا فإنه قال: [وما أشكل من ذلك] فهذا يُعلم قطعاً أن الموفق ليس مفوضاً، إنما المحتمل أن يكون عنده شيء من التفويض، وفرق بين من دخل عليه شيء من التفويض وبين من طريقته في الأصل طريقة المفوضة.

وعليه فما علّقه بعض المعاصرين: من أن صاحب الرسالة يذهب إلى مذهب المفوضة، وهو مذهب مخالف لمذهب السلف لا شك أن هذا الكلام فيه مبالغة وخلط، فالحقائق يجب أن تكون معتدلة، أما أن مذهب المفوضة مخالف للسلف فنعم، لكن أن يفتات على إمام من الأئمة ويطعن فيه من باب ضبط السنة، فهذا ليس بلازم، فإنه يمكنك أن تضبط السنة من غير أن تطعن في أئمتها وحملتها.

فالإمام ابن قدامة قال: [وما أشكل من ذلك] فدل على أن جمهور الأدلة في الصفات غير مشكل، والذي هو غير مشكل لم يذكر فيه تفويضاً إنما ذكر التفويض في المشكل، فدل على أن غير المشكل عنده على معناه الحقيقي، وأن المشكل ليس قاعدة مطردة، وهذا قدر لا بد أن يُضبط.

ثم هذا المشكل الذي قال فيه المصنف ما قال، هل قصد أنه يفوض فيه تفويضاً بدعياً؟

نقول: هذا مبني على مراده بالمشكل، وهناك واقع لا بد من اعتباره، فالمؤلف جاء بعدما غلا كثير من الحنابلة في الإثبات؛ فهذه مسألة فيها شيء من التاريخية لا بد أن يُتصور ليُفهم مراده رحمه الله.

والحنابلة - كقاعدة معروفة - إمامهم رحمه الله كان له من الاختصاص في الرد على المعتزلة الذين هم أساطين علم الكلام أكثر مما كان لغيره بسبب مسألة فتنة خلق القرآن، وقد جاء بعد عصر الأئمة الأربعة رجالان: أبو الحسن الأشعري وهو شافعي فقهاً، وأبو منصور الماتريدي، وهو حنفي فقهاً، وهذان الرجلان ليسا ممن يعارض الأئمة، بل ممن يؤمن بمنهج أهل السنة والجماعة كمنهج عام متأصل وقد انتسبا إليه، لكنهما على طريقة علم الكلام، فأنتجا - هما ومن سار على نهجهما - هذه المذاهب التي هي ملفقة من السنة والبدعة. ومن هنا دخل علم الكلام على كثير من الشافعية عن طريق الأشعري، كما دخل على كثير من الأحناف عن طريق الماتريدي.



وأما الحنابلة فلم يظهر فيهم علماء متكلمون ينتسبون إلى الإمام أحمد فقهاً، ولكن فيما بعد ظهر من الحنابلة - كأبي الحسن التميمي وكأبي الفضل التميمي، وأمثال هؤلاء: كابن عقيل وكالقاضي أبي يعلى زمناً من عمره- من تأثر بالكلابية والأشاعرة، وفي المقابل كان هناك قسم آخر من الحنابلة يبالغون في ضبط مذهب الإمام أحمد في الصفات والبعد عن التأويل وعلم الكلام إلى حد الزيادة، بمعنى: أنهم بدءوا يفصلون جملاً لم يفصلها السلف ولم يخوضوا فيها من باب تحقيق الإثبات، ومن هؤلاء أبو عبد الله بن حامد مثلاً.

فتحصل من هذا أن طائفة من الفقهاء انتحلوا علم الكلام وبعض طرق أهل البدع، وطائفة أخرى في المقابل من أصحاب الأئمة -ولا سيما من الحنابلة- كان عندهم قدر من المبالغة في الإثبات لم تُعرف عن الأئمة رحمهم الله، فبدءوا يفصلون في أمور فيها قدر من الإجمال.

والظاهر أن ابن قدامة رحمه الله كان يبتعد عن أهل هذه الطريقة، ويرى أن ما زاد عن كلام السلف والأئمة، فإنه يجب التوقف فيه، والمعاني التي يسأل عنها الناس مما زاد على تقرير السلف يفوض علمها إلى الله سبحانه وتعالى.

وخلاصة الكلام أن المعاني التي تكلم فيها المتأخرون من المعظمين للسنة والجماعة وطريقة السلف، تنقسم إلى قسمين:

- **القسم الأول:** قسم من المعاني كان مستقراً عند السلف، وهو الذي دلت عليه ظواهر النصوص.

- **القسم الثاني:** قسم متكلف أو مشتبه من المعاني، وبعض من رام التحقيق -كابن حامد مثلاً وبعض أتباع أصحاب المذاهب الأربعة- بالغوا في إثباته، حتى وصل في بعض الأحيان إلى حد التشبيه، أي أنه إذا قيل: إن الكرامية مجسمة أو مشبهة، فليس ذلك على إطلاقه؛ فابن كرام لم يكن يقصد موافقة هشام بن الحكم من الشيعة في التشبيه، بل كان يذمه ويذم التشبيه، لكنه بالغ في الإثبات حتى ارتكب بعض التشبيه؛ فكأن ابن قدامة رحمه الله ينتقد الطائفتين: أهل التأويل من الحنابلة الذين تأثروا بالكلابية، وأيضاً من بالغوا في إثبات المعاني التي سئلوا عنها وكان الواجب أن يرد علمها إلى الله سبحانه وتعالى، وهذا هو الاحتمال الراجح، والاحتمال المرجوح: أن ثمة بعض الأحرف من الصفات مشكلة عند ابن قدامة، ويرى أنه يجوز فيها التفويض.

ولكن على كلا التقديرين لا يمكن أن يقال: إن الموقف يذهب ذهاباً تاماً مطرداً إلى مذهب المفوضة، فهذا لا شك أنه قدر من التعدي والافتئات عليه رحمه الله.

## ٢٢٢- فرق بين من اعتبر آيات الصفات هي المتشابهة ومن جعلها من المتشابهة،

## والدليل على أن ابن قدامة من النوع الثاني.

مسألة: هناك جملة من المتكلمين اعتبروا آيات الصفات هي المتشابهة، ومنهم - وهم قلة من المتكلمين - من جعل آيات الصفات من المتشابهة، وفرق بين الطريقتين، فأما من قصر التشابه على آيات الصفات فهم المتكلمون من أهل البدع، وأما من قال: إن آيات الصفات من المتشابهة، فكلامه أيضاً لا أصل له، فأيات الصفات لا يجوز أن تُعد من المتشابهة، وابن قدامة هنا وَهَمَ رحمه الله، لكن هذا الوهم ليس عقدياً، وإنما هو وهم تفسيري؛ لأنه لم يجعله مطرداً في سائر الصفات، وإنما يقول: إن المشكل يكون متشابهاً فقط، والمتشابه يجب تفويضه إلى الله اعتماداً على هذه الآية.

والصحيح أن آيات الصفات من المحكم، وليست من المتشابهة، وإنما المتشابهة ما أشكل أو تردد معناه، وعليه فقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] إذا كان الوقف على ذلك، فإن المتشابهة: هو ما يمكن طائفة من أهل العلم فهمه، ويكون من جنس قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث النعمان: (الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أمور مشتهيات لا يعلمهن كثير من الناس).

وأما إذا كان الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] ابتداء جملة خبرها: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] فإن المتشابهة حينئذٍ يراد به: الحقائق الغيبية التي اختص الله سبحانه وتعالى بعلمها، كحقيقة العذاب والنعيم، وكحقائق كيفية صفاته سبحانه وتعالى، فهذه لا يعلمها إلا الله، وهي شيء مجهول للمخاطبين.

لم يقصد المصنف.. أن سائر آيات الصفات هي من المتشابهة الذي يفوض عن معناه، والدليل على أنه لم يرد ذلك: أنه فصل في رسالته هذه - كما فصل في غيرها - ذكر الأسماء والصفات ومعانيها... وما إلى ذلك، ولهذا لما ذكر الإمام ابن تيمية الحنابلة قال: "إنهم ثلاثة أقسام:

قسم يميل إلى شيء من طرق المتكلمين كبعض التميميين كابن عقيل وأمثاله.

وقسم يبالغون في الإثبات ويزيدون فيه، كأبي عبد الله بن حامد.

ثم قال: "وقسم من أصحابنا محققون لطريقة الأئمة كأحمد وغيره، وطريقته هي طريقة أهل الحديث المحضة؛ كالشيخ أبي محمد"، ويقصد بالشيخ أبي محمد الموفق ابن قدامة صاحب هذه الرسالة، فحكم شيخ الإسلام عليه حكم عادل، ولهذا لو كان الموفق مفوضاً لما فات شيخ الإسلام ذلك، ولا سيما أن هذه الرسالة: "اللمعة" قد وضع ابن تيمية نفسه رسالته "الواسطية" على نسجها، ومن يتأمل رسالة الموفق ورسالة الإمام ابن تيمية، يجد تشابهاً بينا بين الرسالتين، حتى أنه كرر بعض الأحرف، ورتب بعض المسائل على نفس المنوال.

وكذلك العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله، فإنه بعدما علّق على قول ابن قدامة: "وجب إثباته لفظاً" قال: "... والمصنف رحمه الله إمام في السنة، وهو أبعد الناس عن مذهب المفوضة وغيرهم من المبتدعة، والله أعلم". اهـ.

## ٢٢٢- ما ينسبه الحنابلة -أو غيرهم إلى أئمتهم- تارة يكون الكلام نصاً، وتارة يكون فهماً، وفي مذهب الإمام أحمد خاصة إشكال في نقل أصحابه عنه في العقيدة.

قال المصنف رحمه الله: [قال الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله ينزل إلى سماء الدنيا)، وإن الله يرى في القيامة، وما أشبه هذه الأحاديث: نؤمن بما ونصدق بما لا كيف ولا معنى، ولا نرد شيئاً منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق، ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم].

هذا الكلام نسبه الموفق للإمام أحمد رحمه الله، وإن ما ينسبه الحنابلة -أو غيرهم ممن ينسبون إلى أئمتهم هذا الكلام أو مثله- يكون على وجهين: فتارة يكون الكلام نصاً، وتارة يكون الكلام فهماً، وفي مذهب الإمام أحمد خاصة إشكال في نقل أصحابه عنه في العقيدة، وهذا الإشكال مُحصّل أن جملة من الحنابلة فهموا مذهب الإمام أحمد في الصفات على حسب علمهم ومداركهم، ثم صار بعضهم يلخص فهمه وينقله على أنه من قول الإمام أحمد، ومن هؤلاء - كما ذكر ذلك الإمام ابن تيمية - أبو الحسن التميمي من الحنابلة؛ فقد صنّف كتاباً في عقيدة الإمام أحمد، وجعل هذا الكتاب على لسان الإمام أحمد، فجعل يقول: وكان أبو عبد الله يقول.. ثم يأتي بجملة من فهمه هو، ويقول: وكان أبو عبد الله يذهب إلى كذا وكذا مما يراه هو، ولم ينقل ذلك بالرواية عن كبار أصحاب أحمد: كحنبل وعبد الله وصالح وأمثال هؤلاء، إنما هو فقهه التميمي، فنقله على لسان الإمام أحمد محاكاة، والتميميون من الحنابلة في الجملة متأثرون بالكلائية، بمعنى: أنهم يؤولون صفات الأفعال، ولهذا لما ذكر قول الله تعالى: ﴿وَجَاءَ

رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] قال: وكان أبو عبد الله يقول: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] أي: جاء أمره؛ فهذه الرواية من فقه التميمي في كلام الإمام أحمد، وكذلك الإمام البيهقي وهو شافعي لكنه يميل إلى طريقة الأشاعرة، وقد صنّف في مناقب الإمام أحمد، فلما ذكر عقيدته نقل هذا الكلام، وجاء من هو أدرى بهذه الأمور ونقلها كما هي؛ كابن كثير في البداية والنهاية؛ فإنه لما ترجم للإمام أحمد روى عن البيهقي أن الإمام أحمد كان يقول: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] أي: جاء أمره، وهناك أغلاط عند أبي الحسن التميمي) أكثر من هذا في نقله لعقيدة الإمام أحمد، فإن مسألة المجيء قد يكون لها استثناء؛ لأن حنبل بن إسحاق روى عن الإمام أحمد أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] جاء أمره، لكن جمهور تلامذة الإمام أحمد غلّطوا حنبلاً في هذا؛ لتواتر النقل عن أحمد في إثبات الصفات الفعلية.

والمقصود من هذا: أن هذا النقل الذي نقله ابن قدامة ليس نصاً عن الإمام أحمد، إنما هو فهم فهمه بعض الحنابلة عن الإمام أحمد فنقلوه.

والإشكال في هذا النقل هو في قوله: (ولا معنى)، وأحسن ما يُجاب به عن ذلك أن يقال: إن هذا فهم فهمه طائفة من الحنابلة عن الإمام أحمد فقالوه، وهذا الفهم يكون بحسب قائله؛ فإن كان قائله محققاً عارفاً، فقد يكون توسع العبارة، وأراد بالمعنى: أي الذي اخترعه المتكلمون على معاني الصفات، أي: ولا معنى يخالف الظاهر.

وإن كان القائل بذلك مفوضاً أو ممن يميل للتفويض، فقد أراد بذلك المعاني الظاهرة، وهذا غلط على الإمام أحمد، وتقويل له بما لم يقله.

وينبغي لطالب العلم ألا يقف عن الأشياء التي لا تحتاج إلى وقوف، والإمام أحمد قد انضبط في مذهبه أنه يثبت الصفات الفعلية، وهو من أشهر الأئمة في هذا؛ فهو بريء من مادة التفويض للمعاني جملة وتفصيلاً، فهذا الذي نُقل عنه، ليس نصاً عنه بإسناد منضبط، إنما هو فهم فهمه بعض أصحابه، قد يكون ابن قدامة أو غيره، وعليه لا ينسب إليه هذا التقرير، كما أن هذا لا يدل على أن ابن قدامة يفوض تفويضاً عاماً كما سبق تقرير ذلك، ولهذا نقل عن الإمام أحمد مسألة النزول في هذا النص، وأنها مما يؤمن به من الصفات.

## ٢٢٤- توسع بعض السلفيين - ومنهم الإمام الشيخ الألباني - في تقرير مذهب السلف حتى عدوا الانتساب إلى المذاهب الأربعة بدعة مخالفة لمذهب السلف.

بعض طلبة العلم من السلفيين توسعوا في تقرير مذهب السلف حتى قال بعضهم: إن الانتساب إلى المذاهب الأربعة يعد بدعة مخالفة لمذهب السلف، وهذا لا شك أن فيه تكلفاً؛ لأن هذه المذاهب نشأت من قرون متقدمة؛ ونستطيع أن نقول: إنه إلى عصرنا هذا، وقد مضى عشرة قرون في الأمة، وسائر العلماء من المحققين المعروفين من أهل السنة والجماعة، يقرون الانتساب إلى هذه المذاهب.

وأما التعصب للأئمة كأحمد أو الشافعي أو مالك أو أبي حنيفة، أو الادعاء بأن مذهبه هو الراجح على مذهب غيره، أو أن الواحد يترك الدليل لقول عالم من العلماء، سواء كان من الأئمة الأربعة أو غيرهم، فلا شك أن هذه الأوجه وأمثالها منكرة، لكن فرق بين هذا المقام وبين مقام الانتساب، فالانتساب مقام تراتيب علمية لا إشكال فيه، وما زال الأئمة حتى المعروفين بالتحقيق في السنة كابن تيمية وغيره يقرون هذا الانتساب، ولم يظهر إنكاره إلا بعد القرن العاشر، ففيه بدء التصريح بإنكار هذا التمثيل، ولربما مال المنكرون إلى نفس القضية، أي: رجعوا إلى قدر من التمثيل بوجه آخر، فتركوا الانتساب لأحمد وانتسبوا للشوكاني، أو تركوا الانتساب لأحمد وانتسبوا لابن حزم، أو ما إلى ذلك.

فمسألة الانتساب للشيوخ الأعيان درج عليها المتقدمون، حتى الأئمة الأربعة قيل: إنهم كانوا ينتسبون لبعض شيوخهم ويقتدون ببعض أقوالهم، وترى أن الكوفيين امتداد لفقهاء عبد الله بن مسعود وأصحابه.

فهي مسألة تراتيب علمية، لا يعاب الناس بها، ولا يقال: من انتسب إلى مذهب من المذاهب الأربعة ففي سلفيته نقص، أو أنه ليس سلفياً، أو من شرط السلفي: ألا ينتسب إلى مذهب من المذاهب الأربعة.. هذا تكلف، وإن اجتهد به بعض أهل العلم: كالشيخ الإمام العالم الألباني رحمه الله.. فهذا اجتهاد للشيخ، يقدر اجتهاده لكنه ليس بلازم، بل السلفية هي أن تقتدي بإجماعات السلف، وأما إذا انتسب منتسب لفقهاء الأربعة فهذا الانتساب لا بأس به بشروط أهمها: أن لا يتعصب له، وأن لا يترك الحق لقوله، وغيرها من الأمور المعلومة ضرورةً في دين الإسلام.

## ٢٢٥- الأقوال الفقهية خمسة أقسام، وفهم كلمة الإمام محمد ابن عبد الوهاب:

## أكثر ما في الإقناع والمنتهى مخالف لمذهب أحمد ونصه.

الأقوال الفقهية يمكن أن تقسم إلى خمسة أقسام، وهذا التقسيم إذا استوعبه طالب العلم تخلص من كثير من التعب وكثرة البحث والنظر في المسائل الفقهية:

القسم الأول: مسائل فقهية في: الصلاة، والزكاة، والعبادات، والمعاملات، حُكي الإجماع عليها عند الفقهاء، ولم يظهر فيها مخالف، فهذه المسائل لا ينبغي كثرة البحث فيها ولا التردد عليها؛ لكونها مسائل قد انضبطت وظهرت.

القسم الثاني: مسائل حكي الإجماع أو الاتفاق عليها، ولكن عند التحقيق نجد فيها طرفاً ووجهاً من الخلاف يقارب الشذوذ أحياناً، فهذا النوع من المسائل لا ينبغي لطالب العلم أن يذهب وقته في تكلف ضبط هذا الخلاف أو البحث عن أصله ودليله. والرد عليه، بل يعتبر قول السواد من أهل العلم من الفقهاء، والقول الشاذ يترك؛ لكونه خالف السواد من أهل العلم، حتى حكي الإجماع على خلافه.

القسم الثالث: مسائل ذهب إليها الجمهور من السلف، وذهب طائفة قليلة من السلف إلى خلاف هذا القول، وتكون المسألة عند التحقيق خلافية بين السلف أنفسهم، لكن جمهورهم على قول، والطائفة الثانية - وهم الأقل - على قول آخر.

فهذه المسائل لا يجب على طالب العلم أن يتبع قول الجمهور فيها، ولكن لا يعني هذا أن قول الجمهور يكون كقول غيرهم، وعلى هذا كثير من الأئمة: كابن تيمية، وأبي عمر بن عبد البر، والشاطبي، وابن كثير، والذهبي، وغيرهم ممن علق مثل هذا الكلام، وأشد من هؤلاء كلهم ابن رجب رحمه الله.

ومحصل كلامهم: أن الجمهور من أئمة السلف - أي: من أئمة الفقهاء المتقدمين - إذا ذهبوا إلى قول، وقد اتفق عصرهم واختلف مصرهم ففي الجملة - أي: في الغالب - أن هذا القول هو الصواب، كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

فمثلاً: هناك أربعة أئمة يعدون أئمة الدنيا في زمانهم كما يقول ذلك ابن تيمية رحمه الله، وهم: الليث بن سعد في مصر، والأوزاعي في الشام، وسفيان الثوري في العراق وبلاد الري وما فوق العراق كبلاد فارس، والإمام مالك في الحجاز.

فإذا اتفق هؤلاء الأربعة على قول، وسار عليه السواد الأعظم من بعدهم، ففي الغالب أن هذا القول يكون هو الصواب.

وعلى شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك بتعليل نظري وهو شرعي أيضاً، قال: "لأنه يبعد أن الحكم الشرعي يخفى على جمهور السلف، ولا سيما إذا تعددت أمصارهم" ففرق بين أن يتوارد علماء العراق على قول، وبين أن يكون هذا التوارد مشتركاً بين العراقيين والحجازيين..؛ لأنه في الحالة الأولى: قد يقال: إن هذا مبني على سنة لم تبلغ أهل العراق، أو على سنة لم تبلغ أهل الحجاز أو مصر أو ما إلى ذلك، فأما إذا رأيت جمهور أئمة مصر والشام والحجاز والعراق ذهبوا إلى قول واستقروا عليه، فهذا القول - في الجملة - يكون هو الراجح.

ويمكن أن يقال: إن هذا من طرق الترجيح لطالب العلم، ولا سيما في ابتداء طلبه للعلم، في الزمن الذي لا يستطيع النظر بدقة في الأدلة، ولو نظر في الأدلة لربما اغتر ببعض الظواهر.

مثلاً: لو قلت لطالب علم مبتدئ: ذهب قوم إلى أن غسل الجمعة واجب؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (غسل الجمعة واجب على كل محتلم) أخرجه البخاري ومسلم، والقول الثاني: أن الغسل مستحب؛ لربما رجح القول الأول؛ لكونه يرى أن هذا هو ظاهر النص.

إذا.. طالب العلم ينبغي أن يكون عنده إدراك، ولا يقال: إن قول الجمهور ملزم، بل يقال: إنه يستأنس به في الجملة، ويكون مائلاً إلى الصحة، وهذا يعني أن طالب العلم لا يتجاوز قول الجماهير من السلف إذا انضبط إلا إذا بان له وجه من كتاب الله وسنة نبيه خلافه فلا شك أن النصوص مقدمة على أقوال الرجال ولو كانوا جمعاً غفيراً.

والمراد بالجمهور: أي جمهور السلف، وأما جمهور الفقهاء من أصحاب المذاهب الأربعة كجمهور الحنفية، أو جمهور الشافعية، أو جمهور المالكية، أو جمهور الحنابلة، فهؤلاء ليسوا بالضرورة يمثلون الجمهور من السلف، بل قد تكون هناك أقوال شاعت عند الفقهاء المتأخرين، وهي عند المتقدمين على خلاف ما شاعت عند المتأخرين، وهذا وإن كان قليلاً إلا أن له وجوداً.

القسم الرابع: مسائل اختلف فيها أئمة الفقهاء - من أصحاب المذاهب الأربعة ومن قبلهم - ومن صاحبهم، فإذا اختلفوا في مسألة اختلافاً بيناً، أو اختلف من هو أجل من هؤلاء كلهم، وهم الصحابة، فهذه المسائل التي اختلف فيها الأكاير - مع اتفاق العصر واختلاف المصر - اختلافاً بيناً وترددوا فيها، حتى أن الإمام الواحد قد يُحكى عنه أكثر من قول في المسألة، فهذه المسائل ينبغي لطالب العلم أنه إذا رجح فيها أن لا يخفض ويرفع، إنما يرجح بقدر من حسن التأني والاختصار.

فمثلاً: الماء إذا كان دون القلتين وخالطته نجاسة ولم يظهر تغيره، هل يكون نجساً أو طاهراً؟

هذه مسألة اختلف فيها كبار الأئمة، حتى أن مالكاً تردد فيها، كذا أحمد، ونقل عن الشافعي التردد، فهذه مسألة اختلف العلماء فيها نظرياً اختلافاً بيناً.

فمثل هذه المسائل يرجح طالب العلم بحسب ما يظهر له من الأدلة، لكن لا ينبغي أن يبالغ ويغلط ويستطرد في تغليب أقوال السلف الأخرى والرد عليها.

ومن باب الأولى أن طالب العلم إذا خرج عن قول الجمهور، لظاهر دليل وجب عليه التزامه، فيكون خروجه مأذوناً فيه، ولكن لا يصح له أن يطعن في قول الجمهور.

وتعجب عندما تسمع بعض طلبة العلم يقرر ويقول: القول الأول قول الأئمة الأربعة وفلان، والقول الثاني قول ابن حزم، والراجح قول ابن حزم، وأما القول الأول فلا دليل عليه!

ولو أخذنا المسألة بالعقل: هل يمكن أن السواد الأعظم من السلف والجمهور - بما فيهم الأئمة الأربعة - يذهبون إلى قول وليس عليه دليل؟!!

وهذا الأسلوب لا تجد أنه مستعمل في كلام العلماء أبداً أن قولاً من الأقوال التي عليها الجمهور من الأئمة، ثم يقال: هذا قول لا دليل عليه.

ومسألة ظهور الأدلة الفقهية، أحياناً تكون مشكلة، فهي ليست يسيرة، فمثلاً: الحائض إذا طهرت وقت العصر، هل تصلي الظهر؟ هذه مسألة خلافية، وقد سئل الإمام أحمد عنها، فقال: "تصلي الظهر والعصر". مع أنها لم تطهر إلا وقت العصر ولما سئل عنها أحمد قيل له: يا أبا عبد الله! من قال ذلك؟ قال: "عامّة التابعين على هذا القول إلا الحسن".



هنا السؤال: كيف أطبق عامة التابعين على هذا القول؟

أنت كطالب علم أو كباحث معاصر قد لا تجد نصاً مباشراً على هذا القول، ومن هنا لا يجوز لك أن تقول: هذا القول لا دليل عليه؛ لأنه يورد عليك سؤال: هذا السواد من الأئمة الذين هم أعظم منا إمامة وعلماً من أين توردوا على هذا؟

وكونك تقول: إن لهم دليلاً لكنه مرجوح.. لا بأس، لكن أن تقول: هذا قول لا دليل عليه.. هذه جملة منكورة، لأن يجوز أن توصف بها أقوال الجماهير من الأئمة.

مسألة ظهور الأدلة الفقهية، ليست دائماً مسألة سهلة، كما عوّد عليها كثير من طلاب العلم اليوم، فقد يفهم الدليل بالاستقراء والاستنباط ونحو ذلك، مما كان يتميز به سلف الأئمة.

القسم الخامس: خلاف لم يشتهر عند الأئمة أصلاً، إنما حكى أوجه في المذاهب الأربعة، فإذا قرأت في كتب الفقه تجد عبارة: وهذا وجه في مذهب الشافعي، وهذا وجه في مذهب أحمد، ونحو ذلك.

ومعنى ذلك أنه قول لطائفة من أصحاب الأئمة، وأوجه الأصحاب، وهذه أكثرها محتمل، كما يقول مثلاً صاحب الإنصاف من الحنابلة: "ويحتمل كذا". أي: أن هذه مسألة لم ينص عليها الأصحاب قبل، فإذا وردت احتمل أن يقال فيها كذا.

وأوجه الأصحاب أو التشقيقات الفقهية المتأخرة، لا ينبغي لطالب العلم أن يكثر التردد عليها، بل ينبغي له أن يعنى بحفظ مسائل الإجماع، ومسائل الخلاف المحفوظة بين الأئمة، وأما مسائل التشقيق المتأخرة فإن الأصحاب قد زادوا فيها في الجملة، وغرضهم في ذلك ضبط المذهب، أو الانتصار لها، وفي الغالب أنها ليست منضبطة كمذاهب للأئمة الأربعة.

مثلاً: الحنابلة طبقات، لكنّ المتأخرين منهم، معتبر المذهب عندهم ما قرره صاحب الإقناع والمنتهى، وصاحب الإقناع والمنتهى قيد المذهب الحنبلي بقيود كثيرة، حتى إن الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله يقول: أكثر ما في الإقناع والمنتهى مخالف لمذهب أحمد ونصه.

فمسألة قيود الأصحاب ينبغي ألا تستهلك وقت طالب العلم، إنما يعنى بأقوال الأئمة المنضبطة، وبالخلاف المنضبط؛ لأن أوجه الأصحاب لا تنتهي لها، فلو قرأت في التفرعات، كالإنصاف عند الحنابلة مثلاً، أو كتاب روضة

الطالبين في فقه الشافعية، تجد أوجه الأصحاب لا تتناهى، وفي الغالب أنها تتعكس، هذا يقول كذا، وهذا يقول كذا، هل معنى هذا أنها تسقط؟ لا، لكن نقول: هذه مرحلة متأخرة لطالب العلم.

## ٢٢٦- بعض تفسيرات الاستواء غير فاضلة.

(سبق بعض ذلك)

ثمة بعض المعاني التي فسر بها الاستواء على العرش، فمنهم من قال: صعد، وهذا ليس بجيد في التفسير، ومنهم من قال: استقر، وهذا أبعد منه، وإن كان بعض أهل العلم من بعض أئمة اللغة كمعمر بن المثنى يذهب إلى مثل هذا؛ لكنه ليس بفاضل؛ لأنه تعبير فيه توسع في حق الله سبحانه وتعالى، وأشد بعداً من هذين (صعد واستقر) ما قاله بعض متأخري أهل السنة أنه الجلوس على العرش! وهذا غلط، ولا يجوز أن يذكر في حقه سبحانه وتعالى، بل يقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] أي: علا على العرش.

## ٢٢٧- توجيه كلام ابن قدامة في وصفه لكلام الله بأنه قديم.

قوله: [بكلام قديم] هذا مما أخذه بعضهم على المصنف، أنه يقول عن الله: إنه متكلم بكلام قديم.

وهذا مأخذ لفظي، فلو أن المصنف عبر بما هو أجود منه لكان حسناً.

