

جامعة أم القري
كلية الدعوة وأصول الدين
فرع العقيدة

التوقيع

د. محمد حمدان

د. محمود خفاج

الكلمة

د. د. محمد خفاج



٢٠١٠٢٠٠٠٠٠١٨١٢

منهج رسالة البرهان في درر العقيدة عرض وفند

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة

اعداد
أحمد عبد اللطيف بن محمد الله بن عبد اللطيف

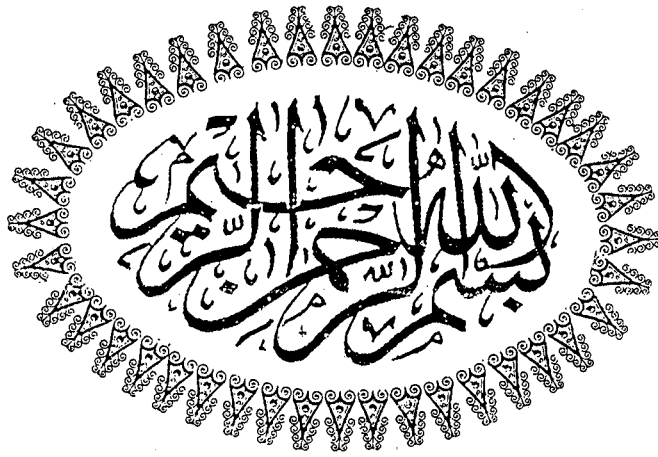
١٨١٢

اشرف فضيلة الدكتور

جمال بن محمد الشيخ عيسى



١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م



وَبَرِّسْتَعِينِ

شكر وتقدير

الحمد لله أولا وأخيرا وظاهرا وباطنا اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك ... اللهم لك الحمد على تيسيرك وتسهيلك فبفضلك وإحسانك تتم الصالحات فلك الحمد في الآخرة والآولى .

ثم لايفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لجامعة أم القرى وكلية الدعوة وأصول الدين على مايبذلون لطلبة العلم من تشجيع .. وأسأل الله لهم مزيدا من التوفيق .

كما أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور/ عثمان عبدالمنعم عيش - المشرف على هذه الرسالة والذي منحني من علمه ووقته وتوجيهاته النافعة وإرشاداته الصائبة الشيء الكثير ... فجزاه الله عني خير ماجازى أستاذ عن تلميذه ووالد عن ولده فقد فتح لي قلبه وبيته كما أشكر كل أستاذ وزميل وكل من ساهم في إخراج هذا البحث المتواضع .

والله أسأل أن يجازيهم عني خير الجزاء إنه ولي ذلك والقادر عليه .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

الباحث

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِالمقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله . (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) (١) .

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً) واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً (٢) . (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا) (٣) . (٤)

أما بعد :-

فلقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن هذه الأمة ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وهي ما كانت على مثل ما كان عليه صلى الله عليه وسلم هو وأصحابه (٥) ولقد وقع ما أخبر به صلى الله عليه وسلم، فوجدت فرقا كثيرة لها آراء متعارضة في مسائل العقيدة التي يفترض ألا يختلف أحد من المسلمين فيها .

فما هي الأسباب التي أدت إلى هذا الاختلاف والتباين في قضايا لاتقبل التغيير والتبديل مع تغيير الزمن وتبدل الأحداث ولا مجال للاجتهاد فيهما، فهي مسائل ثابتة وتوقيفية، لاشك أن هذا الاختلاف هو نتيجة حتمية للابتعاد عن المنهج الذي خطه ورسمه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمتة .
فكلما ابتعد الإنسان عن هذا الخط المستقيم كلما ازداد ضلالا ،

(١) سورة آل عمران ، آية ١٠٢ .

(٢) سورة النساء ، آية ١ .

(٣) سورة الأحزاب آية ٧٠-٧١ .

(٤) خطبة الحاجة التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمها لأصحابه ، سنن ابن ماجه ج١ ص ٦٠٩ ، ٦١٠ .

(٥) رواه ابن ماجه فى سننه ج٢ ص ١٣٢١-١٣٢٢ ، وقال المحقق محمد فؤاد

عبدالباقى " فى الزوائد . اسناده صحيح ورجاله ثقات " .

(ب)

فنسبة ضلاله في الأفكار والمعتقدات إنماتكون بمقدار انحرافه عن الخط المستقيم، الذي رسمه صلى الله عليه وسلم والمتمثل في الكتاب والسنة وفهمها على ضوء ما فهمه سلفنا الصالح .

وبهذا يتبين لنا أن دراسة الآراء الاعتقادية لفرقة من الفرق أو عالم من العلماء لمعرفة مدى صحتها وصوابها يتوقف أساسا على دراسة المنهج الذي سلكته للوصول لهذه الآراء .

فإذا كان المنهج منحرفا فستكون النتائج والآراء باطلة ، وإذا كان المنهج سليما ولكن التطبيق خاطيء فسيقع الانسان أيضا على نتائج خاطئة .

وغاية القول أن أخطاء المدارس الكلامية في بعض ماتقررره من العقائد وانحرافها في ذلك عن العقيدة السلفية الصحيحة لا يرجع فقط الى الخلاف بينها وبين العقيدة السلفية، وإنما يرجع الى اختلاف مناهجها عن المنهج السلفي في اثبات العقائد الدينية، كما يرجع الخلاف بين تلك المذاهب مع بعضها البعض الى الخلاف في المنهج .

ويتمثل هذا الخلاف المنهجي بين المذاهب الكلامية بعضها مع بعض وبينها وبين المدرسة السلفية في اختلاف موقف كل منها من العقل والنقل في إثبات العقائد . فهل هما طريقان متساويان في قيمة الاستدلال ، أم أن العقل هو المقدم ، أم أن النقل هو المقدم .

وهل تثبت جميع العقائد بكل منهما، أم يثبت بعضها بالعقل ويثبت البعض الآخر بالنقل ؟

وهل يمكن أن يتعارض العقل والنقل فيما يثبت بهما من العقائد أم لا ؟

وما هو الموقف الصحيح إذا وقع هذا التعارض المفروض هل نتوقف في قبوله دلالة العقل، أم نلجأ الى تأويل النقل للتوفيق بينهما ؟

(ج)

وماهي طرق هذا التأويل وضوابطه ؟

وهل يتساوى الموقف من النصوص النقلية في القرآن مع النصوص

المنقولة من الحديث النبوي ؟

وإذا لم يكن فهل نستطيع أن نرد الأحاديث - باعتبارها أخبار آحاد -

عن الدلالة في باب العقائد ؟ أم لا ؟

هذه أسئلة كثيرة تختلف إجابة المذاهب الكلامية فيما بينها عنها .

كما تختلف إجابة المدرسة السلفية عما تقرره المذاهب الكلامية

في شأنها اختلافًا كليًا أو جزئيًا، والى هذا الاختلاف يرجع الخلاف المنهجي

بين كل مذهب ومذهب، فموقف كل مذهب من هذه الأسئلة وغيرها يحدد منهجها

في تقرير العقائد الدينية والاستدلال عليها والدفاع عنها .

ومن هنا تبدو أهمية دراسة المناهج المختلفة في اثبات العقائد

ولاسيما الدراسة المقارنة التي يتناول فيها الباحثون بالدراسة المناهج

الكلامية عرضًا ونقدًا على ضوء المنهج السلفي، فبهذه الدراسة نستطيع أن نحدد

أسباب الأخطاء العقدية التي يقع فيها مذهب من المذاهب، وطريقة تصحيح

مقررات المذاهب بتصحيح مناهجها طبقًا للمنهج السلفي الصحيح .

وقد اخترت لدراستي هذه علما من أعلام المتكلمين، وهو إمام الحرمين

الجويني لمنزلته المتميزة في المدرسة الأشعرية، وتأثيره البالغ فيمن جاء

بعده من علمائها ولاسيما فيما يتعلق بتأصيله لقاعدة التأويل

- في تلك المدرسة - للظواهر النقلية المخالفة للمقررات

العقلية في نظرهم .

كما كانت له اتجاهاته الخاصة في الاستدلال العقلي، عارض فيها أدلة

من سبقه من المتكلمين، وارتضى بدلًا منها أدلة أخرى في هذا المقام .

حقيقة لقد تناول بعض الباحثين قبلي إمام الحرمين بالدراسة، إما بدراسة

مستقلة، أو ضمن دراسات أخرى .

ومع تقديري لأصحاب هذه الدراسات وما قدموه في أبحاثهم القيمة ،
فانني رأيت أن الجانب المنهجي عند إمام الحرمين لازال في حاجة إلى
دراسة مستفيضة ، لتوضيح ملامحه وبيان منهج إمام الحرمين في دراسة العقائد
والدفاع عنها، وتقييم هذا المنهج على ضوء المنهج السلفي الصحيح، فلقـد درس
الدكتور على جبر في رسالته (امام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية) ،
درس آراءه الكلامية وخصي أحد فصول هذه الرسالة لدراسة منهجه، ولكنه اقتصر
في هذا الفصل على تسجيل رجوع امام الحرمين في كتابه البرهان عن ما كان يستعمله
في كتبه السابقة من الاقيسة العقلية، كقياس الغائب على الشاهد، وبنـاء
النتائج على المقدمات، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه .

هذا الى جانب ما حكم به من استعمال إمام الحرمين للمنطق الأرسطي
في اثبات العقائد، الأمر الذي ^{يظهر} ^{الإلتزام} فيه فيما بعد .

ولم يتناول بالدراسة طرقه العقلية الأخرى في اثبات العقائد ،
ولامنهجه في الاستدلال السمعي عليها بالقرآن والحديث والاجماع، ولا استدلاله
بالمعجزة .

وفي نفس الوقت لم يعن بنقد المنهج ولا بمقارنته بالمنهج السلفي .
أما الدكتور فوقية في كتابها (الجويني امام الحرمين) ، فقـد
اقتصرت في موضوع الجويني والمعرفة على بيان مصادر المعرفة ودرجاتها
عنده .

ثم قررت أنه لا يقبل من الأدلة إلا النفي والاثبات، ولم تبين في
أي المراحل كان ذلك، هل كان في مرحلته الأولى أم الأخيرة، وما دليلها على
ذلك فهذه الدعوى، تحتاج الى دليل، ثم إننا نخالفها الرأي، فلإمام الحرمين
أدلة عقلية أخرى . سنذكرها في رسالتنا هذه إن شاء الله .
ثم بينت مدركات العقول ^{عنه} فبييت أنها ثلاثة أضرب : ما يدرك بالعقل وحده، وما
يدرك بالسمع وحده، وما يدرك بالسمع والعقل معا . وهو خطأ ظاهر لا يخفى
على اللبيب .

ومن ثم لم تتعرض في كتابها لمنهج إمام الحرمين في دراسة العقائد .

أما الدكتور عبدالعظيم الديب فقد عني في كتابه عن الإمام الحرمين بما دسسته كفايه واقتصر في الحديث عن منهجه على تقرير مارآه من التزام إمام الحرمين بالقواعد الصحيحة التي يجب أن يلتزم بها كل عالم في التأليف ، ومن ذلك : تحديد الهدف والمطلوب من كل مؤلف وتحديد معاني الألفاظ والمصطلحات وعرض آراء المخالفين وأدلتهم ومناقشتها والتحرر من كل فكرة سابقة قبل البحث وعدم التعصب والتنبه واليقظة لأسباب الزلل في الابحاث واعطاء القرائن كل اعتبار ومع الاهمية الخاصة للدراسة القيمة التي قدمها الاستاذ الفاضل في كتابه عن إمام الحرمين وافادتنا منها في التاريخ لحياته ومع قيمة ما قدمه في تلك الدراسة عن منهج إمام الحرمين في التأليف بصفة عامة إلا أن ذلك لا يغني كما هو واضح - عن عرض منهجه في دراسة العقيدة على نحو ما سنقوم به في هذه الرسالة انشاء الله

وظاهر من هذا أنه لم يتعرض لبيان منهج إمام الحرمين في الاستدلال العقلي على العقائد ولا منهجه في الاستدلال السمي عليها وهو ما عنيت رسالتنا هذه به .

وقد اقتصر الدكتور الزحيلي في كتابه (الامام الجويني إمام الحرمين) علي التاريخ لحياته وعصره والتعريف بمؤلفاته دون أن يتناول منهجه بالعرض والتحليل وهكذا يتبين لنا البالغ أن الكتابات السابقة عن إمام الحرمين وماتناولته بالدراسة من جوانبه المختلفة مع تقديرنا لها لا تغني عن دراسة الجانب المنهجي عنده

دراسة مستفيضة عرضا ونقدا على نحو ما ذكره في مقدمته

بإذن الله تعالى في هذه الرسالة .

وقد التزمت في دراستي بالمنهج العلمي الدقيق وذلك بالرجوع الى المصادر الأصلية في هذا الموضوع وتحريير المذاهب المختلفة من مراجعها تحريراً دقيقاً وتوثيق النصوص والتجرد في البحث . وبناء النتائج على مقدمات

(و)

صحيحة فإسوة من المجهود . وقد سرت في رسالتي هذه على الخطة التالية :
قسمت الرسالة الى مقدمه وسبعة أبواب وخاتمة .

أما المقدمة وهي التي بين أيدينا فقد تحدثت فيها عن أهمية الموضوع ودوافعي
للكتابة فيه والدراسات السابقة عن أمام الحرمين ، وتقويمي لها ثم عن منهجي في
رسالتي هذه وخطتي في كتابتها .

أما الباب الأول فهو عن أمام الحرمين وقد اشتمل على سبعة فصول :
الفصل الأول عن عصره سياسيا واجتماعيا وعلميا وتأثير هذا العصر في
حياته .

والفصل الثاني عن نشأة أمام الحرمين واطوار حياته .
والفصل الثالث عن شيوخه وتلاميذه .

والفصل الرابع عن ثقافته ومؤلفاته .

والفصل الخامس عن اخلاقه ومكانته العلمية .

والفصل السادس عن مذهبه الكلامي .

أما الفصل السابع والأخير من هذا الباب فهو عن طرق دراسة أمام الحرمين
للعقيدة .

وقد كان الباب الثاني عن منهج أمام الحرمين في تحديد المصطلحات العقدية وفيه فصلان

تناولت في الفصل الأول دراسة الحد وبيان منهج أمام الحرمين في استخدامه
في دراسة العقيدة .

وفي الفصل الثاني تناولت بالنقد منهج أمام الحرمين في تحديد المفاهيم العقدية
على ضوء المنهج السلفي .

أما الباب الثالث فموضوعه منهجه في الاستدلال العقلي على العقائد وفيه

ثمانية فصول . وقد تناولت في هذه الفصول الثمانية : موقفه من الطرق العقلية

المختلفة في اثبات العقائد وهي الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد، والاستدلال

باننتاج المقدمات النتائج والاستدلال بالسبر والتقسيم والاستدلال بالمتفق عليه على

المختلف فيه والاستدلال بقاعدة (مادليل عليه يجب نفيه) . والاستدلال بصحة

الشيء على صحة مثله وباستحالة على استحالة مثله والاستدلال بقياس الاولى
والاستدلال بالقياس المنطقي .

وقد عقيبت على كل فصل من الفصول الثمانية بهذا الباب ببيان الموقف السلفي
من الاستدلال بكل طريق من هذه الطرق العقلية وبينت - على ضوء هذا الموقف -
مدى صحة استدلال إمام الحرمين على العقائد بما يرتضيه منها .
أما موضوع الباب الرابع فهو منهجه في الاستدلال السمعي بالقرآن .
وقد تناولت بالدراسة في فصول ثلاثة منه منهجه في الاستدلال على ذلك بالنص
والظاهر والمفهوم - أما الفصل الرابع من هذا الباب فكان عن منهجه في تأويل الطواهر
القرآنية . .

وختمت هذا الباب بفصل خامس فيه نقد لمنهج إمام الحرمين في التأويل وبيان
موقف السلف منه ومن التفويض .

وفي الباب الخامس تناولت بالدراسة منهجه في الاستدلال السمعي بالسنة
على العقائد .

فكان موضوع الفصل الاول والثاني منه منهجه في الاستدلال بالحديث المتواتر
وحديث الآحاد . أما الفصل الثالث فكان نقدا لموقف امام الحرمين من الاستدلال
بالسنة في اثبات العقائد على ضوء المنهج السلفي . .

وقد تناولت في الباب السادس منهج امام الحرمين في الاستدلال السمعي
بالاجماع على العقائد فبينت في الفصل الاول منه رأيه في الاجماع وحجيته فـ
اثبات العقائد .

أما في الفصل الثاني فبينت استدلال علماء السلف بالاجماع على العقائد مع
التعقيب على آراء امام الحرمين ببيان ما يصح منها وما لا يصح .

أما الباب السابع والأخير فموضوعه منهجه في الاستدلال بالمعجزة على العقائد
وفيه فصلان : أولهما : عن استدلال امام الحرمين بالمعجزة وحدها على صدق النبي
دون غيره من العقائد . وثانيهما : نقدا لما يذهب اليه إمام الحرمين في الفصل السابق
من الاقتصار في الاستدلال على صدق النبي على المعجزة وحدها ثم في الاقتصار في

دلالة المعجزة على صدق النبي فقط دون غيره من العقائد الاخرى .

وغني عن البيان ان كل فصل من فصول هذه الرسالة يتضمن فقرات عدة تناولت فيها بالدراسة رأي إمام الحرمين في جميع جوانب الدليل الذي ادرسه فيه ومنهجه في الاستدلال به مسبقا ببيان موقف المتكلمين قبل إمام الحرمين من الاستدلال به ومختوما بذكر نماذج تطبيقية كثيرة من مذهب إمام الحرمين بيانا لمنهجه في استخدامه في اثبات العقائد . . . ولم يُرد ذكر هذه الفقرات التفصيلية خلال عرضنا لخطة الرسالة حتى لا تتحول الى فهرس اخر حيث يغني عن ذلك الاطلاع على الفهرس التفصيلي للرسالة .

وقد بذلت جهدي ما استطعت في كتابة هذه الرسالة . فما كان فيها من صواب فمن الله وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان .

وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد انه ولي ذلك والقادر عليه .

الباب الأول حياة إمام الحرمين

- الفصل الأول : عَصْرُهُ .
- الفصل الثاني : نشأته وأطوار حياته .
- الفصل الثالث : شيوخه وتلامذته .
- الفصل الرابع : ثقافته ومؤلفاته .
- الفصل الخامس : أخلاقه ومكانته العالمية .
- الفصل السادس : مذهبه الكلامي .
- الفصل السابع : طرق دراسته للعقيدة .

الفصل الأول

عصره

الحالة السياسية :

عاش إمام الحرمين في القرن الخامس الهجري ما بين سنتي (٤١٩-٤٧٨هـ)، وذلك في عهد الخليفتين القائم بأمر الله (١) المتوفى سنة ٤٦٧ هـ، والمقتدى بأمر الله المتوفى سنة ٤٨٧ هـ. (٢) وذلك بعد أن تمزقت دولة الخلافة العباسية الى دويلات متناحرة شرقا وغربا . يقول أحمد أمين واصفا حالة الدولة السياسية بعد ضعف الخلافة : (تمزقت المملكة كل ممزق، وأخذت الأقطار الاسلامية تستقل عن بغداد شيئا فشيئا، وأخذ يخشى ولاتها وأمرؤها بعضهم بأس بعض، ويضرب بعضهم بعضا، فصارت المملكة الاسلامية عبارة عن دول متعددة مستقلة، وعلاقة بعضها مع بعض علاقة مخالفة احيانا وعداء غالبيا، وأصبح لكل دولة مالها وجندها وادارتها وقضاؤها وسكتها واميرها، وان اعترف

(١) هو عبد الله أبو جعفر بن القادر بالله أبي العباس أحمد بن الأمير اسحق بن المقتدر بالله . توفى سنة ٤٦٧ وعمره ٧٦ سنة وخلافته ٤٤ سنة وكان جميلا مليح الوجه، أبيض مشربا حمرة حسن الجسم، ورعا دينيا زاهدا عالما، قوى اليقين بالله، له عناية بالأدب وكان مؤيدا للعدل والانصاف . وكان على طريقة السلف في الاعتقاد وله في ذلك مصنفات كانت تقرأ على الناس .