أما أنه يقال: إن كلامه هنا غلط بيّن، وأنه من كلام أهل البدع ومصطلحاتهم معانيهم وما إلى ذلك، فهذا فيه تكلف، فإنه رحمه الله قال: [متكلم بكلام قديم]، أي: أن كلامه أزلي، وأراد بذلك الرد على بعض أهل البدع الذين يقولون: إن كلامه حادث بعد أن لم يكن، يريدون بذلك تعطيل أو تأويل صفة الكلام.

## ٢٢٨- من خصائص حديث (الإيمان بضع وسبعون شعبة).

(الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من شعب الإيمان).

من خصائص هذا الحديث مسائل:

**المسألة الأولى:** أن الحديث فيه بيان لكون الإيمان متعلقاً بالقلب واللسان والجوارح، فإنه قال: (فأعلاها قول لا إله إلا الله) وهذا دليل على أن الإيمان يكون باللسان خلافاً لغلالة المرجئة، وفي قوله: (وأدناها إمطة الأذى عن الطريق) فيه بيان لكون الإيمان يتعلق بأعمال الجوارح، (والحياء شعبة من شعب الإيمان) فيه دليل على أن أعمال القلوب تدخل في مسمى الإيمان.

**المسألة الثانية:** فيه أن سائر الأعمال المشروعة تدخل في مسمى الإيمان، سواء كانت واجبة أو ركناً أو مستحبة، فإن إمطة الأذى عن الطريق ليست من الواجبات في سائر المقامات، ومع ذلك جعلها الشارع من شعب الإيمان.

**المسألة الثالثة:** أن هذا الحديث يمنع التأويل فيه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الإيمان بضع وسبعون شعبة) فدل على أن كل ما سماه النبي صلى الله عليه وسلم في هذا فهو إيمان على الحقيقة ليس من باب المجاز، لأنه قال: (والإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون) على اختلاف الرواية، فدل على أن هذه الشعب كل واحد منها يسمى إيماناً ولا بد، وإذا دخلت الأعمال المستحبة باسم الإيمان فمن باب أولى دخول الواجبات والفرائض الكبرى.

## ٢٢٩- تخفيف العذاب عن أبي طالب شفاعته أم قضاء محض من غير شفاعته؟

وهنا سؤال هل النبي صلى الله عليه وسلم سأل ربه الشفاعته لأبي طالب وأن يخفف عنه العذاب فأجابه الله إلى ذلك فخفف عنه العذاب، أم أن الأمر هو أن الله قضى لأبي طالب هذا القضاء بسبب حاله مع الرسول صلى الله عليه وسلم؟!.

الجواب: لا يلزم أنه سأل ربه ذلك، لكن الله أخبره أن عمه على هذا القدر من العذاب بسببه، ولولا مقامه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان على هذا القدر، بل كان أشد.

ونقول: إن الأصل والمناسب لأصول الشريعة أن هذا هو قضاء الله، إلا إذا جاء نص صريح في السنة النبوية يبين أن النبي صلى الله عليه وسلم شفع وسأل ربه لعمه سؤالاً مختصاً فأجيب إليه، فإن قوله عليه الصلاة والسلام للعباس لما سأله لا يلزم منه أنه حصل هذا عن سؤال، إنما كان هذا عن إخبار من الله للنبي في شأن عمه، وبين الله لتبنيه أن هذا بسبب حاله مع رسول الله.

إذاً.. الأصل وظاهر بعض النصوص في الصحيحين وغيرها أن هذا كان من قضاء الله المحض الذي ليس فيه شفاعاة، ولكنه قرن بسببه صلى الله عليه وسلم، فما درج عليه شفاعته لأبي طالب فلا نجزم فيها بنفي، لكن نقول: هذا معتبر بثبوت النص، فإن ثبت نص صريح في أن النبي شفع له قيل: هذه شفاعاة أجيب إليها.

وإن لم يثبت قيل: هذا قضاء الله، ولكن ذكر سببه وهو مقامه مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا الفهم إذا لم يوجد نص هو الذي يصر إليه ولا يعدل إلى غيره، وكما هو مذكور في الحديث أنه ليس إخراجاً من النار وإنما هو تخفيف من شأن عذابه، وهذا دليل على أن أبا طالب كان كافراً خلافاً لما زعمته بعض طوائف الشيعة أنه أسلم إلى آخره، فإن هذا كله من الكذب الذي ليس بشيء.

وباختصار: فإن مسألة أبي طالب تحتاج إلى تعمق وتتبع للنصوص، فإذا لم يصح فيها نص بذكر الشفاعاة فلا تعد من مسائل الشفاعاة وإنما تعد من قضاء الله المختص بأبي طالب.

## ٢٣٠- الصحيح في مذهب الإمام أحمد: أن من قدم علياً على عثمان في الفضل

فهذه مسألة اجتهاد لا يبدع فيها المخالف.

وأما مسألة عثمان وعلي فلم تكن من المسائل القطعية البينة في صدر هذه الأمة؛ ولهذا كان فيها قدر من النزاع،

أيهما أفضل: علي بن أبي طالب أم عثمان بن عفان؟

وهذه من المسائل التي فيها قدر من الاجتهاد، ولكن لك أن تقول: إن أمر الخلفاء الأربعة مبني على مسألتين:

المسألة الأولى: مسألة الخلافة.

المسألة الثانية: مسألة التفضيل.

أما مسألة الخلافة فالإجماع منعقد ومطرد أن الخليفة الأول: أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علياً.

أما مسألة التفضيل بين علي بن أبي طالب وعثمان، فكان قوم يذهبون إلى أن علي بن أبي طالب أفضل من عثمان، والجمهور يذهبون إلى أن عثمان أفضل، وقوم يتوقفون.

والحق أن هذه المسألة في مبدئها لم تكن من المحكمات، فإن الذي كان مستفيضاً ومستقراً عند الصحابة في زمن الرسول وبعده هو تفضيل أبي بكر وعمر على سائر الصحابة، مع العلم بأن أبا بكر أفضل من عمر.

أما مسألة عثمان وعلي فلم تكن من المسائل البينة المستفيضة المحكمة؛ ولهذا تنازع فيها طائفة من السلف، فكان طائفة يذهبون إلى تفضيل علي بن أبي طالب، وطائفة يذهبون إلى تفضيل عثمان، وطائفة يتوقفون.

وإذا قلت: النصوص هي الحكم، فالنصوص ليست صريحة في تفضيل أحدهما كالنصوص المستقرة في شأن أبي بكر وعمر.

وإذا قيل: إن الصحابة أجمعوا على تفضيل عثمان على علي، وقالوا: من لم يقدم عثمان في التفضيل فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار؛ لأن المهاجرين والأنصار قدموه في الخلافة، وما قدموه إلا لكونه الأفضل.

وهذا الاستدلال فيه نظر من عدة أوجه:

**الجهة الأولى:** أن المهاجرين والأنصار كان عندهم قدر من التردد في التقديم، والدليل على ذلك: أن عمر جعل الخلافة في ستة من الصحابة، وهؤلاء الستة كل منهم وضع حقه لواحد، فأحدهما وضع حقه لعثمان، والآخر وضع حقه لعلي، فدل على أن من الصحابة الستة الكبار من كان يرى تقديم علي بن أبي طالب على عثمان.

**الجهة الثانية:** أنه لو كان مستفيضاً عند الصحابة التقديم لعثمان لكان أولى بهذا التسليم علي بن أبي طالب، وما كان له، وما كان من شأنه أنه يكابر في الحق، فلو كان مستقراً عنده من السنة وهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن عثمان هو الأفضل وهو المقدم لما نازعه في مسألة الخلافة، فإن علياً لم يتنازل عن الخلافة.

**الجهة الثالثة:** أن الأمر لما انحصر فيهما، وبدأ يشاور المسلمين في الخلافة، رأى أن أكثر المسلمين يقدمون عثمان، فهل هذا إطباق عند كل أعيانهم أم أنه أخذ الأمر بالأكثر؟

ظاهر الأمر أنه أخذ الأمر بالأكثر.

**الجهة الرابعة:** أن آل البيت كانوا في ابتداء الأمر ينازعون في قضية أبي بكر قبل أن يتبين لهم الحق يظن فهل يظن أن آل البيت سيقدمون عثمان على علي؟! هذا بعيد، واضح أن آل البيت كانوا يرون أن لهم الخلافة من جهة أنهم آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إذاً: هذا الاستدلال ليس بمحكم؛ لأنه ليس بمستتم استتماماً تاماً.

**مسألة:** أنه لو سلم جدلاً أن الصحابة أطبقوا إطباقاً كلياً على تقديم عثمان في الخلافة، فإن التقديم في الخلافة لا يستلزم التقديم في الفضل، فإن الخلافة معتبرة بالديانة والقوة، أي: حسن الأمانة الإدارية، وليست الأمانة الدينية، ولعل المسلمين كانوا يرون في عثمان من هذا الوجه أميز منه في شأن علي بن أبي طالب، وهذا لا يلزم أن يكون من جهة فضيلته الشرعية ليس مماثلاً أو مقارناً له أو ما إلى ذلك.

إذاً: هذه المسألة ليس فيها نص محكم في تقديم عثمان على علي، ومن بابٍ أولى ليس فيها نص محكم في تقديم علي بن أبي طالب على عثمان، فهي مسألة فيها قدر من التردد، والجمهور على تقديم عثمان.

لكن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يقول: "وبعد ذلك استقر أمر أهل السنة على تقديم عثمان"، فهذا هو الذي يقال، لكن الاختلاف الأول حاصل، وهو اجتهاد باق لا ينكر على من خالف فيه -أي: من قال: إن علياً أفضل من عثمان، وعثمان مقدم في الخلافة- فهذا اجتهاد طائفة من السلف، وإن لم يُثقل: إنه راجح، فهذه مسألة أخرى.

ولهذا فإن الصحيح في مذهب الإمام أحمد: أن من قدم علياً على عثمان في الفضل فهذه مسألة اجتهاد لا يبدع فيها المخالف، وإن كان الإمام أحمد حكى عنه رواية أخرى بتبديع المخالف، وهذا ليس بمحكم في مذهبه، بل الصواب

في مذهبه ما حكيناه سابقاً وهو الذي نصره شيخ الإسلام وإن كان الجمهور من أهل السنة - وهو الذي استقر عليه أمرهم - هو التقديم لعثمان، وهذا هو الراجح من جهة الترجيح، لكن من خالف في ذلك لا يسمى مبتدعاً.

قال الموفق رحمه الله: [وصحت الرواية عن علي أنه قال: (خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، ثم عمر، ولو شئت لسميت الثالث)].

من هو الثالث؟ الله أعلم.

وقد ثبت عن عائشة رضي الله عنها في الصحيح أنها كانت ترى لأبي عبيدة بن الجراح مقاماً، فتري أنه كان المستحق لثالث الخلفاء، فهذا فيما يظهر مقام تردد بين الصحابة رضي الله عنهم، لكن المجمع عليه عند أهل السنة والجماعة أن أفضل هذه الأمة أبو بكر ثم عمر، ثم عثمان وعلي، فهؤلاء الخلفاء الأربعة هم أفضل الأمة بالإجماع وأفضل من أبي عبيدة بن الجراح، وما أشارت إليه عائشة لم يكن في مسألة التفضيل إنما كان في الخلافة، ومسألة الخلافة تختلف عن مسألة التفضيل.

وأيضاً عمر لو كان مستقراً عنده أن ثمة تلازماً بين الفضل وبين الخلافة لجعلها في الفاضل عنده، سواء كان علياً أو عثمان، فما الذي جعله يجعلها في ستة؟ لأنه ليس هناك تلازم بين تفضيل المعين من جهة ديانتته وبين صلاحيته أو تقديمه في مقام الخلافة، فالمقام فيه اشتراك لكن فيه امتياز.

### ٢٣١- عبارة (لا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب) ليست غلطاً، ولكنها مجملة.

قال الموفق رحمه الله: [ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب].

هذه الجملة من جمل المتأخرين التي يقال: إن فيها إجمالاً، فإن قولهم: (ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب) كلمة مجملة، فإن الذنب يدخل فيه الشرك الأكبر كما في الصحيحين: (أي الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله نداً وهو خلقك) فسماه ذنباً.

وإن كان قد يعتذر عن المصنف أن مراده من برئ من الشرك؛ لقوله: (من أهل القبلة)، فكأن هذه التسمية تخصيص للذنب بالكبائر وما دونها.

أما أن يقال: إنها غلط.. أو إنها من عبارات المرجئة.. أو ما إلى ذلك.. فهذا ليس صحيحاً، وإنما هو من التكلف والزيادة، وأعظم ما يقال فيها: إنها جملة مجملة.

وقطعاً: المصنف وغيره وكذلك المرجئة وعمامة المسلمين لا يقولون: إن المسلم لا يكفر بذنوب، فهذا ممتنع من المصنف أو المرجئة، فهم يذهبون إلى أن من أشرك بالله وكفر به فإنه يكون كافراً.

## ٢٣٢- تتبع أعيان الناس وتفصيل مجمل كلامهم ورميهم بالألقاب ليس أثراً

### سلفياً.

ما يقصد إليه البعض من تتبع أعيان الناس في الشرق والغرب، وفي اليسير والقليل من الكلام، ويأخذ الكلام المجمل فيجعله مفصلاً، ويقول: إنه قصد كذا وكذا.. وهذا أصله من كذا وكذا.. ويفرع تفرعات، ويرمي الناس بالألقاب والأوصاف التي هي أوصاف ذم أو طعن! ويرى أن هذا من التحقيق والضبط للأمر.. هذا فيه تكلف ولا شك.

لا شك أن من أظهر البدعة وعرف بها فإنه يطعن فيه، ويسمى مبتدعاً ببدعته، وهذا الذي درج عليه السلف؛ ولهذا من يقول: إن السلف ذموا أهل البدع. نقول: نعم، هذه سنة من سنن السلف لا ينكرها إلا جاهل أو مخالف للسلف، ولكن السلف إنما ذموا أهل البدع الذين أظهروا البدع وفارقوا السنة والجماعة، فكل من أظهر البدعة وفارق السنة والجماعة فإنه يذم، أما أن يتكلف إخراج الناس من السنة والجماعة ويحتكر اسم السنة والجماعة أو السلفية على أعداد يسيرة من الناس، فهذا ليس عدلاً ولا شرعاً ولا هدياً ولا أثراً سلفياً.

فهذا حماد بن أبي سليمان أخرج العمل عن مسمى الإيمان، وعد السلف قوله بدعة وهو من أعيان أهل السنة، وابن خزيمة فسر حديث الصورة بتفسير كان الإمام أحمد يقول فيه: "هذا تفسير الجهمية"، ومع ذلك ما قال أحد: إن ابن خزيمة من الجهمية، والإمام أحمد في مسألة اللفظ بالقرآن في رواية أبي طالب، وهي رواية صحيحة معتبرة، ومن أنكرها فقد غلط، وهي معروفة عند محققي الحنابلة وغيرهم، يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن



قال: القرآن غير مخلوق فهو مبتدع، ومع ذلك جاء محمد بن يحيى الذهلي وهو من كبار المحدثين وشيخ البخاري وأمثاله فقال: "إن اللفظ بالقرآن ليس مخلوقاً"، وأراد الذهلي أن القرآن ليس مخلوقاً، فكان مراد الذهلي صحيحاً، وحرّفه ينكره الإمام أحمد ويقول: هذا حرف أهل البدع.

وجاء البخاري وجماعة من كبار أئمة السنة والمحدثين فقالوا: "اللفظ بالقرآن مخلوق"، وكان مراد البخاري وأمثاله: أن أفعال العباد مخلوقة، فأرادوا باللفظ هنا فعل العبد، فمراد البخاري وأمثاله صحيح، وإن كان حرفه حرفاً مجملاً، فهل يقال: إن البخاري يسمى جهمياً لأن الإمام أحمد يقول: من قال: اللفظ بالقرآن مخلوق فهو جهمي؟!!

### ٢٢٢- لا ينبغي لطالب العلم أن ينظر في كتب المبتدعة إلا من كان أهلاً لذلك.

قال الموفق رحمه الله: [ومن السنة.. وترك النظر في كتب المبتدعة، والإصغاء لكلامهم].

لا ينبغي لطالب علم -فضلاً عن عامة المسلمين- أن ينظر في كتب أهل البدع، إلا من كان أهلاً لذلك، وقد استقر عنده العلم بالسنة والهدى وأراد الرد عليهم، فإن هذا من المقامات التي توجبها المصلحة الراجحة.

### ٢٢٤- ماذا يستفاد من عدّ الموفق الكلابية من فرق الضلال؟

ذكر المصنف للكلابية دليل على براءته من طرقتهم وآثارهم، فإن كثيراً من الحنابلة كأبي الحسن التميمي وأبي الفضل التميمي وابن عقيل وأمثالهم تأثروا بطرق الكلابية، إما تأثراً مباشراً، وإما بواسطة علماء الأشعرية كالقاضي أبي بكر الباقلاني، فالمصنف رحمه الله طريقته هي طريقة أهل الحديث المحضة كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

## ٢٣٥- ختم الموفق "لمعة الاعتقاد" بجواز الانتساب إلى إمام في فروع الدين!

وإنكار الانتساب من أثر زيدي أو ظاهري.

(وقد سبق بعض ذلك)

قال الموفق رحمه الله: [وأما النسبة إلى إمام في فروع الدين كالطوائف الأربع فليس بمذموم].

هذه الجملة من فضائل هذه الرسالة، ولم يكن عند السلف رحمهم الله مثل هذه المعاني، وإن كانت لم تظهر في زمنهم ظهوراً بيناً، الانتساب إلى إمام في الفروع كالطوائف الأربع -أي: كالانتساب إلى الشافعي أو مالك أو أبي حنيفة، وظهر عند بعض فضلاء العلم من المعاصرين أن من السلفية ترك الانتساب للمذهب، وأن من انتسب للمذهب ليس سلفياً في الفقه، هذا فيه قدر من الزيادة؛ لأن هذه المذاهب الأربعة لها قرون في المسلمين، وقد درج عليه العلماء ما بين شافعي وحنفي ومالكي وحنبلي، وفيهم علماء سنة محققون كشيخ الإسلام، وأبي عمر بن عبد البر، وابن رجب، وابن كثير، وأمثال هؤلاء، ومع ذلك ما نقل عن هؤلاء الأكابر من المحققين في مذهب السلف أنهم أنكروا الانتساب، وأول من أنكر الانتساب من متأخرة القرن العاشر، بعضهم عن أثر زيدي، أو بعضهم عن أثر ظاهري.

## ٢٣٦- يراد بكتاب الإيمان: مسائل أصول الدين، أو مسماه.

والمراد بهذه التسمية في الجملة أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يُراد بكتاب الإيمان الجملة من مسائل أصول الدين، وعلى هذا المراد يُذكر القول في مسمى الإيمان وغيره من المسائل، كالقول في الصفات، والقدر، والشفاعاة، ومسائل الكبائر... إلى غير ذلك.

وهذه طريقة جماعة من أئمة السنة من المصنفين في الحديث وغيرهم.

وعلى هذه الطريقة صنف الإمام مسلم رحمه الله كتاب الإيمان من صحيحه، فقد وضع في صدر صحيحه كتاب الإيمان، وأراد به القول في جملة مسائل أصول الدين، وكأن المراد بالإيمان هنا: الإيمان العام الشرعي الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ولقائه ورسله، وتؤمن بالبعث، وتؤمن بالقدر كله).

الوجه الثاني: أن يراد بكتاب الإيمان مسماه، والمسائل المتعلقة به، كالقول في زيادته ونقصانه، والفرق بين اسم الإيمان والإسلام، وما يتعلق بمسألة الاستثناء.

وقد وضع الإمام البخاري رحمه الله كتاب الإيمان في صحيحه على هذه الطريقة.

وممن استخدم هذا الوجه مَنْ يُدخل على ذلك ما يكون فرعاً عن هذا الأصل، وهو: القول في باب الأسماء والأحكام.

ولهذا يجد الناظر في كتاب الإيمان من صحيح مسلم وكتاب الإيمان من صحيح البخاري فرقاً بيناً؛ فإن مسلماً رحمه الله ذكر أحاديث التوحيد والشفاعة والصفات وأحاديث من القدر، بخلاف البخاري؛ فإنه قصد إلى تقرير اسم الإيمان وأنه قول، ودخول العمل فيه، والقول في زيادته ونقصانه، والرد على المرجئة... إلى غير ذلك من المسائل.

## ٢٢٧- تسمية الخلاف بين أهل السنة وبين أهل البدع خلاف مقارن ليست طريقة

### معروفة عند السلف.

وقد درج بعض الباحثين من المعاصرين على تسمية الخلاف بين أهل السنة وبين أهل البدع خلاف مقارن، وهذه اللفظة فيها بعض التردد؛ فإن مادة التقارن في اللغة توحى بشيء من التشاكل، والموازنة، والبحث عن الأرجح.. إلى غير ذلك، وهذا غير حاصل بين أقوال أهل السنة وبين أقوال أهل البدع.

أما إذا استخدم الباحث في مسائل الفقه هذه اللفظة فقال: هذا فقه مقارن أو هذه كتب في الفقه المقارن، فهذا استعمال لا بأس به؛ لأن هذه المقارنة بين مذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد وأمثالهم من الفقهاء والأئمة،

وهذه المذاهب لا يجوز أن يجزم أن أحدها أرجح من الآخر على الإطلاق، لأن المسائل التي اختلفوا فيها قد اختلف فيها الأئمة قبل هؤلاء الأربعة.

وبهذا يتبين أن تسمية الخلاف بين أهل السنة والجماعة وأهل البدع خلافاً مقارناً فيه بعض التردد، وهي ليست طريقة معروفة عند السلف، فإنهم إذا ذكروا اختلاف الفقهاء ذكروه على طريقة من التقارب، وإذا ذكروا أقوال أهل البدع ذكروها على طريقة من الخروج عن الإجماع، والتنبيه إلى تركها، والتحذير من شأنها.

### ٢٣٨- من هو المبتدع؟

المبتدع - وهو اسم فاعل - من غلب عليه حال من البدعة:

إما أن يكون هذا الحال يغلب على دلائله - أي: في المنهج - كمن ينتحل علم الكلام، ويجعله هو المعبر في تقرير مسائل أصول الدين.

وإما أن يغلب على حاله كثرة الاستعمال لأقوال أهل البدع، كأن يوافق أهل البدع في القدر والأسماء والأحكام والإيمان ومسائل أخرى.

وإما أن يغلب عليه بدعة ولو واحدة لكنها مغلظة، كمن قال في مسألة الصفات قولاً من التعطيل واستقر عليه، فهذا وإن استقر أمره في الإيمان والأسماء والأحكام والقدر على مذهب السلف إلا أنه يسمى مبتدعاً.

وإذا اعتبر هذا التحقيق فإننا لا نجد في أعيان الناس من استقر على بدعة مغلظة في أصل وحقق مذهب السلف في أصول أخرى، فإن الباحث عمن يقول بتمام قول المعتزلة - مثلاً - في تعطيل صفات الرب سبحانه وتعالى، والذي قال عنه السلف: إنها أقوال كفر، كالقول بخلق القرآن، وإنكار العلو وأمثال ذلك لا يجد واحداً من الأعيان يستقر على تحقيق هذه البدعة المغلظة، ومع ذلك يحقق السنة وقول السلف في مسائل الأصول الأخرى.

[و] لا يلزم من وقوع الرجل من أهل العلم في بدعةٍ من البدع اللفظية- أي: بدع الأقوال- أن يسمى مبتدعاً، فإن هذا لو تُكَلِّف لزيد الشر والفتنة، ومن غلب حاله على السنة والجماعة اعتبر بها واعتبر بإضافته إليها، ومع هذا يقال: إن هذا القول الذي قاله بدعةٌ مخالفة.

وإنما الذي يعرض أن بعض الأعيان من المنتسبين إلى السنة والجماعة قد يغلطون في شيء من مسائل الصفات، أو القدر أو الإيمان وإن كان أصلها بما عندهم على طريقة السلف.

وقد عرض هذا لإمام الأئمة ابن خزيمة -وهو من كبار أعيان أصحاب الشافعي رحمه الله - فقد قال في مسألة حديث الصورة قولاً لم يُتابع عليه، وقد قال الإمام أحمد عن هذا القول لما سأل عنه: "هذا قول الجهمية"؛ ومع ذلك لا يجوز أن ينسب ابن خزيمة إلى الجهمية، ولا أن يخرج عن السنة والجماعة بوجه ما، وإن كان قوله غلطاً.

## ٢٣٩- الفرق بين قول القلب وعمل القلب، والحد للأشياء والمعاني أمرٌ حادث في

### العلم، ينبغي لطالب العلم ألا يلتفت إليه كثيراً.

فإن قيل: فما الفرق بين قول القلب -الذي هو تصديقه- وبين عمل القلب؟

قيل: من هدي الصحابة رضي الله عنهم أن ثمة أموراً كثيرة يُعلم الفرق بينها ضرورة، تقوم في نفوس العقلاء، وإن كان كثيراً من العقلاء قد لا يحسنون ضبط الحد من جهة الكلام في التفريق بينها، أي: هناك أمورٌ كثيرة مستقرة من حيث الفرق أو مستقرة من حيث المعنى، وإذا طلب من الإنسان التعبير عن هذا الفرق قد لا يحسنه، ولربما كان ذكره للفرق مدعاة للشغب عليه من المخالفين، وإلزامه بشيءٍ من اللوازم.

إذاً: الفرق بين التصديق وبين عمل القلب مستقر عند عامة المسلمين وسوادهم؛ فإنهم يفرقون بين تصديقاتهم وبين ما يقوم في قلوبهم من التعلق بالله سبحانه وتعالى، ومحبته، والخوف منه، والرجاء... إلى غير ذلك، فهذا فرقٌ من حيث المعنى مستقر.

وإنما ينبه هذا التنبيه؛ لأن الحد للأشياء -الذي يسمى التعريف، واسمه في المنطق الحد- والمعاني أمرٌ حادث في العلم، ينبغي لطالب العلم ألا يلتفت إليه كثيراً؛ لأن هذا الحد يقع عنه في كثير من الأحوال جملة من المفاسد، من أخصها:

١- التضييق للمعاني.

٢- استباق المعاني.

ما معنى استباق المعاني؟

مثلاً: مسألة السنة والبدعة، هي قبل أن تكون حداً وتعريفاً هي استقراءٌ في فقه الشرع.

فإذا نقدنا مسألة الحد، وقلنا: إن الذين بالغوا في تقريرها هم علماء الكلام، فقيل: فما البديل عنها؟

قلنا: الذي كان عليه السلف -الصحابة والأئمة من بعدهم- هو الاستقراء؛ فيكون تحقيق المعاني باستقراء جميع موارد.

مثلاً: إذا قيل: ما هي البدعة؟

قيل: لقد عرفها الشاطبي -مثلاً- في الاعتصام بأنها: "طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه".

وهذا الحد ليس بالضرورة أن يقال: إنه غلط، لكن نقول: أخذ مثل هذه المسائل الكبرى مجرد مختصر يقع لفظه في سطر، ويقع شرحه في صفحة أو صفحتين يظن الآخذ له أنه قد فقه وفهم الفرق بين مدلول السنة ومدلول البدعة، ومتى يسمى القول أو الفعل سنة، ومتى يسمى بدعة، ومتى يكون القائل أو الفاعل على السنة، ومتى يكون على البدعة، ومثل هذه الاستطالات عن طريق الحدود.. أمر غير متحقق.

ومن يراجع في كتب المنطق وعلم الكلام يرى أنهم يذكرون الحد ويذكرون الرسم، وقد قال الإمام ابن تيمية: "إن المحققين من النظار يرون تأخر الحد عن جمهور الأشياء، وإنما يستعمل معها الرسم".

ما الفرق بين الحد والرسم؟

الحد: هو الضبط للماهية نفسها.

أما الرسم: فهو التمييز للماهية عن غيرها.

قال الإمام ابن تيمية: "وهذا هو التحقيق" فإن الممكن في جمهور المعاني هو التمييز لها عن غيرها، وأما تعيين ماهيتها فهذا في الغالب أنه يتأخر، ويقع عنه ضيقٌ.. وما إلى ذلك.

إذاً يقال: الفرق بين التصديق وعمل القلب هو فرقٌ مستقر؛ فإن أحسن المسلم التفصيل له بلسانه وإلا فكما قال الإمام ابن تيمية: "وكثيرٌ من المسلمين، يقوم في نفوسهم من العلوم الضرورية في باب الإيمان بالله ورسوله والنبوة والشريعة وغير ذلك ما لا يستطيعون التعبير عنه..".

فهذه مسألة مما ينبغي أن يتفطن له؛ فإن كثيراً من المسلمين يتأخر عن الإبانة عن فرق مستقر.

ولا يفهم من هذا أننا نقصد إلى أن نقول: إن تعريف البدعة أو استعماله غلط. لكن لا ينبغي أن يستطال فيه وأن يعظم شأنه.

فإذا ذكر الفرق بين التصديق وعمل القلب قيل التصديق: هو التصورات التي يقرُّ القلب بشوئها، فهو على باب الإثبات والنفي، ولهذا كان ما يقابل التصديق هو التكذيب.

وأما عمل القلب فهو حركته بهذا التصديق بأعماله المناسبة له كالخوف والمحبة والرجاء.