الكامل في التاريخ لابن الاثير ج ٨ ص ١٢٠

والبداية والنهاية ج ١٢ ص ٣١ .

(٢) هو المقتدى بأمر الله أبو القاسم عبد الله بن الذخيرة بن القائم بأمر الله توفى سنة ٤٨٧، وكان عمره ٨٨ سنة، وكانت خلافته ١٩ سنة، وأمه أم ولد أرمنية تسمى أرجوان، وتدعى قرعة العين، وكانت أيامه كثيرة الخير واسعة الرزق، وعظمت الخلافة في عهده . ولقد أمر بنفسي المغنيات والمفسادات من بغداد، وبيع دورهن فنفيهن ومنع الناس أن يدخل أحد الحمام الا بمئزر، وكان قوى النفس عظيم الهمة .

البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٤٦ .

بعضها بالخليفة في بغداد حيناً من الزمن فاعترف ظاهري ليس له أثر فعلي (١)

وفي عصر إمام الحرمين كانت الدولة الفاطمية تحكم بلاد المغرب ومصر (٢) .
والأمويون يحكمون قرطبة (٣) .

والدولة الغزنوية كانت تحكم بلاد الأفغان والسنجاب وخراسان من بلاد فارس (٤) .

وحكم بنوبويه بلاد فارس وامتد حكمهم الى جنوب العراق .
وكانت المنطقة التي عاش فيها إمام الحرمين أعنى بلاد نيسابور، خاضعة للدولة الغزنوية حتى سنة ٤٢٩ هـ ، ثم الدولة السلجوقية بعد ذلك .
اذ كان يحكمها في أول الأمر السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي (٥) والذي توفي سنة ٤٢١ هـ ، ثم أوصى بالملك لابنه محمد فخطب له من أقاصى الهند الى نيسابور وكان لقبه جلال الدولة . ولكن أخاه الأكبر مسعود - الذي كان بأصبهان عند وفاة والده - عاد الى نيسابور واستولى على مقاليد الحكم من أخيه محمد الذي أسلمه جنده اليه وبهذا اجتمع لمسعود بن محمود الغزنوي ملك خراسان وغزنة وبلاد الهند والسند وسجستان وكرمان ومكران والسر

-
- (١) ظهور الاسلام ، لأحمد أمين ج ١ ، ص ٩١ .
(٢) تاريخ الاسلام السياسي ، د حسن ابراهيم حسن ج ٣ ، ص ١٤٢ .
(٣) تاريخ الاسلام السياسي ، ج ٣ ص ١٦٨ .
(٤) انظر تاريخ الاسلام السياسي ج ٣ ص ٨٣ ، ٨٥ ، ٣٩ .
(٥) هو محمود بن سبكتكين كان عاقلاً ديناً خيراً ذاكراً عالماً ومعرفة ، قدمه العلماء من أقطار البلاد وكان يكرمهم ويقبل عليهم وكان عادلاً كثير الاحسان الرعيته كثير الغزوات .
الكامل لابن الأثير ج ٧ ص ٢٤٧-٢٤٨ .

وأصبهان وبلاد الجبل وغير ذلك، وعظم سلطانه وخيف جانبه (١).

ولكن في سنة ٤٢٩ دخل ركن الدين طغرلبك محمد بن ميكائيل بن سلجوق (٢) مدينة نيسابور ملكا لها .

وسبب ذلك أن السلجوقيين لماظهروا بخراسان وافسدوا ونهبوا وخربوا البلاد، سمع الخبر الملك مسعود بن محمود بن سبكتكين، فسير اليهم حاجبه في ثلاثين ألف مقاتل .

ولكن حاجبه واطأ السلاجقة عندما كان بظاهر سرخس والسلاجقة مع طغرلبك في ظاهر مرو، فلما جن الليل أخذ الحاجب وإسمه سباش ماخف من مال وهرب في خواصه، وترك خيمه ونيرانه على حالها، فلما أشرق الصبح عرف الباقون من عسكره خبره، فانهزموا، واستولى طغرلبك على ما وجدته في المعسكر، وقتل منهم مقتلة عظيمة، وسار داود أخو طغرلبك إلى نيسابور، فدخلها بغير قتال ولم يغيروا شيئا من أمورها .

ووصل بعدهم طغرلبك، ثم وصلت اليهم رسل الخليفة في ذلك الوقت، ينهاهم عن النهب والقتل والأخراب ويعظهم فأكرموا الرسل وعظموهم، وامتنعوا عن تخريب نيسابور، ثم استولى السلاجقة على سائر بلاد خراسان (٣).

ولكن في سنة ٤٣٠ وصل الملك مسعود من غزنه إلى خراسان، وأجلى السلاجقة عنها (٤)، إلا أنه في آخر سنة ٤٣١ وأول سنة ٤٣٢ سار طغرلبك إلى نيسابور فملكها من جديد ونهب أصحابه الناس (٥).

-
- (١) الكامل لابن الأثير ج ٧ ، ص ٣٤٦-٣٤٧ .
 (٢) كان أول ملوك السلاجقة، كان خيرا مصليا محافظا على الصلاة في أول وقتها، يديم صيام الاثنين والخميس حلما عن أساء اليه كتوما للأسرار. توفي عام ٤٥٥ وعمره ٧٠ سنة .
 البداية والنهاية ج ١٢ ص ٩٠
 (٣) الكامل لابن الأثير ج ١٥-١٦
 (٤) المصدر السابق ج ١٧ .
 (٥) المصدر السابق ص ٢٥-٢٦
 () المصدر السابق ص ٢٢-٢٥

ودامت الحروب بعد ذلك بين محمد ومسعود ابني محمود الغزنوي وبين
ابنائهما، كذلك في سبيل السيطرة على ما بقي من ملك ابيهم خارجا عن
سلطان السلاجقة، واستمرت هذه الحروب حتى انتهت بسيطرة مودود بن مسعود
الغزنوي على مقاليد الأمور في تلك المناطق (١).

وفي سنة ٤٤٧ هـ ملك طغرل بك بغداد، وسبب ذلك أن الخليفة عندما ثبت
عنده سوء عقيدة وتدبير البساسيري (٢) وقد كان مقدما كبيرا عند الخليفة
القائم بأمر الله لدرجة أنه لا يقطع أمرا لونه - وبعد أن عرف عزمه على
نهب دار الخلافة، وأنه راسل الفاطميين بالطاعة وأن يقبض على الخليفة عند ذلك،
كتب الخليفة طغرل بك يستنهضه على المسير الى العراق والذي أجاب طلب
الخليفة فدخل بغداد وأنهى بذلك ولاية بني بويه (٣).

واستمر طغرل بك حاكما الى أن توفي سنة ٤٥٥ هـ (٤)، فحكم بعده ألب أرسلان
السلجوقي، ثم ابنه من بعده السلطان ملكشاه حتى سنة ٤٨٥ هـ (٥).

وبهذا يتضح لنا أن إمام الحرمين عاش في ظل دولتين، ففترة الصبا
قضاها في ظل الدولة الغزنوية، أما بقية عمره فعاشها تحت حكم الدولة
السلجوقية.

-
- (١) أنظر الكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢٦-٢٧
(٢) إسمه أرسلان أبو الحارس من أهل مدينة بساء لقبه الملك المظفر كان
مقدما عند الخليفة القائم بأمر الله، قتل سنة ٤٥١ هـ.
البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٨٤
(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٦٦
(٤) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٩٠
(٥) البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٤٢

وبدء هي أن ماجرى خلال تلك الفترة من الحروب والمنازعات بين الغزنويين والسلجقة من جهة، وبين الغزنويين بعضهم مع البعض من جهة أخرى - بدء هي أن ماجرى من تلك الحروب والمنازعات قد استتبع أثره الاجتماعي في حياة الناس من اضطراب وفساد وفتن على نحو ما سنشرحه في الفقرة التالية :

٢ - الحالة الاجتماعية :

يستطيع الباحث أن يستنتج سوء الحالة الاجتماعية من خلال عرضنا للحالة السياسية، وبيان مساهمة الحروب واضطرابات . فالأمن يكاد ينعدم نتيجة للحروب المستعرة، وكذلك نتيجة لمبايقوم به الصيرون والصوص خلال الاضطراب السياسي من نهب وسلب .

يذكر ابن كثير أحداث سنة ٤٢٤ فيقول : (فيها تفاقم الحال بأمر العيارين . . . وكثر العيارون واستطالوا على الناس ولم يحج أحد من أهل العراق وخراسان لفساد البلاد) (١) .

وفي أحداث سنة ٤٢٦ يقول: (في مجملها كثر تردد الأعراب في قطع الطرقات الى حواشي بغداد وما حولها بحيث كانوا يسلبون النساء ما عليهن . . . واستفحل أمر العيارين وكثرت شرورهم) (٢) .

وفي أحداث سنة ٤٢٨ يقول: (وفيها شار العيارون وانتشرت الشرور في البلاد جدا) (٣) .

وفي أحداث سنة ٤٣١ يقول : (ووقع فساد عريض واتسع الخرق على الرافع، ونهبت دور كثيرة جدا . . . وغلَّت الأسعار . . .) (٤) .

(١) البداية والنهاية ١٢ ج ١ ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٠ .

(٤) المصدر السابق ص ٤٧ .

وجاء في الكامل لابن الأثير (٥٥٥) وسار طغرلبيك الى نيسابور
فملكها، ودخل اليها آخر سنة احدى وثلاثين وأول سنة اثنتين وثلاثين
ونهب أصحابه الناس ٥٥٥٥٥٥
وكان العيارون قد عظم ضررهم واشتد أمرهم، وزادت البلية بهم على
أهل نيسابور، فهم ينهبون الأموال ويقتلون النفوس ويرتكبون الفروج
الحرام (٥٥٥٥٥٥) (١)

ولكن الحالة هذات بتملك طغرلبيك . يقول ابن الأثير (ولما دخل
طغرلبيك البلد، خافه العيارون وكفوا عما كانوا يفعلون وسكن الناس
وأطمأنوا) (١) .

وثمة سبب آخر لانعدام الأمن والاستقرار، وهو الفتن التي كانت تحدث
بين أهل السنة والرافضة . يذكر ابن كثير من أحداث سنة ٤٤٥ وقوع اقتتال
بين أهل السنة والرافضة ووقوع فتن يطول ذكرها (٢) .

وفي أحداث سنة ٤٤٣ يقول ابن كثير (في صفر منها وقع الحرب بين
الروافض والسنة، فقتل من الفريقين خلق كثير، وذلك أن الروافض نصبوا أبراجا
وكتبوا عليها بالذهب: محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر ومن أبى
فقد كفر، فأنكرت السنة أقران علي مع محمد صلى الله عليه وسلم في هذا،
فنشبت الحرب بينهم واستمر القتال إلى ربيع الأول) (٣) .

ويقول في أحداث سنة ٤٤٤ : (وفي ذى القعدة تجددت الحرب بين أهل
السنة والروافض، وأحرقوا أماكن كثيرة وقتل من الفريقين خلائق) (٤)

-
- (١) الكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٥٦٦
(٢) أنظر البداية والنهاية ج ١٢ ص ٥٥٨
(٣) المصدر السابق ص ٥٦٢
(٤) المصدر السابق ص ٥٦٣

وهكذا الحال في سنة ٤٤٥ •

وكذلك كانت تقع الفتن بين الأشاعرة والحنابلة • يقول ابن كثير في أحداث سنة ٤٤٧ / (وفيها وقعت الفتنة بين ^{أهل} السنة والرافضة على العادة ، فاقتتلوا قتالا مستمرا ولا تمكن الدولة أن تحجز بين الفريقين، وفيها وقعت الفتنة بين الأشاعرة والحنابلة، فقوى جانب الحنابلة قوة عظيمة بحيث كان ليس لأحد من الأشاعرة أن يشهد الجمعة ولا الجماعات) (١) •

ومن الفتن التي حدثت في ذلك العصر، تلك الفتنة التي حدثت لعلماء الشافعية على يد الكندري وزير طغرل بك، وعن هذه الفتنة يقول ابن الأثير إن الكندري كان (شديد التعصب على الشافعية، كثير الوقعة في الشافعي رضي الله تعالى عنه، بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان في لعن الرافضة على منابر خراسان، فأذن في ذلك فأمر بلعنهم وأضاف اليهم الأشعرية فأنف من ذلك أئمة خراسان، منهم الإمام أبو القاسم القشيري والإمام أبو المعالي الجويني وغيرهما، ففارقوا خراسان وأقام إمام الحرمين بمكة أربع سنين - إلى أن نقضت دولته - يدرس ويفتي) (٢) •

وكان المجتمع الإسلامي خلال تلك الفترة طبقين : إحداهما تعيش في ترف وبذخ، وهي طبقة الخلفاء والأمراء والوزراء ومن يتصل بهم والتجار، والأخرى تعيش في بؤس وشغف وهم عامة الناس (٣) •

ولقد انتشر الرقيق في هذا العصر، وامتلات القصور به وكثر نسل الجوارى حتى الخلفاء كانوا من نسل الجوارى وكثر تعليم الجوارى الغناء، وأصبح لهن أماكن يغنين فيها، وكان يتردد عليها الناس للسمع والشراب (٤)

(١) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٦٦ •

(٢) الكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٩٧ •

(٣) أنظر ظهر الإسلام لأحمد أمين ج ١ ص ٩٧ •

(٤) أنظر ظهر الإسلام ج ١ ص ١٢٤ وما بعده •

مما أدى الى انتشار المفساد، ولكن قبيض الله بعض الغيورين لمنع هذه المفساد.
فيحكى ابن كثير عن الخليفة المقتدى بالله أنه كان يأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر، فأمر بنفي المغنيات والمفسدات من بغداد وأغلق الحانات
والملاهي (١) .

كما كان المجتمع الاسلامي - في ذلك العصر - يتكون من عناصر وقوميات
مختلفة الى جانب العرب كان يوجد الترك والفرس والروم والزنج، ويعيش
فيما بينهم في جو من التسامح الديني اليهود والنصارى .

وقد ظهرت نغرات قومية بين هذه العناصر المختلفة أحيانا، ولكن
كانت هذه النغرات والعصبية محصورة في الجيش والولاية (٢)

وعلى الرغم من ذلك فقد كان المعيار في سمو الشخص ورفعة شأنه،
هو ما يتمتع به من علم وتقى . يقول د. زحيلي : (ولم يكن للجنسية
أو القومية شأن في رفع من ارتفع من العلماء مثلاً، ولا في اخماد ذكر
من انطوى اسمه في التاريخ، فالعروبة لم ترفع الشافعي أكثر مما يستحق،
والفارسية لم تنقص من شأن أبي حنيفة ومكانته التي تبوأها بعلمه وفضله
واجتهاده، والعجمية لم تؤثر في مكانة البخاري ومسلم) (٣) .

(١) أنظر البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ١٤٦ .

(٢) أنظر ظهر الاسلام ج ١ ص ٣-٩٠ .

تاريخ الحضارة الاسلامية في المشرق للدكتور محمد جمال الدين سرور

ص ١٧٠-١٨٠

(٣) الإمام الجويني ص ٢٨٠ .

٣ - الحالة العلمية :

وعلى الرغم من سوء الحالة السياسية والاجتماعية في القرن الخامس
كما بيناء الأئمة نجد في هذا القرن ازدهارا علميا واضحا يتمثل في وجود
كثرة من العلماء المتبحرين في مختلف العلوم . أو لعل تنافس الحكام
على تشجيع العلم والعلماء تقوية لملكهم عند العامة بتقريب العلماء وكذلك
عمل العلماء على الاستفادة من هذا الوضع في نشر العلم ، لعل ذلك هو السبب في
ازدهار الناحية العلمية في ذلك العصر بالإضافة الى تأثير انتشار الثقافة ^{الغربية}

ففي الطب كان يوجد الطبيب الفيلسوف الحسن بن عبد الله ابن سينا
والذي برع في الطب وقد بلغت مصنفاته مائة مصنف منها القانون والشفاء
والنجاة والاشارات . توفى سنة ٤٢٨ (١)

ومن علماء الأحناف : أحمد بن محمد بن أحمد أبو الحسن القدوري
الحنفي صاحب الكتاب المشهور في مذهب ابي حنيفة . كان إماما بارعا ت ٤١٨ . (٢)
وعبد الله بن عمر بن عيسى الفقيه الحنفي ، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه الى
الوجود . له كتاب الأسرار والتقويم للأدلة ت ٤٣٠ . (٣)

ومن علماء المالكية :

عبد الوهاب بن علي بن نصر صاحب الرحبة ، أحد أئمة المالكية ومصنفينهم .
له كتاب التلقين يحفظه الطلبة . وله غيره في الفروع والأصول ت ٤٢٢ (٤)

ومن علماء الشافعية :

الحافظ الكبير أحمد بن الحسين أبوبكر البيهقي . من مؤلفاته كتابه
السنن الكبير ، ونصوص الشافعي كل في عشر مجلدات . والسنن المصغر ،

(١) أنظر البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٤٢-٤٣ .

(٢) المصدر السابق ج ١٢ ص ٢٤ .

(٣) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٤٦-٤٧ .

(٤) المصدر السابق ج ١٢ ص ٣٦ .

والآثار والمدخلو الأداب وشعب الايمان ودلائل النبوة وغير ذلك من

المصنفات . (١)

وغيره كثير . وسنترجم لكثير منهم عند ذكرنا لشيخ الإمام الحرمين

وتلاميذه .

ومن علماء الحنابلة :

محمد بن الحسن بن محمد القاضي أبو يعلى شيخ الحنابلة، كان إماماً

في الفقه، له التصانيف الحسان الكثيرة في مذهب أحمد ت ٤٥٨ . (٢)

وأيضاً على بن عقيل بن محمد أبو الوفا شيخ الحنابلة وصاحب

الفنون وغيرها من التصانيف المفيدة . تفقه بالقاضي أبي يعلى توفي

سنة ٥١٣ . (٣)

ومن المفسرين :

أحمد بن محمد بن ابراهيم الشعالي .

صاحب التفسير المشهور وله التفسير الكبير و كتاب العرائس في

قصص الأنبياء ت ٤٢٧ هـ . (٤)

ومن علماء اللغة :

أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الشعالي النيسابوري،

كان إماماً في اللغة والأخبار . له التصانيف الكبار في النثر والنظم

والبلاغة . وأكبر كتبه يتيمة الدهر في محاسن أهل العصرت سنة ٤٢٩ هـ . (٥)

وأبو الحسن على بن ابراهيم بن سعيد بن يوسف الحوفي . له كتاب في

النحو كبير و اعراب القرآن في عشر مجلدات وله تفسير القرآن أيضاً

توفي أيضاً سنة ٤٣٠ هـ . (٦)



(١) البداية والنهاية ج ١٢ ص ٩٤

(٢) المصدر السابق ج ١٢ ص ٩٤

(٣) المصدر السابق ج ١٢ ص ١٨٤

(٤) المصدر السابق ج ١٢ ص ٤٠

(٥) المصدر السابق ج ١٢ ص ٤٤

(٦) المصدر السابق ج ١٢ ص ٤٧

ومن علماء الظاهرية :

أبو محمد علي بن أحمد بن حزم . يقال إنه صنف أربعمائة مجلد
 كان أديبا طبيبا شاعرا فصيحاً .
 من مؤلفاته الشهيرة : " المحلى " و " الفصل في الملل والأهواء
 والنحل " و " الأحكام في أصول الأحكام " و " طوق الحمامة " وغير ذلك توفى
 سنة ٤٥٦ هـ (١) .

ومن المعتزلة :

أبو الحسين البصرى المعتزلى :

محمد بن علي بن الخطيب أبو الحسين البصرى المتكلم . شيخ المعتزلة
 والمنتصر لهم ت ٤٣٦ (٢)

ومن المحدثين :

محمد بن علي بن عبد الله الصورى الحافظ .

كان من أعظم أهل الحديث .

كتب الكثير يقال إن عامة كتب الخطيب سوى التاريخ مستفادة من كتب

أبي عبد الله الصورى ، توفى سنة ٤٤١ هـ . (٣)

ونكتفى بذكر من ذكرنا هنا من العلماء حيث يطول بنا المقام

لو ذهبنا نتقصى جميع ما عمر به ذلك العصر .

وفي هذا العصر أُغلق باب الاجتهاد في الفقه وسرى فيه روح التقليد

وبرز فيه التعصب الشديد للمذهب (٤) .

(١) البداية و لنهاية ج ١٢ ص ٩١-٩٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٠ .

(٤) أنظر تاريخ التشريع الاسلامي للخضرى ص ٢٥ .

كما يتسم هذا العصر بشيوع المناظرات والجدل (١).

ومن مظاهر الازدهار العلمي في هذا لعصر انتشار المدارس . ففي نيسابور كانت المدرسة البيهقيية والمدرسة السعدية ومدرسة ثالثة بناها أبوسعدي الاسترأبادي ومدرسة رابعة بنيت للاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني . وكذلك المدرسة النظامية التي بناها نظام الملك .

وقد اشتهر نظام الملك ببناء المدارس فبنى مدرسة ببغداد وبالسرخ وبهراة وبأصبهان وبالبصرة وبمرو .

ويقال ان له في كل مدينة بالعراق وخراسان مدرسة (٢).

هذا هو عصر إمام الحرمين من الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية، وأثر هذا العصر على إمام الحرمين واضح . فالفتنة التي سببها الكندري كانت سببا في خروجه من نيسابور ومجاورته في مكة أربع سنين ، يدرس ويفتي ، فلقب إمام الحرمين كما سبق . كما أن لهذا الخروج أثره في نقل شخصيته نتيجة لاحتكاكه بالعلماء ، فبناظرهم وباحثهم ويستفيد من علومهم وتجاربهم . فالسفر يتيح له اللقاء بأكبر عدد من العلماء ولاسيما أن بقاءه في مكة - الترهى ملتقى المسلمين من جميع بقاع العالم - هيا له فرصة الاجتماع بالعلماء من الشرق والغرب عندما كانوا يأتون لأداء مناسك الحج والعمرة .

(١) أنظر تاريخ التشريع الاسلامي للخضري ص ٢٤٣ .

(٢) أنظر طبقات الشافعية ج٤ ص ٣١٣-٣١٤ .

ثم إن الوضع السياسي الذي أتى بنظام الملك إلى السلطنة،
كان سببا في رجوعه واستقراره في نيسابور .

ولقد كان لتردد نظام الملك إلى العلماء ومنهم إمام الحرمين،
أثره في جعله يصنف المصنفات التي تحمل اسمه مثل النظامية . كما وأنه
نتيجة للهُتَمِ التي تقع بين الأشاعرة والحنابلة جعلته يلزم الحنابلة
فيصنفهم بالحنوية كما يلاحظ عليه في كتبه (١)

ونتيجة لسريان روح التقليد والتعصب للمذهب في هذا العصر،
وجد إمام الحرمين قد تأثر بهذه الروح فقام بتأليف كتابه " مغيث الخلق
في ترجيح القول الحق " وفيه انتصر لمذهب الشافعي ورجحه على مذهب
أبي حنيفة جملة وتفصيلا . وهكذا فعل في كتابه البرهان .

...

(١) أنظر البرهان ج ١ ، ص ٦٠٦

الفصل الثاني

نشأته وأطوار حياته

١ - إسمه ونسبه :

هو عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني ، هكذا جاء في بعض

التراجم (١) .

ويزيد بعض المؤرخين ذكر أجداده بعد يوسف ، فيذكر البغدادي

وابن خلكان والذهبي وابن كثير . أن اسمه عبد الملك بن عبدالله بن

يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني (٢) .

(١) أنظر : دمية القصر وعصرة أهل العصر ، لأبي الحسن الباخري ، ت سنة ٤٦٧

ج ٢ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧

وأنظر : الأنساب ، للإمام أبي سعيد عبدالكريم بن محمد بن منصور

التميمي السمعاني ، ت ٥٦٢ هـ ، ج ٣ ، ص ٣٥٩ .

وتبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لأبي

القاسم على بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي ، ت ٥٧١ هـ ،

ص ٢٧٨ .

والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن

الجوزي ، ت ٥٩٧ هـ ، ج ٩ ، ص ١٨ .

(٢) أنظر ذيل تاريخ بغداد ، للحافظ محب الدين أبي عبدالله محمد بن

محمود بن الحسن المعروف بابن النجار ، ت ٦٤٣ ، ج ١ ، ص ٨٥ .

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لأبي العباس شمس الدين أحمد

ابن محمد بن أبي بكر بن خلكان ، ت ٦٨١ هـ ، ج ٢ ، ص ٣٤١ .

وسير أعلام النبلاء للذهبي ، ت ٧٤٨ هـ ، ج ١١ ، ص ٥٠٦ .

والبداية والنهاية ، للحافظ ابن كثير الدمشقي ، ت ٧٧٤ هـ ، ج ١٢ ،

ص ١٢٨ .

وأسقط السبكي ذكر جده يوسف بن عبدالله ، وأضاف جدا أخيراً
هو عبدالله بن حيويه فساق نسبه بأنه (عبدالله بن عبدالله بن
يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيويه الجويني) (١) . ولكنه ذكر
الإسم صحيحاً عندما ترجم لأبيه إذ قال : هو عبدالله بن يوسف بن
عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيويه (٢) . فوافق بهذا السياق لنسب
إمام الحرمين من سبقه من المؤرخين الذين نقلنا عنهم هذا النسب
آنفاً .

٢ - نسبه :

ويكتفي بعض من ترجم له بنسبته إلى جوين فيقال الجويني (٣)
ويضيف الآخرون نسبة أخرى فيقال الجويني النيسابوري (٤) .

- (١) طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن
عبد الكافي السبكي ، ج ٥ ، ص ١٦٥ .
- (٢) المصدر السابق نفسه ، ج ٥ ، ص ٧٣ .
- (٣) انظر: دمية القصر ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ، الأنساب للسمعاني ، ج ٣ ،
ص ٣٥٨ ، المنتظم ، ج ٩ ، ص ١٨ ، وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ٣٤١ .
- (٤) انظر: تبين كذب المفترى ، ص ٢٧٨ ، سير أعلام النبلاء ، ج ١١ ،
ص ٥٠٦ ، طبقات الشافعية للسبكي ، ج ٥ ، ص ١٦٥ .

جاء في الأنساب للسمعاني : (الجويني بضم الجيم وفتح الواو وسكون
الياء المنقطة بإثنتين من تحتها، هذه النسبة إلى جوين وهي إلى
ناحية كثيرة مشتملة على قرى مجتمعة يقال لها كويان فعرب وجعل
جوين . وهذه الناحية متصلة بحدود بيهق ولها قرى كثيرة متصلة
بعضها ببعض ولا يرى فيها خمسة فراسخ خراب أو بادية من عمارتها ،
وقرب كل قرية من الأخرى) الأنساب للسمعاني ج ٣ ، ص ٣٥٨ .

أما نسبته الى نيسابور فلأنه عاش فيها كما تذكر الكتب التي

ترجمت له .

فبعد أن خرج منها بسبب الفتنة التي أشارها الوزير الكندي واضطهاده لعلماء الأشاعرة - كما ذكرنا في الفصل السابق - عاد إمام الحرمين اليها من جديد ليقيم فيها، وليقوم بالتدريس في المدرسة النظامية (١).

أما نسبته الى جوين فترى الدكتور فوقية أن هذه النسبة جاءت بالوراثة عن والده الذي عاش في جوين في حين أن امام الحرمين لم يذكر عنه أنه ولد أو أقام أو توفي فيها (٢) . وتابعها على ذلك د. عبدالعظيم الديب (٣) .

(١) أنظر : تبیین کذب المفتری ، ص ٢٨٠ ، الأنساب للسمعاني ، ج ٣ ، ص ٣٥٨ .

(٢) أنظر: الجويني إمام الحرمين للدكتور فوقية ، ص ١٣ .

(٣) أنظر : إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني حياته وعصره آثاره وفكره للدكتور عبدالعظيم الديب ، ص ٣٥٨ ، ولكن ذكر عادل نوبيهقي الذي حقق طبقات الشافعية لأبي بكر هداية الله أن إمام الحرمين ولد في جوين ، ولا أدري ما أسنده على مقال .

أنظر: هامش طبقات الشافعية ، ص ١٧٤ .

٣ - كنيته ولقبه :

ويكنى بأبي المعالي (١) وهي كنية تدل على ارتفاع قدره ،
ومنزلته .

واشتهر بلقب إمام الحرمين ، ذكر ذلك كل من ترجم له (٢) .

وسبب تلقيبه بإمام الحرمين أنه جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة
يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب (٣)

وذكر صاحب مرآة الجنان احتمالاً آخر لهذا التلقب فقال :
" ويحتمل أنه على وجه التفخيم له كما هو العادة في قولهم ملك
البحرين ، وقاضي الخافقين ، ونسبة إمامته الى الحرمين لشرفهما توصلاً
الى الإشارة الى شرفه وفضله وبراعته ونبله وتحقيقه وفهمه " (٤) .

(١) أنظر :

دمية القصر ، ج٢ ، ص ٢٤٦ ،

الأنساب ، ج٣ ص ٣٥٩ ،

تبيين كذب المفتري ، ص ٢٧٨ ،

المنتظم ، ج٩ ص ١٨ ،

وفيات الأعيان ج٢ ، ص ٣٤١ .

(٢) في حدود الكتب التي اطلعت عليها .

(٣) أنظر: وفيات الأعيان ج٢ ، ص ٣٤١ .

(٤) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان

لإمام أبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي

اليمني (ت ٥٧٦٨ هـ) ، ج٣ ، ص ١٢٥ .

ولكن هداية الله الحسيني يذكر أنه "إنما عرف بإمام الحرمين لأنه كان إماماً بمكة حين مجاورته، ودخل المدينة زائراً قبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقدم القوم فأقام هناك نحو عشرة أيام" (١).

ولقبه الباخرزي بركن الدين (٢).

وأضاف ابن خلكان والذهبي والأسنوي وابن قاضي شهبة وهداية الله وابن عماد الدين الحنبلي لقب (ضياء الدين) (٣).

وهذه الألقاب فيها دلالة على منزلته الرفيعة بين العلماء.

٤- والدة :

ووالده هو أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني . كان يلقب بركن الاسلام .
وأمله من العرب إذ كان يقول: (نحن من العرب من قرية يقال لها سنيس) (٤).

- (١) طبقات الشافعية لأبي بكر هداية الله الحسيني ، (ت ١٠١٤هـ) ص ١٧٦
- (٢) دمية القصر ، ج ٢ ، ص ٢٤٦ .
- (٣) وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ٣٤١ ، سير أعلام النبلاء ، ج ١١ ، ص ٥٠٦ ، طبقات الشافعية ، لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي ، (ت ٧٧٢هـ) ج ١ ص ٤٠٩ ، طبقات الشافعية لهداية الله ، ص ١٧٦ ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لأبى الفلاح عبداً لحى بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) ج ٣ ، ص ٣٥٨ .
- (٤) جاء في الباب (السنيس : بكسر السين المهملة وكسر النون وكسرة الباء الموحدة وفي آخرها سين أخرى - هذه النسبة الى سنيس قبيلة مشهورة من طيء ، منها كثير من العلماء والشعراء . قلت : وهو سنيس بن معاوية بن جرول بن شعل ابن عمرو بن الغوث من طيء) .
اللباب في تهذيب الأنساب . تأليف عز الدين بن الأشير الجزري ج ٢ ص ١٤٤ .
وجاء في الأنساب (سنيس : هو أبوحى من طيء) ج ٦ ص ١٠٧ .
وجاء في تاج العروس (سنيس بالكسر) وهو ابن معاوية بن جرول بن شعل قال الجوهر (أبوحى من طيء) (تاج العروس من جواهر القاموس للإمام اللغوي محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي ج ٤ ص ١٦٨ .
ولهذا فان سنيس قبيلة وليست قرية .
ولقد جزم بذلك محقق الطبقات للسبكي قائلاً : (ولم نجد في كتب البلدان بلداً بهذا الاسم وهو بلا ريب خطأ وصوابه قبيلة) ج ٥ ص ٧٣ .

كانت له معرفة تامة بالفقه والأصول والنحو والتفسير (وكتـابان
 لصيانتـه وديانته مهيبا محترما بين التلامذة ، فلا يجرى بين يديه إلا
 الجد والتخريف على التحصيل) تفقه على أبي يعقوب الأبيوردى (١) ،
 واجتهد في التفقه على أبي الطيب المصلوكي (٢) . وارتحل إلى مرو
 قاصدا القفال المروزي فلزمه وتعلم منه فأتقن طريقته ، وعاد إلى نيسابور
 (٣)
 سنة سبع وأربعمائة وقعد للتدريس والفتوى وتعليم الخاص والعوام ،

-
- (١) يوسف بن محمد الشيخ أبو يعقوب الأبيوردى : أحد الأئمة من تلامذة
 الشيخ أبي طاهر الزيادي ومن أقران القفال . كان من مشاهير العلماء ،
 لحق بالأئمة الأعلام . له كتاب " المسائل " في الفقه . توفي في حدود
 الأربعمائة . نقلنا عن طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ٣٦٢-٣٦٣ .
- (٢) أبي الطيب المصلوكي : هو سهل بن محمد بن سليمان المصلوكي
 الفقيه الشافعي امام أهل نيسابور وشيخ تلك الناحية ، كان يحضر مجلسه
 خمسمائة محبرة وكانت وفاته سنة ٣٨٧ .
 البداية والنهاية لابن كثير ج ١١ ، ص ٣٢٤ .
- (٣) القفال المروزي : هو أبوبكر محمد بن علي بن اسماعيل القفال
 الكبير . أحد أئمة الشافعية الكبار علما وزهدا . وحفظا وتصنيفا .
 توفي سنة ٤١٧ هـ . وإنما قيل له القفال لأنه كان أولا يعمل الأقفال
 ولم يشتغل إلا وهو ابن ثلاثين سنة . البداية والنهاية ج ١٢ ، ص ٢٢ ،
 طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٤٧٤ .

وكان متصفا بالورع ومشهورا بالتقوى ، فمن ورعه أنه كان يؤدي زكاة ماله في السنة الواحدة مرتين حذرا من نسيان النية . كما حرص على أن يرزق ذرية سالحة ، فقام بالأسباب فاشترى جارية من كسب يده من مال اكتسبه من نسخه الكتب ، وكانت الجارية موصوفة بالخيـر ، وكان يطعمها من كسب يده . أيضا حتى حملت بإمام الحرمين .

ومن ثناء العلماء عليه قول أبي عثمان الصابوني : " لو كان الشيخ أبو محمد من بني إسرائيل لنقلت إلينا شمائله ولأفتخروا به " .
ومن تصانيفه : التبصرة والتذكرة ، ومختصر المختصر . وله تفسير كبير مشتمل على عشرة أنواع في كل آية كما يقول السبكي (١) . توفي في ذي القعدة من سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة .

هـ - مولده :

(٢) ولد لإمام الحرمين في الثامن عشر من محرم سنة تسع عشرة وأربعمائة ولكن ابن الجوزي وتابعه بعض من ترجم لإمام الحرمين ذكروا أن مولده كان سنة سبع عشرة وأربعمائة (٣) .

-
- (١) أنظر: تبين كذب المفتري ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، طبقات الشافعية للسبكي ، ج ٥ ، ص ٧٣-٧٦ .
- (٢) أنظر: تبين كذب المفتري ص ٢٨٥ ، وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ٣٤٢ ، سير أعلام النبلاء ج ١١ ، ص ٥٠٦ .
- (٣) أنظر : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، ج ٩ ، ص ١٨ ذيل تاريخ بغداد ، للحافظ محب الدين أبي عبد الله محمد بن محمود بن الحسن المعروف بابن النجار البغدادي ، (ت ٦٤٣هـ) ، ج ١ ، ص ٨٥ .

والظاهر ان ابن الجوزى قد وهم لأنه ذكر أن سنه عند وفاته كان تسعا وخمسين سنة، وأنه توفي سنة ٤٧٨ هـ فينتج أن ولادته كانت سنة ٤١٩ ، لا كما وهم (١) .

وهذا هو مارجته الدكتور فوقية عند ذكرها لتاريخ ولادته (٢) .

ولقد شد هداية الله الحسيني وصاحب مرآة الجنان فذكرا أن ميلاده كان في الثاني عشر من محرم (٣) ، خلافا لجمهور من ترجم له إذ يذكرون أن ميلاده في الثامن عشر كما ذكرنا آنفاً .

(١) أنظر المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، ج ٩ ص ١٨٠ .

وذيل تاريخ بغداد ، ج ١ ، ص ٨٥ .

والكامل في التاريخ ، للشيخ العلامة عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم

محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني ، المعروف بابن الأثير ، ج ٨ ، ص ١٣٩ .

والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، تأليف جمال الدين أبي

المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي ، (ت ٨٧٤) ج ٥ ، ص ١٢١ .

(٢) أنظر الجويني امام الحرمين ص ٢٢ .

(٣) أنظر : طبقات الشافعية لهداية الله ، ص ١٧٥ .

ومرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان ج ٣ ، ص ١٣١ .

لم تذكر كتب التراجم آيين ولد امام الحرمين ويدعى عادل نويبهيقى محقق طبقات الشافعية أنه ولد فى جوين ولم يقم دليلا على ذلك ، ولعله ولد فى نيسابور لان كتب التراجم ذكرت رجوع والده الى نيسابور سنة ٤٠٧ وقعد للتدريس فيها ولم يذكر أنه رحل عنها حتى مولد امام الحرمين فى عام ٤١٩ .