ومعنى هذا أن التصديق - وهذا من معاني أهل السنة في تقريرهم للإيمان - يوجبُ بذاته عمل القلب، وهذا هو الفرق بين التصديق الشرعي الإيماني، وبين التصديق المطلق المرادف للمعرفة؛ فإن المعرفة لا تستلزم عمل القلب؛ قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] وقال: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] فمعرفة الكفار هي علم محض، وأما التصديق الشرعي الذي يذكر في الإيمان فهو ما استلزم العمل.

فإذا كان التصديق لا يستلزم عمل القلب فإنه يتأخر عن كونه تصديقاً على التمام الشرعي.

## ٢٤٠- الإطلاق والتقييد لا يستعملان في مثل هذه النصوص.

اعتبر الشارع أن تحقيق التصديق لتحقيق لتمام التوحيد، فقال النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح من حديث عثمان رضي الله عنه: (من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة).

قد يقول قائل: إن المسلمين يعلمون أنه لا إله إلا الله، إذ أئین وعيد أهل الكبائر؟

هل نقول: إن هذا حديث مطلق قيّدته أحاديث الكبائر؟

الجواب: لا؛ فإن الإطلاق والتقييد لا يستعملان في مثل هذه النصوص، والقول بأنهما يستعملان فيها غلط، ومع الأسف هذا الغلط شائع بين العلماء: المعاصرين والمتقدمين؛ لأنه غلب في تقرير مسائل الفقه والنظر في أدلة الشريعة الفقهية مسألة أن المطلق يحمل على ما يقيده، والعام يحمل على ما يخصه، والعام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، فصاروا يستعملون هذا في تقرير فقه نصوص الأصول، فصاروا يقولون: إن هذا مطلق قيّدته أحاديث أهل الكبائر وما يلحقهم من الوعيد.

وهذا الغلط فرع عن الغلط في استعمال الطرق النظرية والحدود والضوابط، وما إلى ذلك من الطرق التي كان المقصود منها تنظيم العلم وليس ذكر حقائق العلم؛ فإن حقائق العلم حقائق تستقرأ من كلام الله ورسوله، وقد ذم الله على أهل الكتاب أنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، والبدع إنما نشأت في الإسلام من أخذ بعض النصوص وترك بعضها.

فالصواب: أن الحديث على ظاهره، ومعناه: أنه من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة، فإن عُدِم العلم الذي هو التصديق لم يدخل الجنة، وإن نقص علمه تأخر دخوله.

فإذا قيل: لماذا لم يدخل أصحاب الكبائر الجنة ابتداءً مع أنهم يعلمون أنه لا إله إلا الله؟

قيل: لن نخالف الحديث، هل هم يعلمونها على التمام؟

الجواب: لا؛ لأنهم لو حققوا العلم لحققوا العمل، لكن لما نقص علمهم أمكن تأخيرهم.



## ٢٤١- التلازم بين الظاهر والباطن، وأصول مسمى الإيمان.

ومن المسائل الأصول: التلازم بين الظاهر والباطن، ومعناه: أنه إذا عدم الإيمان الباطن عدم الإيمان الظاهر، فمن أظهر شرائع الإسلام أو بعض خصال الإيمان كالصلاة وغيرها ولا باطن معه من الدين فهذا هو المنافق.

إذاً: إذا عدم الباطن عدم الظاهر حقيقةً وليس حالاً، ومعنى: ليس حالاً: أي قد يظهر حالاً كما ظهر من المنافقين الذين يقع لهم صلاة أو زكاة أو حج أو ما إلى ذلك، ومع ذلك قال الله فيهم: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] فهم كفارٌ بالكتاب والسنة والإجماع.

وأما إذا عدم الظاهر فهل يعدم الباطن؟

هذه المسألة فيها تفصيل ليس هذا محله، إلا أن من أسباب الإشكال فيها عند المعاصرين مسألة الحدود، والألفاظ المتأخرة - ككلمة "جنس العمل" - التي بدأت تحاط بما المسائل الكبرى في مسائل أصول الدين.

ويتلخص من هذا أن مسألة مسمى الإيمان تتضمن ثلاثة أصول:

الأصل الأول: أنه قولٌ وعمل.

وهذا ينتج عنه أن الإيمان من حيث المحل أربعة أصول:

١- قول القلب، وهو تصديقه.

٢- عمل القلب.

٣- قول اللسان.

٤- عمل الجوارح.

الأصل الثاني: أنه يزيد وينقص، وهذه اللفظة أفضل من لفظة: يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وإن كان تصديق القلب إذا تحقق سمي طاعة، لكن كلمة الطاعة والمعصية لما تأخر أمر الناس صارت تتبادر إلى الأعمال الظاهرة، ولهذا يقال: يزيد وينقص ظاهراً وباطناً.

الأصل الثالث: التلازم بين الظاهر والباطن.

## ٢٤٢- الأعمال الظاهرة ليست لازمة لأصل الإيمان بل موجبة لها عند مرجئة الفقهاء، والقول بأنهم يقطعون الأعمال عن الإيمان القلبي من كل وجه غلط.

(مقام دقيق)

أخص ما يفرق به بين مذهب المرجئة الفقهاء وبين مذهب الجمهور من السلف.. أن هذا المعشر من الفقهاء لا يجعلون الأعمال الظاهرة داخلية في مسمى الإيمان، بل يجعلونها برأً وإسلاماً وتقوى، ويقول متأخروهم: هي من ثمرات الإيمان. ولهذا إذا قيل لهم: هل لها أثر في الإيمان؟ قالوا: هي من ثمراته، ولكنها لا تدخل في مسماه.

[فهم] لا يجعلون العمل داخلياً في مسمى الإيمان، فهذا فرقٌ متحقق بهذا القدر الكلي، ولكن هذا لا يعني عندهم أن إيمان القلب لا يوجب الأعمال، الصحيح في ظاهر مذهبهم أنهم يجعلون إيمان القلب يوجب الأعمال، وإن كان هذا الإيجاب لا يستلزم بالضرورة أصل الإيمان.

وعليه: فإن أصل الإيمان عندهم يثبت بالقلب واللسان، وإن لم يكن معه ثبوتٌ في أعمال الجوارح، لكنهم يجعلون ما يقع من أعمال الجوارح فرعاً عن الإيمان الذي في القلب.

وهذا فرقٌ قد يكون فيه بعض الدقة لابد من إدراكه، وهو أنهم لا يجعلون الإيمان الباطن أو إيمان القلب يستلزم العمل فضلاً عن كونه يدخل في مسماه -أي: العمل- لأنه لو كان كذلك لكان عندهم من ترك العمل يكون كافراً.

فهم لا يجعلونه لازماً له لزوماً تاماً، بل يرون أن أصل الإيمان يثبت دون الأعمال، وهذا يسلمون به، لكنهم مع ذلك إذا ذكر الإيمان على التمام عندهم جعلوا الأعمال الظاهرة تتفرع عنه، وجعلوه موجِباً للأعمال الظاهرة ومقتضياً لها.

وفرق بين مقام الاقتضاء العام أو الإيجاب العام وبين مقام اللزوم للأصل.

والمحصل من هذا أنه إذا قيل: هل الأعمال الظاهرة لازمة لأصل الإيمان عند حماد والفقهاء ممن وافقه؟

فالجواب: لا، ليست لازمة، فضلاً عن كونها داخلَةً في مسماه.

وأما إذا قيل: هل الأعمال هي اقتضاء لهذا الإيمان؟

فالجواب: نعم. فهم لم يذهبوا إلى قطع الأعمال وفكها عن الإيمان القلبي من كل وجه، بل وقعوا على هذا القدر من التوسط، ولا يقطع الأعمال عن الإيمان القلبي إلا الغالية من المرجئة.

وإنما يحسن هذا التنبيه لأن أكثر من تكلم عن قول مرجئة الفقهاء -فيما وقفت عليه- يصفونهم بأنهم يقطعون الأعمال عن الإيمان القلبي من كل وجه، وهذا غلط في تقرير مذهبهم؛ فهم لا يجعلون الأعمال داخلَةً في مسماه، ولا يجعلون الأعمال لازمةً لأصله، لكنهم يجعلونها من مقتضاه العام الخارج عن مسماه وعن لزوم أصله.

## ٢٤٣-الجمع بين ما نسبته ابن تيمية إلى جميع المرجئة من أن الإيمان لا يزيد ولا

ينقص وبين ما حكاه جمع كالغزالي أنه يزيد بالإجماع، ومرجئة الفقهاء طائفتان.

الجهة الثانية وهي: أن الإيمان عندهم واحد لا يزيد ولا ينقص، فهذا القول قد نسبته إليهم خلق كثير، ومن نسب إليهم هذا القول الإمام ابن تيمية رحمه الله، فإنه يقرر بالتصريح أن جميع المرجئة -حتى الفقهاء منهم- يجعلون الإيمان واحداً، لا يزيد ولا ينقص.

وهذه الجملة -أي: مسألة أنهم يجعلون الإيمان واحداً- فيها قدر من الإجمال، فإنه وإن صح أن يقال كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " إن الأصل الكلي الذي تفرع عنه جميع أقوال المخالفين من الخوارج والمعتزلة أو من طوائف المرجئة أنهم جعلوا الإيمان واحدا لا يزيد ولا ينقص لكن مع هذا إذا نظرت كتب الخوارج أو المعتزلة وجمهور كتب المرجئة وجدت أن جمهور هذه الطوائف يصرحون بأن الإيمان يزيد، وبعضهم يصرح بنقصه، وإن كان ذكر لفظ الزيادة هو الدارج في كلامهم؛ لكونه حرفاً منصوباً عليه في كتاب الله سبحانه وتعالى. حتى إن أبا حامد الغزالي والبغدادي -وهما من الأشعرية- يحكيان الإجماع عندهم على أن الإيمان يزيد، ومنهم من يحكي الإجماع على الزيادة والنقصان.

ولا شك أن هذا القدر الكلي الذي يحكونه في كتبهم -أعني الطوائف المخالفة- لا يعارض ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية عنهم.

والجمع بين الأمرين -أي: بين ما في كتبهم وبين ما ذكره الشيخ عنهم- هو أن الذي يسلمون به إنما هو وجه من أوجه الزيادة؛ ولهذا إذا شرحوا الإجماع الذي يحكونه في كتبهم على التفصيل قالوا: ويزيد الإيمان -إذا كان المعين من هؤلاء يفسر الإيمان بالتصديق- بكثرة أدلته، فالمصدق بخبر على دليل واحد ليس كالمصدق به على عشرة أدلة.

وقالوا: ويزيد الإيمان باستمراره في القلب.

فهم فسروا زيادة الإيمان بأوجه صحيحة لكنها قاصرة، فهم إذا سئلوا: هل يمكن أن تدخل الإيمان الذي يدور بين الإثبات والنفي الزيادة والنقصان؟

فالجواب عندهم: لا؛ فإن الإيمان عندهم إذا ما فسر بمقام الإثبات والنفي فهو واحد، إما أن يثبت جميعه وإما أن ينفي جميعه، وجعلوا زيادته في مثل هذه الأوجه، فقالوا: يزيد بتعدد أدلة الإيمان بين المجتهدين وبين المخاطبين..

وهذا لا شك أنه وجه في زيادة الإيمان، لكن مقصود السلف رحمهم الله بتقرير هذه المسألة ليس هذا الوجه؛ فإن هذا من الأوجه البديهية الثابتة بضرورة العقل، لكن المقصود الأجلّ في تقرير زيادة الإيمان في القرآن وفي كلام السلف هو: أنه يزيد باعتبار مقام الإثبات والنفي، بمعنى أن الشخص قد يترك بعض الواجبات التي تسمى إيماناً ومع ذلك لا يذهب إيمانه، مع أن هذا الواجب المعين الذي تركه إيمان ومع أن هذا الواجب المعين الذي تركه ينفي عنه، ولكنه لا يسمى تاركاً لكل الإيمان، وإنما سماه الشارع تاركاً للإيمان باعتبار المقارنة، على معنى أنه ترك واجباً فيه، كقول النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) فإن العفاف عن الزنا واجب.. إلى نحو ذلك.

وبهذا يتبين أن الوجه الثاني في التفريق بين قول جمهور السلف وبين قول مرجئة الفقهاء هو: أن الإيمان عند الفقهاء واحد لا يزيد ولا ينقص.. هذه الجملة هي مذهب لهم إذا قصد قدرها الكلي، وأما إذا قصد تمامها ولوازمها فهي ليست مذهباً لهم.

والفرق بين الأمرين: أنهم يجعلون ما لزم في أصل الإيمان إذا دار بين الإثبات والنفي فإنه يكون الكفر والإيمان فحسب؛ ولهذا لم يجعلوا العمل داخلياً في مسمى الإيمان؛ لأنه لو دخل في مسمى الإيمان لأمكن نفي بعضه بالترك، وهذا يستلزم عندهم ترك جملة الإيمان.

وأما إذا قصد أنهم يقولون: إن الإيمان واحد لا يزيد ولا ينقص، وأنهم يذهبون إلى تساوي المؤمنين في درجة الإيمان.. فهذا ليس بصحيح كمذهب لحمد بن أبي سليمان، ولكنه مذهب لجملة من الأحناف الذين شرحوا قول حمد بن أبي سليمان وما أخذه عنه أبو حنيفة.

وعلى هذا يمكن القول: إن مرجئة الفقهاء طائفتان:

**الطائفة الأولى:** وهم متقدموهم كحمد بن أبي سليمان مؤسس هذا المذهب، فهذا الإمام لا يجعل الأعمال داخلة في مسمى الإيمان ولا يكفر بتركها، هذا منضبط في مذهبه، وهذا مذهب لجملة من فقهاء الكوفة.

أما أنه يجعل المؤمنين متساوين في الإيمان فإن هذا لم يثبت عنه، وليس لازماً لمذهبه.

**الطائفة الثانية:** وهم جملة من الأحناف ممن شرحوا مذهب حمد باعتباره مذهباً للإمام أبي حنيفة، وقد قرر هؤلاء هذا المعنى؛ لأنهم أخذوا هذه المادة من جمل المرجئة الأخرى.

وعلى هذا فالمتحقق ثبوته عن حمد:

**أولاً:** أنه لا يجعل العمل داخلياً في مسمى الإيمان.

**ثانياً:** أنه لا يكفر بترك العمل الظاهر كالصلاة ونحوها.

**ثالثاً:** أنه يجعل الإيمان واحداً باعتبار الأصل، وأما باعتبار التفاضل فإن المؤمنين يتفاضلون في الإيمان، ولم يقل حمد رحمه الله ولا أمثاله من كبار فقهاء الكوفة الذين انتحلوا هذا القول: إن إيمان المؤمنين واحد.

بل يمكن أن يقال هنا: إن القول بأن المرجئة يذهبون إلى أن إيمان أبي بكر كإيمان أحد الفساق من المسلمين ليس مذهباً مصرحاً به في كلام أحدهم ولكنه لازم قولهم.

## ٢٤٤- لازم المذهب بالإجماع ليس بلازم

(سبق بعض ذلك ومثاله)

تنبيه لمن يقرأ في كتب المقالات وكتب كثير من أهل السنة.. أن أئمة السنة والجماعة الذين صنفوا في بيان معتقد السنة كابن أبي عاصم وعبد الله بن أحمد والآجري وابن خزيمة وأمثال هؤلاء، أو حتى الإمام ابن تيمية رحمه الله - وإن كان أكثر تفصيلاً في هذا الباب - لهم استعمال درج عليه أهل العلم، وعلى الناظر في كتبهم أن يكون على فقه لوجهها: وهو أنهم إذا حكوا مذهباً لطائفة، فإنهم يصفونه بجملة من الجمل، وهذه الجملة يمكن تقسيمها على النحو الآتي:

الجملة الأولى: هي قول مطابق للمذهب الذي نسب إليه.

الجملة الثانية: هي قول متضمن في المذهب الذي نسب إليه.

الجملة الثالثة: هي قول لازم للمذهب الذي نسب إليه.

المذاهب تضبط بحقائقها المطابقة أو المتضمنة أو اللازمة؟ بالمطابقة وبالمتضمنة، لكن يجب أن تبقى المطابقة مطابقة، وأن تبقى المتضمنة متضمنة، ولا يزداد على التضمن إلى درجة التطابق.

وأما لازم المذهب بالإجماع - وإن كان فيه خلاف يسير عند بعض النظار لكن حكي جملة الإجماع - على أن لازم المذهب ليس مذهباً للطائفة، سواء كانوا من أهل السنة أو من غيرهم، وإنما لازم المذهب وجه يذكر ليظهر به غلط هذه الطائفة المخالفة للسنة والجماعة.

لوازم المذاهب إنما تذكر لتوزن بها المذاهب، وأما أنها مذاهب تنسب إلى أصحابها فهذا لا يجوز.

ولهذا ابن حزم رحمه الله يقرر هذا الرأي - أن لازم المذهب ليس مذهباً - لكنه أخذ كثيراً من الطوائف بلوازم أقوالهم وعن هذا كفرهم، ولهذا ترون عند من عندهم زيادة في التكفير للمخالفين للسلف من أهل البدع في الغالب أنهم يعتمدون على اللوازم، ومن اعتمد على اللوازم وفرض أنها أقوال لأصحاب المذاهب فإنه لن يسعه في هذا المقام إلا أن يذهب إلى التكفير.

والمقصود من هذا: أنه ينبغي لطالب العلم أن يضبط هذه القاعدة، وأن يكون فقيهاً في قراءته لكلام علماء السنة، وهو أنهم يميلون المسائل، فيذكرون المذهب على الوجه المطابق والمتضمن واللازم، وأحياناً يذكرون المطابق فقط. فهذه القاعدة ليس بالضرورة أنها قاعدة مطردة.

## ٢٤٥- صاحب الكبيرة نسيمه مؤمناً في مقام، ومسلماً في مقام، وفاسقاً في مقام

### آخر

الأسماء قد تتوارد على مسمى واحد ويكون المقام مختلفاً؛ ولهذا صاحب الكبيرة نسيمه مؤمناً في مقام، ونسيمه مسلماً في مقام، ونسيمه فاسقاً في مقام آخر.

فإنه إذا ما أريد العتاق أو التوارث - مثلاً - قيل عن مرتكب الكبيرة: إنه مؤمن، على قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فإنه لو أعتق فاسقاً صح بالإجماع، وهو معنى قول النبي: (أعتقها؛ فإنها مؤمنة).

وإذا أريد بيان ما هو عليه من الكبيرة، والمفارقة للسنة والشريعة، وبيان الطعن عليه لإسقاط عدالته أو لدمه أو لدم فعله أو أمثال ذلك سمي فاسقاً.

وإذا اعتبر الأصل فيه سمي مسلماً.

وإذا تبين أن هذه الأسماء الثلاثة تستعمل في حق صاحب الكبيرة؛ فإنه يقال بعد ذلك: الأصل فيه اسم الإسلام.

وأما من يقول: الأصل فيه اسم الفسق، فهذا خطأ؛ فإن الصحابة ما كانوا يلتزمون تسمية كل من أتى جرماً أو كبيرةً باسم الفسق، حتى لا يذكر بالإسلام في شيء.

لكنه يسمى فاسقاً إذا اقتضى الأمر ذلك؛ وذلك إما بياناً لعدالته أو ذمّاً له أو لفعله أو ما إلى ذلك.

وكذلك يسمى مؤمناً إذا اقتضى الأمر ذلك أو دخل في جملة الخطاب، كقول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: ١٠٤] فإنه يدخل في ذلك كل مسلم ولو كان فاسقاً.

### ٢٤٦- الوصية برسالة الإمام أبي عبيد في الإيمان

في ختم هذه الرسالة أوصي الإخوة القراء بالعناية بهذه الرسالة، وإننا لنعجب من بعض طلبة العلم، حيث قد يقرأ بعض المختصرات المتأخرة في العقيدة، وربما أعادها على أكثر من شيخ، وربما قرأ لها أكثر من شرح وأطال النظر فيها، مع أنها قد تكون حقائق مجملة عامة.

وهذه الرسالة -ولا سيما في هذه المسألة- تعد من أشرف الرسائل السلفية؛ لأن إمامها ذو علم بالحديث، وكذلك هو إمام في اللغة، وهذه مسألة أصل في مسألة الإيمان؛ لأن مبناها على لغة العرب مهم. فهذا الإمام:

أولاً: إمام سلفي متقدم.

ثانياً: إمام أحسن التوصيف لهذه المسألة، وكذلك التفصيل للفرق بين قول مرجئة الفقهاء وقول غيرهم.

ثالثاً: إمام في اللغة... إلى آخر ذلك.

فهذه الرسالة من الرسائل التي ينبغي لطلبة العلم أن يعتنوا بها قراءةً وشرحاً وتدبراً.



## ٢٤٧- ماذا يقصد بالقول عن قولٍ ما، أو فعلٍ، أو تصديقٍ: إنه مذهب للسلف؟

### ومعالجة بعض مشاكل السلفيين المعاصرين في التفقه.

(حذفنا الأمثلة، والتفريغ متقن)

إن الناظر في منهج السلف الذي بدأ ببعثة النبي صلى الله عليه وسلم والمتأمل في سيرة السلف الأول وأخصهم الصحابة الذين قال الله فيهم: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة: ١٠٠] يجد عليه سؤالين فاضلين:

**السؤال الأول:** ماذا يقصد بهذا الحرف عن قولٍ ما، أو فعلٍ، أو تصديقٍ، إنه مذهبٌ للسلف؟

**السؤال الثاني:** بم يضبط مذهب السلف؟

هذان سؤالان لا بد لطالب العلم أن يكون على فقهٍ متين فيهما؛ لأن ثمة فواتاً لفقه هاتين المسألتين -ولا سيما في هذا العصر- عند كثيرٍ من السلفيين، وعن هذا ترى أن السلفيين -ولا سيما في بعض الأمصار- صار لهم تجمعات متعددة، وصار كل جمعٍ يسيرٍ يعتبر أنه هو المحقق للسلفية.

والسلفية لم تكن يوماً ما مسألة معقدة، أو مسألة من دقائق الحقائق، أو من دقائق المعارف، أو من دقائق التراتيب، بل هي مسألة بينة، فهي الإسلام والحق الذي بُعث به محمد صلى الله عليه وسلم، هي هدي صاحب الرسالة الذي كان يقول: (أما بعد: فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٌ بدعة) فكل ما خالف هديه صلى الله عليه وسلم، فهو الخارج عن ذلك.

والسلفية لفظٌ قد استعمل في كلام أهل السنة، وإن لم يطرد القصد إليه في كلام السلف أو محققي أهل السنة، وهو نسبةٌ فاضلة، فإنه إضافةٌ إلى السلف الأول الذين أثنى الله عليهم وامتدحهم، وأمر باتباعهم بإحسان، وهم الصحابة رضي الله عنهم، أو: السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار.. كما هو حرف القرآن.

إذا قيل عن قولٍ ما، أو فعلٍ، أو تصديقٍ: إنه مذهب للسلف؟

فهذا يعني أموراً فيها تعدد: قد يكون مترادفاً، وقد يكون متنوعاً:

الأمر الأول: أن هذه المسألة سنة لازمة لا يجوز لأحدٍ أن يخالفها، وأن ما خالفها يكون بدعةً وضلالة.

الأمر الثاني: أن من تمصص مخالفة هذه المسألة فقد تمصص ضلالةً، ومن دعا إليها فقد دعا إلى ضلالة.

الأمر الثالث: أنه لا يجوز الاجتهاد بخلاف ما قيل عنه إنه قولٌ أو مذهب للسلف.

هذه حقائق لا بد أن تكون بينةً لطالب العلم، وهي تترتب على القول عن قولٍ ما أو فعلٍ ما: إن هذا مذهبٌ للسلف، أو من مذهب السلف كذا، أو السلف يقولون كذا، فضلاً عن القول: إن قولاً ما أو فعلاً ما مخالفٌ للسلف، فإن هذا أكد في التصريح، فإن وصف المخالفة بأنها مخالفةٌ للسلف أو لمذهب السلف - سواء كانت مخالفةً قوليةً أو فعليةً أو تصديقيةً - فهذا يعني أن هذه المخالفة من البدع، ومن الضلال، ومما لا يعذر أحد بمخالفتها، ولا يجوز أن يقال عن صاحبها أنه على الاجتهاد المأذون فيه، بل لا بد أن يكون عند صاحبها - وإن سمي مجتهداً من وجهٍ آخر - تفریط، وتقصير في تحقيق الحق، وفي اتباع السنة... إلى غير ذلك من اللوازم، والمتضمنات لهذه الجملة.

وإذا عرفت هذا المعنى؛ تبين أن ما يقال فيه: إنه مذهب للسلف، فإن معناه: أنه من جنس مسائل الإجماع، لأنه إجماعٌ وهديٌّ ولزومٌ لا يجوز لأحد الاجتهاد بخلافه، حتى لو فرض أنه بنى اجتهاده على ظاهر من الكتاب أو السنة، فإن اجتهاده لا بد أن يكون غلطاً، ولا بد أن يكون هذا الفهم لما استدل به من الكتاب أو السنة فهماً باطلاً، وضلالاً عن الحق.. إلى غير ذلك من اللوازم.

هذه المسألة لا بد من ضبطها على هذا التقدير، وإذا ضبطتها تبين لك أنه لا يجوز القول عن مسألةٍ من مسائل الخلاف بين الأئمة: إن هذا القول هو طريقة السلف؛ وأنت تعلم أن في المسألة خلافاً بين فقهاء السلف أنفسهم.

وعليه: فإن عامة المسائل المتعلقة بالعبادات وتفصيلها وإن رجّح المرجح فيها، وإن كان قوله قد نطقت به جملة من النصوص إلى درجةٍ تحاكي الظاهر عنده أو الصريح، ورأى أن القول الثاني بعيدٌ عن هدي السنة أو عن ظاهرها أو عما يتعلق بذلك من أوجه الاستدلال، مع هذا كله لا يجوز له أن يقول عن هذا القول: إنه مذهبٌ للسلف، أو هذه سنة السلفيين، ومن خالفها فقد خالف طريقة السلف أو السنة السلفية.

فكل مسألةٍ تنازع فيها المتقدمون كالأئمة الأربعة أو من قبلهم، ولم يغلط المنازع بالتبديع أو بوصف قوله بكونه بدعة فإنه لا يجوز إضافتها إلى مذهب السلف المطلق، أي أن يقال: هذه مسألةٌ من مذهب السلف؛ لأن معنى هذا أن هذه مسألةٌ لازمة، وأن الاجتهاد بخلافها اجتهادٌ محرم، وأن من اجتهد وخالف ولو كان إماماً كالشافعي أو مالك

أو أحمد فإن اجتهاده غلط، وأن عنده تفريطاً في تحقيق الحق واتباع النصوص، ويعني هذا أيضاً: أن المالكية من بعد مالك أو من يقتدي بمالك لا يجوز له أن يعتبر قوله... إلى غير ذلك من اللوازم.

القصد: أن مسائل الفقه التي حصل فيها نزاع لا تضاف إلى السلف، ولو كان الخلاف يسيراً، فضلاً عن أن بعض المسائل التي يضيفها بعض طلبة العلم أو الشيوخ الفضلاء من السلفيين اليوم إلى السلفية مسائل هي على خلاف قول الجمهور من فقهاء السلف، فقد يظهر لهم ظاهرٌ من بعض النصوص يستدلون به على هذا القول، مع أن ظاهر أقوال السلف تكون بخلاف هذا القول، وهذا أكثر إشكالاً.

نبه هنا - وإن كان المقام لا يستدعي؛ لأن هذا في منهج الاستدلال الفقهي - إلى مسألة لبيان صحة هذا:

مسألة الاستدلال على الأقوال الفقهية هي مسألة فيها قدر من الإغلاق - أي: من جهة ضبطها - ويراد بهذا الإغلاق أنه أحياناً تظهر بعض الظواهر من النصوص، ومع ذلك ترى أن الجماهير من أئمة السلف على خلاف هذا الظاهر الذي بلغ المتأخرين، وصار عندهم من صريح الاستدلال.

وهنا السؤال: لماذا ترك الجماهير من السلف ظاهر حديث [ما]؟

وهنا أجوبة يستعملها بعض طلبة العلم ولا سيما المبتدئين في الطلب، يقول: نحن متعبدون بالحق لا بقول الرجال..

وهذا الجواب جوابٌ إيمانيٌّ صحيح لا جدل فيه، ومن أنكره فقد خرج عن السنة، ولربما لو التزمه التزاماً مطرداً قد يخرج إلى حد الكفر؛ فإن من قال: إننا متعبدون بالرجال لا بالحق؛ فهذا كافر.

فهذا جوابٌ سلفي أو إيماني أو شرعي لا جدل حوله، ولكنه متأخر عن التحقيق من جهة أن السؤال ليس عن هذا، إنما السؤال: ما الذي جعل الأئمة المحققين السلفيين الكبار من الطبقة الأولى المتقدمة لا يعملون بهذا الحديث؟

إن كنت تقول: نحن متعبدون باتباع الكتاب، فهم كذلك متعبدون، ولا يستطيع أحد أن يزعم أنه أضبط تحقيقاً لتعبد بالكتاب والسنة من الأئمة لا علماء ولا عمالاً..

وإن كان هذا في الجملة، لا ينبغي أن يلتزم في الأعيان، فقد يكون من المعاصرين من هو أتقى عند الله سبحانه وتعالى وأكثر تحقيقاً من بعض المتقدمين، أي: أن هذا ليس بلازم.