٦ - نشأته الأولى :

نشأ امام الحرمين فى حجر والديه الصالحين ، وقد ذكر بعض المؤرخين أن والده قد أوصى أمه ألا يرضعه أحد بعد أن وضعت له فدخلت عليها - وهي متألمة والصغير يبكي - امرأة من جيرانهم فشاغلته بشديها فوضع قليلا فلما علم بذلك شق عليه الأمر وأخذه ونكس رأسه ومسح بطنه . وأدخل إصبه فى فيه ولم يزل يفعل ذلك حتى قاء جميع ماشره وهو يقول يسهل أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير لبن أمه (١) .

وهذه الرواية إن صحت تعكس شدة الوالد فى تنشئة ابنه تنشئة صالحة وإن كنت لا أوافق على محاولته إخراج مارضعه الطفل :

أولا : لأن مارضعه ليس بحرام فالأصل الحل .

ثانيا : الإرضاع جائز شرعا وهناك أحكام تتعلق بالرضاع فليس

الإرضاع من الخير بفسد الطفل .

ثالثا : إن الراضع طفل ليس بمكلف شرعا ولا مؤاخذ فلا يجوز إيذاؤه

لإستخراج مارضعه، فالمبالغة فى إستخراج مارضع غلو لا يقره

الشرع .

(١) أنظر وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ٣٤٢ .

وطبقات الشافعية للسبكي ، ج ٥ ، ص ١٦٨ .

ومما يجدر ذكره أنه لا أثر لما يرضعه الانسان في صغره على سلوكه فليس هنالك دليل على وجود أثر يترتب على سلوك الانسان من استقامة وعدمها بسبب مارضعه في صغره . أقول هذا لأنني أعجب من إمام الحرمين الذي كان يقول - كما روى عنه - عندما تلحقه فترة في مجلس المناظرة : (هذا من بقايا تلك الرضعة) (١) .

ولقد روى السبكي أن المرضعة كانت جارية فتخرج والد إمام الحرمين من ترضيعها لكونها لا تملك لبنها ولم تستأذن مالكتها .

قلت: ولو كان الأمر كذلك فما كان على والد إمام الحرمين معالجة الأمر بذلك الأسلوب، إذ كان بإمكانه ان يستسمحهم أو أن يدفع أجره الرضاعة . وكون إمام الحرمين يعتقد أن اللججة التي تصيبه أثناء المناقشة من أثر بقايا تلك الرضعة فغير صحيح، وقياس السبكي فعل والد إمام الحرمين بفعل أبي بكر رضي الله عنه قياس مع الفارق (٢) إذ أن أبا بكر تيقن أن الطعام الذي أكله من كسب حرام، فهو مقابل كهانة في الجاهلية . وأبو بكر رضي الله عنه كان مكلفا فاجتهد في إخراج الحرام . أما مسألتنا فمع طفل رضيع والبون شاسع .

ولم تذكر كتب التراجم عن فترة صباه شيئا .

وكل الذي ندره أن أباه كان حريصا على تنشئته تنشئة سالحة، فمن البدهي أن يهتم بتعليمه منذ نعومة أظفاره ولا سيما أنه كان يلمح

(١) أنظر وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ٣٤٢ .

(٢) أنظر طبقات الشافعية ، ج ٥ ، ص ١٦٩ .

فيه النجابة والإقبال .

٧ - طلبه للعلم :

وقد بدأ إمام الحرمين طلب العلم في صباه الباكر، وذلك بالتفقه على والده - والذي كان يلقب كما قلنا بركن الإسلام - فدرس فقهاء والده وأتى على جميع مصنفاته فقلبها ظهرا لبطن وتصرف فيها .

كما يمكن أن يدرك الباحث تعلمه المبكر من خلال حياة شيوخه ، فشيخه أبونعيم الأصبهاني كما سيأتي توفي عام ٤٣٠ هـ (١) . وهذا يدل على أن إمام الحرمين تتلمذ عليه صغيرا ، لأنه لم يكن قد بلغ الحادية عشرة من عمره حين وفاة شيخه .

ومن شيوخه أيضا كما تذكر كتب التراجم النيلي ، وهو من أئمة خراسان والذي توفي عام ٤٣٦ هـ، وهذا يعني أن إمام الحرمين كان سنة حين وفاة شيخه ^{سنة عشر} عاما، أي أنه تتلمذ عليه وهو في مقتبل العمر (٢) .

وقد بقي إمام الحرمين طالبا للعلم مجدا في تحصيله طوال حياته حتى بعد أن أصبح عالما يدرس ويفتي، فلم يمنعه اشتغاله بالتدريس من طلب العلم والحرص عليه، إذ تذكر كتب التراجم أنه كان يعهد مجلسه للتدريس يخرج إلى مدرسة البيهقي ليدرس الأصول وأصول الفقه على الأستاذ الإمام أبي القاسم الإسكافي الإسفرايني (٣) .

(١) أنظر ص ٢٦ من البحث .

(٢) أنظر ص ٣٧ من البحث .

(٣) أنظر تبیین کذب المفتری ، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، وفيات الأعيان ج ٢ ، ص ٣٤١ .

ويبكر كل يوم إلى الاستاذ أبي عبدالله الخبازي ليقراً القرآن

عليه (١)

بل اننا لنراه وهو في الخمسين من عمره عندما قدم الشيخ

المجاشعي سنة ٤٦٩ إلى نيسابور يقرأ عليه (إكسير الذهب في

صناعة الأدب) (٢)

وهذا يدل على اهتمامه بالعلم ، فلم يمنعه كبر سنه ومكانته

من ان يتتلمذ في معرفة فن من فنون العلم على أربابه .

ولم يقتصر إمام الحرمين في طلب العلم على شيوخه الذين

تلقى عنهم بل كان مقبلاً على الاستفادة من كل من لقيهم من العلماء

خلال رحلته من نيسابور إلى الحرمين الشريفين ، ماراً بالمعسكر

وبغداد فكان في كل بلد يقيم فيها يدارس علماءها ويناضرهم ويفيد

من علومهم (٣) بل أنه يذكر في بعض كتبه ما أفاده من بعض تلاميذه

حيث يذكر السبكي في ترجمة الإمام أبي نصر عبدالرحيم القشيري

إن إمام الحرمين كان (يعتد به ويستفرغ أكثر أيامه معه مستفيداً

منه بعض مسائل الحساب في الفرائض والدور والوصاية) (٤)

(١) أنظر تبیین کذب المفتری ، ص ٢٨٠

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٨٠ .

(٤) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ، ج ٧ ، ص ١٦١ .

ويقول السبكي أيضا : (وأعظم ماعظم به أبو نصران إمام
الحرمين نقل عنه في كتاب الوصية من (النهاية) وهذه مرتبة
رفيعة) (١)

وأبونصر هذا من تلامذة إمام الحرمين . يقول السبكي (تخرج
بوالده ثم على إمام الحرمين) (٢) .

٨ - مجلسه للتدريس :

جلس إمام الحرمين للتدريس بعد وفاة والده سنة ٤٣٨ وسنه
اذ ذاك دون العشرين (٣) . وقد أجلسه الأئمة للتدريس مكان
والده لمكانته العلمية بينهم (٤) .
وبعد خروجه من نيسابور استقر في المسجد الحرام ٤ سنوات
يقوم خلالها بالتدريس (٥) فيه مع اشتغاله بالفتوى وجمع طرق المذهب ،
ولما عاد إلى نيسابور بعد انتهاء الفتنه التحق بالمدرسة النظامية
ليقوم بالتدريس فيها إلى آخر حياته (٦) وكان يحضر درسه الأكابر
والجمع العظيم وكان يقعد بين يديه ثلاثمائة من الطلبة (٧) .

(١) طبقات الشافعية ج٧، ص ١٦٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٦٠ .

(٣) أنظر تبیین کذب المفتری ، ص ٢٧٩ .

(٤) المصدر السابق نفسه ص ٢٧٩ .

(٥) المصدر السابق نفسه ص ٢٨٠ .

وسیر أعلام النبلاء ج ١١ ، ص ٥٠٧ .

(٦) أنظر تبیین کذب المفتری ، ص ٢٨٠-٢٨١ .

(٧) سیر أعلام النبلاء ، ج ١١ ، ص ٥٠٧ .

٩ - حالته الإجتماعية :

لم تحدثنا المصادر التاريخية خلال ترجمتها لإمام الحرمين

عن حالته الإجتماعية .

فلم تذكر هل كان متزوجا أم لا ؟

وهل أنجب أم لا ؟

ولم تحدثنا أيضا عن وضعه المالي هل كان غنيا أم متوسط الحال

ومن أين يأتيه دخله ؟

ولكن وردت عبارة في التبيين تقول : " وأن نقطع نسله

من جهة الذكور ظاهرا فنشر علمه يقوم مقام كل نسب " (١)

فمنطوق العبارة السابقة أن ليس لأبي المعالي ذرية من

الذكور، فهل يفهم منها وجود ذرية من الإناث له ؟

وبالتالي نستنتج أنه كان متزوجا ، فأنجب إنثا ولم

ينجب ذرية من الذكور .

هذا ما لا نستطيع أن نجزم به من العبارة السابقة، ولكن وردت

عبارة أخرى في التبيين تدل على أن له ذرية من الذكور إذ جاء

فيه (وصلى عليه ابنه الإمام أبو القاسم بعد جهد جهيد) .

كما نرى أن السبكي ذكر له في طبقات الشافعية ولدا إسمه

مظفر، وقد ترجم له بقوله (مظفر بن عبد الملك بن عبد الله

الجويني الشيخ أبو القاسم بن إمام الحرمين) (٢) .

(١) التبيين ص ٢٨٥ .

(٢) طبقات الشافعية ، ج ٤ ، ص ٣٣٠ .

ويذكر أنه ولد بالري وحمل صغيراً إلى نيسابور، وأنه قتل

مسموماً في شعبان سنة ٤٩٣ .

وأنه نشأ على العلم والأدب وأخذ العلم عن والده وعن الشامي

والحفص (١)

كما ترجم السبكي لأبي محمد هبة الله بن سهل بن عمر بن

القاضي بن عمر البسطامي النيسابوري وذكر أنه ختن إمام الحرمين

على بنته (٢)

ويرى الدكتور الزحيلي أنها البنت الوحيدة للإمام (٣) .

ولكنني لا أدري علام استند في هذه الدعوى ؟

وهذه الترجمة تؤكد أن إمام الحرمين كان متزوجاً وأنه أنجب

من الذكور مظفراً وأنجب من الإناث أيضاً .

ولعل ابنه قتل قبل أن ينجب ويكون هذا المراد بقوله

انقطع نسله ظاهراً .

أما عن حالته المالية فقد جاء في التبيين أنه كان (ينفق

ماورثه وما كان له من الدخل على إجراء المتفهمة ويجتهد في

ذلك) (٤) .

(١) أنظر هامش طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٣٠ .

(٢) أنظر المصدر السابق نفسه ، ج ٧ ، ص ٣٢٧ .

(٣) أنظر : الإمام الجويني إمام الحرمين ، تاليف د. محمد الزحيلي .
ص : ٥٤

(٤) التبيين ، ص ٢٨٠ .

فستطيع أن نستنتج من هذه العبارة أن إمام الحرمين كان ذا مال
جاءه وراثة، وله دخل أيضا وأن ماله يفيض عن حاجته فهو ينفقه على
الطلبة والدارسين .

١٠ - وفاته :

أجمعت كتب التراجم على أن وفاته كانت سنة ٤٧٨ (١) . ولم يشذ
في ذكر تاريخ وفاته إلا صاحب تلخيص الآثار إذ ذكر أنه توفي سنة
٤٨٨ كما نقل ذلك عنه صاحب روضات الجنات . ثم يقول : (وقد
عرفت تاريخ وفاته الحق من كتاب ابن خلكان المعتبر الموثق
فلا فرق) (٢) .

ومانبه لابن خلكان غير صحيح إذ ذكر ابن خلكان تاريخ وفاته
بمالايخالف جمهور من ترجم له (٣) وهي سنة ٤٧٨ .

-
- (١) أنظر الأنساب ج ٣ ، ص ٣٥٩ ،
 • تبیین کذب المفتری ، ص ٢٨٤ ،
 • ذیل تاریخ بغداد ، ج ١ ، ص ٩٣ ،
 • الكامل فی التاریخ ، ج ٨ ، ص ١٣٨ ،
 • مرآة الجنان ، ج ٣ ، ص ١٢٣ ،
 (٢) روضات الجنات ، ج ٥ ، ص ١٤٧ ،
 (٣) أنظر: وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ٣٤٢ .

وقد حصل اختلاف في الشهر الذي توفى فيه فالأغلب أنه توفى في شهر ربيع الآخر في الخامس والعشرين منه (١) وقلة منهم ذكروا أنه توفي في شهر ربيع الأول في الخامس والعشرين منه (٢) .

ولم يحصل اختلاف في ليلة وفاته فكل من ذكر ليلة وفاته ذكر أنها ليلة الأربعاء . توفى رحمه الله وقد بلغ تسعا وخمسين سنة، ولم يهتم ^{في تدوينه} سوى ابن كثير الذي ذكر أن سنه عند وفاته كانت سبعا وخمسين سنة وهو وهم ظاهر إذ أنه ذكر تاريخ ميلاده على أنه سنة ٤١٩ هـ وذكر تاريخ وفاته على أنه سنة ٤٧٨ هـ فينتج أن سنه عند وفاته كان تسعا وخمسين سنة لاسبعا وخمسين .

فلعل التاريخ الأخير نتيجة خطأ مطبعي .

توفى رحمه الله بعد أن أصيب بمرض اليرقان وظل أياما ثم برأ منه ، وعاد إلى الدرس ففرح به تلامذته ومحبهوه، ولكن فرحتهم لم تطل فمرض مرضه الذي توفى فيه وقد بقي أياما في مرضه هذا فظهر عليه الضعف فحمل إلى يشتنقان لاعتدال هوائها وخفة مائها فزاد ضعفه وانتقل إلى رحمة الله (٣) .

(١) أنظر المراجع السابقة .

(٢) أنظر : البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٢٨

العقد الثمين ج ٥ ، ص ٥٠٨ .

النجوم الزاهرة ج ٥ ، ص ١٢١ .

التحفة اللطيفة ج ٣ ، ص ٨٧ .

(٣) أنظر تبیین کذب المفتری ، ص ٢٨٤

ومن الأمور الغريبة التي جرت له في مرضه الذي توفي فيه ماجاء
في كتاب المنتظم من أن (هبة الله بن المبارك السقطي قال: قال لي محمد
ابن الخليل البوشنجي حدثني محمد بن علي الهريري وكان تلميذ
أبي المعالي الجويني قال: دخلت عليه في مرضه الذي مات فيه وأسأله
تتناثر من فيه ويسقط منه الدود لا يستطيع شم فيه، فقال هذا عقوبة
تعرض بالكلام فاحذره) (١) .

ومن أقواله في مرض الموت ما ذكره الذهبي أن أبا الفتح الطبري
قال : (دخلت على أبي المعالي في مرضه فقال : اشهدوا على أنني قد
رجعت عن كل مقالة تخالف السنة واني أموت على ما يموت عليه عجائز
نيسابور) (٢) .

ولم ينتقد السبكي سند هذه الرواية .

وانما قال (وهذه الحكاية ليس فيها شيء مستنكر الا ما يوهم
أنه كان على خلاف السلف) (٣) .

قلت: بل يفهم منها أن منهجه التأويلي للصفات الواردة في القرآن
والسنة نتيجة اشتغاله بعلم الكلام مخالف للسنة ومنهج السلف وأنه يرجع
عن جميع معتقداته المخالفة للفطرة وهو ما يؤمن به كل من كانت فطرته

(١) المنتظم، ج ٩، ص ٢٠.

— وأنظر النجوم الزاهرة ج ٥، ص ١٢١.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٩.

(٣) طبقات الشافعية للسبكي ج ٥، ص ١٩١.

سليمة لم تتلوث بعلم الكلام كالعجائز مثلاً، وأنه يرى أن ذلك هو المذهب الصحيح لا ما يعتقده المتكلمون .

• ولقد جزع الناس لوفاته جزعا شديداً لم يعهد مثله .

وإزدحم الناس ازدحاما شديداً أدى إلى كسر منبره وجلس الناس للعزاء أياماً وأكثر الشعراء المرآشي فيه . ومن مظاهر الجزع التي لاتليق أن طلبته كانوا قريباً من ٤٠٠ نفر يطوفون في البلد نائحين عليه مكسرين المحابر والأقلام مبالغين في الصياح والجزع .

ولقد انتقد الذهبي هذا المسلك المخالف للسنة فقال: (هذا

من زى الأعاجم لامن فعل العلماء المستبعين) (١)

ولقد أصاب الذهبي في نقده لهذا التصرف . فالإسلام ينهى عن الجزع ويأمر بالصبر . كما ينهى عن إضاعة المال . وكونهم يكسرون محابرههم وأقلامهم تعبيراً عن جزعهم يتنافى مع الصبر الذي أمرنا به مع مافيه من إضاعة للمال .

ولذا فإن نقد السبكي للذهبي يعتبر خطأً فقوله تعليقاً على قول الذهبي السابق (وقد حار هذا الرجل ما الذي يؤذى هذا الإمام وهذا لم يفعله الإمام ولا أوصى به أن يفعل حتى يكون غضا منه، وانما حكاة الحاكم اظهاراً لعظمة الإمام عند أهل عصره وأنه حصل لأهل العلم على كثرتهم ، فقد كانوا أربعمائة تلميذ مالم يتمالكوا معه الصبر بل

(١) سير أعلام النبلاء ، ج ١١ ، ص ٥٠٩ .

أداهم الى هذا الفعل، ولا يخفى أنه لو لم تكن المصيبة عندهم —
بالغة أقصى الغايات لما وقعوا في ذلك وفي هذا أوضح دلالة لمن وفقه
الله على حال هذا الإمام (١) .

أقول إن قوله السابق فيه تعصبا واضح لإمام الحرمين وتحامل على

الذهبي .

فلا نزاع أن جزعهم على إمام الحرمين يدل على مكانة الإمام
في نفوسهم وعلى محبتهم له، ولكن هل هذا الفعل منهم قبيح أم ليس
بقبيح بصرف النظر عما يحمل من دلالة ؟

لا شك - عند من له أدنى معرفة بالسنة - في أن أفعالهم عند وفاته

قبيحة ومخالفة للسنة .

ثم إن انتقاد الذهبي لفعل الطلبة لا يمس إمام الحرمين ولم أفهم

من نقد الذهبي هذا أي تنقيص من شأنه .

ولقد رشاه الشعراء ومما قيل عند وفاته :

قلوب العالمين على المقالى	وأيام الورى شبه الليالى
أيثمير غصن أهل الفضل يومنا	وقد مات الإمام أبو المعالى (٢)

(١) طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ١٨٤ .

(٢) تبیین كذب المفترى ، ص ٢٨٥ ،

طبقات الشافعية للسبكي ، ج ٥ ، ص ١٨٢ .

الفصل الثالث

شيوخه وتلاميذه

أ - شيوخه :

تبين لنا فيما سبق أن طلب إمام الحرمين للعلم كان مبكرا منذ صباه فأول من تلقى على يديه العلم أبوه ابو محمد صاحب التبصرة والتذكرة (١) .

وكما تتلمذ في صباه على أبي بكر أحمد بن محمد الأصبهاني فقد سمع منه الحديث كما يقول السمعاني وابن الأثير (٢) .

كما سمع الحديث في بغداد من أبي محمد الجوهري (٣) .

وسبق أن ذكرنا أنه درس القرآن على الأستاذ أبي عبد الله

الخبازي .

أما أصول الفقه فقد أتقنها على يد أستاذه الإمام أبي القاسم

الإسكافي الإسفرايني .

ويذكر ابن عساكر والذهبي أن من شيوخه :

أبي سعد النضروي وأبي حسان محمد بن أحمد المزكي ومنصور بن رامش (٤) .
ويذكر السبكي من شيوخه أبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز النيلي (٥) .

(١) تبين كذب المفتري ، ص ٢٧٩ .

(٢) الأنساب ج ٣ ، ص ٣٥٩ ، اللباب ، ج ١ ، ص ٣١٥ ، سير أعلام النبلاء

ج ١١ ، ص ٣١٥ . وفيات الأعيان ج ٢ ، ص ٣٤١-٣٤٣ .

(٣) المنتظم ج ٩ ، ص ١٨٠ .

(٤) تبين كذب المفتري ، ص ٢٨٥ .

(٥) طبقات الشافعية للسبكي ، ج ٥ ، ص ١٧١ .

وسوف نترجم فيما يلي لأهم شيوخه :

(١) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن اسحاق بن موسى بن مهران الإمام

الجليل الحافظ أبونعيم الأصبهاني .

ولد في رجب سنة ست وثلاثين وثلاثمائة بأصبهان . قال عنه

السبكي (...) أحد الأعلام الذين جمع الله لهم بين العلو في

الرواية والنهاية في الدراية .

قال أحمد بن محمد بن مردويه : كان أبونعيم في وقته مرحولا

إليه ولم يكن في أفق من الافاق أسند ولا أحفظ منه . كان حفاظ

الدنيا قد اجتمعوا عنده فكان كل يوم نوبة واحد منهم يقرأ ما

يريده إلى قريب الظهر، فإذا قام إلى داره ربما كان يقرأ

عليه في الطريق جزءا وكان لا يضره لم يكن له غذاة سوى التصنيف

أو التسميع .

وقال حمزه بن العباس العلوي كان أصحاب الحديث يقولون بقسى

أبونعيم أربع عشرة سنة بلا نظير لا يوجد شرقا ولا غربا أعلى إسنادا

منه ولا أحفظ منه، وكانوا يقولون كما صنف كتاب (الحليّة)

حمل إلى نيسابور حال حياته فاشتروه بأربعمائة دينار.

قال ابن المفضل الحافظ : لم يصنف مثل كتابه " حليّة

الأولياء " .

قال ابن النجار : هو تاج المحدثين وأحد أعلام الدين له كتاب

معرفة الصحابة " وكتاب " دلائل النبوة " وكتاب " فضائل

الصحابة " .

توفى في العشرين من المحرم سنة ثلاثين وأربعمائة وله أربعون وتسعون سنة (١) .

(٢) محمد بن عبدالعزيز بن عبدالله بن محمد أبو عبد الرحمن النيلي (٢) وهو أحد أئمة خراسان .

كان فقيها صالحا ، زاهدا ، وله ديوان شعر .

حدث عن أبي عمرو بن حمدان وأبي أحمد الحاكمي وغيرهما .

روى عنه اسماعيل بن عبد الغافر ، وأحمد بن عبد الملك المؤذن ،

وغيرهما ، وأملى الحديث مدة وعمره ثمانين سنة .

مات سنة ٤٣٦ ست وثلاثين وأربعمائة (٣) .

(٣) محمد بن علي بن محمد بن الحسن الأستاذ المقرئ أبو عبد الله الخبازي، توفى في شهر رمضان سنة سبع وأربعين وأربعمائة وصلى عليه الصابوني يعني أبا عثمان، ورحل إلى الكشميهني لسماع الصحيح فسمعهم وقرئ عليه، وكان الاعتماد في وقته على سماعه ونسخته، وكان يحي الليل بالقراءة والدعاء والبكاء حتى قيل إنه كان مستجاب الدعوة لمير بعده مثله . سمعت الشيخ أبا المحاسن عبد الرزاق بن محمد الطبشي بنيسابور يحكى عن بعض

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤ ، ص ١٨٠ .

(٢) النيلي نسبة الى النيل وهي بلدة على الفرات بين بغداد والكوفة .

(٣) طبقات السبكي، ج ٤ ، ص ١٧٨ .

مشايخه أنه لما امتحن أصحابنا بنيسابور في أيام الكندري كان فيهم من خرج عن البلد، وفيهم من أجاب إلى التبري من المذهب، وأن الخبازي امتنع من الإجابة ولم يخرج من البلد ولازم بيته إلى أن مات صبوا على دينه معتمدا بقوة يقينه (١) .

(٤) عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسان الأستاذ أبو القاسم الإسفراييني المعروف بالإسكافي .

قال عبد الفاجر : شيخ جليل كبير من أفاضل العصر ورؤوس الفقهاء والمتكلمين من أصحاب الأشعري، إمام دوية البيهقي له اللسان في النظر والتدريس والقدم في الفتوى مع لزوم طريقة السلف من الزهد والفقر والورع، كان عديم النظر في فنه ماروي مثله، قرأ عليه إمام الحرميين الأصول وتخرج بطريقته عاش عالما عاملا وتوفى يوم الإثنين الثامن والعشرين من صفر سنة ٤٥٢ هـ اثنتين وخمسين وأربعمائة . (٢)

(٥) الحسين بن محمد بن أحمد أبو علي القاضي المروزي إمام جليل صاحب " التعليقة " .

كان كما يقول السبكي جبل فقه منيعا صاعدا روى الحديث عن أبي نعيم عبد الملك الإسفراييني، وكان فقيه خراسان ويقال له حبر الأمة، تخرج عليه من الأئمة كثير منهم إمام الحرميين والبغوي .

(١) تبين كذب المفتري ، ص ٢٦٤ .

(٢) تبين كذب المفتري ، ص ٢٦٥ ، الطبقات للسبكي ، ج ٥ ، ص ٩٩ .

ومنهم الكيا الهراسي والخوافي وعبد الغافر الفارسي (١) .

يقول السمعاني : (بارك الله تعالى له في تلامذته حتى صاروا

أئمة الدنيا مثل الخوافي والغزالي والكيا الهراسي والحاكـم

عمر التوقاني رحمهم الله) (١)

ومنهم اسماعيل بن أبي صالح المؤذن .

وعبدالرحيم بن عبدالكريم أبونصر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري

وسلمان بن ناصر بن عمران أبو القاسم الأنصاري .

ونترجم فيما يلي لهؤلاء الأعلام بما يتسع له المقام :

(١) أحمد بن محمد بن المظفر الإمام أبو المظفر الخوافي، وخواف بفتح

الخاء المعجمة وآخرها فاء بعد الواو والألف قرية من أعمال

نيسابور، تفقه على أبي إبراهيم الضرير ثم على إمام الحرمين

ولازمه، فكان من عظماء أصحابه وأخصاء طلابه يذاكره في ليلته

ونهاره ويسامره علانية .

قال ابن عساكر فيه نقلا عن أبي الحسن بن أبي عبدالله الفارسي

يقول : (أنظر أهل عصره وأعرفهم بطريق الجدل في الفقه، له العبارة

الرشيقة المهدبة والتضييق في المناظرة على الخصم والارهاق

الى الانقطاع، تفقه على الشيخ أبي إبراهيم الضرير وكان مبارك

النفس وهذا الإمام أحمد كيس الطبع فتخرج به بعض التخرج ثم

وقع بعده الى خدمة إمام الحرمين وصحبه وبرع عنده حتى صار

من أوحد تلامذته وأصحابه القدماء .) (٢)

(١) الأنساب ، ج ٣ ، ص ٣٥٩

(٢) تبیین کذب المفتری ، ص ٢٨٨ .

- ولي قضاء طوس ثم صرف عنها وكان ديننا ناسكا لم تعرف له هناة .
 سمع الحديث من أبي صالح المؤذن كان في المناظرة أسندا
 لا يخطئ له بنار . توفي بطوس سنة ٥٠٠ هـ (١) .
- (٢) اسماعيل بن أحمد بن عبد الملك بن علي بن عبد الصمد النيسابوري
 أبوسعدي بن أبي صالح المؤذن (٢) .
 إمام من الأئمة ولد سنة احدى وخمسين وأربعمائة . تفقه على
 إمام الحرمين وأبي المظفر السمعاني وسمع أباه وأبا القاسم
 القشيري .
 وأجاز له أبوسعدي الكنجرودي .
 قرأ الارشاد على مصنفه إمام الحرمين .
 قال ابن السمعاني : كان ذا رأى وعقل وتدبير وفضل وافـــــــــــــــــر
 وعلم عزيز، ظهر له العز والجاه والثروة . توفي ليلة عيد الفطر
 سنة ٥٥٢ .
- (٣) سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد بن اسماعيل بن اسحاق بن يزيد
 ابن زياد بن ميمون بن مهران . أبو القاسم الأنصاري . (٣)
 مصنف " شرح الارشاد في أصول الدين " وكتاب " الفنية " كان
 إماما بارعا في الأصلين وفي التفسير، فقيها زاهدا من أهل نيسابور .

(١) أنظر تبين كذب المفتري ، ص ٢٨٨ ،

والطبقات للسبكي، ج ٦ ، ص ٦٣ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، ج ٧ ، ص ٤٤-٤٥ ، بتصرف .

(٣) طبقات السبكي " بتصرف " ج ٧ ، ص ٩٦ .

أخذ عن إمام الحرمين وعبد الغافر بن محمد الفارسي وأبي صالح
المؤذن وأبي القاسم القشيري .
مات سنة احدى عشرة وخمسمائة .

(٤) عبدالرحيم بن عبدالكريم بن هوازن .

الأستاذ أبونضر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري (١) . الإمام
العلم بحر مفندق زخار .
وهو الرابع من أولاد الأستاذ أبي القاسم وأكثرهم علما وأشهرهم
إسما . تخرج بوالده ثم على إمام الحرمين . قال عنه عبدالغافر
الفارسي (إمام الأئمة وحرر الأمة وبحر العلوم وصدر القروم) .
وكان إمام الحرمين يعتد به ويستفرغ أكثر أيامه معه مستفيدا
منه بعض مسائل الحساب في الفرائض والدور والوصاية .

(٥) عبدالغافر بن اسماعيل بن عبدالغافر بن محمد بن عبدالغافر

الحافظ أبو الحسن الفارسي ثم النيسابوري (٢) .

حفيد راوى " صحيح مسلم " أبي الحسين عبدالغافر بن محمد
ولد سنة احدى وخمسين وأربعمائة . سمع من جده لأمه أبي القاسم
القشيري .

وروى عنه الحافظ أبو القاسم بن عساكر وأبو سعيد بن السمعاني .
تفقه على إمام الحرمين ولزمه مدة وكان إماما حافظا محدثا لغويا
فصيحا أديبا ماهرا بليغا .

(١) الطبقات الكبرى للسبكي " بتصرف " ج ٧ ، ص ١٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٧ ، ص ١٧١ " بتصرف " .

صنف "السياق" لتاريخ نيسابور وكتاب "مجمع الغرائب فني
غريب الحديث" وكتاب "الفهم لشرح غريب مسلم".
توفى سنة ٥٢٩هـ.

(٦) أبو الحسن الطبري المعروف بالكياء .
وهو علي بن محمد بن علي الكياء الهراسي ، أبو الحسن الإمام
البالغ في النظر مبلغ الفحول ، ورد نيسابور في شبابه وقد
تفقه وكان حسن الوجه .
حصل طريقة إمام الحرمين وتخرج به فيها . وصار من وجوه الأصحاب
ومن مصنفاته "شفاء المسترشدين" و "نقض مفردات الإمام
أحمد" و "كتاب في أصول الفقه" .
اتصل بعد موت إمام الحرمين بمجد الملك في زمان بر كيارق وحظي
عنده ثم خرج إلى العراق وأقام مدة يدرس ببغداد فـسـي
المدرسة النظامية .

توفى ببغداد سنة ٥٠٤ هـ (أربع وخمسةائة) (١) .
(٧) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الجليل أبو حنيفة
الغزالي .
حجة الإسلام ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة . قدم نيسابور
ولازم إمام الحرمين وجد واجتهد حتى برع في المذهب والخلاف

(١) أنظر التبيين ، ص ٢٨٨ .
وطبقات الشافعية ج ٧ ، ص ٢٣١-٢٣٤ .

والجدل والأصليين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكام
كل ذلك .

يقول السبكي : كان رضي الله عنه شديد الذكاء شديد النظر
عجيب الفطرة ، وكان إمام الحرمين يصف تلامذته فيقول :
الغزالي بحر مفدق والكياء أسد محرق والخوافي نار تحرق^(١)
له إحياء علوم الدين ، والأربعون والإقتصاد في الاعتقاد
والمنحول من تحقيقات الأصول .^(٢)

ويقول ابن كثير : (وبرع في علوم كثيرة وله مصنفات منتشرة
في فنون متعددة فكان من أذكى العالم في كل ما يتكلم
ويقول ابن الجوزي : (رحل الى الشام فأقام بها بدمشق
وبيت المقدس مدة وصنف في هذه المدة كتابه " إحياء علوم
الدين " وهو كتاب عجيب يشتمل على علوم كثيرة من الشرعيات
لكن فيه أحاديث كثيرة غرائب ومنكرات وموضوعات) .
يقول الغزالي عن نفسه : أنا مزجي البضاعة في الحديث .
ويقال إنه مال في آخر عمره الى سماع الحديث والتحفظ
للمصحيحين) .

(٣) توفى بطوس يوم الإثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ

(١) هو لادئلاذة امام بحريه ، ورد سيقا ان ترجمنا للجوامع ص ٤٠ ، دليما ص ٣٤

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ، ج ١٢ ، ص ١٧٤ .

(٣) البداية والنهاية ، ج ١٢ ، ص ١٧٤

الطبقات للسبكي ، ج ٦ ، ص ١٩١

الفصل الرابع

ثقافته ومؤلفاته

أ - ثقافته :

كان إمام الحرمين واسع الثقافة غزير العلم في جوانب متعددة

من المعرفة .

(١) ثقافته في علم الكلام :

فقد اشتهر إمام الحرمين كمتكلم إو يقول عن نفسه (قرأت
خمسين ألفا في خمسين ألف ثم خلّيت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم
الظاهرة وركبت البحر الخضم وعصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه كل ذلك
(١)
في طلب الحق (٠٠٠)

ويقصد هنا علم الكلام فهو الذي ينهاي أهل الإسلام عنه .

ويقول أيضا : (ماتكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من

كلام القاضي أبي بكر وحده اثني عشر الفورقة) (٢) .

ويقول السبكي عنه (ولا يشك ذو خبرة أنه أعلم أهل الأرض

بالكلام) (٣) .

قلت: وإن مؤلفاته في علم الكلام تدل على تمكنه من هـذا

الفن .

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي ، ج ١١ ص ٥٠٧ .

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ، ج ٥ ، ص ١٨٥ .

(٣) طبقات الشافعية للسبكي ، ج ٥ ، ص ١٧٠ .

مع العلم أن كتب التراجم تذكر رجوعه عن علم الكلام في آخر حياته، فقد جاء في المنتظم أن القيرواني يقول: (سمعت أبا المعالي اليوم يقول: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو علمت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به) (١) .

وجاء فيه ما سبق أن ذكرنا في وفاته عندما دخل عليه الهريري، ورأى تساقط أسنانه فعزا ذلك إلى اشتغاله بعلم الكلام إذ قال للهريري: (هذا عقوبة تعرضي للكلام فاحذره) (٢) .

ويحكى الذهبي رجوعه عن علم الكلام إذ يقول: (كما أنه في الآخر رجح مذهب السلف في الصفات وأقره . قال الفقيه غانم الموشلي سمعت الإمام أبا المعالي يقول لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام) (٣) .

وممن حكى رجوع إمام الحرمين إلى مذهب السلف شيخ الإسلام ابن تيمية إذ يقول: (وهذا إمام الحرمين ترك ما كان ينتحله ويقرره واختار مذهب السلف وكان يقول: (يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو أني عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به . وقال عند موته لقد خضت البحر الخضم وخليت أهل الإسلام وعلومهم ودخلت فيما نهوني

(١) المنتظم، ج٩، ص ١٩٠.

سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٨.

(٢) المنتظم، ج٩، ص ٢٠٠.

(٣) سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٠٨.

عنه . والآن إن لم يتداركني الله برحمته فالويل لابن الجويني ،
وهأنذا أموت على عقيدة أُمي أوقال عقيدة عجائز نيسابور (١) .

(٢) ثقافته في أصول الفقه :

كما برز إمام الحرمين ونبغ في أصول الفقه التي درسها على
أبي القاسم الإسفرايني . وإمام الحرمين لم يكن يكتفي بما يدرس على
الشيخ بل يقول عن نفسه : (كنت علقت عليه (يعني الأستاذ أبي القاسم)
في الأصول أجزاء معدودة وطالعت في نفسي مائة مجلدة . (٢) .

وكتابه البرهان في أصول الفقه دليل واضح على بروزه في أصول
الفقه ، حتى أن كتاب المنحول للغزالي يكاد يكون ملخصاً للبرهان .
وأصبح ينعت بكونه أصولياً كما سبق في العبارة التي نقلناها
عن السبكي .

(١) نقض المنطق ، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية

ص ٦١ .

(٢) تبیین کذب المفتري ، ص ٢٧٩ .

(٣) ثقافته في الفقه :

يعتبر إمام الحرمين من الفقهاء المبرزين في الفقه، فقد مارسه دراسة واطلاعا وتدريسا وتأليفا، فبلغ في هذا الفن مبلغا عظيما، يقول السبكي (ولا يشك ذو خبرة أنه كان أعلم أهل الأرض بالكتاب، والأصول والفقه وأكثرهم تحقيقا) (١) .

ومما يدل على كثرة اطلاعه في الفقه ما يحكى أنه قال يومئذ للغزالي (يافقيه) فرأى في وجهه التغيير كأنه استقل هذه اللفظة على نفسه فقال له : إفتح هذا البيت ففتح مكانا وجده مملوءا بالكتب فقال له ما قيل لي : يافقيه حتى أتيت على هذه الكتب كلها) (٢) .

ومن الكتب الفقهية التي ألفها كتابه (نهاية المطلب في دراية المذهب) والذي قالوا عنه (ما صنّف في الإسلام قبله مثله ولا اتفق لأحد ما اتفق له) (٣) .

بل ان بعض الباحثين يذهب الى أن إمام الحرمين من الذين بلغوا درجة الاجتهاد مع كونه ينتسب إلى مذهب الشافعي وتلك النتيجة من النتائج التي توصل اليها الباحث الدكتور عبد العظيم الديب الذي

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥ ، ص ١٦٩ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٨٥ .

(٣) تبیین کذب المفتري ، ص ٢٨١ .

الذى قام بدراسة فقه إمام الحرمين في رسالته التى تقدم بها لنيل
درجة الدكتوراه . فلقد توصل إلى أن إمام الحرمين كان (إماماً
مجتهداً تحققت له شروط الاجتهاد وآلته ، فكان له أثره في الفقه الإسلامى
بآرائه التى استقل بها ، وتابعه عليها الفقهاء من بعده ، ومؤلفاته
التي حفظت فقهه وكانت مرجع العلماء وقدوتهم) (١) .