فهذا الجواب جوابٌ صحيح في نفسه، لكنه ليس في محل النزاع.

قد شاع في هذا العصر بين طلبة العلم بحوثٌ فاضلة في مسألة الفرق بين منهج المتقدمين ومنهج المتأخرين في مسألة الحديث والتصحيح والتضعيف والإعلال... إلى غير ذلك، ويقال مثله أو أجل منه: الفرق بين منهج المتقدمين والمتأخرين في مفهوم ونظم الاستدلال الفقهي.

وعليه: ما أدخله بعض السلفيين اليوم في بعض حركة الصلاة، أو العبادات، أو اللباس، أو نحو ذلك من مسائل النزاع والخلاف بين السلف، وإن ظهر لها دليلٌ ما فإنها ترجح بظاهر الدليل لا يكون هذا من مذهب السلف وأن من لم يفعل ذلك فليس سلفياً؛ فإن هذا هو التقرير الغلط والصعب، بل هو من التكلف، ولم يدرج عليه السلف رحمهم الله، فقد كان فقهاؤهم يختلفون، وقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم.

## ٢٤٨- كيف يتم تعيين مخالفة هدي الرسول صلى الله عليه وسلم؟ هل تكون بالإجماع أو بالاجتهاد؟

كيف يتم تعيين مخالفة هدي الرسول صلى الله عليه وسلم؟ هل تكون بالإجماع أو بالاجتهاد؟

هذه هي مسألة الجوهر في بيان ضبط المسألة، فقد تحقق لنا بالسنة الصريحة والأصول الشرعية أن مخالفة هدي النبي صلى الله عليه وسلم بدعة، لكن السؤال: هل تعيين هذه المخالفة يكون بالاجتهاد أو بالإجماع؟

هذا هو محل الإشكال عند بعض السلفيين في هذا العصر.

الصواب: إنه بالإجماع، وأما إذا اجتهد مجتهد في دراسة قول مالك أو أبي حنيفة أو الثوري أو فلان وفلان من الفقهاء، وبأن له أن قوله مخالف لسنة، ولهدي نبوي، فلا يجوز له أن يصف قول هذا الإمام بمخالفته، أو أن يقول: إن قوله بدعة، فإن الضبط لهذه المخالفة إنما يجزم به إذا صار الإجماع إليه؛ لأنه لو صدق هذا المنهج للزم من ذلك أن كل واحدٍ من الأئمة يجعل ما خالفه بدعة، لأن مالكاً حين يذهب إلى قول ما يجعله في الشريعة والديانة فإنه يعتقد

أن هذا هدي؛ فهل قال مالك والأئمة من قبله - حتى من الصحابة رضي الله عنهم - أن ما خالف ما انتصروا له من السنة وظهورها من الأقوال أنه بدعة؟

إذاً: لا تحدد أو تعين المخالفة بالاجتهاد، بل بالإجماع، وبهذه الطريقة يظهر أن أقوال السلف المعتمدة اللازمة هي الإجماعات المنضبطة.

### ٢٤٩- قضايا متفرقة في التمدّيب

هنا بعض المسائل التي أحب أن أوكد عليها تبعاً للمقدمة التي سبق بيّناها، وأبرزها مسألة المذهبية.

أقول أولاً: هذا الكلام لا يقصد به التشريب على أحد، فقد تكلم في هذه المسألة بعض الشيوخ الفضلاء، وفي بعض الأحيان يتكلم بهذا أئمة في هذا العصر كالإمام الألباني رحمه الله، وهو ممن يشار إليهم، بل إنه يعتبر من أئمة السلفيين، فلا يطعن فيه إلا جاهل.

ولا يلزم أيضاً أن هذا الكلام الآتي سيكون كلاماً للشيخ الألباني رحمه الله، لكن بعض هذه الاستدلالات تأخذ من الشيخ رحمه الله أو بعض من يقابله من المذهبيين الذين يبالغون في تصحيح المذبيبات وتغليط الشيخ في طريقته.

الشيخ رحمه الله لم يأخذ مذهباً فقهياً كما هو معروف، وإنما التزم أنه يستدل بحسب ما يظهر له من الكتاب والسنة ولا يخرج عن الإجماع.. وهذا المنهج للشيخ وأمثاله يُعد منهجاً سلفياً شريعياً صحيحاً درج عليه الأكابر من الأئمة، بل هو فضيلة من فضائله رحمه الله: أنه وصل إلى هذا المقام في هذه الأمة في عصره هذا؛ لما عنده رحمه الله من سعة العلم والأصول والتفقه وما إلى ذلك، فهو رحمه الله وإن كان عارفاً بالحديث إلا أنه إمام في الفقه، ولا يجوز أن يؤخر مقامه عن الفقه؛ لكونه لم ينتسب لمذهب من المذاهب الأربعة.

لكن السؤال في تقرير بعض اللوازم من هذه الطريقة: هل هذه طريقة لازمة لآحاد طلبة العلم، أو حتى لعلماء المسلمين في هذا العصر؟

من يبطل المذهبية الآن في هذا العصر ويقول: الكتاب والسنة والإجماع، نقول له: لم تكن التراتيب المذهبية من أجل مسألة الكتاب والسنة والإجماع؛ لأن هذه مسألة متفق عليها، لكن السؤال: إذا جئت بعد الكتاب والسنة والإجماع -أي: بعد ظواهر الكتاب والسنة والإجماع- فإنك تجد مسائل كثيرة مبنية على أقوال الصحابة، ومسائل مبنية على القياس.. إلخ، فبماذا سوف تأخذ؟

إذاً: المراد بالتمذهب هو هذا الوجه: الترتيب العلمي.

إذاً: ليس من الممنوع أن العالم يقول: أنا أقدم طريقة الإمام أحمد أو منهجه الفقهي على منهج الشافعي، أو يقول: أنا حنبلي. على هذا الاعتبار، فإن هذا غير مخالف للسلفية، بل هو انتصار لقول من أقوال السلف، كما أنه لو ظهر لفتيه أن الإمام أحمد أصاب في مسألة واحدة من مسائل الفقه فانتصر له، فإنه لا يعتبر مخطئاً؛ فكذلك إذا ما نظر في تراتيب الأئمة في العراق، في الحجاز، في الكوفة... إلخ، وظهر له من تراتيب الأئمة جملة من التراتيب، لما بعد الأصول المنضبطة -وهي الكتاب والسنة والإجماع- فقدم تراتيب الشافعي على أحمد، فهذا معنى أنه شافعي، لكن إذا ما زاد وبدأ ينتصر لأحد أقوال الشافعي، ويهجر السنن فهذا على ضلال، لكن يبقى أصل التراتيب لا بأس به.

هذا هو المقصود بالتمذهب السائغ ولا نقول المشروع.

بعض الشيوخ الفضلاء وطلبة العلم من السلفيين المعاصرين، لما رفضوا التمذهب بدءوا يصيرون في استدلالهم إلى الكتاب والسنة والإجماع، وقطعا ضاق عليهم الاستدلال في مسائل الفقه؛ لأنه ليس كل مسألة فقهية عليها دليل صريح أو حتى ظاهر من الكتاب والسنة، فضلاً عن الإجماع، مما أدى إلى حاجتهم إلى قياس، أو أقوال الصحابة... إلخ، ولهذا تغلب عليهم الطريقة التي يقدمها ابن حزم رحمه الله، وتقديمه إياها فرع عن مذهب سابق لداود بن علي، وهي مسألة البراءة الأصلية واستصحاب الأصل؛ ولذلك نجد أنهم يرجعون كثيراً من المسائل التي لا دليل عليها من الكتاب والسنة، والإجماع إلى البراءة الأصلية، فإن كانت عادات قيل: الأصل الحل، وإن كانت عبادات قيل: الأصل براءة الذمة.

وهذه الطريقة التي يستعملها ابن حزم أقل ما يقال فيها: أنها مذهبية؛ لأنها إما أنها مذهبية من ابن حزم، وابن حزم ليس أشرف من الشافعي ومالك وأحمد، وإما أنها مذهبية من داود بن علي، وداود بن علي وإن عاصر الإمام أحمد إلا أنه ليس أجل من الأئمة الأربعة، بل جميع الأئمة الأربعة أجل فقهاً من داود بن علي رحمه الله.

فلا بد لطالب العلم - ولا سيما السلفي - أن يعتبر مثل هذه الإدراكات: أن عند ابن حزم أثراً ظاهرياً وإشكالية في المذهب، وهو ليس بالضرورة أن شرحه لمذهب الظاهرية قد صرح به داود، داود نقل عنه أصول عامة في الاستدلال، ثم قام بشرحها ابن حزم، وأحياناً قد يكون تجاوز في شرحها.

وهو - أي: ابن حزم - إمام، قد أجمع المتأخرون على إمامته، ولم يطعن فيه إلا متكلف ومتعصب من المذهبيين، وكتابه المحلى لا يستغني عنه طالب العلم أبداً، لكن على طالب العلم أن يترفق في قراءة كلام الإمام ابن حزم رحمه الله؛ لأنه يأخذ عقل القارئ - ولا سيما عقل المبتدئ - إلى لزومات يرى أنها من صريح السنن وهي ليست كذلك، ويمكن أن يقال: إن المبتدئ لا يبتدئ بكتب ابن حزم، وإنما يقصد إليها بعد تعديه لمرحلة الابتداء.

ولا يجوز أن ينقسم السلفيون إلى قسمين: هؤلاء مذهبيون وهؤلاء ليسوا بمذهبيين، حتى قيل عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب: إنه سلفي العقيدة ليس سلفي المنهج.

وهذا القول غير صحيح؛ لأنه ما كان حنبلياً متعصباً.

قد يقول قائل: إنا سبرنا أقواله فلم نجد له خروجاً عن المذهب الحنبلي أو عن روايات أحمد.

يقال: الكلام عن المذهب الحنبلي موضوع طويل، الإمام ابن تيمية رحمه الله قال: "إني تأملت المسائل فلم يظهر مسألة فيها رجحان من الكتاب والسنة إلا ولأحمد فيها رواية في الجملة". ولهذا أنت ما تراه راجحاً وتظن أنه خلاف المذهب الحنبلي، لكن عندما تعود إلى روايات الإمام أحمد أو ما ذكره الأصحاب من رواياته كصاحب الفروع أو الإنصاف، في الغالب - لا نقول: دائماً في الفروضات الجدلية - أن الإمام أحمد رحمه الله يكون له رواية.

فالشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله لم يخرج عن روايات أحمد، وإلا قال كلمة تبين أنه ليس متعصباً، وإنما متمذهب على التراتيب العلمية فقط.

أجل كتابين عند الحنابلة المتأخرين في ضبط المذهب الحنبلي هما الإقناع والمنتهى، فما اتفق عليه صاحب الإقناع والمنتهى يقول المتأخرون عنه مباشرة: هذا مذهب الإمام أحمد، ولهذا تفاصيل ليست مهمة عندنا الآن.

لكن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله يقول: "أكثر ما في الإقناع والمنتهى مخالف لمذهب أحمد ونصه".

فهل هذا القول يصدر عن متعصب؟

كما أنه يراعى الشيخ الألباني وطريقته ينبغي أن يراعى مئات من الأئمة درجوا على التمدّهب، وفي المقابل لا ضرر ولا ضرار، أي: لا يزداد ويغلط الشيخ رحمه الله بأنه خرج عن المذاهب الأربعة كما يقوله بعض المتتمدّهبين؛ حيث يقولون: إن من أخطائه أنه لم ينتسب إلى واحد من المذاهب الأربعة.. ومن قال: إنه يجب على المسلم أن ينتسب إلى واحد من المذاهب الأربعة؟! بل إن من المسائل المختلف فيها: هل يلزم العوام هذا الانتساب أو لا يلزمهم، فضلاً عن الأكابر كالشيخ رحمه الله؟! بل إن من فضائله أنه قرر الدلائل وقرر ما اعتقده وذهب إليه في مسائل الفقه من ظاهر السنة والكتاب.. إلخ.

## ٢٥٠- الاشتغال بتعيين الاثنى عشر وسبعين فرقة ليس اشتغالا سلفيا بل هو من القول

### على الله بغير علم.

قوله: (على ثلاثٍ وسبعين فرقة) فهذا التحديد للعدد هو الذي اختص به هذا الحديث، فإن كان الحديث غير ثابت، فلا يجوز أن يقال: إن الأمة ستفترق على ثلاثٍ وسبعين، أو افتترقت على ثلاثٍ وسبعين.

إذاً: في هذا الحديث امتياز ذكر عدد الطوائف المخالفة، وأنهم ثلاثٌ وسبعون فرقة، وهذا الامتياز ليس تحته حقيقة كثيرة؛ لأنه علم كلي.

ومعنى أنه علم كلي أي: أنه لا يستطيع أحدٌ لا من السلف ولا من الخلف أن يحدد هذه الفرق الثلاث والسبعين على القول بصحة الحديث، ولهذا قال شيخ الإسلام رحمه الله: "إنه لم يكن من طريقة السلف الجزم بتعيين هذه الفرق، وإن عينوا أصولها كقولهم: أصول البدع أربع: المرجئة، والقدرية، والجهمية، والشيعة، أو ما إلى ذلك من جمل السلف"، فهم قد يعينون أصول البدع.

أما أنهم اشتغلوا بتسمية الفرق المخالفة للسلف -وهم ثنتان وسبعون فرقة- فإن هذا الاشتغال لم يقع من أحد من السلف، وإنما اشتغل به بعض المتأخرين، وأصل الاشتغال به من طريقة متكلمة أهل الإثبات كأصحاب أبي الحسن الأشعري المنتسبين إلى السنة والجماعة، فإنهم سمو الطوائف الثلاث والسبعين، واستعمل هذا أيضاً بعض الفقهاء من أصحاب الأئمة رحمهم الله الذين يجانبون طريقة المتكلمين.



لكن هذا الاشتغال ليس اشتغالاً سلفياً، بل هو من القول على الله بغير علم؛ لأنه إن اعتبرت أسماء الطوائف التي ظهرت في تاريخ المسلمين فإن العدد لا يمكن أن ينضب عليها، بل قد يزيد عنها إذا اعتبر تفرق الطوائف، كأن يقال الخوارج: خمس عشرة طائفة.. المرجئة: ثنتا عشرة طائفة، إذا اعتبر هذا التقرير كما هي طريقة أهل المقالات فإن الفرق تزيد كثيراً عن ثلاث وسبعين.

وإذا اعتبرت أصول الطوائف فإن الفرق تقل عن ثلاث وسبعين؛ ولذلك إن صح هذا الحرف عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه حرفٌ يعلم علماً مجملاً، كلياً، فيعلم أن الفرق ستكثر، وكأن المراد من كلمته صلى الله عليه وسلم: أن البدع ستكثر، وأنه سيكون لها أوجهاً متعددة.

هذا الحديث ليس فيه زيادة في حكم المخالفين للسلف؛ فإن قوله صلى الله عليه وسلم: (كلها في النار إلا واحدة) لا يراد به عند السلف أن جميع من خالفهم يكون من أهل النار أو من أهل الوعيد جزماً، وإنما هذا من أحاديث الوعيد العامة، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠] وقوله عليه الصلاة والسلام: (من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه، فقد أوجب الله له النار) وقوله في حديث ابن مسعود: (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر) وغيرها من النصوص.

فهذا الحديث فيه بيان لكون المفارقة للسنة والجماعة من موجبات الوعيد، فإن من فارق السنة والجماعة لا بد أن تكون مفارقتها في الجملة عن تفريط منه، ولا شك أن المفرط يكون تاركاً لواجب من الواجبات، ومن ترك واجباً من الواجبات أو قصر فيه فإنه يكون معرضاً لوعيده سبحانه وتعالى، وهذا لا يمنع أن يكون بعض من انتحل البدع وطرق أهل الأهواء على قدر من الزندقة والكفر والخروج من الملة، وهذا مقام آخر.

المقصود: أن حكمه عليه الصلاة والسلام - إن ثبت هذا الحرف عنه - على جميع هذه الفرق أمّا في النار إلا واحدة، وهي الفرقة الناجية، لا يراد به التعيين، لا للطوائف ولا للتعيين - من باب أولى - للأعيان.

بل يقال: هذا وعيد؛ لأن من فارق السنة والجماعة لا بد أن تكون مفارقتها بسبب قدر من التفريط في الجملة، والمفرط تارك لواجب، والتارك للواجب العلمي من جنس التارك للواجب العملي، بل تركه للواجب العلمي أشد من ترك الواجب العملي، ولهذا كان السلف يعدون جنس البدع أعظم من جنس المعاصي والكبائر العملية.

هذا هو المراد من هذا الحرف، وهو مراد لا ينبغي أن يختلف فيه، ومن فسر الحديث بأن هذا حكم على أصحاب هذه الطوائف بأنهم من أهل النار وأهم كفار، أو أنهم من أهل التخليد في النار، أو عين طائفة الخوارج، أو طائفة المعتزلة، أو الأشعرية أو غيرها بأنها من أهل النار؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال (كلها في النار) فهذا فهم غلط لكلامه صلى الله عليه وسلم، وهذا لا يمنع أن أهل البدع المغلظة، قد يقع في أعيانهم من هو من أهل الكفر، والزندقة والخروج من الملة، فهذا مقام آخر له قدر من الثبوت كما ذكره الأئمة رحمهم الله، وكما هو المعروف في الواقع التاريخي لبعض غلاة أهل البدع.

إذاً: هذا هو الذي يراد بهذا الحديث، وعليه ترى أن الجملة الثالثة ليست مما اختص به هذا الحديث، فهي معلومة بكليات ومفصل دلائل الشريعة، فقد دلت دلائل الشريعة على أن أصحاب الكبائر العلمية من جنس أصحاب الكبائر العملية، بل هم أولى في الوعيد من أصحاب الكبائر العملية.

## ٢٥١- الأمة في القضايا الكلية لا يجوز أن تصدر عن واحد، ولا يجوز أن يبتلى المسلمون بالأعيان.

الأمة في القضايا الكلية لا يجوز أن تصدر عن واحد، نقول: في القضايا الكلية، وهذا أمر يقصر فيه لا نقول العامة أو بعض طلبة العلم، بل -مع الأسف- يقصر فيه بعض الشيوخ، وذلك حين يضع له منزلة مطردة، فيستصدر الأمة في أمور كلية عامة.

الأمر الكلية لا بد أن تكون مدروسة بين علماء الأمة، وأن تكون معنية بالتقرير والاستدلالات، وأما الصدور عن الواحد صدوراً كلياً في كل شؤون الأمة، في كل مصر من أمصار المسلمين.. هذا لا يتحصل، وإن ما كان يتحصل فيما سلف من الأزمنة أن بغداد كان لها إمام معروف فيها يعتبر هو إمام بغداد ومفتيها.. فهذا أمر جرى عليه عمل كثير من المسلمين في دولهم وأمصارهم، هذا -مثلاً- مفتي بلاد مصر، وهذا مفتي الشام، وهذا مفتي الحجاز، وهذا مفتي المملكة، وهذا مفتي كذا، هذه الإفتاءات المختصة في مسائل الفقه مما يسوغ تصدر شخص لها، وقد انتشر هذا منذ زمن بعيد في الأمة.

لكن الأمور الكلية العامة التي تمس جميع الأمة في شرقها وغربها، عربها وعجمها... إلخ هذه الأمور الكلية لا يصدر فيها عن رجل واحد، ولا ينبغي لرجل واحد أن يستصدر وأن يفتات على الأمة في تصرف يختص به، المنزلة الكلية التي تكون للأمة هي منزلة محمد صلى الله عليه وسلم، وأما من بعده فلا بد أن يراجع غيره من أهل العلم، وأن يكون على قدر من التشاور والمراجعة والبحث... إلى غير ذلك.

لا ينبغي أن يعظم عالم من العلماء لا معاصر ولا سابق تعظيماً مطلقاً، ويلتف على جميع أقواله أو جميع ما يقرر، فإن هذا من التكلف، ومما لا يشرع أبداً، وهو من التقليد المذموم الذي ذمه السلف رحمهم الله.

لا يجوز أن يتلى المسلمون بالأعيان، حتى لو كان هذا المعين عالماً من علماء السنة؛ لأن المخاطب لم يكلف شرعاً أن يعرف هذا الرجل بعينه، وإنما كلف شرعاً أن يعرف من الأشخاص محمداً صلى الله عليه وسلم، فإذا ما استجاب لرسول الله وأقر بسنته والتزم هديه، فإنه لا يلزمه أن يعرف فلاناً أو فلاناً من أعيان العلماء، فضلاً عن أن يلتزم الثناء عليه ومدحه والتعظيم له، اللهم إلا إذا ذكر له إمام من أئمة السنة، فطعن عليه، مع أنه يعرف أنه من علماء السنة، فهذا لا يصدر إلا عن صاحب بدعة.

وأما الجهل فالجهل كثير، وقد كان كثير من عامة المغاربة لا يعرفون كثيراً من أئمة المشاركة، والعكس.

فابتلاء الناس بالأسماء المعينة من أهل العلم هذا ليس ابتلاءً فاضلاً، إنما يتلى الناس بالحق، ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧] فمن قال بالحق: الكتاب والسنة والاتباع لهدي النبي صلى الله عليه وسلم وهدي صحابته؛ كان من أهل الحق.

## ٢٥٢- من قال بدعة لا يلزم أن يكون مبتدعاً.. هذه قاعدة قطعية منضبطة.

القاعدة: أن من قال قولاً بدعياً لا يلزم أن يكون مبتدعاً.. هذه قاعدة قطعية منضبطة، بل قال شيخ الإسلام في المجلد التاسع عشر: "وكثير من مجتهدي السلف والخلف قد قالوا وفعلوا ما هو بدعة، لكن لم يقم عندهم الحجّة الرسالية في مفارقة ما قالوه أو فعلوه للسنة والهدي".

وهذا المعنى لا بد من ضبطه في مسألة التبديع وما يتعلق بها، فإن كثيراً من الأعيان من أصحاب السنة والجماعة عرضت لهم أقوال بدعية -ولا سيما بعد طبقة الأئمة من القرون الثلاثة الفاضلة- ومقالات شاركوا فيها بعض أهل البدع، ودخلت عليهم من أصحابها، فهؤلاء لا يضافون إلى أهل البدع، وإنما يضافون إلى أهل السنة والجماعة.

فلا بد أن تحقق هذه القاعدة، وهي: أن الاشتراك في الحرف لا يستلزم الاشتراك في المعنى، والاشتراك في مجمل المعنى لا يستلزم الاشتراك في مفصله، وقد تم توضيح هذا في شرح كتاب الإيمان لأبي عبيد، فقد بينا أن القول بأن الإيمان قول واعتقاد اشترك فيه كثير من مرجئة الفقهاء والمرجئة المتكلمون، أي: حصل اشتراك بين بينهم في مجمل المعنى ومجمل الحرف، لكن لا يلزم منه أن مفصل المعاني كذلك.

كذلك بعض رجال الرواية والإسناد قالوا: إن أفعال العباد ليست مخلوقة. حتى قال الإمام أحمد: "لو تركنا الرواية عن القدرية لتركناها عن أكثر أهل البصرة" وهذا الأصل قد قرره أئمة البدع من المعتزلة. فاشتراك المعتزلة وهؤلاء الرواة في أن أفعال العباد ليست مخلوقة، نقول فيه: هو اشتراك في مجمل المعنى وليس في مفصله؛ ولهذا قول المعتزلة في هذه المسألة أغلظ وأشنع من قول هؤلاء.. وهكذا.

ومن يلتزم من المعاصرين التبديع لبعض الأعيان المعروفين بالسنة والجماعة لخطأ عرض له، بل لبدعة عرضت له من البدع القولية التي لا تعد من كليات الأصول، وفي أنه لم يلتزم أصلاً مطرداً يعارض السلف في حرفه ومعناه، من التزم تبديع أمثال هؤلاء فإنه يلزمه أن يطرد هذه القاعدة؛ لأن القاعدة لا تفرق بين المعاصر وبين السالف.

## ٢٥٣-الانتصاب والتحيز هو في كثير من الموارد أشد ضللاً وخروجاً عن مذهب

### السلف من بعض الحروف القولية أو بعض الأفعال الفعلية.

من نصب بدعةً من البدع واختص بها وتميز بها، وخالف بما جماعه السلف وجماعة أهل السنة والجماعة، فهذا الذي ينتصب هذا الانتصاب، ويوالي ويعادي على طائفته، ويخرج غيره عن دائرة أهل السنة والجماعة فهذا هو صاحب البدعة؛ أما من قال قولاً باجتهاد ولو كان خطأ، ولم يوال ويعاد عليه، وهو في جمهور حاله على السنة فهذا من أهل

السنة، بخلاف من والى موافقه وعادى من خالفه فهذا هو طريقة أهل البدع، فإن من أخص الأصول: الاجتماع على السنة والجماعة.

القاعدة تطرد، وهي: أن كل من التزم التحيز بقول من الأقوال، مع معاداة من خالفه فيه، فإنه ينظر في هذا القول، وهو أحد أنواع ثلاثة:

**النوع الأول:** إما أن يكون من صريح السنن وبينات الهدى وإجماعات السلف القطعية كإجماعهم على الصفات، وعلى أن القرآن ليس مخلوقاً، وعلى أن الإيمان قول وعمل، فالتحيز لمثل هذه الأقوال والانتصاب صحيح.

**النوع الثاني:** أن تكون مقالة هذا المعين الذي انتصب لها وتحيز بها مقالةً بدعية، يعلم خطؤها ومخالفتها لقول السلف، فهذا لا شك أنه يكون ببدعته وتحيزه وامتناعه بها صاحب بدعة.

وقد يقول قائل: لماذا جمعت بين كون مقالته بدعة وانتصابه لها؟ أي: لم لم يكن بواحد منهما؟

قيل: هذا من فقه الشريعة! ألسنت ترى الصحابة لم يكن من ظاهر مذهبهم التكفير لتارك الزكاة، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: (ثم يرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار) والأئمة كمالك وأمثلة ما كانوا يكفرون تارك الزكاة، وهو الذي عليه الجمهور من السلف.

لكن لما امتنع من امتنع ممن ترك الزكاة، ونصبوا امتناعهم، وعادوا به، وقاتلوا عليه كُفّروا.

فإن قيل: بم كفروا؟ هل بالامتناع أم بالترك؟

قيل: بهما، فهم إنما كفروا باجتماع الموجب الذي اقتضى التكفير.

النوع الثالث، وهو لا بد من ضبطه وتفطن طالب العلم له: وهو من يقول قولاً هو اجتهاد -أي: ليس على قوله إجماع للسلف، وليس هو على خلافه وضده، بل هو اجتهاد- واستطاع أن يستدل لهذا الاجتهاد بظاهر من الأدلة الشرعية، فإن الانتصاب لقول من أقوال أهل الاجتهاد في المسائل العلمية أو المسائل العملية، تحيزاً وموالاتاً ومعاداةً فهذا من طرق أهل البدع.

وهذا يقع أحياناً من كثير من التجمعات العلمية أو الحركية: حيث أنهم قد ينتصبون لقول من أقوال أهل الاجتهاد، أو هو قول اجتهادي، يوالون ويعادون عليه، وهذا لا شك أنه خطأ.

وإذا قيل: متى يعرف أن هذا القول من مقامات أهل الاجتهاد؟

قيل: إذا لم ينضب فيه إجماع، فهو مما يسوغ فيه الاجتهاد في الجملة، وإن كان قد يقال: إن بعض المجتهدين قد غلطوا.. فهذا مقام آخر.

إذاً المتحصل من هذا: أن الانتصاب والتحيز هو في كثير من الموارد أشد ضللاً وخروجاً عن مذهب السلف من بعض الحروف القولية أو بعض الأفعال الفعلية؛ ولهذا من يعظم شأن الحروف ولا يعظم التحيز الذي يصاحب قدرأً من الافتراق عن دائرة أهل السنة الشاملة العامة نقول له: هذا التحيز هو أيضاً من البدع؛ لأنه لا موجب له؛ فالذي ينتسب إلى أصول أهل السنة المحققة المجمع عليها لا يحتاج إلى تحيز خاص يختص به هو وجماعته؛ لأن غيره يشاركه في الإجماعات المنضبطة.

وهذا التحيز لا يقع إلا عند من يختص بمقام من الاجتهاد المختص به، وهذا الاجتهاد لا بأس به، لكن التحيز الذي يصاحبه موالة ومعاداة وتصنيف للآخر... وما إلى ذلك من الملاحقة.. هذا ليس من طرق أهل السنة، بل هو من طرق أهل البدعة، وهو مخالف لقول الله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] فإن الحبل الذي أمر بالاعتصام به هو المحكم من الشريعة، وهي الأصول المجمع عليها علمية أو عملية.

**٢٥٤- الذي عليه جمهور الأئمة وهو ظاهر مذهب الصحابة أن الخوارج ليسوا كفاراً،**

**ومن حكى الإجماع على تكفير الشيعة الإمامية الرافضة فقد أخطأ، وأطبق أهل**

**السنة المتأخرون على عدم تكفير الأشاعرة.**

قال ابن تيمية [وأما الخوارج والروافض، ففي تكفيرهم نزاع وتردد عن أحمد وغيره].

والفرق بين النزاع والتردد أن النزاع يكون بين اثنين، واحد يذهب إلى كفرهم والآخر يذهب إلى عدمه.

وأما التردد: فهو في مقام الواحد، وهو أن الإمام الواحد يتردد جوابه في ثبوت الكفر أو عدمه بحسب الموجب،

وبحسب المقتضي.