(٤) ثقافته في الحديث الشريف :

ذكرت كتب التراجم دراسة إمام الحرمين الحديث وسماعه لـه ،
إذ جاء في التبيين (٠٠٠) ولقد سمع سنن الدارقطني من أبي سعد بن
عليك وكان يعتمد تلك الأحاديث في مسائل الخلاف ويذكر الجرح والتعديل
منها في الرواة (٠٠)

وفيه أيضا (سمع الحديث الكثير في صباه من مشايخ مشـ
الشيخ أبي حسان وأبي سعد عليك أبي سعد النضوي ومنصور بن راعش وجمع
له كتاب الأربعين) (٢) .

(١) فقه إمام الحرمين ، خصائصه - أثره - منزلته .

تأليف د. عبد العظيم الديب ، ص ٥٨٨ .

(٢) التبيين ، ص ٢٨٥ .

وجاء في سير أعلام النبلاء (وسمع من محمد بن ابراهيم المزكي
وأبي سعد بن عليك وفضل الله بن أبي الخير المهني وأبي محمد
الجوهري البغدادي وأجاز له أبو نعيم الحافظ وسمع من الطرازي) (١)

وجاء في الأنساب (سمع الحديث (أي إمام الحرمين) من
أبي بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني التميمي . روى لنا عنه
أبو حفص عمر بن محمد الفرغولي بمرور وأبو القاسم عبد الكريم بن محمد
أبي منصور الرماني بالدامغان وأبو عبد الرحمن أحمد بن الحسن الكاتب
بنيسابور وكان قليل الرواية للحديث معرضا عنه .) (٢) .

ومع هذا فقد قال الذهبي أنه لا يدرى الحديث . جاء في
سير الأعلام (قلت : (أي الذهبي) كان هذا الإمام مع فرط ذكائه
وإمامته في الفروع وأصول المذهب وقوة مناظرته لا يدرى الحديث كما يليق
به لامتنا ولا إسنادا . . .) (٣) .

كما وصفه شيخ الإسلام بعدم معرفته بإثار السلف . يقول شيخ
الإسلام (فإن فرض أن أحدا نقل مذهب السلف كما يذكره فيما أن يكون
قليل المعرفة بإثار السلف كأبي المعالي وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب .

(١) سير أعلام النبلاء ، ج ١١ ، ص ٥٠٧ .

(٢) الأنساب ، ج ٣ ، ص ٣٥٨ .

(٣) سير أعلام النبلاء ، ج ١١ ، ص ٥٠٧ .

..... ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخارى ومسلما وأحاديثهما
إلا بالسمع، كما يذكر ذلك العامة ولا يميزون بين الحديث الصحيح
المتواتر عند أهل العلم بالحديث وبين الحديث المفترى المكذوب،
وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب (١) .

ولقد تعقب السبكي الذهبي على هذا القول فقال : (فأما قوله
" كان لا يدري الحديث " فإساءة على مثل هذا الإمام لاتنبغي، وقد تقدم
في كلام عبدالغافر اعتماده. الأحاديث في مسائل الخلاف، وذكره الجرح
والتعديل فيها، وعبدالغافر أعرف بشيخه من الذهبي ومن يكون بهذه
المكانة كيف يقال عنه لا يدري الحديث ؟ وهب أنه زل في حديث أو
حديثين أو أكثر فلا يوجب ذلك أن يقول لا يدري العن ، وما هذا
الحديث وحده ادعى الإمام صحته وليس بصحيح بل قد ادعى ذلك في أحاديث
غيره، ولم يوجب ذلك عندنا القس منه ولا إنزاله عن مرتبته الصاعدة
فوق آفاق السماء .

ثم الحديث رواه أبو داود والترمذى وهما من دواوين الإسلام
والفقهاء لا يتحاشون من إطلاق لفظ الصحاح عليهما لاسيما سنن أبي داود ،
فليس هذا كبير أمر (٢) .

(١) نقض المنطق، ص ٦٠ .

(٢) طبقات الشافعية ، ج ٥ ، ص ١٨٨ .

من العرض السابق نرى أن هنالك فريقاً يرى عدم المصداق
 إمام الحرمين بالحديث إماماً يليق بمكانته محتجين بما جاء في كتبه
 من الأحاديث وفريقاً يرفض هذا الرأي .

ولقد مال الدكتور عبدالعظيم الديب إلى الرأي الأخير
 ويرى أن إمام الحرمين له المصداق بالحديث وإن لم يكن من أئمة الحديث ،
 وتأييد فيما ذهب إليه بما تذكره كتب التراجم - وقد سبق ذكره -
 من أن إمام الحرمين درس وسمع الحديث وأجاز له أبونعيم وروى عنه
 جماعة وأنه جمع أربعين حديثاً (١) .

ولكن هل ما ذكرته كتب التراجم يكفي دليلاً على سعة ثقافته
 في الحديث ؟

الواقع أن ما تذكره كتب التراجم لا يكفي في الدلالة على سعة
 علمه بالحديث .

والدليل الكافي هو بالاطلاع على كتب الرجل فهي الحكم الفصل
 فكتبه في العقيدة تخلو من الأحاديث إلا النزر القليل نتيجة لموقفه
 ونظرته إلى الأحاديث وأنها لا تفيد إلا الظن وبالتالي فلا يصح الاحتجاج
 بها في الأمور القطعية ومنها العقائد . التي يزعم مخالفتها للعقل كما سيأتي .
 أما كتبه في الفقه فلم يتسنى لنا الاطلاع عليها فكتابه " نهاية
 المطلب في دراية المذهب " مازال مخطوطاً موزعاً في مكتبات العالم .

(١) أنظر إمام الحرمين للمؤلف المذكور ص ١٢٦

ولكي نحكم على مدى سعة علمه بالحديث فعلينا أن نتتبع الأحاديث التي ذكرها هل يقول عنها صحيحة وهي ضعيفة ؟ أم يضعفها وهي صحيحة .

وهل يحتاج بالموضوع أم لا؟

فالجواب على هذه التساؤلات هو الذي يحدد مدى سعة علم الشيخ بالحديث ودقته في الحكم عليه .

ولهذا نجد أن حكم شيخ الاسلام على أبي المعالي بقلة المعرفة بالاثار النبوية مبني على دراسة واعية وعلى تتبع للأحاديث التي يحتاج بها إمام الحرمين في مسائل الخلاف .

فهاهو يقرر أن إمام الحرمين إنما كان يعتمد في مسائل الخلاف على سنن الدارقطني ولم يكن يعتمد على البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي والموطأ ، مما يدل على عدم معرفته بهذه السنن . يقول شيخ الاسلام: (إن أبا المعالي مع فرط ذكائه وحرصه على العلم وعلو قدره في فنه كان قليل المعرفة بالاثار النبوية ولعله لم يطالع الموطأ بحال حتى يعلم ما فيه فإنه لم يكن لسه بالمصحيحين البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن علم أصلاً فكيف بالموطأ ونحوه . وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني وأبو الحسن مع اتمام إمامته في الحديث فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه ويجمع طرقها فإنها هي التي يحتاج فيها إلى مثله ، فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين

وغيرهما فكان يستغني عنهما في ذلك . فلهذا كان مجرد الاكتفاء
بكتابه في هذا الباب يورث جهلا عظيما بأصول الاسلام .

وأعتبر ذلك بأن كتاب أبي المعالي الذي هو نخبة عمـره
(نهاية المطب في دراية المذهب) ليس فيه حديث واحد معزو الى
صحيح البخارى الا حديث واحد في البسمة وليس ذلك الحديث فـي
البخارى كما ذكره " (١) .

أما ما ذكر من اجازة أبي نعيم له فقد كانت هذه الاجازة - لو
صحت - وسنه احدى عشرة سنة .

وأما ما ورد من أنه جمع أربعين حديثا فواضح أنه عدد قليل
لا يدل على اشتغاله بالحديث بالدرجة الكافية .
(٥) ثقافته اللغوية والأدبية :

كان إمام الحرمين عالما باللغة والأدب حتى أصبح ينعت
بكونه أديبا . يقول السبكي (هو الإمام شيخ الإسلام .. النظرى
الأصولي المتكلم البليغ الفصيح الأديب ..) (٢)

وجاء في التبيين عند الحديث عن إمام الحرمين (... أخذ من
العربية وما يتعلق بها أوفر حظ ونصيب ، فزاد فيها على كل أديب
ورزق من التوسع في العبارة وعلوها ما لم يعهد من غيره حتى أنى ذكر
سحبان وفاق فيها الأقران .) (٣) .

(١) الفتاوى الكبرى ،

تأليف شيخ الاسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

الشهير بابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٢٩٩ .

(٢) طبقات الشافعية ، ج ٥ ، ص ١٦٥ .

(٣) التبيين ، ص ٢٧٨ .

كما تحكي كتب التراجم إقباله على دراسة كتاب (إكسير الذهب
في صناعة الأدب) على شيخه المجاشعي النحوي وسن إمام الحرمين آنذاك
قد جاوز الخمسين .

ولقد استنتج الدكتور عبدالعظيم الديب عمق معرفة إمام الحرمين
باللغة العربية من خلال آرائه اللغوية التي جاءت في البرهان ،
فالفصول التي كتبها في معانى الحروف وفي أنواع الجموع
وفي الاستثناء تعكس عمق معرفته في هذا الفن (١) .

وكان إمام الحرمين شاعرا يقول الشعر ذكر عنه ذلك أبو الحسن
الباخرزى إذ يقول : (... وله شعر لا يكاد يبديه وأرجو أن يضيفه
قبلي إلى سوائف أياديه ...) (٢) .

ومما ينسب إليه من الشعر : مذكره السبكي في طبقاته :

اصح لن تنال العلم الا بستننة

سأنبئك عن تفصيلها ببيان

ذكاء وحرص وافتقار وغربنة

وتلقين أستاذ وطول زمان

(١) أنظر إمام الحرمين د. عبدالعظيم الديب ، ص ١٢٨-١٣٠ .

(٢) دمية القصر ، ج ٢ ، ص ٢٤٧ .

ويقول السبكي أيضا : (ووجدت بخطه رضي الله عنه في خطبته
للغياثي وهو عندي بخطه مما خاطب به نظام الملك ومن خطه نقلت :

فلا زال ركب المعتفين منيحة

لذروتك العليا ولازلت مقصدا

تدين لك الشم الأنوف تخضعا

ولو أن زهر الأفق أبدت تمردا

لجاءتك أقطار السماء تجرهما

اليك لتعفو أو لتوردها الردى

وما أنا الا دوحة قد غرستها

وسقيتها حتى تمادى بها المدى

فلما اقشعر العود ومنها وصوحت

أنتك بأغصان لها تطلب الندى (١)

ويذكر ابن عماد الحنبلي ان من شعره :

نهاية إقدام العقول عقال

وغاية أراة الرجال ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسمنا

وغاية دنيانا أذى ووبال (٢)

(١) الطبقات ، ج٥ ، ص ٢٠٩

(٢) أنظر شذرات الذهب ، ج٣ ، ص ٣٦١

ب - مؤلفاته :

وبسبب غزارة علمه رحمه الله فقد كتب في كل فن . فكتب في

العقيدة وكتب في أصول الفقه وفي الفقه وفي التفسير .

ولقد ورد ذكر مؤلفاته الكثيرة في كتب الطبقات والتراجم

والفهارس القديمة والحديثة وكذلك في فهارس المكتبات المتعددة .

وسوف نعرض لإنتاجه العلمي حسب الموضوعات فيما يلي (١)

أولا : في علم الكلام :

- ١ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد .
نشره المستشرق الفرنسي لوسيان عام ١٩٣٠م بخط مغربي .
كما قام بتحقيقه الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم
عبد الحميد .
- ٢ - الشامل في أصول الدين .
نشر جزء ١٤ منه هلموت كلويغر عام ١٩٦٠ - ١٩٦١م .
وفي عام ١٩٦٩م قام الدكتور على سامي النشار وفيصل بدير عون
وسهير محمد مختار بتحقيقه .
- ٣ - العقيدة النظامية وهي مقدمة لكتابه الرسالة النظامية
وقد طبعت مستقلة .

(١) اعتمدت فيما لم اطلع عليه من مؤلفات إمام الحرمين على ما
ماكتبه الدكتور عبدالعظيم الديب في كتابه (إمام الحرمين) .

قام بتحقيقها الشيخ محمد زاهد الكوثري في مطبعة الأنوار

بمصر . عام ١٣٦٧هـ .

ونشره أيضا المستشرق كلويغر .

كما قام بتحقيقه أيضا د . أحمد حجازي السقا .

٤ - مسائل الإمام عبدالحق المصلي وأجوبتها للإمام أبي المعالي .

مخطوط يوجد بدار الكتب رقم ١١٠ ملحق بمخطوط آخر .

٥ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، وقد يذكر

هذا الكتاب باسم (رسالة التوحيد) (رسالة في أصول الدين)

وقد قامت بتحقيقه الدكتور فقيه حسين محمود .

٦ - رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ،

نسبها بروكلمان له وقد طبعت ضمن مجموعة الرسائل المنيرية

في الجزء الأول ص ١٧٤ - منسوبة لوالد إمام الحرمين .

ثانيا : في الأديان :

١ - "شفاء العليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل "

حقيقه د . أحمد حجازي السقا عام ١٣٩٨هـ .

ثالثا : في أصول الفقه :

١ - (البرهان في أصول الفقه) مطبوع قام بتحقيقه د . عبد العظيم

الديب ويقع في مجلدين .

- ٢ - التلخيص، ويذكره بعض المترجمين لإمام الحرمين باسم مختصر
التقريب والإرشاد .
- وقد قام بتحقيقه الطالبان عبدالله النيبالي وشبير احمد
العمري وهما من الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة .
- ٣ - " التحفة في أصول الفقه " ذكرته كتب التراجم ولكنه مفقود .
- ٤ - كتاب المجتهدين .
وترى الدكتور فقيه أنه من التلخيص في أصول الفقه (١)
ويرى الدكتور عبدالعظيم الديب أنه بقية كتاب البرهــان
وذلك لأن (موضوعات البرهان التي رسم مناهجها لم تكمـل
وما في هذا الكتاب نفس الموضوعات التي قال إمام الحرمين
في نهاية البرهان أنه سيملي فيها مجموعاً قائماً بذاته) (٢) .
- توجد منه نسخة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية ٨٩ أصول .
- ٥ - "مدارك العقول " لم يعثر عليه .
- ٦ - رسالة في التقليد والاجتهاد ،
توجد منها نسخة بالأصفية بحيدر آباد الدكن ١٧٢٠/٢ .
- ٧ - " الورقات في أصول الفقه " مطبوع .

(١) الجويني إمام الحرمين ، ص ٦٤

(٢) إمام الحرمين ، ص ٦٥ .

٦٠

رابعاً : في الفقه :

- ١ - " نهاية المطلب في دراية المذهب " مخطوط توجد منه أجزاء متعددة متفرقة في أماكن مختلفة، منها دار الكتب المصرية - مكتبة الاسكندرية - مكتبة سوهاج - مكتبة الظاهرية بدمشق - الأحمديّة بحلب - أحمد الثالث باستنبول .
وبمعهد المخطوطات بالجامعة العربية عدة مصورات لبعض هذه الأصول .
- ٢ - " مناظرة في الاجتهاد في القبلة " وردت بنصها في الطبقات للسبكي .
- ٣ - " مناظرة في زواج البكر " وردت في طبقات السبكي .
- ٤ - " تلخيص نهاية المطلب " لم يعثر عليه .
- ٥ - " رسالة في الفقه " توجد منها نسخة بالموصل رقم ١٠١ .
- ٦ - " السلسلة في معرفة القولين والوجهين على مذهب الإمام الشافعي " .
توجد منه نسخة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية .
وتوجد منه نسخة بدار الكتب رقم (١٢٠٦) .

خامسا : في الخلاف :

- ١ - " مغيث الخلق في اتباع الأحق " طبع باسم مغيث الخلق
في ترجيح القول الحق .
- ٢ - " الأساليب في الخلافات " لا يوجد في فهارس المكتبات .
- ٣ - " الدرّة المضيئة فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية " ويرى الدكتور عبدالعظيم الديب أنه ليس لإمام الحرمين لأن مؤلفه حنفي ينتصر للأحناف دائما .

سادسا : في الجدل :

- ١ - " الكافية في الجدل " مطبوع حقيقته الدكتورّة فوقية حسين محمود .

سابعاً : في السياسة الشرعية :

- ١ - " الرسالة النظامية في الأركان الإسلامية " وتسمى (بالنظامي) .
- ٢ - " غياث الأمم في التياث الظلم " ويسمى (الغياش) وقد يذكر باسم غياث الأمم في الإمامة .
قام بتحقيقه الدكتور عبدالعظيم الديب .

شامنا : مؤلفات متفرقة :

- ١ - له تفسير للقرآن الكريم لم يعثر عليه .
- ٢ - ديوان الخطب .
- ٣ - "غنية المسترشدين" لم يعثر عليه .
- ٤ - "العباب" لم يعثر عليه .
- ٥ - "العمد" لم يعثر عليه .
- ٦ - "النفس" لم يعثر عليه .

تاسعا : ترتيب مؤلفاته الكلامية والاصولية :

لما كانت دراستنا لمنهج إمام الحرمين في إثبات العقائد ستقتضى بالضرورة عرض تطور آرائه المنهجية في كتبه المتعلقة بهذا الموضوع، فإننا نحاول هنا ترتيب هذه الكتب حسب تأليف إمام الحرمين لها، الأمر الذي يعيننا على معرفة تطور آرائه المنهجية حسب ورودها واستعمالها في الكتب المذكورة ويمكن تقسيم هذه الكتب إلى مجموعتين تضم المجموعة الأولى - كتب التلخيص والشامل والإرشاد . وتضم المجموعة الثانية - النظامية والغياثي والبرهسان . ويمكن القطع بترتيب كل مجموعة من هاتين المجموعتين كما ذكرناها آنفا .

أما المجموعة الأولى فالواضح من دراستها أن كتاب التلخيص
سابق على كتاب الشامل والارشاد، والشامل يأتي قبل الارشاد
أو مزامنا له .

ودليلي على الترتيب السابق أن التلخيص ذكر في الشامل
إذ جاء فيه (... فالقطع إنما أشارته دلالة أصولية قطعية عند
حدوث غلبة الظن يعقب الاجتهاد، وقد بسطنا القول في ذلك في كتاب
(التلخيص في الأصول ") (١) .

كما نجد أن التلخيص ذكر في الارشاد إذ جاء فيه (ومما تترتب
عليه الامامة القطع بصحة الاجماع وهذا مالمطمع في تقريره هاهنا
وقد ذكرناه في كتاب (التلخيص في أصول الفقه) (٢)

وبهذا يتضح أن الارشاد والشامل ألفا بعد التلخيص . وإذا أردنا
أن نرتب الارشاد والشامل فالذي يظهر أن الكتابين متزامنان
إذ ذكر الشامل في الإرشاد حيث قال (ومما اتفقوا على وجوبه إحباط
الطاعات بالفسوق وقبول التوبة الرغبر ذلك مما استقصيناه في
" الشامل ") (٣) .

فهذا النص يدل على أن الشامل قبل الارشاد ولكن نما آخر
ينقض هذا الذي قررناه إذ جاء في الارشاد " والذي عندي أن إجماع

(١) الشامل ، ص ١٠١ .

(٢) الارشاد ، ص ٤١٧ .

(٣) الارشاد ، ص ٢٨٩ .