أما موجب هذا التردد فقد يكون من داخل اجتهاد الإمام، أو يكون من تنوع مقالة هذه الطائفة.

إذاً: تبين هنا أن ثمة طوائف ترددت السلف أو تنازعوا في ثبوت كفرهم، ومثال ذلك الخوارج؛ فإن بعض الأئمة كفرهم وهو رواية عن الإمام أحمد.

والذي عليه جمهور الأئمة، وهو ظاهر مذهب الصحابة أنهم ليسوا كفاراً، وكذلك الروافض الذين يطعنون على جملة الصحابة، فإن في كلام الأئمة تردداً وتنازعاً في تكفيرهم؛ ومن حكي الإجماع على تكفير الشيعة الإمامية الراضية فقد أخطأ، فضلاً عن حكي الإجماع على تكفير أعيانهم، فإن من ادعى الإجماع على تكفير أعيانهم فلا شك أنه قد أخطأ، فمن المعلوم أن هذه الطائفة موجودة منذ زمن السلف، ومع ذلك ما التزم أئمة السلف تكفير أعيانهم.

[و] لا يلزم أن تكون أقوال الطائفة التي تنازع السلف - كالخوارج والروافض - أو ترددوا في تكفيرهم بريئة من الكفر، بل قد يكون عندهم مقالات كفرية، لكنهم لا يكفرون بها كطائفة، فضلاً عن أنهم يكفرون بها كأعيان.

الأشاعرة المتأخرون في كلامهم ما هو كفر، لكن أطبق أهل السنة المتأخرون على عدم تكفيرهم، وهذا قول محققهم، وإن نازع من نازع كأبي إسماعيل الهروي؛ فإن المحققين كشيخ الإسلام وأمثاله لا يرون كفرهم مع أن في أقوالهم ما هو كفر.

أنبه هنا إلى أن الإمام ابن تيمية وهو يقرر هذا الكلام ويتنصر له، توجد له بعض الأحرف في كتبه أخذ منها بعض الباحثين والناظرين في هذه المسألة أنه يجعل الراضية من الطوائف التي استقر تكفيرها، وهذا غلط في فهم كلام شيخ الإسلام رحمه الله، فإن هذا الاسم الذي أطلق على الشيعة الإمامية أما أن يحتل أنه في أصول عامة كمسألة سب الصحابة رضي الله عنهم، والظعن على أبي بكر وعمر وأمثالهم، فهذه مسألة إذا قيل: هل هي كفر أو ليست بكفر؟

قيل هنا مقامان:

**المقام الأول:** مقام أن هذا القول كفر في نفس الأمر.

**المقام الثاني:** مقام التكفير للأعيان، ومقام التكفير للأعيان ينضبط بحسب مرادات المتكلم بهذه البدعة، فمن سب أبا بكر من جهة أنه جحد أموال آل البيت، وغصبها وأنه لم يعطهم الخمس كما أوجب الله لهم في كتابه.

فإننا نقول: هذا الطعن بدعة وهو حرام، ومنكر، ومنكر، لكن هذا الطعن لا يكفر صاحبه ويخرج به من الملة.

ومن قال: بلى يكفر، من باب الغيرة لأبي بكر.

نقول: هذا خطأ..

إذاً: من تكلم في شأن أبي بكر من الشيعة، وقيل له: ما وجه كلامك في أبي بكر، فقال: لأنه لم يعط آل البيت حقهم، ولأنه ظلمهم. نقول: هذا القول لا شك أنه ضلال؛ لأن أبا بكر كان على سنة وعلى هدي، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) فأبو بكر كان على سنة.

لكن هل هذا الطعن والسب لأبي بكر يوجب الكفر والخروج من الملة؟

الجواب: لا، ومن يقول: انتصاراً أو غيراً. نقول: هذا ليس على تحقيق لا شرعي ولا سلفي، فإنه لا أحد من أئمة السلف قال هذا، حتى المتأخرون كشيخ الإسلام ابن تيمية ينص على أن هذا ليس موجباً للتكفير، وكذلك المعاصرون الذين بعد شيخ الإسلام وأجلهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله فقد نص الشيخ محمد بن عبد الوهاب على أن من سب الصحابة يمثل هذا الموجب ليس كافراً.

إذاً: هذه مسألة لا ينبغي التقدم فيها إلى أن مجرد سب واحد من الصحابة يكون كافراً يخرج به صاحبه من أهل القبلة ومن ملة المسلمين.

لكن من سب الصحابة من باب الطعن في دياتتهم، أو من باب الطعن في صحبتهم لرسول الله، أو لكونهم أصحاباً لمحمد صلى الله عليه وسلم، أو لأن الرسالة لم تكن لمحمد وإنما كانت لعلي فجاء بها جبريل لمحمد.. فهذه المبادئ التزامها والقول بها كفر.

إذاً: السب يختلف موجباً؛ فإن الصحابة رضي الله عنهم سب بعضهم بعضاً في بعض حالات الغضب بينهم، فقد طعن علي والعباس على أبي بكر طعناً معروفاً في أول الأمر، ثم رجعوا عن طعنهم، وكذلك طعن علي على العباس، وطعن العباس على علي، ولم يكن هذا من باب الكفر المخرج من الملة.



إذاً: مثل هذا الطعن على أبي بكر رضي الله عنه، وإن كان منكرًا من القول وزوراً، ولا شك أنه ظلم وتعدي على إمام الصحابة، وسيد هذه الأمة بعد نبيها وهو الصديق رضي الله عنه، إلا أن مسألة التكفير بهذا لم يصرح بها إمام سلفي، وإنما صرح بها بعض المبالغين في الرد على الطوائف، والذين يرون أن الرد على الطوائف إنما يكون بدايةً بتكفيرهم.

وهذا خطأ؛ فإن مسألة ديانات الناس، وعقائد الناس، مسألة عظيمة، فلا يجوز القول بكفر شخص إلا حيث علم كفره، ولا يجوز القول بإسلام شخص إلا حيث علم إسلامه، ومن تُردد في شأنه وكل أمره إلى الله.

ومن المسائل التي لها تعلق بالشيعة: أن عند الشيعة من جهة أصولهم خلافاً كثيراً.

مثلاً: مسألة تحريف القرآن، بعض طلبة العلم في هذا العصر يقول: الشيعة كفار.

تقول له: لم؟

يقول: لأنهم يقولون بتحريف القرآن..

وهذا ليس بصحيح؛ فإن الذي ذهب إلى القول بتحريف القرآن طائفة من الشيعة ليست بالكثيرة، وجمهور الشيعة ينكرون هذا القول.

وهناك فائدة لا بد أن تعلم عند قراءة كتب الطوائف، وهي أنه من طرق أئمة الطوائف سواء من الشيعة، أو المعتزلة، أو الأشاعرة أن الواحد من أئمتهم إذا انتصر لقول في مذهبهم حكاه إجماعاً عن طائفته، فيأتي من يأتي من القراء من أهل السنة، فيقول: إن هذا القول إجماع عند هذه الطائفة، وممن نص على الإجماع عندهم فلان من أئمتهم، فيحكم على الطائفة كلها بناءً على هذا.

صحيح أن بعض علماء الشيعة يقول: أجمع أصحابنا على القول بسقط في القرآن وتحريف فيه.. لكن هذا ليس إجماعاً صحيحاً؛ لأن كتب القوم الأخرى نص فيها كبار أئمتهم على البراءة من ذلك.

إذاً: مسألة الحكم على الطوائف لا بد أن تعتبر بطرق معتدلة، مبنية على الحقائق الشرعية.

إذاً: هذه الطوائف في تقرير مذاهبها تعقيد وإشكال كثير؛ ولكن من التزم القول بتحريف كتاب الله، وأن هذا القرآن ليس كتاباً محكماً، بل دخله تحريف من جنس ما دخل التوراة والإنجيل، فلا شك أن قائل ذلك يكفر مباشرة،

ولا يحتاج إلى مجادلة؛ لأنه كفر بما هو معلوم من الدين بالضرورة، وإذا شك في القرآن لم يبق في الدين شيء؛ لأن الإسلام إنما عرف من القرآن، حتى رسالة النبي صلى الله عليه وسلم إنما عرفت من القرآن والوحي، ومن البعثة والرسالة.

إذاً: من قال هذا لا شك أنه يكفر، لكن هل جميع هذه الطائفة تقول بذلك؟

مسألة الإطلاقات هذه مسألة لا بد من ضبطها؛ لأنه قد تكون الطائفة تشترك في معنى ولكنه معنى متفاضل، بعضه أشد غلواً من بعض.

مسألة عصمة الأئمة عند الشيعة: عامة الشيعة الإمامية تقول بعصمة الأئمة. لكن البعض أحياناً يغلوا في مقدار هذه الكلمة إلى درجة لا تقع إلا من كافر، كمن يقول بأن الأئمة معصومون، وأن أمر الكون وتدييره بيدهم، وما الأنبياء والمرسلون إلا فيض من علومهم... إلى غير ذلك من التقارير، فهذا لا شك أنه تقرير كفري؛ لأنه منازعة لله سبحانه وتعالى في ربوبيته وملكوته.

أما من يقول: إنهم لا يتواردون على الخطأ، وأن الله فضلهم... إلخ، وإن كانت هذه الكلمة قد تتضمن كفراً في نفس الأمر، ولكنه معنى يقع فيه قدر من التأويل والاشتباه.

**٢٥٥- مجرد الانتساب لطائفة كفرية كالنصيرية لا يلزم منه أن يكون المنتسب على تطبيق لحقائق مذهبها، بل لا بد أن المعين ينظر في شأنه، لا توجد طائفة تنتسب إلى القبلة التزام السلف تكفيرها.**

(من أهم وأخطر أبحاث الشيخ، التفريغ متقن)

أنبه إلى تنبيه ذكرها بعض المحققين من أهل العلم، وهي: أنه قد ينتسب -في أعقاب من التاريخ- بعض الأعيان إلى طائفة هي من جهة أصولها من الطوائف الكفرية المعلومة الكفر بالضرورة، ولكن قد ينتسب إليها بعض الأعيان لكونه لم يعرف من مذهبها إلا جملةً من ظاهره، وأما خفي المذهب وجوهره فليس عليمًا به، فإذا كان كذلك فإنه لا يعطى حكم هذه الطائفة.

ومثال هذا: أن ابن تيمية رحمه الله تكلم عن النصيرية، وأنهم كفار، وزنادقة، لكن هذا الكلام ليس معناه أن كل من انتسب إلى النصيرية يعطى هذا الحكم؛ لأن كثيراً من العامة الذين انتسبوا في التاريخ إلى النصيرية إنما أخذوا من مذهب النصيرية التولي آل البيت، ومسائل التشيع الظاهرة، ومسائل التشيع الظاهرة لا توجب الكفر للأعيان في الجملة إلا على استثناءات سبق الإشارة إليها.

إذاً: بعض الطوائف قد يُحكى الإجماع على كفرها، مثل حكاية الإجماع على كفر النصيرية، ومع ذلك لا يلزم أن يكون كل من انتسب إليها كافراً، بل كثير من العامة الذين ينتسبون إليها ليسوا كافراً، وإن كانوا أهل بدعة.

ومن الأمثلة: القول بوحدة الوجود، والتي يقول فيها ابن تيمية: "إن هذا كفر بالإجماع، وهو أكفر من كفر اليهود والنصارى" لكن هل كل من انتسب إلى ابن عربي القائل بها أو إلى طائفته، أو مجّد قوله هذا تمجيداً عاماً يلزم أن يكون ملتزماً لحقيقة مذهبه؛ وهل من امتدح ابن عربي يلزم أن يكون ملتزماً لحقيقة مذهبه الكفري؟

الجواب: لا، فإن هناك علماء - كابن الصلاح - أثنوا على ابن عربي، حتى إن ابن تيمية نفسه يقول: "وكنيت في أول الأمر أنا وإخواني لي نقرأ في كلام ابن عربي في الفتوحات المكيه، وكان يقع لنا من كلامه قدر فاضل من الاستفادة في تقريره لبعض مسائل السلوك، ثم أبان الله بعد ذلك لنا ما قصد في كلامه من الكفر والإلحاد والمروق من الدين، فبيننا ذلك في مواضع من كلامنا".

وقد يقول البعض: من انتسب إلى كافر فهو كافر.. وهذا القول غير صحيح، فقد ينتسب إلى طائفة كفريّة قوم ليسوا كافراً.

مثلاً: أصل فكرة القاديانية الغالية فكرة رافضة للإسلام، وهي فكرة نقل الإسلام والنبوة إلى العجم وبلاد الهند، لكن أصبح كثير من عوام المسلمين أتباعاً لهذه الدعوة، فهل يصح أن يقال عن هؤلاء: إنهم يعطون الحكم الذي يعطاه الغالية الملتزمون لأصول المذهب وحقائق المذهب؟ هذا ليس بلازم.

وهذه قاعدة تطرد: لا يلزم أن يعطى المنتسب لظاهر المذهب حكم المذهب الذي هو الجوهر، والذي لا يلزم أن يظهر لجميع العوام؛ ومن المعلوم أن طائفتين: الشيعة والصوفية، كثر في كلامهم تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن، حتى ما يقررونه من الظاهر في الجملة أنه بدع، ولكن في الغالب أنها ليست بدعاً كفريّة.

مثلاً: الغالية من الشيعة: تظهر التشيع لعلي بن أبي طالب، وسب الصحابة؛ لأنهم ظلموا أهل البيت أمواهم وهذا وإن كان بدعة إلا أنه ليس كفراً، وقد يكون عند بعض رؤسائهم وأعيانهم حقائق يسمونها الباطن الذي لا يصل إليه إلا الخاصة ولا يصل إليه العامة، فهل يؤاخذ من ينتسب من العامة لهذه الطائفة بأحكام الباطن؟ لا؛ لأن الإنسان لا يكفر إلا بما أظهر وعُلم من نفسه اليقين به.

والنتيجة من هذا: أن مجرد الانتساب لطائفة كفرية لا يلزم منه أن يكون المنتسب على تطبيق لحقائق مذهبها، بل لا بد أن المعين ينظر في شأنه.

وبشكل عام: بقدر ما يستطيع طالب العلم أن يتعد عن التكفير يكون أفضل، وهو لن يسأل يوم القيامة: لماذا لم تكفر زيداً وعمراً؟

إنما الذي يجب العلم به هو: كفر الطوائف التي كفرت بالله ورسوله على التصريح، ككفر اليهود، والنصارى، وعبداء الأوثان، أما هذا السواد من المسلمين الذين اختلطت عليهم الأمور، وخلطوا السنن بالبدع وما إلى ذلك، فمن استقر عند أئمة السلف كفره فإنه يُكفر، وأما من تردد السلف في تكفيره فلست أولى بالوقوف منهم؛ لأن القوم كانوا أعلم وأدرى وأدين وأحق ومع ذلك توقفوا أو تنازعوا، فالمسألة إذا دخلها مادة من التردد أو النزاع فالكف عنها أولى؛ لأن الله يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

يقول الإمام ابن تيمية مع كلامه في الرفضة في بعض كتبه: "ومع ذلك لما ظهر عليهم السلطان في أعالي الجبل: استفتى في مسألة كفرهم ومسألة قتلهم. فأفتينا أنهم ليسوا كفاراً ولا يستحقون القتل، بل يفرقون بين أمصار المسلمين حتى يندفع شرهم وفسادهم" هذا جواب شيخ الإسلام لما استفتاه السلطان في شأنهم، هذا وقد ظهر السلطان على ثورتهم أو على معارضتهم -بالأسلوب المعاصر-.

إذاً: الاندفاعات في تكفير سواد المسلمين: الصوفية كفار.. الشيعة كفار.. الخوارج كفار.. كذا كفار...

هذا خطأ، والأصل أن من أظهر الإسلام يسمى مسلماً، إذا تبين ظهور الكفر عنده ظهوراً تاماً فكذلك.

ومن المعلوم قول الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في مسائل في توحيد العبادة، وبعض مسائل الطواف بالقبور، إلا أنه في رسالته إلى الشريف يقول: "ومع ذلك ليس كل من أتى شيئاً من هذه المسائل حكماً بكفره ابتداءً، وإنما نحكم بكفر من علم قيام الحجة عليه من كلام الله ورسوله".

وكذلك الإمام ابن تيمية يقول: "وكثير من المسلمين يعملون ما يظنون أنه من حقائق الإيمان والقربة إلى الله، وهو عند التحقيق يُعلم ضرورة أنه من الكفر بالله ورسوله".

وإذا قيل: ما الفرق بين كفر هؤلاء وكفر أبي جهل؟

قيل: أبو جهل أساساً لا يقول لا إله إلا الله، وليس عنده استعداد لأن يقول: محمد رسول الله.

وهذا لا يعني عدم تكفير أهل البدع؛ فإن من أهل البدع الكافر ظاهراً وباطناً كالقدرية الغلاة، والمنافقين من أهل البدع، وكمن اجتهد من الأئمة فكّفروه... إلخ.

فالمسألة يجب أن تكون بعيدة عن الإطلاق والعمومات، هذا مما يجب على طالب العلم أن يتجنبه، وهو أن يأتي إلى طائفة من طوائف المسلمين فيكفرها، وكأن هذه الطائفة لم توجد إلا اليوم، مع أنها وجدت منذ قرون وما كان السلف يكفرونها، بل حتى مسائل الأحكام الظاهرة، فهذا ابن تيمية يقول: "وإذا كان الرسول أجرى أحكام الإسلام على المنافقين الذين يعلم أنهم في نفس الأمر كفار، فمن باب أولى أن تجرى أحكام المسلمين على من أظهر الإسلام من يتردد في شأنه في نفس الأمر بين الكفر وعدم الكفر من أهل البدع".

باختصار: أن من يريد أن يتفقه في هذه المسألة فليعتبر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنه كلام محقق مفصل.

وقد تقدم بيان خطأه من يقول: إن ابن تيمية كفر الرافضة، فإن ابن تيمية يقول: في كلامهم كفر، ويقول: يقع في بعض أعيانهم الزندقة والإلحاد والكفر، لكن أنه يلتزم أن كل من انتسب لهذا المذهب فهو كافر بعينه مثل ما تقول: إن كل يهودي كافر بعينه..! هذا ما قاله شيخ الإسلام لا في الرافضة، ولا في الخوارج، ولا في القدرية، ولا في غيرها، إنما شيخ الإسلام يلتزم معاني، يقول: من التزم القول بوحدة الوجود على معناها المعروف في الفلسفة كان أكفر من اليهود والنصارى.. وهكذا، ويقول: من التزم تحريف القرآن من جنس تحريف التوراة والإنجيل ظاهراً وباطناً فهذا كافر.

أما التكفير بالأسماء -وهذه هي الفائدة التي يمكن تلخيصها- فليس منهجاً شرعياً، أي: من اسمه شيعي يكفر..، أو من اسمه خارجي يكفر.. هذا غلط، إلا الأسماء التي انضبطت في كتاب الله كفر أهلها، كأن يقال: كل يهودي كافر..

كل نصراني كافر.. كل مجوسي كافر.. هذه الأسماء المنضبطة الكفر والتي هي عبارة عن ملل كفرية أساساً، أما الأسماء التي هي عبارة عن طوائف انتحالية في داخل أهل القبلة في الأصل، فطرده التكفير بسبب الأسماء بين أهل القبلة لا يسوغ.

لا توجد طائفة التزم السلف تكفيرها

هنا سؤال: هل هناك طائفة واحدة التزم السلف التكفير باسمها؟

الجواب: لا. وإن قيل: الجهمية.

قيل: هناك أناس فيهم تجهّم لم يكفرهم السلف لا طائفة ولا أعياناً، بل جمهور أعيان الجهمية المعطلة للصفات لم ينطق السلف فيهم بشيء، وهذا الكلام لا يتعلق بالغالية كما استثنينا سابقاً، وكذلك المعتزلة لم ينطق السلف فيهم بشيء صريح من جهة أعيانهم، وإن كانت أقوالهم أقوالاً كفرية، وإذا قيل المرجئة فكذلك، والقدرية فكذلك.

ومعنى هذا أن السلف لم يعلقوا تكفير الأعيان باسم طائفي، داخل أهل القبلة، أي: أنه لم يوجد نقل أبداً أنهم يجعلون من انتسب إلى هذا الاسم مباشرة يكون كافراً من جنس كفر اليهود والنصارى.

وعليه: فمن يكفر بالأسماء فهذا منهج ليس بصحيح، ومن نسب لشيخ الإسلام منه شيء فقد غلط عليه، فإن ابن تيمية في جميع الطوائف يفصل، فقد فصل في الصوفية، وكذلك في الشيعة الرافضة والخوارج والجهمية، ولا توجد أي طائفة التزم ابن تيمية التكفير لسوادها أو التكفير باسمها.

**٢٥٦- قيام الحجة لا يكون بمجرد سماع النص حتى ولو لم يفقه النص!**

قيام الحجة لا يكون بمجرد سماع النص، حتى ولو لم يفقه النص.

وقد وجد في هذا العصر بعض من يقرر أن قيام الحجة يكون بمجرد سماع النص سواء فقه أم لم يفقه، ويقول: هذه مسألة فيها إجماع، وهذا اختيار فلان واختيار فلان، وهذا خطأ، فإن المسألة ليست داخلية في مسألة اختيار فلان وفلان، بل هذه مسألة من مسائل الأصول، والتي لا بد أن تكون مبنية على مقاصد ومقامات واضحة من الشريعة.

وقد يستدل هذا القائل بأن الله كَفَرَ الكفار بمجرد أنهم سمعوا شيئاً من آيات القرآن.

نقول: هذا الكلام صحيح؛ فإن الله سبحانه وتعالى كفر الكفار بعد بعث النبي صلى الله عليه وسلم ونزول الوحي لما سمعوا أصل الدعوة وشيئاً من الكتاب الذي نزل على رسوله عليه الصلاة والسلام، لكن جميع الكفار في زمن النبي صلى الله عليه وسلم عرفوا وفقهوا أصل الدعوة وأصل الإسلام؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول لهم كلمة: (قولوا لا إله إلا الله تفلحوا) وهذه الكلمة كانت العرب تفقهها؛ ولهذا قال الله عنهم في مراجعتهم في مسألة الاستجابة: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [ص: ٥] فهم كانوا يعرفون معنى التوحيد بمجرد نطق النبي صلى الله عليه وسلم به.

فمن يقول: إن العرب سمعوا مجرد سمع ولم يفقهوا، فقد أخطأ؛ فإن العرب كانوا يفقهون أصل الجملة التي هي التوحيد، وهذا هو أصل معارضتهم للرسالة، وصاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم كان مقصوده الأول من العرب وغيرهم أن يقولوا: لا إله إلا الله، فإن من آمن بما لزم أن يؤمن بما بعدها من الكلمات.

وبعضهم يستدل على ذلك بأن الله سبحانه وتعالى كفر الكفار وهم جاهلون.

فإذا قيل له: ما الدليل؟

قال: الدليل قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩] فكفر الله العرب مع أنه سماهم جاهلين.. وهذا خطأ في فهم كلام الله؛ لأن المقصود هنا بالجهل ترك الرسالة، والاتباع، والاستجابة، فإن الله سبحانه وتعالى قال عن الكفار: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقال: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] إلى آخر ذلك، فلا شك أنهم كانوا يعرفون الحقائق ويفهمونها.

ولكن هنا مقام: وهو أنه لا يلزم أن يفقه المعنى من جنس فقه أئمة العلماء وأئمة المؤمنين، إنما المقصود: فهم الحقائق الكلية التي عليها مبدأ الدخول في الإسلام، أما الحقائق التفصيلية التي هي من مبادئ زيادة الإيمان وزيادة العلم، فلا شك أنه لا يلزم في قيام الحجة أن تفهم وتفقه.

## ٢٥٧-التقسيم الأول للصوفية: صوفية الحقائق، وصوفية الرسم، وصوفية الأرزاق.

ثمة تقاسيم لأهل العلم والمقالات - بل وللصوفية أنفسهم- لدرجات المتصوفة، ونقف باختصار مع بعض التقاسيم التي ذكرها الإمام ابن تيمية رحمه الله.

فقد ذكر في كلامه جملاً من التقاسيم، ومن أخصها تقسيمان:

التقسيم الأول: يقول فيه شيخ الإسلام: "الصوفية ثلاثة أقسام:

صوفية الحقائق، وصوفية الرسم، وصوفية الأرزاق".

### صوفية الحقائق

ومقصوده بصوفية الحقائق: من قصدوا إلى تحقيق معاني التصوف بطرقهم أو بالطرق التي يعتبرونها، فإن قيل: فما هي الطرق التي قصدوا إلى تحقيق معاني التصوف والسلوك والتعبد بها؟

قيل في جوابه: هذا مما يختلفون فيه كثيراً، فإن منهم من هو في تصوفه على طريقة المتفلسفة، ومنهم من هو في تصوفه على أصول كلامية، ومنهم من هو في تصوفه على أصول مجملة من الكتاب والسنة وهدى السلف الأول، لكنه أخطأ في ذلك.

فصوفية الحقائق درجات، ولكن مقصوده بذكرهم أنهم المشتغلون بنظم التصوف وتطبيقه وتفسيره، ويغلب على صوفية الحقائق أنهم يستعملون لتفسير هذا أسماء كثيرة، كالفناء والبقاء، والجمع والتفرقة، والكشف والوجد، والسكر والصحو، وما إلى ذلك.

فإن قيل: فما تفسير هذه؟

فأقول: لا ينبغي لمن أراد أن يكتب جواباً أو تعريفاً أو ما إلى ذلك أن يبنى على مثل تعريفات الجرجاني لمثل هذه الأسماء؛ فإن هذه الأسماء أو هذه المراميز - كما يسميها الصوفية كابن سينا من المتفلسفة أو كأبي حامد الغزالي - هذه المراميز كل طبقة أو كل مدرسة من الصوفية تفسرها بدرجة تختلف عن غيرها.



فمثلاً: إذا استعمل أبو إسماعيل الأنصاري الهروي الحنبلي كلمة (الجمع) فإنه لا يصلح أن تفسر بالتفسير الذي يفسره التلمساني؛ فإنه لما صنف منازل السائرين -وهي رسالة له في التصوف- وذكر فيها الأحوال وما إلى ذلك، شرح هذه الرسالة العفيف التلمساني، والعفيف التلمساني هو من متفلسفة الصوفية، بل يقول ابن تيمية: "ليس فيهم من هو أجلد منه في هذا الباب"، بل يجعل تمسكه بفلسفة الصوفية أكثر من تمسك ابن عربي بها، لكن ابن عربي كان أشهر عند العامة.

فالمقصود: أن التلمساني لما فسر كلام أبي إسماعيل الأنصاري الهروي، فسره تفسيراً غالباً مقارياً بطريقة متفلسفة الصوفية، لكن لما جاء من ليس صوفياً في المفهوم بالكلمة وهو ابن القيم رحمه الله، فشرح رسالة الهروي في كتابه مدارج السالكين، تباعد عن كثير من مقاصد الصوفية، ليس المتفلسفة بل حتى من دون المتفلسفة، بل حاول أن يقرب مقاصد الهروي بمراميزه وجملته وحروفه إلى المعنى المعروف عند أئمة السنة والجماعة المتقدمين.

وهذا يدل على أن تفسير كلام الصوفية ينبغي أن يكون بعلم وعدل، فلا ينقص عن قدره الذي كتبوا عليه حتى لا يحدع العامة بإنقاص، ولا يزداد في العدوان فيفسر الكلام تفسيراً غالباً من قائل لم يكن على هذه الدرجة.

إذاً: هذه صوفية الحقائق، وهم المشتغلون بنظم التصوف وتفسيره، ثم هم درجات شتى.

**القسم الثاني: صوفية الرسم،** ومقصود ابن تيمية بصوفية الرسم يبينه بقوله: "هم الذين اهتموا بشعار التصوف من حيث اللباس والآداب الوضعية"، وليس المقصود بالآداب الوضعية أنها خارجة عن أصول الإسلام مطلقاً، وإنما المقصود أنها آداب يختص المتصوف بها، ويختص كل صاحب درجة بشيء منها، فليريد له آداب معينة أمام العارف، وهذه يسمونها بالآداب الوضعية لحركة الجلوس والحضور وما إلى ذلك.

وفي الغالب أن هؤلاء ليسوا مرحلة تاريخية انتهت، بل ما زال هذا قائماً إلى الآن وبشكل كثيف، والإمام ابن تيمية لم يرد أن صوفية الرسم ليس عندهم من التصوف إلا اللباس والآداب الوضعية، لكن المقصود أنهم لم يدخلوا في عمق التصوف، بل يعنون بالذكر، ويعنون بالصلاة، ويعنون ببعض القربات، ويعنون ببعض الانتفاء عن بعض الملذات، وما إلى ذلك من الطرق التي يرسمها الصوفية، ولكن الغالب عليهم أنهم يعنون بالرسم والآداب الوضعية، أي: اللباس والآداب التي درج عليها المتصوفة.

**القسم الثالث: وهم من سماهم بصوفية الأرزاق،** وهؤلاء أقل تأثراً بحقيقة التصوف ونظمه من القسم الثاني فضلاً عن القسم الأول.