سائر الأمم في الأحكام على موجب ما طردناه، يوجب العلم جريماً
على مستقر العادة. وهذا حسن بالغ وسبسطه في كتاب "الشامل"
إن شاء الله ونذكر طرقاً مستحسنة في الاجماع إن شاء الله عز وجل (١)

ولكن جمعا بين النصين لعل إمام الحرمين أثناء كتابته
للارشاد قد فرغ من أبواب في الشامل بسط فيها القضايا التي أحال
اليه وأنه لم يتم الشامل إلا بعد فراغه من الارشاد. لذا وعد بذكر
الاجماع فيه. والله أعلم.

وما قلته ينقض ما ذكره ابن خلدون من أن الارشاد يأتي بعد الشامل
إذ هو تلخيص له. جاء في مقدمة ابن خلدون (٠٠٠) ثم جاء بعد القاضي
أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي فأملني في الطريقة كتاب
الشامل وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتاب الارشاد واتخذة الناس إماماً
لعقائدهم (٢)

ولعل ما قلناه عن التزام بين الكتابين هو الصحيح.
أما المجموعة الثانية المؤلفة من النظامية فالغياثي
فالبرهان فدليلي على ترتيبها على هذا النحو إن إمام الحرمين ذكر
النظامية في الغياثي وذكر الغياثي في البرهان.

(١) الارشاد ، ص ٤١٨ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٦٥ .

جاء في الغياشي (قد تقدم الكتاب (النظامي) محتويًا على

العجب العجاب ومنطويًا على لباب الألباب (١)

وجاء في البرهان (وقد ذكرت طرفًا من هذا في الكتاب

(الغياشي) (٢)

أما ترتيب المجموعتين فالذي يظهر لي أن المجموعة الأولى

سابقة في التأليف على المجموعة الثانية والدليل على ذلك :

أولاً : إنه أثبت الاجماع في كتاب التلخيص مستدلاً على ثبوته بقوله

تعالى (ومن يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ

غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ) (٣) (٤)

وبقوله صلى الله عليه وسلم (لا تجتمع أمتي على ضلالة) (٥) .

ثم عاد في الغياشي والبرهان لينتقد الاستدلال على الاجماع

بالآية المذكورة بأن دلالتها عليه ظنية .

ولينتقد الاستدلال بالحديث السابق بأنه من أحاديث

الآحاد (٦) .

(١) الغياشي ، ص ٧٠

(٢) البرهان ، ج ٢ ، ص ٩٣٧

(٣) سورة النساء آية ١١٥

(٤) أنظر كتاب التلخيص لامام الحرمين ، من أول كتاب الاجماع ، ص ١٠

(٥) أنظر المصدر السابق نفسه ص ١٨٠

روى الترمذي في سننه في كتاب الفتن عن ابن عمر رضي الله عنهما

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (ان الله لا يجمع أمتي أو

أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة) الحديث .

قال أبو عيسى : هذا الحديث غريب من هذا الوجه ، ج ٤ ، ص ٤٦٥

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد بألفاظ متقاربه ، ج ٥ ، ص ٢١٨

(٦) أنظر البرهان في أصول الفقه ، تأليف إمام الحرمين ، ج ١ ، ص ٦٧٧ -

٦٧٨

وأنظر الغياشي (نحيات الأمم في التياث الظلم) ص ٤٤ .

واستعاض في الغياشي والبرهان عن ماجاء في التلخيص
من أدلة على الاجماع بأدلة أُخرى قال عنها لم يسبق
اليها . (١)

ثانيا : أشار في الارشاد إلى أنه أثبت الاجماع في التلخيص ص (٢) ،
ولم يشير إلى الغياشي والبرهان الأمر الذي يدل على تأخرهما
عن التلخيص والارشاد .

ثالثا : من المرجح أن المجموعة الأولى ألفت في أول حياته العلمية
قبل هجرته إلى مكة .

إذ يدل منهجه في تأليفهما على متابعته للمذهب الأشعري
وتأثره بمن سبقه في عرض مسائل علم الكلام وانتهاجه
منهج التأويل في أول حياته كما هو واضح في الكتب
المذكورة .

أما المجموعة الثانية فمن المؤكد أن النظامي والغياشي
كتبها بعد عودته من مكة وقيامه بالتدريس في المدرسة
النظامية . حيث يدل على ذلك نسبه الكتاب الأول إلى
نظام الملك وكذلك تقديمه للكتاب الثاني إليه أيضا .

(١) أنظر الغياشي ، ص ٥٣ .

(٢) الارشاد ، ص ٤١٧ .

الفصل السادس

أخلاقه ومكانته العلمية

(١) أخلاقه ومميزاته

وصفت كتب التراجم إمام الحرمين بمراقبة الله واستشهدوا على هذه الصفة بقصة الجارية التي أرضعته، وبأنه كان عندما تصيبه حاجة فـ في المناظرة يقول إن ذلك بسبب تلك الرضعة، يقول السبكي معلقاً (فانظر إلى هذا الأمر العجيب وإلى هذا الرجل الغريب الذي يحاسب نفسه على يسير جرى في زمن الصبا الذي لا تكليف فيه وهذا يدنو مما حكى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه) (١) .

كما وصف برقة القلب ورهافة الحس (. . . بحيث يبكي إذا سمع بيتاً أو تفكر في نفسه ساعة ، وإذا شرع في حكاية الأحوال وخاض في علوم الصوفية في فصول مجالسه بالغدوات ، أبكى الحاضرين ببكائه وقطر الدماء من الجفون بزعقاته ونعراته وإشاراتة لاحتراقه في نفسه وتحققه بما يجري من دقائق الأسرار . .) (٢)

ولقد ذكر تقي الدين المكي أن إمام الحرمين قد (رزق مع سعة في العلم توسعا في العبادة لم يعهد من غيره رحمه الله تعالى) (٣) .

(١) السبكي ج ٥ ، ص ١٦٩ .

انظر ص ٢٣ من البحث لتري نقدنا للقصة .

(٢) تبين كذب المفتري ، ص ٢٨٤ .

قلت : ليست الزعقات من هدى السلف وهذا التعبير الذي جاء في التبيين من تعبيرات الصوفية ولا يفهم من استشهادنا بهذا النص إقرارنا بالتمسك بالأحوال الصوفية بل أردنا مجرد بيان ما يتصف به من رقة . ومع ذلك فليس فيما اطلعت عليه من كتب إمام الحرمين ولا من تراجمه ما يشهد على ما نقلناه عن ابن عساكر من الأحوال الصوفية التي ينسبها إليه .

(٣) العقد الثمين ، ج ٥ ص ٥٠٨ .

ومع هذه الرقة وكثرة العبادة اتصف بالمهابة ، كما يـقـول
السبكي في وصفه (٠٠٠ ومهابة يتفاعل النجم دونها وتود الأسـود
أن تكونها ولاتكون الا دونها) (١) .

ولكن مع هذه المهابة كان متواضعا إذ جاء في التبيين (وكان من
التواضع لكل أحد بمحل يتخيل منه الاستهزاء لمبالغته فيه) (٢)
وجاء فيه أيضا (ومن حميد سيرته أنه ما كان يستصغر أحداً حتى
يسمع كلامه شاديا كان أو متناهياء، فإن أصاب كياسة في طبع أو جريماً
على منهاج الحقيقة استفاد منه صغيراً كان أو كبيراً) (٣) .

ولقد نعت بعدم التعصب لأحد ، جاء في التبيين (ولا يحابي أيضا في
التزييف إذا لم يرض كلاما ولو كان أباه أو أحداً من الأئمة المشهورين) (٤)
وقال عن نفسه (وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد) (٥) .

قلت: ولكنني اطلعت على كتاب ينسب له (٦) وذكرت كتب التراجم

-
- (١) الطبقات للسبكي ج ٥ ص ١٦٦
(٢) التبيين ، ص ٢٨٤
(٣) التبيين ، ص ٢٨٣
(٤) التبيين ، ص ٢٨٤
(٥) سير أعلام النبلاء ، ج ١١ ، ص ٥٠٧
(٦) يظن الدكتور عبد العظيم الديب أن الكتاب قد يكون مدسوسا على إمام
الحرمين (انظر إمام الحرمين ص ٦٧) ولكن أفكار الكتاب وجدت
في البرهان الذي قام بتحقيقه إذ في كتابه البرهان ترجيح لمذهب (=)

أنه له وهو (مغيث الخلق في ترجيح القول الحق) وفي هذا الكتاب ترجيح
لمذهب الشافعي - جملة وتفصيلا - على مذهب أبي حنيفة ، ودعوة صريحة إلى اتباع
مذهب الشافعي فهو الأفضل والأحسن .

ومما جاء في الكتاب : (. . . ثم يعارضه أن الشافعي نو فنون وأباحنيقة
كان ذا فن واحد ويعارضه أنه كان من قريش . قال النبي صلى الله عليه وسلم
(الأئمة من قريش) (١) وقال صلى الله عليه وسلم (قدموا قريشا ولا تتقدموها) (٢)
فهذه كلها شهادات عامة تدل على أن اتباع مذهبه أولى من اتباع غيره ،
وأبو حنيفة نبطي لا أعرابي والشافعي عربي فضلا عن أن يكون قرشيًا
من قريش) (٣) .

(=) الشافعي جملة وتفصيلا أيضا .

انظر البرهان ج ٢ فقرة ١١٧٣-١١٧٦ .

وجاء في هامش البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٢٨ (عن ابن خلكان من تصانيف
امام الحرمين " مغيث الخلق في اختيار الحق) ولكن لو كان هذا
الكتاب من مؤلفاته لذكره ابن كثير وهو متأخر عن ابن خلكان . فهذا
الكتاب مدسوس عليه) .

قلت : لا يلزم من عدم ذكر ابن كثير لهذا الكتاب ألا يكون هذا الكتاب
لامام الحرمين لأن ابن كثير لم يلتزم ذكر جميع كتب الامام وإنما قال
(ومن تصانيفه . . .) ومن للتبعيض ، ولو فرض أنه التزم ذكر جميع كتبه
ولم يذكر هذا الكتاب لما كان حجة في عدم نسبة هذا الكتاب لإمام الحرمين
لان من علم أنه لإمام الحرمين فقله حجة على من لا يعلم ، وعدم العلم ليس
علما بالعدم .

(١) روى أبو يعلى في مسنده عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم (الأئمة من قريش إذا حكموا فعدلوا وإذا عاهدوا فوفوا
وإذا استرحموا فرحموا) . يقول المحقق في الهامش : رجاله ثقات ج ٣ ص ٤٥٩ .
وأخرجه الامام أحمد في مسنده الفتح الرباني ج ٢٣ ص ٦٠٦ . والأئمة من قريش جزء
من أحاديث ذكرها الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٥ ص ١٩٢ .

(٢) ذكر الهيثمي في مجمع الزوائد عن علي بن النسيب صلى الله عليه وسلم قال
فيما أعلم قدموا قريشا ولا تتقدموها ولولا أن تبطر قريش لأخترتها بما لها
عند الله عز وجل . رواه الطبراني وفيه أبو معشر وحديثه حسن . وبقية رجاله رجال
الصحيح . ج ١ ص ٢٥ .

(٣) مغيث الخلق ، ص ٢٥-٢٦ .

فهليتنفق هذا الكلام مع ما وصف به من عدم التعصب ؟ !

وامتاز إمام الحرمين أيضا بفصاحة اللسان وقوة البيان كما تذكر
 كتب التراجم ، فلقد جاء في التبيين (وكان يذكر دروسا يقع كل واحد
 منها في أطباق وأوراق لا يتلعثم في كلمة ولا يحتاج الى استدراك ويقول :
) (... وما يوجد منه في كتبه من العبارات البالغة كنه الفصاحة
 غيض من فيض ما كان على لسانه وغرفة من أمواج ما كان يعهد من
 بيانه) (١) .

(١) التبيين ص ٢٧٩ .

٢ - مكانته العلمية :

مما يدل على مكانة إمام الحرمين العلمية ثناء العلماء عليه ،
 فهذا البخارزي وهو من المعاصرين له إذ توفي سنة (٤٦٧) يقول في
 دمية القصر : (فتى الفتيان ومن أنجب به الفتيان (١) ولم يخرج مثله
 المفتيان عنيت: النعمان بن ثابت ، ومحمد بن ادريس ، فالفقه فقه
 الشافعي ، والأدب أدب الأصمعي ، وحسن بصره بالوعظ والحسن البصري ،
 وكيفما كان فهو إمام كل إمام والمستعلى بهمته على كل همام ، والفائز
 بالظفر على أرغام كل ضرغام ، إذا تصدر للفقه فالمزني من مزنته قطرة ،
 وإذا تكلم فالشعري من وفرته شعرة ، وإذا خطب الجم الفصحاء بالعي شقاشقة
 الهادرة ولثم البلغاء بالصمت حقائقه البادرة) (٢)
 ولاشك أننا نلمح المبالغة في الوصف مبالغة واضحة حيث فضل
 على المزني وجعله يفوق الأشعري ولعله الأسلوب الأدبي جعله يقول هذا
 الكلام دون مراعاة الدقة وبيان الحقيقة .
 وأيا ما كان فمن كلام معاصره نلمح مكانة إمام الحرمين الرفيعة
 وممن أثنى عليه الإمام السمعاني إذ اعتبره (٠٠٠ إمام وقته ومن تغني
 شهرته عن ذكره) (٣)

(١) الليل والنهار .

(٢) دمية العصر وعصرة أهل القصر ، ج ٢ ص ٢٤٦

(٣) الأنساب ، ج ٣ ، ص ٣٥٩ .

بل اعتبره أبو الحسن بن أبي عبد الله بن أبي الحسين الأديب
 (٠٠٠) إمام الأئمة على الاطلاق حبر الشريعة، المجمع على إمامته شرقا
 وغربا، المقر بفضل السراة والحراة عجا وعزبا من لم تر العيون مثله قبله
 ولا ترى بعده (٠٠٠) (١) .

ويقول أيضا : (وطني أن آثار جده واجتهاده في دين الله
 يدوم إلى قيام الساعة وإن انقطع نسله من جهة الذكور ظاهرا فنشـر
 علمه يقوم مقام كل نسب ويغنيه عن كل نسب مكتسب) (٢)
 ولقد خاطبه الشيخ أبو اسحاق الشيرازي قائلا: (أنت إمام الأئمة) .
 وقال أيضا: (يامفيد أهل المشرق والمغرب لقد استفاد من علمك
 الأولون والآخرين) .

وقال مخاطبا الناس : (تمتعوا بهذا الإمام فإنه نزهة هذا الزمان
 يعني إمام الحرمين) (٣) .
 وقال شيخ الاسلام أبو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني وقد
 سمع كلام إمام الحرمين في بعض المحافل : (صرف الله المكاره عن هذا
 الإمام فهو اليوم قررة عين الاسلام والذاب عنه بحسن الكلام) (٤) .

-
- (١) تبیین کذب المفتری ، ص ٢٧٨ .
 (٢) تبیین کذب المفتری ، ص ٢٨٥ .
 (٣) طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ص ١٧٢ .
 (٤) طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ١٧٣ .

وجاء في الطبقات للسبكي (ونقلت من خط ابن الصلاح: أنشد بعض

من رأى إمام الحرمين :

لم تر عيني أحدا تحت أديم الفلك
مثل إمام الحرمين الندب عبد الملك (١)

وقال الحافظ أبو محمد الجرجاني : (هو إمام عصره ونسيج وحده

ونادرة دهره عديم المثل في حفظه وبيانه ولسانه .

وقال واليه الرحلة من خراسان والعراق والحجاز (٢)

(وقال قاضي القضاة أبوسعيد الطبري وقد قيل له أنه لقب إمام

الحرمين : بل هو إمام خراسان والعراق لفضله وتقدمه في أنواع العلوم

وكان الفقيه الامام غانم الموشلي ينشد لغيره في إمام الحرمين :

دعوا لبس المعالي فهو شوب

على مقدار قد أبي المعالي (٣)

وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري : لو ادعى إمام الحرمين اليوم النبوة

لأستغني بكلامه هذا عن اظهار المعجزة (٤)

(١) طبقات الشافعية ، ج ٥ ، ص ١٧٣ .

(٢) طبقات الشافعية ، ج ٥ ، ص ١٧٣ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٧٤ .

ولايفوتني أن أتعب ماقاله القشيري، إذ أن القشيري في مدحه
للإمام الجويني بالغ في الشناء على بيانه، وكأنه وصل الى درجة الاعجاز
التي تثبت به النبوة، ومعلوم أن هذا لاينبغي أن يوصف به الا كلام الله
عز وجل .

ولقد أشنى عليه صاحب مرآة الجنان فقال : (الامام الحفيل السيد
الجليل المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم
من الاصول والفروع والادب وغير ذلك ، الامام الناقد والمحقق البارع النجيب بن النجيب
المدقق أستاذ الفقهاء المتكلمين وفحل النجباء والمناظرين، المقر له
بالنجابة والبراعة وتحقيق التصانيف وملاحظتها وحسن العبارة وفصاحتها
والتقدم في الفقه ذو الأصلين ابن النجيب إمام الحرمين حامل راية
المفاخر وعلم العلماء الأكابر) (١)

وإذا دلت شهادات العلماء السابقة للإمام الحرمين على شيء فإنما
تدل على مدى تقديرهم له واعترافهم بفضله ومكانته العلمية فيما بينهم
رحمه الله رحمة واسعة .

(١) مرآة الجنان ، ج ٣ ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

الفصل السادس

مذهب الكلامي

١- أشعريته :

يعتبر إمام الحرمين من أئمة المذهب الأشعري، كما تذكر كتب التراجم وكتبه في العقيدة، كالمشامل والارشاد ولمع الأدلة تدل دلالة أكيدة على اتباعه المذهب الأشعري .

٢- دوره البارز في بناء المذهب الأشعري،

ويرى الدكتور النشار أن إمام الحرمين من الأعمدة الرئيسية التي ارتكز عليها المذهب الأشعري ويضيف إلى ذلك قوله : (ذهب نفر غير قليل من الباحثين إلى أن المذهب الأشعري بدأ منذ عهد الجويني يرتكز على أرض راسخة وفكر عميق ومنطق سليم) (١) .

ويجزم الدكتور جبر في رسالته عن إمام الحرمين بأثر إمام الحرمين البارز في بناء المدرسة الأشعرية . وهذا الجزم هو النتيجة العامة لرسالته عن إمام الحرمين إذ يقول : (إنني أستطيع الآن بما قدمته للقارئ الكريم أن أجزم بما ترددت فيه أولاً، فأقول إن إمام الحرمين له أثر بارز في بناء المدرسة الأشعرية يفوق بكثير غيره من البنائين لها) (٢) .

(١) الشامل ، ص ٧٥ .

(٢) إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية ، ص ٢٤٩ .

٣ - شخصيته المستقلة في المذهب الأشعري :

يرى الدكتور النشار أن إمام الحرمين لم يكن مجرد متابع ———
 للإمام الأشعري، ولا لأئمة المذهب قبله، بل كانت له إصالته الفكرية وشخصيته
 المستقلة في المذهب . وفي ذلك يقول : (إن الجويني في تفكيره متقدم
 بكثير عن الأشاعرة السابقين عليه ، فتفكير الجويني متسم بنزعة ———
 فلسفية عميقة) (١) .

ثم ذكر مثالا يؤيد فكرته السابقة وهو تقدم إمام الحرمين على ———
 سبقه، إذ عرض دليل التمانع كما يعرضه أبو الحسن الأشعري وإمام الحرمين
 مبينا الفرق بينهما .