وهؤلاء تسموا بالتصوف وانخرطوا في بعض حضور مجالس التصوف كسباً للأوقات؛ فإنه من المعلوم أن الوقف في الشريعة أحد أوجه البر والإحسان، وله نظم معروف في الفقه، لكن لما كان بعض المسلمين والصالحين والقاصدين للخير من أهل المال يوقفون - وهذا جرى عليه عمل كثيرين في كثير من الأمصار - بعض الدور وبعض الأماكن وبعض الأرزاق على الصوفية، أو يقولون: على فقراء الصوفية، أو ما إلى ذلك، ولقلة ذات اليد في كثير من بلاد الإسلام؛ صار كثير من العامة يقصد إلى أن ينتسب ويدخل في هذا الاسم حتى يجري عليه شيء من الوقف، فيكون داخلاً في الحكم شرعاً.

وعليه: فصوفية الحقائق هم الخاصة وفي الغالب هم من المتصوفة أصحاب النظم والمعرفة، ثم كثير من العامة أكثر ما يكونون عليه هم من صوفية الرسم وإن أصابوا شيئاً من تصوف الحقائق، وكثير من العامة أيضاً هم من صوفية الأرزاق وإن أصابوا شيئاً من تصوف الرسم وتصوف الحقائق.

فليس مقصود الإمام ابن تيمية وليس المقصود من القول أيضاً هنا أن نقول: إن صوفية الرسم عندهم براءة مطلقة من تصوف الحقائق، ولا أن صوفية الأرزاق كذلك، إنما المقصود أن يفقه طالب العلم أنه قد ينتسب إلى التصوف من يكون الغالب عليه شعار التصوف لسبب عاشه في بيئته أو ألف عاشه في مجتمعه، فيكون عنده بعض الغلط، وبعض السقط، وربما انتسب لاسم من الأسماء التي عندهم بدع مغلظة، لكنه ليس عليها ولا يعملها ولا يفقهها ولا يصل إلى درجتها، فمثل هؤلاء يقربون إلى السنة والجماعة؛ لأنهم في جملة أحوالهم على السنة وإن انتسبوا إلى من انتسبوا إليه وهم يجهلون كثيراً من حاله، أو يظنون في حاله كثيراً من الخير.

إذاً: في تقييم التصوف يراعى هذا التقسيم، وهو من أهم التقاسيم التي ينبغي أن تطبق اليوم، إلا أنه ليس كل من حمل هذا الاسم يلزم أن يكون ضالاً مضالاً خارجاً عن السنة إلى البدع المغلظة في الإسلام، بل قد يكون عنده وجه من الضلال أو وجه من الخطأ أو وجه من الابتداع، لكن لا يلزم أنه قد استحکم في البدعة، وقد أشرت إلى أن جمهور العامة من المسلمين براء من الاستحكام في البدعة، والإقامة عليها، بل إذا دعوا إلى أصول الهدى والحق فإنهم مقارنون لها، وليس عندهم تمسك مطلق بما يخالفون ذلك.

## ٢٥٨- أوجه ذكر ابن تيمية لاسم الصوفية.

شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إذا ذكر الصوفية تارة يذكرهم بالاسم العام، فيقول: الصوفية أو المتصوفة، وتارة يذكرهم في سياق إضافي، وإذا ذكرهم في سياق إضافي نجد أن الإضافة يتباعد قدرها، فمثلاً: نجده تارة يقول: مقتصد الصوفية، وتارة: محققو الصوفية، وتارة: فضلاء الصوفية.. إلى أمثال ذلك.

ومن الملاحظ في هذه التعبيرات أنها تعبيرات مقارنة، بل ربما يستعمل ما هو أكثر من ذلك.

ولكنه بالمقابل يستعمل جماً وسطاً حينما يقول مثلاً: مبتدعة المتصوفة، ومنحرفة المتصوفة، هذا نعتبه إضافة تقرير تمثل الدرجة الثانية، ليس فيها وصف بالغلو المطلق، ولكنه أيضاً ليس كالألفاظ والاستعمالات الأولى.

ثم نجد كذلك أنه يستعمل إضافات أشد، وهي الإضافات القوية، وذلك حينما يقول مثلاً: غلاة المتصوفة، ضلال المتصوفة، وربما يستعمل سياقاً فيه لفظ الزندقة، وربما يحكم على بعض المقالات بحكم تام في القوة، كأن يقول: إن هذا القول مخالف لأصول دين المسلمين، وهو من البدع المغلظة المخالفة لقول عامة المسلمين من الصوفية وغيرهم.. فلماذا هذا؟

لأن هذا هو الواقع من حيث الحقائق؛ فإن التصوف اسم عام قد يدخل تحته المقتصد، ويدخل تحته المتوسط - إن صح التعبير - ويدخل تحته الغالي.

فليس التصوف بسائر أوجهه غالباً، وفي المقابل ليس التصوف بسائر أوجهه مقتصداً، بل من بعد القرن الثاني - أي: من القرن الثالث إلى اليوم - ما زال التصوف منه ما هو قد يكون مقتصداً، ومنه ما هو فوق ذلك، ومنه ما هو من التصوف الغالي الذي لا يجوز مجالاً من الأحوال أن يخفف في شأنه؛ لمنافاته لأصول مقاصد دين الإسلام.

## ٢٥٩- التقسيم الآخر للصوفية من حيث الحقائق:

تصوف تحت مقدمات سنية، وتصوف تحت مقدمات كلامية، وتصوف تحت مقدمات فلسفية.

التقسيم الآخر: وهو يتعلق بمفهوم التصوف ومعانيه.

وهذا التقسيم مبني على مقدمات، فإنه من المعلوم في منطق الكلام أنه يقال: المقدمات والنتائج، فهذه النتائج جاءت عن ثلاثة أنواع من المقدمات:

فيقول: صوفية أصحاب الحديث، هذه درجة أو طبقة.

وصوفية أصحاب الكلام، أو صوفية المتكلمين.

وصوفية المتفلسفة.

الآن جعل المصنف منهج أهل الحديث والسنة والجماعة مقدمة بنى عليها بعض الصوفية فأنتجوا التصوف تحتها، فأصبحت المقدمة في الجملة مقدمة سنوية، والنتيجة التصوف الذي أنتج من هذه المقدمة.

وثمة تصوف أنتجه أصحابه تحت مقدمات من المعرفة الكلامية، وثمة تصوف أنتجه أصحابه أو حصلوا نتيجته تحت مقدمات فلسفية.

أما التصوف الذي أنتجه أصحابه تحت مقدمات سنوية فهذا في كتب الصوفية بخاصة أهله نوعان:

النوع الأول: أعيان من العلماء والعباد المتقدمين الذين لم ينتسبوا إلى الصوفية أو إلى اسم التصوف، ولا يحفظ عنهم بإسناد متصل صحيح إليهم أنهم كانوا يسمون أنفسهم صوفية، ومن أمثلة هؤلاء: الفضيل بن عياض؛ فإن كتب الصوفية تذكره وتجعله من طبقاتها وأئمتها، كما في حلية الأولياء، وطبقات الصوفية وغيرها، مع أنه لا يحفظ -فيما أعلم- أن الفضيل بن عياض كان ينتسب هذه النسبة، وإن كان قد اشتهر بمقامات من الزهد والعبادة، لكن لم يعرف عنه أصل أو فعل -ولو دون الأصل- يخالف مقاصد الشريعة أو دلائلها، بل عامة ما نقل عنه حتى ولو خالفه غيره من الأئمة فهو مما يسع فيه الاجتهاد، فلا يصل إلى باب البدع.

فإنه من المعلوم أن المسألة إذا قبلت الاجتهاد لا يسمى أحد قولي المجتهدين بدعة، فإن البدعة ما خالف السنة الصريحة، أما ما خالف السنة باجتهاد معين فإنه لا يجوز أن يسمى بدعة، وإلا للزم أن مالكا إذا رأى رأياً في الشريعة فخالفه الشافعي أن يسمى قول الشافعي عند المالكية بدعة، ويسمى قول مالك عند الشافعية بدعة، وهذا لا معنى له ولا وجود.

فالبدعة: هي ما خالف صريح السنة، وليس ما خالف السنة باجتهاد مجتهد، حتى لو كان المجتهد إماماً فرأى أن السنة مضت بهذا فينظر، فإن كان غيره من المجتهدين ولا سيما من السابقين له قد خالفه في هذه المسألة، ولم يروا أن السنة مضت بما وجاءت بها أو حكمت بما؛ فإن المسألة تبقى على الاجتهاد، ويختار المقلد بل وغير المقلد ما يراه أقرب إلى الدليل وأقرب إلى مقاصد الإسلام.

والمقصود من هذا أن ثمة جملة من متقدمي العباد سماهم الناس صوفية، ولم يحفظ أنهم كانوا يتسمون بهذا الاسم.

النوع الثاني: صوفية أصحاب الحديث والسنة، وهم قوم تسموا بهذا الاسم، ولكنهم لم يستعملوا أصولاً مختصة خارجة عن السنة والجماعة كالفلسفة أو علم الكلام ونحو ذلك، وإن كانوا لما حصلوا تصوفهم هذا بمقدمات السنة والجماعة، أخطئوا في كثير من التحصيل.

والإشكال الذي وقع عند هذه الطبقة - مع أن مقدماتها في الجملة هي مقدمات السنة والجماعة - هو أنهم اجتهدوا في فقه بعض إشارات القرآن - إن صح التعبير؛ لأنهم يسمونها كذلك - ففسروا بعض مقامات التعبد التي في القرآن أو في حديث النبي صلى الله عليه وسلم بأوجه يعلم عند المحققين من الأئمة أنها ليست في السنة، فضلاً عن أن هؤلاء العباد وإن بنوا على مقدمات السنة والجماعة لم يكن كثير منهم - ولا سيما بعد المائة الثالثة - من المعروفين بعلم الرواية والتفريق بين الصحيح والضعيف، بل التفريق بين الحديث وبين الموضوع، أي: الحديث الثابت المضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبين ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو من الموضوعات، فبنوا كثيراً من المقامات والأحوال على أحاديث موضوعة، فجاءهم الإشكال من هذه الأوجه:

غلط في تفسير بعض كلام الله سبحانه وتعالى.

غلط في تفسير بعض أوجه التعبد بالسنة.

روايات موضوعة بنوا عليها.

فدخل على مثل هؤلاء كثير من البدع حتى تحولت إلى نوع من الالتزام والانتظام في مذهبهم.

ولذلك يغلب على هؤلاء أنهم لا يخرجون بأصول مغلظة على السنة والجماعة، وإن كان عندهم كثير من البدع في الأقوال، وكثير من البدع في الأفعال، ومحققوهم يتباعدون عن أكثر هذا، فيكون عندهم سلامة في الجملة من كثير من هذه البدع، وإن كانوا لا ينفكون عنها مطلقاً.

ثم تحصيل أحوال الأعيان هذا مما يضيق الإنسان عنه، ولا أقول: مما يضيق المقام عنه، بل مما يضيق الإنسان عنه لتعذر الوصول إلى تمامه في الجملة.

أما صوفية المتكلمين فمراد المصنف بهم: أن علم الكلام أسسه أئمة الجهمية وأئمة المعتزلة، وهو العلم الذي استعملوه في مسائل معرفة صفات الله وغيرها، وهذا العلم الشائع في كتب التعاريف وفي مقدمة ابن خلدون وفي غيره من الكتب أنهم يقولون في تعريفه: "هو تحصيل العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية"، أو ما يقارب هذا المعنى، وهذا ليس بصحيح؛ فإن العقل لم يذم عند السلف ذمّاً مطلقاً، ولا نجد في القرآن ولا في سنة النبي صلى الله عليه وسلم أن الله ذم العقل، بل في القرآن أن الله سبحانه ذكر العقل محرماً وموجباً للهداية، فنجد في قول الله تعالى في الكفار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ [الملك: ١٠] أنه لم يذكر العقل منافياً للديانة أو منافياً للإيمان، بل محرماً إليه، ولهذا لما وصف المعاندين قال الله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩].

ولا شك أن ثمة عقلاً فاسداً وهو ما سماه القرآن ظناً؛ ولذلك لما ذكر الله تعالى حال المشركين قال سبحانه: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣].

وأما العلم العقلي فليس منافياً للقرآن ولا لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن المعلوم أن الشريعة مضت على أن الإنسان إذا سقط عقله سقط تكليفه، فكيف يقال: إن العقل معارض للأدلة؟!

والمقصود أن علم الكلام يمكن أن نعرفه بأنه: علم مولد من الفلسفة، مع جملة من كليات العقل، ومجمل الشريعة. هذا هو علم الكلام الذي نظمه المعتزلة وأمثالهم كمقدمة لتحصيل المعرفة: هو علم مولد في جمهور مقدماته من الفلسفة، وأدخل عليه أصحابه تقريراً له بعض المقدمات الكلية من العقل الصحيح، وبعض الكلمات المجملة من القرآن، ولكن المقدمات التفصيلية فيه ليست مقدمات قرآنية ولا مقدمات عقلية صحيحة، بل هي مقدمات فلسفية، وإنما قيل: إنه علم مولد؛ لأنه ليس فلسفة صريحة منقولة، فالفلسفة المنقولة ما ظهرت إلا بظهور المتفلسفة الصرحاء كأبي نصر الفارابي، والحسين بن سينا، وقبل هؤلاء يعقوب بن إسحاق الكندي؛ فهؤلاء صرحوا باسم الفلسفة وانتسبوا للفلسفة انتساباً صريحاً.

والمعتزلة والجهمية - وهم الذين ابتدوا علم الكلام في الإسلام كمقدمة للديانة وتحصيل معرفة الله وصفاته وأفعاله - كانوا مائلين عن التصوف؛ لأن هؤلاء يبنون أمورهم على العقل، والتصوف يبنى على المقدمات أو على أحوال النفس،

فكانوا مائلين عنه، لكن لما ظهرت المدارس الكلامية فيما بعد والتي تسمى بمدارس متكلمة الصفاتية، وهي المدارس التي ينتسب أئمتها للسنة والجماعة، ويجافون المعتزلة وقدماء المتكلمين في أصول كثيرة، ولكنهم متأثرون بهذا العلم، بل متقلدون لجملة من أصوله، وقد انتظم هذا في مدارس مشهورة في بلاد العراق، وفي بلاد ما وراء النهر على يد أبي منصور الماتريدي في بلاد العجم.

المهم أنه ظهر في بعض شيوخ هذه المدارس من جمع بين التصوف وبين علم الكلام، ومن أوائل هؤلاء الذين مزجوا بينهما مزجاً يبيناً: القشيري؛ فهو ينظم علم الكلام نظماً ويستعمله كمقدمات وكتناج، مع أنه من كبار الصوفية. قد يقول قائل: قبل ذلك كان الحارث بن أسد المحاسبي رحمه الله.

فيقال: الحارث بن أسد غلب عليه التصوف، واستعمل نتائج بعض المتكلمين وهو عبد الله بن سعيد بن كلاب، وهو يعد مقدم متكلمة الصفاتية، وهو ممن ينتصر للسنة والجماعة، وإن كان بقي عليه بقية من علم الكلام؛ ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وأبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام له علم وفقه ودين، فكان له انتصار مشهور للسنة، وأن القرآن ليس مخلوقاً، والرد على المعتزلة القائلين بخلق القرآن، لكنه قال مقالته المشهورة في الصفات، أن القرآن حكاية أو عبارة، وهي مقالة لا أصل لها في كلام السلف".

المهم أن الحارث بن أسد المعروف بزهده وعبادته وأحواله أخذ نتائج ابن كلاب الكلامية، وإن كان متصوفاً، لكنه ليس كالحال التي سار عليها القشيري في جمعه بين التصوف وعلم الكلام.

ثم جاء بعد ذلك الإمام أبو حامد الغزالي فصنف كتاباً على طريقة المتكلمين من الصفاتية، أو على طريقة الأشعرية من أتباع أبي الحسن الأشعري، وهو من المنتسبين للسنة والجماعة.

فلما صنف أبو حامد الغزالي بعض هذه الكتب - ككتاب قواعد العقائد وقانون التأويل وما إلى ذلك - نظمها نظماً كلامياً على الطريقة التي تقلدها أبو المعالي الجويني وأمثاله من النظار والمتكلمين، ولكنه اشتغل بالتصوف حتى غلب عليه، وفي تلك الأثناء وكان هذا بدأ من المائة الرابعة وما بعدها - ومن يدرس في كتب أبي حامد قد يقول: إنه قد تغيرت أحواله فترك هذا العلم إلى التصوف وما إلى ذلك، فنقول: كلا! الغزالي صرح بطريقة كان ابن سينا يستعملها، وهي أن المذهب الشخصي لا يلزم أن يكون واحداً؛ ولذلك صنف أبو حامد كتاباً في الوعظ معروفة وهي التي غلب بذكرها في الإتيان.

وصنف كتباً كلامية وصنف كتباً في السلوك والتصوف الخالص، ولذلك يقول ابن تيمية: "إنه من خاصة المسلمين -يعني: أبا حامد - في التأله والعبادة، وله رجوع مشهور في آخر أمره إلى الحديث والعناية به".

فيقول الغزالي مجيباً عن هذا الاختلاف في مقولته وتصانيفه: "إن المذهب ثلاثة:

المذهب الجدلي - ويعني به: مذهب المجادلة - وهذا لدفع صول الصائلين على الإسلام، ويكون بالطرق النظرية، فندفع عن الإسلام صول أهل البدع المغلظة"، ويقصد بهم الغزالي إلى المعتزلة، ثم يقول: "وندفع صول من ليسوا من أهل الإسلام"، ويقصد بهم المتفلسفة أو الفلاسفة القدماء.

ولذلك لما رد أبو حامد على الفلاسفة قال في بعض كتبه: إنا في ردنا على الفلاسفة استدعينا كلام أصحابنا المتكلمين، وكلام النظار من غيرهم، وإن كانوا يخالفونهم؛ لأننا أمام عدو قد صال على مقاصد الإسلام وأصوله. ويقصد بهم: المتفلسفة الذين قالوا بقدوم العالم ونحو ذلك، فالغزالي يسمي هذا المذهب: مذهب الجدل، أي: للمجادلة.

ثم يقول: "المذهب الثاني المذهب العام"، ويجعله للعام، يقول: "ويكون هذا بالزواج والدواعي"، يعني بالترغيب والترهيب، يقول: "هذا هو الذي يناسب حال أكثر العوام".

ثم يقول أبو حامد: "المذهب الثالث هو مذهب اليقيني"، يقول: "وهذا سر بين العبد وبين ربه، ولا يكشف منه العبد إلا القدر الذي يجوز كشفه لمن هو أهل له"، حتى إنه فصل بعض الكلام في جواب له لمن سأله عن بعض أحواله في التصوف ذكر بعض الأحوال حتى وقف ثم قال:

فكان مما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

ولأبي حامد ترقيات في هذا الباب من التصوف اشتد في بعضها إلى أوجه مستغربة عليه.

فالمقصود: أن مثل هذه الطريقة التي حصلت وجد من ينظر في أصوله العلمية النظرية على طرق المتكلمين، وفي مسائل السلوك ينظر على طرق الصوفية.

ومن هنا اندمج علم الكلام مع التصوف، وصار كثير من المتصوفة في أصولهم النظرية على أصول كلامية، وفي مسائل السلوك على طرق صوفية معينة تختلف درجاتها، وهذا التصوف سماه الإمام ابن تيمية رحمه الله: صوفية المتكلمين.



أما صوفية المتفلسفة فإنه يشير بهم إلى الصوفية الذين نقلوا مقدمات فلسفية كان بعض فلاسفة الفرس أو الهند أو اليونان يتقلدونها لتحصيل التعبد الذي كانوا يعيشونه، وهو التعبد -تعبد أولئك الهند أو الفرس أو ما إلى ذلك- التعبد الشركي الذي لم يكن يقصد به وجه الله سبحانه وتعالى، فاستعملوا بعض هذه الطرق والأوجه وأدخلوها لتحصيل معرفة الله وعبادته سبحانه وتعالى.

فهذا هو التصوف الفلسفي، وقد ظهرت له نظريات من أشهرها: نظرية وحدة الوجود، ونظرية الحلول والاتحاد، وبين الحلول والاتحاد بعض الفرق المعروف، وهؤلاء أسماء مشهورة، وقد اشتهروا عند العامة أنهم صوفية، ولكنهم من حيث المقدمات بنوا على مقدمات فلسفية دخلت عليهم من الفلسفة التي ترجمت وانتشرت في العالم الإسلامي في أواخر دولة بني أمية وما بعد ذلك.

ومن أخص هؤلاء: ابن سبعين، والحلاج، والتلمساني المسمى بالعفيف، ومحيي الدين ابن عربي الأندلسي، وجملة من هؤلاء.

فهؤلاء تقلدوا التصوف الفلسفي، وهذا هو أشكل مراحل التصوف؛ لأنه انحرف عن مقاصد التعبد الأولى التي كان عليها الشيوخ العارفون من قدماء المنتسبين إلى التصوف، كالفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، ومعروف الكرخي، وشقيق البلخي، وسهل بن عبد الله التستري، بل والجنيد بن محمد، وحتى مثل أبي إسماعيل الأنصاري الهروي، وإن كان الهروي متأخراً، لكن كان القدماء كإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، ومعروف الكرخي، والفضيل بن عياض، وعطاء الواسطي، وصفوان بن سليم، وأمثال هؤلاء من العباد، ممن قد يسلم اسم التصوف بحقهم، وممن لا يسلم اسم التصوف بحقهم، بل كانوا بعيدين عن هذه الحال، بل حتى الصوفية الذين تباعدوا عن ذلك لم يصلوا إلى هذه الدرجة كتصوف الهروي أو حتى كتصوف أبي حامد الغزالي.

وينبه إلى أنه قد يدخل على بعض أصحاب هذه الدرجات كلمات أو إشارات من الدرجة الثانية، ولربما استعمل بعضهم ما هو من الدرجة الثانية كأبي حامد الغزالي؛ فإنه ربما استعمل بعض الكلمات أو الإشارات التي لا توجد إلا في تعبيرات صوفية المتفلسفة.

## ٢٦٠- ينبغي أن يقرب المسلمون إلى الحق باسم الإسلام بعيداً عن أسماء أشخاص ولو كانوا علماء، ومن ينتسب إلى السنة والجماعة -ولو أخطأ- هو أفضل ممن ينتسب إلى طائفة تدمهم.

الدعوة والتشخيص في مسائل التعبد ينبغي أن يقرب المسلمون إلى الحق باسم الإسلام، وليس من العقل ولا من الذكاء ولا من الحكمة أن تكون الدعوة إلى أسماء، حتى ولو كان من العلماء؛ لأنه -أحياناً- بعض العوام المغاربة لا يعرفون أكثر أئمة المشاركة، وعوام المشاركة لا يعرفون بعض أئمة المغاربة، بل أكثر من ذلك فبعض علماء المغاربة ما وصلوا إلى بعض علماء المشرق والعكس، وأحياناً بعض الأسماء عند قوم تكون أكثر قبولاً من بعض الأسماء، ولكن هناك أسماء مسلمة في أي مصر من الأمصار، فهذه الأسماء الثابتة التي لا يمكن لشخص أن يجادل حولها، هي أولى ما ينبغي أن تنطلق الدعوة باسمه، أن هذا هو الإسلام أن هذا هو الذي دل عليه القرآن، أن هذا مقتضى السنة، أن هذا هدي النبي صلى الله عليه وسلم، أن هذا هدي السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار.

فهذه الأسماء والإضافات الشرعية المحكمة أضبط في قلوب الناس، وأضبط حتى في دين الناس، وأكثر اقتداء للكتاب والسنة من بعض الأسماء التي قد لا تكون صحيحة، وبعضها قد يكون صحيحاً ولكن قد يكون في بعض الأمصار شأنه مشكلاً.

ومن المعلوم قصة بعض العلماء، لما قال: إن الإمام أحمد بن حنبل ليس فقيهاً، وهو من كبار المفسرين، وماذا فعل به بعض العامة في بغداد.

فأحياناً تقع مثل هذه الأحوال، حيث يألف العامة اسماً، ويعادون غيره، أو يبلغهم عن غيره شيء يقتضي معاداته..

والمقصود أن بعض الأسماء -أحياناً- يصيب بعض مراحلها في التاريخ بعض الارتباك، ثم قد تأتي أحوال أخرى وينطلق هذا الاسم مرة أخرى.

يوجد في كثير من الصوفية أنهم ينتسبون إلى طريقة الأئمة، وينتسبون إلى السنة والجماعة، وإن كان هذا لا يعني بالضرورة المطابقة العلمية في الحقيقة، لكن الانتساب من حيث هو عمل شرعي فاضل يجب الإشادة بذكره، ويحمد

صاحبه؛ فإن من ينتسب للسنة والجماعة حتى لو أخطأ ما أخطأ فإنه ليس كمن ينتسب إلى طائفة مبتدعة تدم أئمة السنة والجماعة أو ما إلى ذلك.

فينبغي أن يحرص الناس على النسبة للسنة والجماعة، فما دام أنهم ينتسبون إلى الإسلام، فيقصدون إلى مرحلة أخص وهي أن ينتسبوا للسنة والجماعة، ويكون هذا المعنى قائماً في نفوسهم.

ثم إذا أدخلوا في السنة حدثوا بصريح الحديث، وصحيح السنة، وآثار الصحابة، وبكلام الأئمة الذين لهم قدم صدق عندهم، فإذا كانوا حنفية حدثوا بكلام أبي حنيفة، وكلام أئمة أصحابه كأبي يوسف ومحمد بن الحسن، وإن كانوا شافعية حدثوا بكلام الشافعي وأئمة أصحابه، وإن كانوا مالكية حدثوا بكلام مالك، وأئمة المالكية وفقهائهم... وهلم جرا.

## ٢٦١-الوسطية تعتبر بثلاثة أصول.

الوسطية تعتبر بثلاثة أصول:

**الأصل الأول:** اعتبار العلم بالنص الذي هو الكتاب والسنة والإجماع، فهذه الأصول الثلاثة هي الجامعة لعلم المسلمين وعقيدتهم.

**الأصل الثاني:** اعتبار فقه النصوص بالقواعد التي مضت بها الشريعة، والمقاصد التي بعث الله بها الأنبياء، إننا نتكلم عن علم وعن فقه، أما العلم فهو العلم بالدليل: الكتاب والسنة والإجماع، وأما فقه الدليل فهو اعتبار هذا الفقه بقواعد الشريعة ومقاصدها.

**الأصل الثالث:** التفريق بين الأصول والفروع، وبين المحكم والمتشابه، وقد تقدم الكلام عن مفهوم الأصول والفروع وما قيل في ذلك.

هذه هي الوسطية التي مضى عليها السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار.

## ٢٦٣- منهج التصحيح لمسائل السلوك.

يجب أن لا يبدأ منهج التصحيح لمسائل السلوك بالأقل، بل يجب أن يبدأ التصحيح في الأمور التي تخالف أصولاً شرعية، أما الأمور التي يهتم شأنها وإن كانت خطأ فهذه يتأخر القول فيها، وأما الأمور التي تقبل الاجتهاد وتقبل التنوع فهذه ينبغي أن يوسع فيها.

ويمكن أن يقال: إن المسائل قد تكون إجماعاً صريحاً شائعاً من أصول الإسلام البينة، فهذه يبتدأ بذكرها، ولا يجامل أحد فيها، وهناك مسائل قد تكون وجهاً من الإجماع عند الأئمة وكبار أهل العلم، لكنها تخفى على كثير من العامة، بل وبعض المتأخرين من أهل العلم، فهذه لا بأس أن يتأخر في تصحيحها، وهي التي قال عنها أبو عبيد: "في أمر قد يقع الغلط في مثله"، هذا مع أن مرجئة الفقهاء خالفوا الإجماع، ولم يكن أبو عبيد رحمه الله مختصراً للحقيقة الشرعية، بل رد على هذا المذهب رداً مفصلاً في كتابه، لكنه أشار هذه الإشارة، ولم يجرّد أصحابها، بل قال: "هم من أهل العلم والعناية بالدين".

أما ما كان خطأ محتملاً، وكثير منه يسع فيه الاجتهاد والتعدد، فهذا يتأخر في أمره، وأما المطالبة لأهل السلوك أو أهل التصوف بمطالب حرفية معينة هي اجتهاد لبعض طلاب العلم أو نحوهم، فإن هذه المطالبة في الغالب لا تكون مطالبة حكيمة، فالسير بالفقه، والترقي في التصحيح، وعدم الإقرار على البدع، ومعرفة أوجه التصحيح، والعناية بكليات الشريعة وأصول الدين وأصول العقائد وأصول السلف، هذه هي التي يقصد إلى العناية بها ابتداءً.

وأما ما دون ذلك فيترقى في تصحيحه؛ لأن هؤلاء العامة ألفوا كثيراً، وقد تفرق أنبياء الله عليهم الصلاة والسلام في دعوة قومهم؛ وذلك لأنه بلا شك أن موجب التعصب والعوائد والتقليد هي التي تحاصر عقول كثير من عوام المسلمين اليوم، ليس في باب السلوك فقط، بل في أمور كثيرة؛ لأن النفس ألوثة، ولا سيما إذا دخلت في مسائل الالتزامات والمراسيم الخاصة، فيكون الإنسان من العامة أحياناً مندمجاً في هذا الاجتماع أو هذا التجمع.

أضف إلى ذلك أنه إذا جاءت مسألة الأرزاق ومن يسميهم ابن تيمية بصوفية الأرزاق، فإن الجانب المادي والاقتصادي يكون أحياناً مؤثراً في تعصب كثير من العامة، ولكن طالب العلم والعارف بالسنة وهدى السلف لا بد أن يكون بصيراً، ويعنى بالتصحيح في الأصول الكلية.

وأقول: إن أخص ما يجب التصحيح فيه اليوم هو توحيد الألوهية؛ فإنه -مع الأسف- هو الذي ينتشر عند كثير من عوام المسلمين اليوم الغلط فيه؛ إما ببدع، أو بشرك أصغر، أو بما هو في حقيقة الشريعة وجه من أوجه الشرك الأكبر، ومظاهر المشاهد وما عندها من البدع والخرافات والفلسفات هذه يجب أن يكون هو الهم الأعظم لتصحيح مبادئ الإسلام الكلية الأولى؛ فإن هذا هو المقصود الأول في دين الرسل عليهم الصلاة والسلام، وأما التفاصيل بعد ذلك فيكون الإنسان فقيهاً في القصد إلى تصحيحها، وما تحتمله سعة الشريعة فينبغي أن لا يشدد فيه.

لكن من الذي يجدد أن هذا تحتمله سعة الشريعة أو لا تحتمله؟

أقول: من لا يجد في نفسه علماً وفقهاً واسعاً فينبغي له أن لا يجعل نفسه فيصلاً في الأمور؛ فمثلاً مسألة توحيد العبادة مسألة محكمة، لا تستطيع أن تقول لشخص: اتبه لا تصحح؛ لكن هناك أمور قد لا يكون الإنسان أو حتى طالب العلم على بصيرة في درجة حكمها من الشريعة، فمثل هذه الأمور لا يعزم فيها بشيء إلا حيث يعلم علماً بيناً أن الشريعة قدمته.

## ٢٦٢- نتج عن التعصب في باب التصوف والسلوك جملة من الإشكالات.

(التفصيل نفيس، لكن اكتفينا بأصول المذكور، والتفريغ متقن)

لما تعلق التصوف بكثير من التصورات والمعاني العلمية العقدية أصبح كثير من هذا الاجتهاد لا يعد من الاجتهاد السائغ الجائز، فضلاً عن المشهور، بل أصبح اجتهاداً بدعياً، وبهذا نتج عن التعصب في باب التصوف والسلوك جملة من الإشكالات:

**الأول:** التسليم المطلق لطريقة الشيخ المقتدى به، وهذا التسليم المطلق ليس تسليماً شرعياً، فإنه لا يجوز التسليم بطريقة شخص بعينه من أهل الإسلام وكأنها هي الطريقة المحققة الفاضلة شرعاً، وقد شاع هذا التسليم في عوام الصوفية، فمن كان منهم مقتدياً بشيخ ما من الشيوخ فإنه يجعل طريقته هي الطريقة الفاضلة، ولربما جعلها هي الطريقة الموصلة للحقيقة، وأن غيرها قد لا يكون كذلك.

**الثاني:** الامتياز، وأعني به: الامتياز بالنسبة إلى معين في باب السلوك، حيث يجعل هؤلاء العامة لأنفسهم من الامتياز بهذا الاسم ما ليس هو من طرق الشريعة، حتى يتميزوا عن العامة من غيرها، مع أن كثيراً من العامة الذين يخالفونهم في مصر من الأمصار قد يكون كثير من هؤلاء العامة أفضل من هؤلاء، وأزكى حالاً وأتبع للسنة.

والامتياز بحد ذاته بدعة، إلا إذا انتظم هذا الامتياز تحت اجتهاد يمكن قبوله ولا يكون مطلقاً، فإن الامتياز إذا كان مطلقاً أي -مطرداً- فإنه لا يكون امتيازاً مشروعاً.

وهذا الامتياز يقع كثير من تحققة عند كثير من عوام الصوفية تحت ما يسمى بالآداب الوضعية الخاصة، وهي الآداب التي تكون من العامة للخاصة، كطريقة الدخول والسلام والجلوس بين يديه، فيكون هناك من التخصيصات والرسوم الوضعية التي ليس لها أصل في نصوص الشريعة ونصوص النبوة.

والمقصود أن هذه الآداب الوضعية والمراسيم الصوفية التي يوجد فيها قدر من الإذلال للعامة، وأحياناً الخروج إلى شيء من البدع، والوصول إلى شيء من التبركات في الأشخاص التي لا تكون تبركات مشروعة، كالانحناء بين يديه. فمثل هذا من البدع، وقد يصل إلى أوجه مغلظة من الحكم الشرعي، كالانحناء والتقبيل لركبته مثلاً، أو ما إلى ذلك، فهذه كلها من الأمور المتكلفة في الإسلام.

أما المراسيم الخاصة حتى في شكل اللباس، كتخصيص لباس معين وهندام معين وشكل معين لطائفة من المسلمين ليميزوا بالانتساب لهذا الرجل أو ذاك، فمثل هذه الاختصاصات لم تكن مشروعة في الإسلام، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث لم يأمر أصحابه بتغيير طريقة لباسهم التي كانوا عليها في جاهليتهم، وإنما أرشدهم إلى هديه في اللباس؛ كنهيه صلى الله عليه وسلم عن إسبال الثياب كبراً في حق الرجال، فكان هذا من باب الضبط لآداب الشريعة.

**الثالث:** التدرج الصوفي، أو الرتب الصوفية، وهي ترقى المرید من كونه في درجة إلى درجة أخرى، فيمر بدرجة الفتوة -مثلاً- ثم ينتقل عنها إلى درجة أخرى، حتى يصل به الأمر إلى درجة العارف، ثم يكون قدوة.. وهلم جرا.

وهذه الرتب لا أصل لها في الإسلام، ولا شك أن الإيمان يتفاضل، وأن المؤمنين يتفاضلون، لكن تفاضل الإيمان لم يوكل في الإسلام إلى رجل بعينه هو الذي يرتب مراتب الناس في الإيمان، حتى الرسول عليه الصلاة والسلام مع ما كان ينزل عليه من الوحي لم يكن يشغل أمام أصحابه بترتيب درجاتهم على الأتراد، فضل قوماً، ميز أبا بكر وعمر، ذكر العشرة المبشرين في ظهور أحوالهم في الإسلام، أما أنه كان يتتبع عليه الصلاة والسلام ذلك فلا.

الرابع: من صور التعصب هنا ما يمكن أن نسميه: الاختصاص النفسي، والتصوف كما هو معلوم أصله يقوم على النفس، وهذا الاختصاص النفسي، أعني: اختصاص هذه المدرسة أو هذا التجمع في السلوك باختصاص نفسي تحصل به الأحوال والمقامات الشرعية، وهذا الاختصاص شائع اليوم، أعني بهذا الاختصاص الطريقة التي توصل العابد إلى مقام المعرفة والحقيقة، وهذا -مع الأسف- يستعمل فيه كثير من الأوجه التي هي من البدع والمحدثات في الإسلام.

فتجد أن ثمة طريقة معينة للذكر لها رسم معين في لفظها، ولها رسم معين في وقتها، ولها -أحياناً- رسم معين في كيفية وطريقة الجلوس لها، كترديد -مثلاً- (الله)، بدون إضافة أو وقوع في جملة مركبة، (الله.. الله.. الله)، أو (هو)، وهذه النظم في الطرق في تحصيل السلوك، والاختصاص النفسي بهذه، أي تعويد النفس أنها لا تتحرك بإيمانها الصحيح أو معرفتها الصادقة إلا تحت هذه الطرق المحدثة -هذا هو من أشكال ما يعيشه التعصب السلوكي اليوم، بل من قرون كثيرة.

والاختصاص المذموم هو الاختصاص الذي يكون تحت انتظام لطائفة أو مدرسة معينة في السلوك، أما أن بعض المسلمين تكون نفسه قابلة للصيام أكثر من قبولها وقوتها على الجهاد والقتال مثلاً، فإن هذا شأن بدهي، وشأن موجود زمن الصحابة رضي الله عنهم، فبعض النفوس تقوى على الصيام، وبعضها لا تقوى، وبعض النفوس تقوى على قيام الليل، وبعضها لا تقوى، وبعض النفوس تقوى على كثير من الذكر، وبعضها تقوى على غير ذلك، فهذا التفاضل والاختلاف والتنوع ليس هو المقصود هنا؛ فإن التنوع شيء والاختصاص شيء آخر.

فالتنوع يعني المحافظة على أصول الإسلام؛ كالصلوات الخمس وأركانها، مع اختيار في المشروعات والمستحبات هذا هو التنوع الذي كان يعيشه الصحابة، أما الذي نقوله هنا -وهو ليس مشروعاً- فهو الاختصاص بطرق معينة، كأن يكون هناك مجموعة أشياء لا بد للإنسان أن يطبقها، مثل: ذكر في كل جمعة بطريقة معينة، حضرة بطريقة معينة، جلسة بطريقة معينة، إحياء ليلة من السنة بطريقة معينة، هذه التخصيصات لتحصيل الوصول النفسي والولاية ليس عليها آثار شرعية بينة، والواضح في قراءة هدي الصحابة رضي الله عنهم، بل حتى في هدي الشيوخ العارفين من بعد الصحابة، كالفضيل بن عياض، أو إبراهيم بن أدهم، أو شقيق البلخي، أو حتى مثل الجنيد بن محمد من مقتصد الصوفية، لا نجد أنهم يلتفتون إلى مثل هذه الطرق.

وهذا إذا كان الاختصاص فيه قدر من المقاربة، فما بالك إذا كان الاختصاص بوجه من الغلو الذي يؤدي إلى تعطيل كثير من الشرائع، كما هو عليه الغالية من الباطنية، فإن هذا شأنه أنكر وأبعد.

الخامس: البعد عن علم الشريعة المفصل، فمن آثار التعصب عند العامة: أنهم لما سلموا للخاصة، وصاروا يجعلون التعبد قدراً من السر، أي: أنه نظرية تلقي مجردة، فكأن أسرار هذا التعبد هي عند هذا العارف، فيكون له من الأسرار والحقائق ما لا يصل إليه العامة، ومن هنا تبدأ نظرية الرتب والترقي، فيكون المترقي يبحث عن الوصول إلى درجة اليقين والمعرفة، فتحول السلوك في الإسلام داخل هذه المدارس إلى نوع من السر، ليس أمام المقتدي أو المرید هنا إلا أن يتحرك بما يرسم له، وهذا لم يكن منهجاً شرعياً في أول الإسلام.

بل في الإسلام أن العبادة فرع عن العلم؛ فهذا البخاري رحمه الله - وهو من فقهاء الحديثين - يقول في صحيحه: "باب العلم قبل القول والعمل"، فالعبادة لم تكن في الإسلام نوعاً من السر الخاص، ولم يكن له عليه الصلاة والسلام شيء من العبادة في السر الخاص، على معنى أنها عبادة ليست مكشوفة للأمة.

وقد خص رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه بأشياء، مثل الوصال، ونهى أصحابه عنه، وهذه مسائل معروفة في الشريعة، أما أن العبادة لها أنظمة في سر النفس هي التي تترقى بها، فهذا ليس كذلك.

وهذا الانتظام في أن الولاية درجة من اليقين يترقى فيها بالسر، هذا هو الذي أبعد العامة عن العلم المشروع؛ ولذلك كثر في الصوفية - حتى من الخاصة منهم - الجهل بمعرفة الأحاديث الصحيحة من الضعيفة.

فهذا التعصب عند العوام قاد إلى البعد عن العلم الشرعي، ولا يتبادر إلى الذهن إذا قلنا: العلم الشرعي، أن المقصود أهم لم يتعلموا تفصيل الأحكام الموجودة في كتب الفقهاء والمذاهب الفقهية وما إلى ذلك، فإن هذا نوع من العلم الشرعي، لكن المقصود بالعلم الشرعي هنا: هو العلم الشرعي في السلوك، كمعرفة صور الذكر المشروعة الثابتة في البخاري ومسلم وكتب السنة المعتمدة، كمعرفة صور العبادة المشروعة، فالعناية بهذه العمليات التي هي صور العمل المشروع فيه فقر كثير في هذا الباب.

## ٢٦٢- منهج التصحيح لمسائل السلوك.

يجب أن لا يبدأ منهج التصحيح لمسائل السلوك بالأقل، بل يجب أن يبدأ التصحيح في الأمور التي تخالف أصولاً شرعية، أما الأمور التي يحتتمل شأنها وإن كانت خطأ فهذه يتأخر القول فيها، وأما الأمور التي تقبل الاجتهاد وتقبل التنوع فهذه ينبغي أن يوسع فيها.



ويمكن أن يقال: إن المسائل قد تكون إجماعاً صريحاً شائعاً من أصول الإسلام البينة، فهذه بيتداً بذكرها، ولا يجامل أحد فيها، وهناك مسائل قد تكون وجهاً من الإجماع عند الأئمة وكبار أهل العلم، لكنها تخفى على كثير من العامة، بل وبعض المتأخرين من أهل العلم، فهذه لا بأس أن يتأخر في تصحيحها، وهي التي قال عنها أبو عبيد: "في أمر قد يقع الغلط في مثله"، هذا مع أن مرجئة الفقهاء خالفوا الإجماع، ولم يكن أبو عبيد رحمه الله مختصراً للحقيقة الشرعية، بل رد على هذا المذهب رداً مفصلاً في كتابه، لكنه أشار هذه الإشارة، ولم يجد أصحابها، بل قال: "هم من أهل العلم والعناية بالدين".

أما ما كان خطأ محتملاً، وكثير منه يسع فيه الاجتهاد والتعدد، فهذا يتأخر في أمره، وأما المطالبة لأهل السلوك أو أهل التصوف بمطالب حرفية معينة هي اجتهاد لبعض طلاب العلم أو نحوهم، فإن هذه المطالبة في الغالب لا تكون مطالبة حكيمة، فالسير بالفقه، والترقي في التصحيح، وعدم الإقرار على البدع، ومعرفة أوجه التصحيح، والعناية بكليات الشريعة وأصول الدين وأصول العقائد وأصول السلف، هذه هي التي يقصد إلى العناية بها ابتداءً.

وأما ما دون ذلك فيترقى في تصحيحه؛ لأن هؤلاء العامة ألفوا كثيراً، وقد ترفق أنبياء الله عليهم الصلاة والسلام في دعوة قومهم؛ وذلك لأنه بلا شك أن موجب التعصب والعوائد والتقليد هي التي تحاصر عقول كثير من عوام المسلمين اليوم، ليس في باب السلوك فقط، بل في أمور كثيرة؛ لأن النفس أوفية، ولا سيما إذا دخلت في مسائل الالتزامات والمراسيم الخاصة، فيكون الإنسان من العامة أحياناً مندمجاً في هذا الاجتماع أو هذا التجمع.

أضف إلى ذلك أنه إذا جاءت مسألة الأرزاق ومن يسميهم ابن تيمية بصوفية الأرزاق، فإن الجانب المادي والاقتصادي يكون أحياناً مؤثراً في تعصب كثير من العامة، ولكن طالب العلم والعارف بالسنة وهدي السلف لا بد أن يكون بصيراً، ويعنى بالتصحيح في الأصول الكلية.

وأقول: إن أخص ما يجب التصحيح فيه اليوم هو توحيد الألوهية؛ فإنه -مع الأسف- هو الذي ينتشر عند كثير من عوام المسلمين اليوم الغلط فيه؛ إما ببدع، أو بشرك أصغر، أو بما هو في حقيقة الشريعة وجه من أوجه الشرك الأكبر، ومظاهر المشاهد وما عندها من البدع والخرافات والفلسفات هذه يجب أن يكون هو الأهم الأعظم لتصحيح مبادئ الإسلام الكلية الأولى؛ فإن هذا هو المقصود الأول في دين الرسل عليهم الصلاة والسلام، وأما التفاصيل بعد ذلك فيكون الإنسان فقيهاً في القصد إلى تصحيحها، وما تحتمله سعة الشريعة فينبغي أن لا يشدد فيه.

لكن من الذي يحدد أن هذا تحتمله سعة الشريعة أو لا تحتمله؟

أقول: من لا يجد في نفسه علماً وفقهاً واسعاً فينبغي له أن لا يجعل نفسه فيصلاً في الأمور؛ فمثلاً مسألة توحيد العبادة مسألة محكمة، لا تستطيع أن تقول لشخص: انتبه لا تصحح؛ لكن هناك أمور قد لا يكون الإنسان أو حتى طالب العلم على بصيرة في درجة حكمها من الشريعة، فمثل هذه الأمور لا يعزم فيها بشيء إلا حيث يعلم علماً بيناً أن الشريعة قدمته.

## ٢٦٥-رد النوازل إلى الأصول الشرعية أو النصوص خير من تخريجها على الفروع المذهبية.

النوازل لا بد من مجتهد فيها، وقد يرد المجتهد هذه النوازل إلى الأصول الشرعية أو النصوص، لكن بعض المجتهدين إن لم يكن على رتبة عالية في الاجتهاد فإنه يرد هذه المسائل إلى فروع فقهية سابقة، فيحاول أن يخرج هذه المسألة النادرة على فرع مذهبي سابق، وهذه في نظري -مع أنها هي المتداولة اليوم- لا تبشر بخير في وضع المسلمين، فإنه قد تأتي نازلة في مسألة فتجد أن بعض علماء العصر يضيقون عنها، ثم يأتي شخص قد أتعب نفسه في البحث فيقول: يوجد عند الحنفية في حاشية كذا، أو بعض الحواشي المتأخرة في كتب الحنيفة أو المالكية فرع فيمكن أن ترد المسألة لذلك الفرع.

لكن: ما هي المواصفات التي كان ذاك الفقيه الحنفي الذي جاء في القرن التاسع أو الثامن بحيث أنك تجعل هذه النازلة تحكم هذا الحكم؟ الأولى هنا أن هذه النازلة ترد إلى النصوص، وأن يتوفر في المسلمين من عنده ملكة الاجتهاد وحسن المنهج والفقهاء لقواعد السلف الأول في الاستدلال وما إلى ذلك، وهذا شأن إنما يشار به إلى أن إغلاق الاجتهاد ليس منهجاً معتدلاً، ولا من الحكمة.



## فهرس الفوائد

- ١- [مسألة تقسيم الدين إلى أصول وفروع] ..... ٣
- ٢- [الاختلاف في الفروع يسع فيه الاجتهاد] ..... ٥
- ٣- الاختلاف في الأصول لا يسع فيه الاجتهاد] ..... ٦
- ٤- القول بالقدر الذي كان يقول به بعض رجال الإسناد لم يعتبروه على طريقة المتكلمين. .... ٧
- ٥- لم يكن يعرف أبو الحسن الأشعري مذهب أهل السنة بالتفصيل، وإنما كان يعرفه إجمالاً. .... ٧
- ٦- التفريق بين حكم القول وحكم قائله] ..... ٩
- ٧- المتأخرون من المتكلمين بل وبعض الفقهاء نسبوا إلى بعض السلف أقوالاً ليست على مذهبهم. .... ١١
- ٨- أقسام الفقهاء في موقفهم من العلم الكلامي ..... ١٢
- ٩- [كيفية ضبط مذهب السلف] ..... ١٢
- ١٠- الأدلة الثلاثة التي هي معاهد الاستدلال عند المخالفين للسلف (دليل الأعراس، والتخصيص، والتركيب). .... ١٤
- ١١- تناقض مقالة طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم، وموجب هذه المقالة. .... ١٨
- ١٢- لم يتكون مذهب المعتزلة وكذا الأشاعرة فيما وافقوهم به بدلالة اللغة، وإنما بدليل عقلي. .... ١٩
- ١٣- مذهب السلف متفق من جهة دلائله ومسائله، أما المخالفون فمذهبهم ليس متفقاً لا من جهة دلائله ولا مسائله. .... ٢٠
- ١٤- قد يستدل ابن تيمية ببعض الأحاديث التي فيها بعض الكلام، لكنه لا يستدل بحديث انضبط وضعفه تماماً. .... ٢٢
- ١٥- طريقة السبر والتقسيم التي فرضها المناطقة من أضعف طرق العقل. .... ٢٣
- ١٦- القول بأن الله ليس داخل العالم ولا خارجه لم ينقل إلا عن أئمة المتفلسفة. .... ٢٦
- ١٧- الفرار من المسلك الكلامي إلى طريقة السلف؛ لكن من غير اهتداء إلى تفصيل طريقتهم! ..... ٢٦
- ١٨- تقرير مذهب المخالفين على نوعين: حقيقة المذهب، ولازمه، وما يترتب على ذلك؟ ..... ٢٧
- ١٩- الجواب عن حجة تقديم العقل على النقل؛ وهي أن العقل أصل قبول النقل. .... ٢٨
- ٢٠- محصل قانون تعارض العقل والنقل، وأوجه تناقضه. .... ٢٩
- ٢١- هل يُستدل بالعقل عند السلف؟ ..... ٣٢
- ٢٢- الاعتناء بمسألة الوجود في تقرير مذهب السلف. .... ٣٣
- ٢٣- في مقام تقرير العقيدة يستغنى عن عبارة واجب الوجود بالوارد. .... ٣٤
- ٢٤- العقل ليس دليلاً ومصدراً للمعرفة الحقة. .... ٣٥
- ٢٥- هل علماء السلف لم يشتغلوا بالردود العقلية؟ ..... ٣٥
- ٢٦- كتاب بداية المجتهد ليس فيه تحقيق كثير فيما اختص به. .... ٣٦
- ٢٦- دواعي الانتساب لمسلك التفويض قديماً وحديثاً. .... ٣٧
- ٢٧- كثير من الغلط في هذا الباب موجب الألفاظ المجملة من حيث الأصل أو الاستعمال. .... ٣٨
- ٢٨- طريقة التفويض طريقة باطلة وممتنعة في العقل. .... ٣٩
- ٢٩- تصحيح طريقة التأويل تجهيل لطريقة السلف. .... ٤١
- ٣٠- براءة داود الظاهري من مسلك ابن حزم، وموقف الإمام أحمد من داود. .... ٤٣

- ٣١- يضاف عوام المسلمين بأصهارهم إلى أهل السنة والجماعة، وهل الأشاعرة جمهور الأمة؟ ..... ٤٤
- ٣٢- ضرورة التفريق بين حكم القول وقائله، وكل من أراد الحق بشروط.. فخطؤه مغفور له. .... ٤٤
- ٣٣- لم ينضبط لأبي حنيفة قول مخالف لمذهب السلف إلا في مسألة الإيمان، وحقيقة قوله في الإيمان، وهل الخلاف معه لفظي؟ ..... ٤٦
- ٣٤- الحارث المحاسبي، وموقف الإمام أحمد منه. .... ٤٨
- ٣٥- الأشعري يمتدح طريقة السلف، والإبانة والرسالة أفضل كتبه، ووجه مخالفتها لغيرها، وأطوار الأشعري. .... ٥٠
- ٣٦- الأشاعرة درجات، منهم فضلاء. .... ٥٣
- ٣٧- وجه تأثر الجويني والماتريدي بالمعتزلة، والأشاعرة خير من الماتريديّة. .... ٥٤
- ٣٩- بدعة عدم قبول الخبر من أصله باعتبار أنه آحاد. .... ٥٥
- ٤٠- ضرورة التفريق بين مقام الأفراد ومقام السياق لمعرفة معنى الكلمة، والتفريق بين فرض العقل وتصوره، وهل لفظ المعية مقول بالاشتراك اللفظي أو التواطؤ؟ ..... ٥٧
- ٤١- غرض السلف من الاستثناء في الإيمان. .... ٦١
- ٤٢- نقد المشهور من تعريف علم الكلام، وتأويل الغزالي ذم السلف لعلم الكلام، والجواب عن كلام الغزالي. .... ٦٢
- ٤٣- العدل في حكاية المقالات في باب العقيدة، وأهل السنة لا يؤخذون غيرهم بالمثل في مسائل الأحكام، وليس من شرط صحة مذهبك أن تعرف تفاصيل عقائد أعيان الخلق. .... ٦٤
- ٤٤- الأحوال عند بعض المتكلمين. .... ٦٥
- ٤٥- المفوضة ثلاثة أقسام. .... ٦٦
- ٤٦- كتب الجابري تحمل أوهاما علمية واضحة. .... ٦٧
- ٤٧- كثرة الالتفات إلى الانتصار تعمي، ومعرفة الحق لا تتوقف على محض الالتفات إلى السبب العلمي. .... ٦٩
- ٤٨- من الغلط في مقام الاعتقاد أن يشغل طالب العلم بمعرفة تفاصيل المناهج المخالفة للسلف، وهو لم يحكم تفاصيل مذهب السلف. .... ٧٠
- ٤٩- علم المنطق! ..... ٧١
- ٥٠- أهم المقاصد التي تضمنتها الرسالة الحموية لشيخ الإسلام ابن تيمية. .... ٧١
- ٥١- أهل التخيل أو المتفلسفون الإسلاميون، ومذاهبهم النظرية، والعرفانية، والمختلطة منهما. .... ٧٢
- ٥٢- الإمام أحمد يكفر الجهمية ويصلي خلف من يقول بقولهم! ..... ٧٤
- ٥٣- خصائص العقيدة الواسطية. .... ٧٥
- ٥٤- من هي الفرقة الناجية؟ ..... ٧٧
- ٥٥- منهج ابن حزم في الاعتقاد والفقه. .... ٧٨
- ٥٦- مسألة توحيد العبادة أو الألوهية ليس في أصولها مسائلها النظرية نزاع بين المسلمين. .... ٧٩
- ٥٧- قاعدة في باب إثبات الأسماء والصفات والفرق بينه وبين باب الإخبار. .... ٨٠
- ٥٨- مورد التنزيه ليس مبنيا على النصوص على معنى، ومبني على النصوص على معنى. .... ٨٢
- ٥٩- لم اتخذوا طريقة علم الكلام وتركوا طريقة أهل الحديث؟ ..... ٨٣
- ٦٠- فساد التأويل شرعا وعرفا ولغة. .... ٨٦
- ٦١- مسألة الحقيقة والمجاز عند ابن تيمية ..... ٨٨
- ٦٢- لم تذهب طائفة من الطوائف الاسلامية إلى أن صفات الباري كصفات المخلوقين، والاستطالة في ذكر أقوال الخصوم. .... ٩٤
- ٦٤- إثبات السلف للأسماء والصفات من باب التسليم ومن باب التحقيق العقلي. .... ٩٦
- ٦٥- الصفات قسمان، صفات تعرف بحكم العقل قبل ورود الشرع، وصفات لا تعلم إلا بعد وروده. .... ٩٧

- ٦٦- إيراد شيخ الإسلام الآيات ذكرها الله في شأن الكفار أو المنافقين مورد ذم المخالفين للسلف من أهل البدعة لم يرد بها مسألة الأسماء والأحكام. .... ٩٨
- ٦٧- الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الاسم أو الصفة إنما هو اشتراك في الاسم المطلق. .... ٩٩
- ٦٨- أقسام القياس في هذا الباب. .... ١٠٣
- ٦٩- آيات الصفات من باب الخبر الذي ليس أمام العقول فيه إلا التصديق أو التكذيب بخلاف آيات الأحكام. .... ١٠٥
- ٧٠- الرسالة أخص من النبوة، ونقد التفريق المشهور بين النبي والرسول. .... ١٠٦
- ٧١- الطريقة الكلامية محصلة من الفلسفة. .... ١٠٧
- ٧٢- أخص عشر قواعد في باب الأسماء والصفات ختم بها الغفيص شرح الحموية. .... ١٠٧
- ٧٣- كأن الاستغناء عن قاعدة: كل كمال لا نقص فيه.. أولى. .... ١١١
- ٧٤- أجود ما يفسر به الكرسي. .... ١١٢
- ٧٥- كلام شيخ الإسلام في تسلسل الحوادث محكم، وكل من رد عليه فهو في الغالب لم يفهم مقصوده. .... ١١٢
- ٧٦- أقسام الفناء، وحديث عن الهروي في منازل السائرين، وابن القيم في مدارج السالكين. .... ١١٣
- ٧٧- القول بأن الصفات قدر زائد على الذات لغو، ومنشأ كثير من الغلط، وضرورة الفرق بين فرض العقل وحكمه. .... ١١٥
- ٧٨- مسألة الأسماء والصفات من المسائل الإيمانية المتعلقة بالعبادة، وليست من المسائل النظرية. .... ١١٦
- ٧٩- قاعدة لا بد من فقهها: ما ذكر في النصوص مطلقاً يُذكر فرداً مطلقاً، وما لم يُذكر في النصوص إلا مقيداً فإنه لا يناسب أن يذكر في حق الله فرداً مطلقاً. .... ١١٧
- ٨٠- متكلمة الإثبات يؤولون غالباً الصفات بصفات أخرى يثبتونها، والمعتزلة يؤولونها بالمخلوقات. .... ١١٨
- ٨١- قاعدة: (إن بعض ما ذكر صفة في القرآن أو في السنة، قد يذكر على معنى المفعول والأثر). .... ١١٩
- ٨٢- معنى قول ابن عباس القاتل عمدا ليس له توبة. .... ١٢٠
- ٨٣- بعض من يثبت صفات الأفعال يتأول صفة الإتيان، وامتناع حذف المضاف في بعض الموارد. .... ١٢١
- ٨٤- يفرق بين ما كان من أقوال المخالفين مذهباً مطابقاً وبين ما كان متضمناً في المذهب لا نجزم بإثباته ولا نجزم بنفيه، وبين ما كان لازماً، فهذا نجزم بنفيه، ولكننا نستعمله لإبطال المذهب. .... ١٢٣
- ٨٥- قاعدة: ما صح على المعنى الذي يسميه المتأخرون مجازاً -وهو المعنى المشترك- فلا بد أنه منقول من الحقيقة من جهة الأصل. .... ١٢٦
- ٨٦- المسلمون مع ما فيهم من البدع أقرب إلى السنة والقرآن من أهل الكفر. .... ١٢٦
- ٨٧- لا أصل لطريقة بعض أهل السنة؛ وهي أنهم يقولون: ذكر صفة المكر هو من باب المقابلة. .... ١٢٨
- ٨٨- تكلف بعض طلبة العلم في تقرير بعض الصفات وفي أوجهها. .... ١٢٩
- ٨٩- دليل التمانع ليس مناسباً لمفصل ما ذكر في القرآن. .... ١٣٠
- ٩٠- (من ادعى الإجماع فقد كذب) ليست مقاصد كلام الإمام أحمد، وكل مسألة نطق بها السلف من بعد الصحابة فهو إجماع للصحابة رضي الله عنهم. .... ١٣١
- ٩١- الحق لا يعرف بردات الفعل، ولا يجوز تحقيق الحق بعد ظهور الباطل، وبعض من قل عقله أو علمه ممن علم بزم الكلام والمتكلمين، لم يكن عنده سبيل إلى إغلاق هذا العلم إلا بتكفير أصحابه. .... ١٣٤
- ٩٢- ما من أصل من أصول الدين إلا وفيه قدرٌ كلي مشترك بين سائر أهل القبلة. .... ١٣٥
- ٩٣- محصل مسألة العلو، وقولهم "لا داخل العالم ولا خارجه" من جنس قول الفلاسفة. .... ١٣٦
- ٩٤- يكفي لإبطال مذهب أن القرآن حكاية أو عبارة عن كلام الله أنه لو كان هو الحق للزم أن المسلمين بشئ طوائفهم لم يعرفوا الحق قبل ابن كلاب والأشعري.. وهذا ممتنع عقلاً. .... ١٣٦
- ٩٥- (يرى لا في جهة) إذا تكلم بهذه الجملة متكلمهم كالرازي، فإنه يريد بها نفي العلو، وإذا تكلم بها فقهاؤهم وبعض حفاظهم المتأخرين كالنووي، فلا يلزم أنهم يقصدون بها نفي العلو. .... ١٣٨

- ٩٦- ما من دليل من العقل أو النقل يستدل به المعارض لمذهب أهل السنة والجماعة على قول من أقواله، إلا ويعلم أن هذا الدليل النقلية أو العقلي لا يدل على قوله، ومثالان على ذلك. .... ١٣٩
- ٩٧- تحقيق مسألة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه لما عرج به. .... ١٤٣
- ٩٨- تنبيه على خطأ وقع فيه ابن القيم تبعاً لابن حزم في مسألة الميزان. .... ١٤٥
- ٩٩- التصنيف العقدي من علماء السنة والجماعة على وجهين. .... ١٤٧
- ١٠٠- الفرق بين استعمال دليل المتكلمين الكلامي في باب اليوم الآخر، وبين استعماله في باب الأسماء والصفات، أكثر الطوائف غلب عليها التقصير في التحقيق للنصوص النبوية، المائلون إلى الطرق الباطنية هم أحد صنفين. .... ١٤٩
- ١٠١- الفرق بين باب العقائد بعامة -ولا سيما الأبواب السمعية المحضة- ومسائل الفقه. .... ١٥١
- ١٠٢- استفادة ابن تيمية من ابن حزم أحكم من استفادة ابن القيم. .... ١٥٢
- ١٠٣- الأقوال التي هي أصول مجمع عليها بين السلف لا تؤخذ بالفهم، ولا بتفرد بعض أهل العلم فيها. .... ١٥٣
- ١٠٤- ما يأخذ كتابه بشماله؟ ومن يأخذه بشماله من وراء ظهره؟ الله أعلم. .... ١٥٣
- ١٠٥- إذا قلت الراجح التفصيل فهل التفصيل من حيث اللفظ أو المعنى؟ .... ١٥٤
- ١٠٦- الشفاعة لمن استحق النار، ولمن دخلها. .... ١٥٥
- ١٠٧- ما يوجد في بعض كتب الشيعة من قوة الجدل العقلي فهو -في الغالب- محصل من كلام المعتزلة، فإنهم نقلوا عنهم في أصل الصفات وأصل القدر. .... ١٥٥
- ١٠٨- ما يقع من الناس من شر وفساد فإن هذا باعتبار مبدئه، أما باعتبار منتهاه فإنه يكون مطابقاً للحكمة. .... ١٥٦
- ١٠٩- فعل العبد ماهية مركبة من إرادته وحركته. .... ١٥٦
- ١١٠- الغلو في مقام القدر و(إسقاط) مقام الشرع لا يقع مذهباً للنظار وإنما يقع مذهباً لبعض الطوائف من جهة أعيانهم، والصوفية لا يفسر كلامهم على وجه واحد، بل لابد من اعتبار درجة المتكلم، فقد يختلف الصوفية في تفسير الحرف. .... ١٥٧
- ١١١- السكوت عن السؤال اللازم عن القول ممتنع، ولم ينضبط القول بمذهب القدرية عن إمام من أئمة الحديث. .... ١٥٨
- ١١٢- الكسب أخذ على الأشعري في لفظه ومعناه. .... ١٥٩
- ١١٣- بعض التزامات ابن القيم في مناظرة السني والقدري ليست محكمة. .... ١٦٠
- ١١٤- المنهج المشروع في الأصل: أن المجادلة للمخالف لا تكون بالألفاظ الموجبة لجفائه. .... ١٦١
- ١١٥- اختلاف ألفاظ السلف في التعبير عن الإيمان هو من باب الخلاف اللفظي؛ ثمرة هي إظهار أبن عبارات وأصدقها في التعبير عن الحقائق العلمية، ووجه كون التعبير الذي يقول: إن الإيمان قول وعمل أصدق هذه التعبيرات. .... ١٦٣
- ١١٦- الزيادة والنقصان عند أئمة السنة في مقامات الإيمان الأربعة. .... ١٦٥
- ١١٧- من يزعم أن المعتزلة هم أرباب الانفتاح العقلي في تاريخ المسلمين وأن الأئمة والمحدثين كانوا هم أهل الانغلاق والتشدد فلا شك أنه لم يفقه مذهب المعتزلة. .... ١٦٦
- ١١٨- تعظيم شأن الصحابة من أخص مسائل أصول الدين. .... ١٦٧
- ١١٩- مظاهره المشركين كفر، لكن الصور لا يلزم أن تطرد في سائر الموارد، وقصة حاطب. .... ١٦٩
- ١٢٠- لا يقال عمر بن عبد العزيز خامس الخلفاء! .... ١٧١
- ١٢١- المحبة لآل البيت إنما هي فرع عن إيمانهم. .... ١٧٢
- ١٢٢- الحماس في الرد على الشيعة لا ينبغي أن يجر إلى التقصير في آل البيت. .... ١٧٢
- ١٢٣- الإمساك عما شجر بين الصحابة لا يمنع ذكر الحقائق الكلية المنضبطة. .... ١٧٣
- ١٢٤- الرد على المعتزلة في إنكارهم للكرامات، ومن ذلك عدم توقف صدق النبوة على المعجزة. .... ١٧٣
- ١٢٥- الصحابة رضي الله تعالى عنهم ما كانوا يعنون بتخصيص بعضهم بمقام الولاية، وهذه الطرق المترقية عند الصوفية لا شك أنها من البدع المحدثة في تسمية الولاية. .... ١٧٦

- ١٢٦- الاسم: أهل السنة والجماعة ينظر فيه باعتبارين: العقائد، والمنهج العام، ومن أصل من أصول أهل السنة إلا ويشاركهم فيما هو منه بعض المسلمين. .... ١٧٧
- ١٢٧- مذهب السلف يتلقى بطريق النقل لا بطريق الفهم، بخلاف ما كان مضافاً إلى أعيانهم. .... ١٧٨
- ١٢٨- السنة السلفية مضت بإقرار التمدد، ولم يكن التمدد غربياً زمن السلف، وهو من باب التراتيب العلمية وليس من باب التعبد. .... ١٧٩
- ١٢٩- شرح عبارة شيخ الإسلام أن الإجماع المنضبط ما كان عليه السلف الصالح. .... ١٨٣
- ١٣٠- الجمع بين الشرع والقدر هو بمعنى قولك: التحقيق لتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية. .... ١٨٤
- ١٣١- أصول المذاهب الفقهية سلفية، وأتمتها كلهم من الأئمة المعروفين بالتحقيق وصحة الاعتقاد، ولا يصح الانتصار المطلق لمذهب من المذاهب الفقهية. .... ١٨٤
- ١٣٢- إقرار مشركي العرب لتوحيد الربوبية ليس على التحقيق التام والإيمان الصحيح. .... ١٨٦
- ١٣٣- الصحيح في تعريف علم الكلام. .... ١٨٧
- ١٣٤- المقصود بالسلف. .... ١٨٨
- ١٣٥- أقسام الدليل العقلي. .... ١٨٩
- ١٣٦- التصريح بنفي التشبيه صحيح، وإن لم يذكر في القرآن. .... ١٩٠
- ١٣٧- الكلمات التي يعبر بها في مقام صفات الله تكون على أربعة أوجه. .... ١٩١
- ١٣٨- الفرق بين المتكلمين والفلاسفة، وبين ابن رشد وابن سينا. .... ١٩٢
- ١٣٩- الفرق بين التفسير التأويلي والتفسير الباطني. .... ١٩٥
- ١٤٠- الفرق بين الوجود المطلق بشرط الإطلاق، والوجود المطلق لا بشرط. .... ١٩٦
- ١٤١- أخص أسماء ومعاني الرب عند المعتزلة. .... ١٩٦
- ١٤٢- أصول المعتزلة الكلية خمسة. .... ١٩٧
- ١٤٣- ابن تيمية: الانتساب إلى الأشعري بدعة. .... ١٩٧
- ١٤٤- تسمية بعض الحقائق من الحق بغير أسمائها تسويغاً لممنوع أو تنفيراً عن أمر مشروع. .... ١٩٨
- ١٤٥- ابن سينا ينطلق من أساسيات مذهب أرسطو. .... ١٩٩
- ١٤٦- تفسير الاستواء بالجلوس غلط، ولا يقال إنه مذهب السلف. .... ٢٠٠
- ١٤٧- التلقائية العقلية بين سماع الكلام وتقدير المعنى تمنع التفويض. .... ٢٠١
- ١٤٨- إذا نسب لطائفة أن لها حقائق معينة بعيدة عن الشريعة الإسلامية، فلا يلزم أن كل من انتسب إلى هذه الطائفة يدان بكل هذه الحقائق، ولا يلزم أن من عظم شأن ابن عربي أن يكون مداناً بالحقائق المفصلة التي يقول بها ابن عربي. .... ٢٠١
- ١٤٩- ابن سينا لا ينفي العلم بالجزئيات على المعنى البسيط الذي قد يتبادر للذهن. .... ٢٠٣
- ١٥٠- قاعدة عامة من النقص مطردة. .... ٢٠٣
- ١٥١- الحركة التي سموها باصطلاح علم الكلام: حلول الحوادث، ودليل الأعراض متلقى من الفلسفة كما يقول الأشعري. .... ٢٠٤
- ١٥٢- موارد الوصف بالتجهم. .... ٢٠٦
- ١٥٣- كل دليل عقلي يستعمله نفاة العلو، فهو إذا أمكن صدقه دل على نفي أن يكون الله سبحانه وتعالى داخل العالم، ولا شك أن هذا النوع من الدليل إذا صدق على هذا الوجه صار دليلاً على إثبات العلو. .... ٢٠٧
- ١٥٤- معنى قول ابن تيمية: يجب الإيمان بالخبر وإن لم يفهم معناه، والعدل في وزن أقوال أهل العلم. .... ٢٠٨
- ١٥٥- من طرق ابن تيمية في التدمرية -وهي من الطرق الشرعية العقلية الفاضلة- أنه يبني القول الحق على قواعد منضبطة بضرورة العقل أو الشرع، ويجعل الأقوال التي خالف أصحابها الأئمة أو إجماع الصحابة مستلزماً لمخالفة القواعد الضرورية من الشرع أو العقل. .... ٢١٠
- ١٥٦- من لازم التفويض منع التدبر. .... ٢١١

- ١٥٧-التشقيق الزائد للأشياء ليس هدبياً من جهة العقل، ولا هدبياً من جهة الشرائع. .... ٢١٢
- ١٥٨-ينأزع أهل التأويل الكلامي في ثلاث مقامات. .... ٢١٤
- ١٥٩-الاضطراب في فهم بعض مسائل أصول الديانة لايد أن يكون له أحد أسباب ثلاثة. .... ٢١٥
- ١٦٠-التعبير عنه سبحانه وتعالى بأنه (شيء) ليس من التعبير الفاضل. .... ٢١٦
- ١٦١-الوسط في علم المنطق بين من غلا في شأنه، وبين من حرمه وسفقه من كل وجه. .... ٢١٧
- ١٦٢-رد مقولة (أصل الدليل السمعي هو العقل). .... ٢١٨
- ١٦٣-الغلو في بعض الأعمال الظاهرة ممن اشتغل بالرد على الإرجاء أو أراد تصحيح أوضاع المسلمين بعد الاستعمار ..... ٢١٩
- ١٦٤-الاعتناء بأصل إقامة الدين، والتقصير بأصل عدم التفرق فيه، والتلازم بين الأصلين ..... ٢٢٢
- ١٦٥- اسم الإسلام أولى بكثير من الأسماء الخاصة، والغلط في تفسير الأسماء الشرعية لا يصح التباعد عن ذكرها ..... ٢٢٥
- ١٦٦- عن الإمام أحمد رواية أنه لا يثبت حكم الردة على معين من المسلمين إلا صاحب قضاء ..... ٢٢٦
- ١٦٧- معنى " الخلاف لفظي " ..... ٢٢٨
- ١٦٨- فقه السياق الذي يصف فيه ابن تيمية بعض مقالات أهل البدع بأنها شر من كلام المشركين. .... ٢٢٩
- ١٦٩-محصل ما يتعلق بشأن أبي حنيفة. .... ٢٣٠
- ١٧٠-أقسام أصحاب الأئمة الأربعة. .... ٢٣٢
- ١٧١-رسالة الطحاوي في الجملة على منهج أهل السنة والجماعة، وهي من جهة التراتيب العلمية مقارنة للتراتب الأشعرية. .... ٢٣٤
- ١٧٢-الفرق بين المعتزلة والجهمية. .... ٢٣٥
- ١٧٣-مذهب ابن كلاب، وللأشعري طوران لا ثلاثة، وسبب التباس المذهب الأشعري، والفرق بين الماتريدي والأشعري. .... ٢٣٦
- ١٧٤-قول الطحاوي (ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه) فيه مباينة لمذهب المعتزلة لا الأشاعرة، والحوادث لا أول لها، والمذاهب في أزلية الصفات. .... ٢٤٠
- ١٧٦-المقالات الكفرية التي تخالف مذهب السلف قسماً. .... ٢٤٢
- ١٧٧-معنى حديث "يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره". .... ٢٤٣
- ١٧٨-الفرق بين خوارق الكهان وءايات الأنبياء ..... ٢٤٤
- ١٧٩-السحر كفر باتفاق السلف، وما نسبه الشافعية إلى الشافعي من التفصيل خلاف لفظي. .... ٢٤٥
- ١٨٠-القول بأن أول واجب على المكلف هو النظر: فرع عن قول المعتزلة في القدر. .... ٢٤٦
- ١٨١-الجواب عن أقوى ما استدلل به المرجئة -ولا سيما الفقهاء منهم- على أن العمل ليس داخلًا في مسمى الإيمان. .... ٢٤٧
- ١٨٢-القول: بأن العمل ليس داخلًا في مسمى الإيمان لأن الإيمان هو التصديق مناقض للعقل فضلاً عن مخالفته للشرع. .... ٢٤٨
- ١٨٣-من أخص ما يستدل به السلف على أن العمل داخل في مسمى الإيمان. .... ٢٥١
- ١٨٤-نوعية الخلاف بين قول حماد وأبي حنيفة في الإيمان والقول الذي عليه عامة السلف. .... ٢٥١
- ١٨٥-طرق معرفة إجماع السلف على كفر تارك جنس العمل. .... ٢٥٤
- ١٨٦-الكفر بترك الصلاة ليس من معاهد الإجماع البين. .... ٢٥٥
- ١٨٧-لم يقل أحد من أهل العلم: إن ترك الزكاة تركاً مجرداً عن المقاتلة كفر بالإجماع. .... ٢٥٦
- ١٨٨-بعض المتأخرين وإن سمو العمل إيماناً لكنهم لا يجعلونه أصلاً في الإيمان، فلا يكفرون تارك جنس العمل، وفوق ذلك ينسبه بعضهم للسلف. .... ٢٥٧
- ١٨٩-كيف يمكن تحصيل مذهب السلف. .... ٢٥٨
- ١٩٠-المراد بعبارة جنس العمل أصل في الإيمان. .... ٢٦١
- ١٩١-من لم يكفر تارك الصلاة على قسمين. .... ٢٦١



- ١٩٢-الحكم بغير ما أنزل الله تارة يكون كفراً مخرجاً من الملة، وتارة يكون كفراً دون كفر. .... ٢٦٢
- ١٩٣-عامة السلف على أن الإيمان والإسلام ليسا على درجة واحدة. .... ٢٦٣
- ١٩٤-في رسالة الطحاوي بضعة عشر موضعاً مشكلاً، وهذا أشد المواضع إشكالاً. .... ٢٦٤
- ١٩٥-الأولى ترك عبارة "العمل شرط في صحة الإيمان". .... ٢٦٥
- ١٩٦-الفرق بين مذهب أهل السنة والمعتزلة في الإيمان مع اتفاقهم على أن العمل أصل فيه. .... ٢٦٦
- ١٩٧-أصول هذه البدع مع تضاد نتائجها هي أصول واحدة. .... ٢٦٧
- ١٩٨-الإمام مالك وابن المبارك وأحمد: الإيمان يزيد وينقص. .... ٢٦٨
- ١٩٩-محصل قول أبي الحسن الأشعري في الإيمان. .... ٢٦٩
- ٢٠٠-من غير السائغ شرعاً أن يقع الخلاف بين السلفيين في مسائل قد لا تكون عند السلف من الأصول الموجبة للمخالفة، وتوجيه لمن ردّ على الألباني ولمن تابعه في قوله. .... ٢٧١
- ٢٠١-الجواب عن كون تفسير النبي عليه الصلاة والسلام الإيمان بالأعمال الباطنة دليل على أن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان. .... ٢٧٣
- ٢٠٢-قول السلف في حكم أهل الكبائر مبني على ثلاثة أصول. .... ٢٧٤
- ٢٠٣-من مسقطات العقوبة. .... ٢٧٥
- ٢٠٤-الأعمال الصالحة قد تكفر ما هو من الكبائر، ولكن ذلك لا يطرد، إنما يطرد في الصغائر. .... ٢٧٦
- ٢٠٥-مقام الموت ينبغي ألا يعزز الناس أو يؤدبوا في مثله، بل ينبغي أن تكون هذه المقامات محلاً لاجتماع قلوب المسلمين. .... ٢٧٩
- ٢٠٦-لا يسمى عمل أو قول كفراً أو شركاً أو نفاقاً إلا إذا كان الشارع قد سماه كذلك. .... ٢٧٩
- ٢٠٧-القول بأن النعيم أو العذاب في القبر على الروح فقط قول مبتدع. .... ٢٨٠
- ٢٠٨-القول بفناء النار لا يصح نسبه لا بن تيمية، ونسبته لابن القيم لها حظ من النظر، والفرق بين ما نسب وقول الجهم. .... ٢٨١
- ٢٠٩-قول الطحاوي في مسألة الاستطاعة بجانب للأشعرية، وحرفه في التكليف حرف أشعري، ومسألة حقيقتها خلاف بين المعتزلة والأشعرية تنصب في كتب أصول الفقه خلافاً بين الحنفية والشافعية. .... ٢٨٢
- ٢١٠-ذكر الطحاوي لمسألة انتفاع الأموات بدعاء الأحياء وصدقاتهم ليس محكماً. .... ٢٨٣
- ٢١١-لا يفهم من عدم مبايعة علي لابي بكر رضي الله عنهما في بداية الأمر أنه كان خارجاً على أبي بكر. .... ٢٨٤
- ٢١٢-لا شك أن يزيد بن معاوية يغلط ويطعن فيه بما تصرف به. .... ٢٨٥
- ٢١٣-في القتال بين علي ومعاوية إما أن يكون الصواب مع علي أو في ترك القتال. .... ٢٨٦
- ٢١٤-من فضل ولياً على نبي من الأنبياء فقد كفر. .... ٢٨٧
- ٢١٥-قيل: الشطرنج مبنية على مذهب القدر، والترد على مذهب الجبر. .... ٢٨٨
- ٢١٦-سؤال الساحر عن محل السحر لا يلزم أن يكون كفراً، ومسألة النشرة فيه خلاف، وتصديق قارئ الكف أو الطالع من الكفر الأكبر. .... ٢٨٨
- ٢١٧-بعض طلاب العلم عنده نوع من الاستعداد للافتراق أكثر مما عند العامة. .... ٢٨٩
- ٢١٨-لا يقال "لا دليل عليه" إلا في مسائل البدع أو مسائل ظاهرة الشذوذ. .... ٢٩١
- ٢١٩-إعلان شيخ الإسلام لرواية "وكل ضلالة في النار" غير لازم فيما يظهر. .... ٢٩٢
- ٢٢٠-الواسطية تحاكي لمعة الاعتقاد، والملمعة أبعد عن الغلط من الطحاوية، وليس في الملمعة غلط محض. .... ٢٩٢
- ٢٢١-أشد ما أخذ على الموفق ابن قدامة، ولا يمكن أن يقال: إن الموفق يذهب ذهاباً تاماً مطرداً إلى مذهب المفوضة. .... ٢٩٤
- ٢٢٢-فرق بين من اعتبر آيات الصفات هي المتشابهة ومن جعلها من المتشابهة، والدليل على أن ابن قدامة من النوع الثاني. .... ٢٩٧
- ٢٢٣-ما ينسبه الحنابلة -أو غيرهم إلى أئمتهم- تارة يكون الكلام نصاً، وتارة يكون فهماً، وفي مذهب الإمام أحمد خاصة إشكال في نقل أصحابه عنه في العقيدة. .... ٢٩٨

- ٢٢٤-توسع بعض السلفين -ومنهم الإمام الشيخ الألباني- في تقرير مذهب السلف حتى عدوا الانتساب إلى المذاهب الأربعة بدعة مخالفة لمذهب السلف. .... ٣٠٠
- ٢٢٥-الأقوال الفقهية خمسة أقسام، وفهم كلمة الإمام محمد ابن عبد الوهاب: أكثر ما في الإقناع والمنتهى مخالف لمذهب أحمد ونصه. .... ٣٠١
- ٢٢٦-بعض تفسيرات الاستواء غير فاضلة. .... ٣٠٥
- ٢٢٧-توجيه كلام ابن قدامة في وصفه لكلام الله بأنه قديم. .... ٣٠٥
- ٢٢٨-من خصائص حديث (الإيمان بضع وسبعون شعبة). .... ٣٠٦
- ٢٢٩-تخفيف العذاب عن أبي طالب شفاعته أم قضاء محض من غير شفاعته؟ .... ٣٠٦
- ٢٣٠-الصحيح في مذهب الإمام أحمد: أن من قدم علياً على عثمان في الفضل فهذه مسألة اجتهاد لا يبدع فيها المخالف. .... ٣٠٧
- ٢٣١-عبارة (لا تكفر أحداً من أهل القبلة بذنب) ليست غلطاً، ولكنها مجملة. .... ٣١٠
- ٢٣٢-تتبع أعيان الناس وتفصيل مجمل كلامهم ورميهم بالألقاب ليس أثراً سلفياً. .... ٣١١
- ٢٣٣-لا ينبغي لطالب العلم أن ينظر في كتب المبتدعة إلا من كان أهلاً لذلك. .... ٣١٢
- ٢٣٤-ماذا يستفاد من عدّ الموفق الكلابية من فرق الضلال؟ .... ٣١٢
- ٢٣٥-ختم الموفق "لمعة الاعتقاد" بجواز الانتساب إلى إمام في فروع الدين! .... ٣١٣
- ٢٣٦-يراد بكتاب الإيمان: مسائل أصول الدين، أو مسماه. .... ٣١٣
- ٢٣٧-تسمية الخلاف بين أهل السنة وبين أهل البدع خلاف مقارن ليست طريقة معروفة عند السلف. .... ٣١٤
- ٢٣٨-من هو المبتدع؟ .... ٣١٥
- ٢٣٩-الفرق بين قول القلب وعمل القلب، والحد للأشياء والمعاني أمرٌ حادث في العلم، ينبغي لطالب العلم ألا يلتفت إليه كثيراً. .... ٣١٦
- ٢٤٠-الإطلاق والتقييد لا يستعملان في مثل هذه النصوص. .... ٣١٩
- ٢٤١-التلازم بين الظاهر والباطن، وأصول مسمى الإيمان. .... ٣٢٠
- ٢٤٢-الأعمال الظاهرة ليست لازمة لأصل الإيمان بل موجبة لها عند مرجئة الفقهاء، والقول بأنهم يقطعون الأعمال عن الإيمان القلبي من كل وجه غلط. .... ٣٢١
- ٢٤٣-الجمع بين ما نسبته ابن تيمية إلى جميع المرجئة من أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وبين ما حكاه جمع كالغزالي أنه يزيد بالإجماع، ومرجئة الفقهاء طائفتان. .... ٣٢٢
- ٢٤٤-لازم المذهب بالإجماع ليس بلازم. .... ٣٢٥
- ٢٤٥-صاحب الكبيرة نسميه مؤمناً في مقام، ومسلماً في مقام، وفاسقاً في مقام آخر. .... ٣٢٦
- ٢٤٦-الوصية برسالة الإمام أبي عبيد في الإيمان. .... ٣٢٧
- ٢٤٧-ماذا يقصد بالقول عن قول ما، أو فعل، أو تصديق: إنه مذهب للسلف؟، ومعالجة بعض مشاكل السلفيين المعاصرين في التفقه. .... ٣٢٨
- ٢٤٨-كيف يتم تعيين مخالفة هدي الرسول صلى الله عليه وسلم؟ هل تكون بالإجماع أو بالاجتهاد؟ .... ٣٣١
- ٢٤٩-قضايا متفرقة في التمدد. .... ٣٣٢
- ٢٥٠-الاشتغال بتعيين الاثنين وسبعين فرقة ليس اشتغالا سلفياً بل هو من القول على الله بغير علم. .... ٣٣٥
- ٢٥١-الأمة في القضايا الكلية لا يجوز أن تصدر عن واحد، ولا يجوز أن يبنتلى المسلمون بالأعيان. .... ٣٣٧
- ٢٥٢-من قال بدعة لا يلزم أن يكون مبتدعاً. هذه قاعدة قطعية منضبطة. .... ٣٣٨
- ٢٥٣-الانتصاب والتحيز هو في كثير من الموارد أشد ضللاً وخروجاً عن مذهب السلف من بعض الحروف القولية أو بعض الأفعال الفعلية. .... ٣٣٩
- ٢٥٤-الذي عليه جمهور الأئمة وهو ظاهر مذهب الصحابة أن الخوارج ليسوا كفاراً، ومن حكى الإجماع على تكفير الشيعة الإمامية الرافضة فقد أخطأ، وأطبق أهل السنة المتأخرون على عدم تكفير الأشاعرة. .... ٣٤١

- ٢٥٥- مجرد الانتساب لطائفة كفرية كالنصيرية لا يلزم منه أن يكون المنتسب على تطبيق لحقائق مذهبها، بل لا بد أن المعين ينظر في شأنه، لا توجد طائفة تنتسب إلى القبلة التزم السلف تكفيرها. .... ٣٤٥
- ٢٥٦- قيام الحجة لا يكون بمجرد سماع النص حتى ولو لم يفقه النص! ..... ٣٤٩
- ٢٥٧- التقسيم الأول للصوفية: صوفية الحقائق، وصوفية الرسم، وصوفية الأرزاق. .... ٣٥١
- ٢٥٨- أوجه ذكر ابن تيمية لاسم الصوفية. .... ٣٥٤
- ٢٥٩- التقسيم الآخر للصوفية من حيث الحقائق: ..... ٣٥٤
- ٢٦٠- ينبغي أن يقرب المسلمون إلى الحق باسم الإسلام بعيدا عن أسماء أشخاص ولو كانوا علماء، ومن ينتسب إلى السنة والجماعة -ولو أخطأ- هو أفضل ممن ينتسب إلى طائفة تدمهم. .... ٣٦١
- ٢٦١- الوسطية تعتبر بثلاثة أصول. .... ٣٦٢
- ٢٦٣- منهج التصحيح لمسائل السلوك. .... ٣٦٣
- ٢٦٢- نتج عن التعصب في باب التصوف والسلوك جملة من الإشكالات. .... ٣٦٤
- ٢٦٣- منهج التصحيح لمسائل السلوك. .... ٣٦٧
- ٢٦٥- رد النوازل إلى الأصول الشرعية أو النصوص خير من تخريجها على الفروع المذهبية. .... ٣٦٩