ففي حين أن الأشعري اكتفى بافتراض اختلاف الإلهين، فإن إمام الحرمين
 ساق الدليل مفترضا اختلاف الإلهين واتفاقهما، فالدليل يبطل التعدد
 في الآلهة سواء افتراض اتفاقهما أم اختلافهما .

ثم يقول : (إن الجويني قد تابع المذهب الأشعري بوعى تمام
 مجددا لأمقلا ٠٤٠٠) (٢)

وتابعه على هذا الرأي الدكتور الزحيلي إذ يقول : (ولم يكن
 إمام الحرمين مجرد ناقل لأراء المذهب الأشعري، بل يتمتع بشخصية مستقلة
 واجتهادات كثيرة، وكان يحلل لأراء وينقدها ليقتبل ما يراه حقا، ويرفض
 ما يراه باطلا مما يعتبر تجديدا في المذهب لاتقليدا فيه) (٣) .

————— x —————

(١) الشامل ، ص ٠٧٦

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٠٧٦

(٣) الجويني للزحيلي ، ص ٠١١٥

ولكن الدكتور عبدالرحمن بدوى له رأى يخالف الرأى السابق فهو يرى أن إمام الحرمين ليست له أصالة، بل كان متابعا لمن كان قبله وفي ذلك يقول : (يبدو لنا الجويني بوجه عام خاليا من الأصالة وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة في الدفاع عن آراء الأشاعرة وخصوصا على الباقلاني والأشعري وأبي اسحاق الإسفراييني على الترتيب في الأهمية)

وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه (الشامل) بجديد إلا في النادر ، أما كتابه الإرشاد فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامي الدقيق وما هو إلا متن بسيط سهل للمبتدئين (١)

ويقول أيضا عبدالرحمن بدوي: (وهو يعترف بأنه يستمد جل ما يورده من حجج وتقريرات مما كتبه مشايخ المذهب ولم يصرح بأنه أتى بجديد إلا في مسألة واحدة وهي إيراد برهانا من عنده على اثبات استحالة حوادث لا أول لها فقد قال بعد إيراده : " قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني : هذه الطريقة التي طردناها مقتضية مجتلية مما أشار إليه المشايخ رضي الله عنهم فماتركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطربا (مجالا) للمتأخرين . ولكن لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين وهي مما ألهمني الله تعالى تحريرها . ولو لم يكن

(١) مذاهب الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٧٤٨

في كتابنا هذا سواها لكان بالحري أن يغتبط بها ، فان جملة مذاهب
الدهرية تستند الى اثبات حوادث لا أول لها . (١) .

والذى يظهر لي ان د. عبدالرحمن بدوى لم يطلع على العقيدة
النظامية والتي يصرح فيها امام الحرمين بانه أتى بقواعد لم يسبق
اليها يقول: (وقد صدرتها بقواعد عن العقائد على أساليب لم أسبق
اليها ولم أزحم عليها ثم أتبعتها بما لايسوغ الذهول عنه في أركان
الاسلام وسميتها النظامية في الأركان الاسلامية وهابي) (٢) ، لأنه لو

اطلع عليها لما قرر ما قرره سابقا من عدم أصالة إمام الحرمين .
٤- اجتهادات إمام الحرمين في المذهب الأشعري :

ثم أننا نجد لإمام الحرمين اجتهاداته الخاصة في المذهب تلك التي
خالف فيها أئمنه السابقين في بعض المسائل .

فمن ذلك عدم اعتباره الوجود من الصفات . وفي ذلك يقول : (والوجه
المرضي أن لا يعد الوجود من الصفات فإن الوجود نفس الذات وليس بمشابة
التحيز للجوهر فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، ووجود الجوهر
عندنا نفسه من غير تقدير مزيد، والأئمة رضي الله عنهم متوسعون في عد
الوجود من الصفات والعلم به علم بالذات) (٣) .

(١) مذاهب الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٧٠٠ .

(٢) العقيدة النظامية ص ١٢ .

(٣) الارشاد ، ص ٣١ .

وكذلك في تعريف شيخ المذهب أبي الحسن الأشعري للكلام يقول :
 (قال شيخنا رحمه الله : الكلام ما أوجب لمحلّه كونه متكلماً وهذا فيهِ
 نظر عندنا) (١) .

وتارة لا يجزم بمذهب اليه أئمة المذهب اذا لم ير الدليل راجحاً
 وقاطعاً ولهذا لم يقطع بابطال مذهب المعتزلة القائلين بأن كل شيئين
 غير ان خلفاً لمذهب أئمة الأشاعرة .

يقول إمام الحرمين : (القول في ايضاح معنى الغيرين ليس من
 القواطع عندي : إذ لاتدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية ، ولسنا
 نقطع بإبطال القول من قال من المعتزلة كل شيئين غيران . والأمر بيـؤول
 الى اطلاق ترجيح وتلويح متلقى من أفاظ محتملة) (٢) .

ومن المسائل التي خالف فيها أئمة المذهب عدم اعتباره البقاء
 صفة زائدة على الوجود إذ يقول : (ذهب العلماء من أئمتنا الى أن
 البقاء صفة الباقي زائدة على وجوده بمشابهة العلم في حق العالم والسدى
 نرتضيه . أن البقاء يرجع الى نفس الوجود المستمر من غير مزيد ولو لم
 نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية ، ثم نشبت
 لها بقاء . ويجر سياق هذا القول الى قيام المعنى بالمعنى ثم لـ
 قدرنا بقاء قديماً للزمنا أن نصفه ببقاء ثم يتسلسل القول) (٣) .

(١) الارشاد ، ص ١٠٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .

وقد يختار من بين آراء أئمة المذهب ما يراه أسعد بالدليل ،
 فعندما قسم شيخ المذهب أسماء الرب الى ثلاثة أقسام فمن أسماءه
 ما يقال أنه هو هو . إذا كان اسماً خاصاً للذات .

ومن أسماءه ما يقال أنه غيره .

ومن أسماءه ما لا يقال أنه هو ولا يقال أنه غيره .

ذهب بعض الأئمة أن كل اسم هو المسمى بعينه . إلا أن إمام الحرمين

رجح مذهب أبي الحسن الأشعري قائلًا : (والمرضى عندنا طريقة شيخنا
 رضي الله عنه ، فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات) (١)

كما نجده خالف أئمة المذهب في إثبات الصفات الخبرية

ولقد صرح بمخالفتهم ، فرفض إثبات اليدين والعينين والوجه ، وهذه
 الصفات يثبتها أئمة المذهب الأشعري قبله (٢)

ويذكر شيخ الإسلام أن إمام الحرمين أول من اشتهر بتأويل

الصفات الخبرية من الأشاعرة وأن أبا الحسن الأشعري لا يعرف له قولان في
 المسألة .

(١) الارشاد ، ص ١٤٤ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٥٥ ، ١٥٧ .

يقول شيخ الاسلام (ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك) أى إثبات الصفات الخيرية كالإستواء والوجه واليد قولين أصلاً ، بل جميع من يحكى المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ولكن لأتباعه في ذلك قولان .

وأول من اشتهر عنه نفيهما أبو المعالي الجويني، فإنه نفي الصفات الخيرية وله في تأويلها قولان . ففي الارشاد أولهما ثم أنه في " الرسالة النظامية " رجع عن ذلك وحرّم التأويل وبين إجماع السلف على تحريم التأويل (١) .

ولقد سجل شيخ الاسلام بعض المخالفات التى خالف فيها إمام الحرمين الشيخ أبى الحسن الأشعري ، فمن ذلك طريقة إثبات الصفات ففي حين أن الأشعري يثبت الصفات عقلاً وسمعاً نجد إمام الحرمين متابعا للمعتزلة يثبتها عقلاً فقط .

يقول شيخ الاسلام (وكذلك الأشعري يثبت الصفات بالشرع — تارة وبالعقل . . . أخرى . ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة

(١) درء التعارض ج ٢ ، ص ١٧-١٨ .

ويثبت الاستواء على العرش ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه
 مما لا يختص بالعرش، بخلاف أتباع صاحب (الارشاد) فإنهم سلكوا طريقة
 المعتزلة فلم يشبتوا الصفات إلا بالعقل، وكان الأشعري وأئمة أصحابه
 يقولون: إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذي
 يعتمد عليه في أصول الدين والعقل عاقد له معاون (١)

ولقد حصر الدكتور عبدالعظيم الديب المسائل التي خالف فيها
 إمام الحرمين أبا الحسن الأشعري في البرهان وهي ثلاثة مسائل، ومن تلك
 المسائل مسألة القدرة فمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أن القدرة
 الحادثة تقارن حدوث المقدور ولا تسبقه .

وقد خالفه إمام الحرمين مبينا أن مذهب أبي الحسن في المسألة
 مختبط ويقول أيضا: (فقد لاح سقوط مذهبه في كل تقدير) (٢)
 ومما يجدر ذكره أنه كان متابعا للأشعري في هذه المسألة
 في كتاب الارشاد (٣) .

(١) درء التعارض ج ٢ ، ص ١٣ .

(٢) البرهان ج ١ ، فهرس المسائل التي خالف فيها امام الحرمين
 أبا موسى الأشعري .

(٣) البرهان ج ١ ص ٢٧٩ .

(٤) أنظر الارشاد ص ٢١٨-٢١٩ .

كما نجد في النظامية يرفض ما قرره في الإرشاد متابعاً لأعمته^{فيه}
 الأشاعرة من أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً (١) .

إذ يقول في النظامية (ففي المصير الى انه لا أثر لـ القدرة
 العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون) (٢) .

ولهذا قال أبو القاسم الأنصاري (ثم ذكر لنفسه) يعني إمام
 الحرمين (مذهباً ذكره في الكتاب المترجم بالنظامية وانفرد به عن
 الأصحاب وهو قريب من مذهب المعتزلة والخلاف بينه وبينهم فيه في
 الاسم) (٣) .

ولكن ابن القيم بين أن مذهب إمام الحرمين في النظامية أقرب
 الى الحق ، يقول : (الذي قاله الإمام في النظامية أقرب الى الحق
 مما قاله الأشعري وابن الباقلاني ومن تابعهما) (٤) .

(١) انظر الإرشاد ص ٢١٠ .

(٢) النظامية ، ص ٤٤ .

(٣) شفاء العليل ص ١٢٢ .

(٤) شفاء العليل ص ١٢٢ .

جاء في هامش العقيدة النظامية للدكتور احمد حجازي السقا
 لقي كلام امام الحرمين هنا بعض عنت من بعض تلامذته جريا على
 التقليد الأعمى .

وقد قال قائل عن هذا الرأي :

تنكب عن طريق الجبر واحذر وقوعك في مهاوى الاعتزال
 وسر وسطا طريقا مستقيما كما سار الامام ابو المعالي

وبعد أن ساق كلامه الذي في النظامية بتمامه قال (انتهى كلامه
بلفظه ، وهذاتوسط حسن بين الفريقين وقد أنكره عليه عامة أصحابه
منهم الأنصارى شارح الارشاد وغيره وقالوا هو أقرب من مذهب
المعتزلة) (١) .

وكما أنه تابع أئمة الأشاعرة في الارشاد في جواز ان يكلف الله
الانسان بما لا يطاق ، مقررًا ان ذلك قد وقع (٢) .

نرى انه عدل عن هذا الرأي في البرهان وانتهى الى منـع
أن يكلف الله الإنسان ما لا يطاق (٣) .

(٤) كما عدل عن القول بالأحوال في البرهان، مبينا بطلانها مع أنه
كان يثبتها في الارشاد بل كان يرد على منكريها (٥) .

(١) شفاء العليل ، ص ١٢٥-١٢٦ .

(٢) انظر الارشاد ، ص ٢٢٦-٢٢٨ .

(٣) انظر البرهان ، ص ١٠٣-١٠٥ .

(٤) انظر البرهان ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

(٥) انظر الارشاد ص ٨٠-٨٢ .

(الحال: صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم)

الارشاد ، ص ٨٠ .

ويقول أيضا "فان قيل: لو قال مدعى النبوة ستظهر آيتى بعد موتى بوقت ضربه ، فاذا وقع مقاله بعد الوفاة على حسب دعواه، كان ذلك خارقا للعادة ، فالوجه عندى في ذلك أن نقول : ان كلف الناس التزام الشرع ناجزا ، والآية موقوفة فقد كلفهم شططا، وان نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية صح ذلك . والقاضي أبو بكر رضي الله عنه منع ما صحته ، ولا وجه لمنعه والحق أحق أن يتبع (١) .

ويقول أيضا (وصار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة لنبي لا يجوز وقوعه كرامة لولي، فيمتنع عند هؤلاء أن ينقلق البحر وتنقلب العصا شعبانا ويحي الموتى كرامة لولي إلى غير ذلك من آيات الأنبياء . وهذه الطريقة غير سديدة أيضا والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات (٢) .

والأمثلة التي سبق ذكرها تبطل دعوى من يدعى أن إمام الحرمين

كان مقلدا .

فهي تؤكد أن له اختيارات في المذهب بصرف النظر عن مدى

صحة هذه الاختيارات وبطلانها ومدى بعدها عن مذهب السلف .

(١) الارشاد ، ص ٣١٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٣١٧ .

وانما غرضنا من عرضها لنبين أن إمام الحرمين لم يكن مجرد

مقلد بل كانت له اختيارات .

وأن الحكم عليه بعدم الإصالة يعتبر تسرعاً في الحكم، كما يحكم

على الغزالي بعدم الإصالة من خلال كتابه المنحول الذي تابع فيـه

شيخه إمام الحرمين متابعة واضحة .

...

الفصل السابع

طرق دراسته للعقيدة

تتمثل دراسة العقيدة عند إمام الحرمين في طريقتين :

الطريق الأول : تحديد مفاهيم المصطلحات التي تتكون منها القضايا العقديّة سواء في ذلك موضوعات تلك القضايا أو محمولاتها وسواء كانت تلك القضايا لتقرير عقيدة صحيحة أو نفي عقيدة باطلة أو كانت تلك القضايا مقدمات للادلة التي تقام لاثبات عقيدة معينة أو إبطالها .

الطريق الثاني : في دراسة العقيدة فهو الاستدلال عليها بطرق الاستدلال المختلفة .
أ - تحديد المصطلحات العقديّة :

ويكون ذلك بيان حقيقة العبارات التي تتكون منها القضايا العقديّة عن طريق تعريفها وبيان حدها حداً حقيقياً وتحديد معاني مفردات القضايا العقديّة امر ضروري قبل قبولها أو ردها وقبل الاستدلال على اثباتها أو نفيها وقبل الجدل حولها فتحرير المراد بها خطوة ضرورية قبل كل ذلك .

ب - طرق الاستدلال على القضايا العقديّة :

١- طرق الاستدلال على العقائد عند المتكلمين قبل إمام الحرمين .-

قبل ان نتناول طرق إمام الحرمين في الاستدلال على العقائد يجب ان نعرض طرق الاستدلال على العقائد عند المتكلمين قبله .

وبالنظر في شرح الأصول الخمسة تبين لنا ان المعتزلة يحرصون طرق الاستدلال على العقائد في العقل والسمع فعندهم أن قضايا العقيدة منها ما لا يدرك

الا عقلا ومنها ما لا يدرك الا سمعا ومنها ما يدرك عقلا وسمعا .
 أما ما لا يدرك الا عقلا فهو معرفة الله بتوحيده وعدله ، وأما
 ما لا يدرك الا سمعا فهو ما ينبني على الايمان بوجود الله وعدله وتوحيده
 من قضايا الآخرة .

يقول القاضي عبدالجبار : (... فاعلم : أن الدلالة أربعة ، حجة
 العقل والكتاب والسنة والاجماع . ومعرفة الله تعالى لاتنال الا بحجة
 العقل) (١) .

فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى
 بتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا
 مستدلين بفرع للشئ على أصله ، وذلك لا يجوز .

بيان هذا أن الكتاب انما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عاقل
 حكيم ، لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك فرع على معرفة الله بتوحيده
 وعدله (٢) .

ولهذا رفض القاضي عبدالجبار حجة المشبتين للصفات معتمدين
 على السمع ، واعتبر حججهم من قبيل الشبه ، ففي مسألة اثبات صفة العلم
 لله تعالى ذكر كما يزعم شبههم في ثبوتها وهي قوله تعالى ﴿ أَنْزَلْنَاهُ
 بِعِلْمِهِ ﴾ (٣)

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص : ٨٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص : ٨٨ .

(٣) سورة النساء : آية ١٦٦ .

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾ (١) وقوله تعالى: ﴿ فَلَنَنْقُصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ ﴾ (٢).

أجاب قائلًا " والأصل في الجواب عن ذلك أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن لأن صحة السمع ينبني على كونه عدلا حكيما وكونه حكيما ينبني على أنه تعالى عالم لذاته فكيف يصح ذلك " (٣)

وهناك من القضايا عند المعتزلة ما يدرك بالعقل والسمع معا يقول القاضي عبدالجبار: (وأما استحقاق العقاب فالذي يدل عليه العقل والسمع أيضا) (٤).

ويرى القاضي عبدالجبار أن كونه تعالى حيا مثل الرؤية، يمكن أن يستدل عليها بالعقل والسمع معا.

يقول القاضي عبدالجبار: (وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع، فالاستدلال عليها بالسمع ممكن، ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه تعالى حيا لما لم تقف صحة السمع عليها) (٥).

وأما ما لا يثبت إلا سمعا عند المعتزلة من قضايا العقيدة، فهو ما ينبني على الايمان بوجود الله من أمور الآخرة مما ثبت بالكتاب، كما يدل عليه الكلام السابق.

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥.

(٢) سورة الأعراف آية ٥٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٦١٩.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٣.

ولانجد هذا التقسيم عند الأشعري في الابانة-فهو يثبت الصفات التي
 لا تثبت عند المعتزلة الا عقلا، كما سيأتي بأدلة سمعية كصفة العلم
 والحياة والارادة والسمع والبصر، فلقد أثبت صفة العلم بقوله تعالى
 ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ (١) وقوله تعالى : ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أَنْثَى وَلَا تَضَعُ
 إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ (٢) وقوله تعالى: ﴿ فإِنْ أَمَرَ بِسُجُودٍ أَوْ قِيَامٍ أَوْ إِسْتِجَابَةٍ لِمَا سَأَلْتَهُمْ فِيهَا فَرَقْنَا بِهَا الْكَلِمَاتُ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (٣)
 ثم قال : " وكل مسألة سألناهم عنها في العلم فهي داخلة عليهم في
 القدرة والحياة والسمع والبصر " (٤) . ثم أثبت العلم والسمع والبصر بقوله
 تعالى ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ (٥) وقوله تعالى ﴿ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ (٦) (٧)
 كما أننا نجد شيخ المذهب أثناء اثباته لوجود الله في كتابه الجمع
 يتخلل هذا الاثبات استدلال بالسمع المتضمن للدلالة العقلية، اذ يقول :
 (. . .) واذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ثم دما وعظما أعظم
 في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى
 حال وقد قال الله تعالى ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ . أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ
 أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ (٨) (٩)

وفي صدد اثباته لصفة العلم والقدرة والحياة قال : " والدليل على
 أن لله تعالى قدرة وحياة كالدليل على أن لله تعالى علما، وقد قال
 جل ذكره " أنزله بعلمه " وقال : ﴿ وما تحمّل من أنثى ولا تضع الا بعلمهم ﴾
 فثبت العلم لنفسه وقال تعالى " أولم يرو أن الله الذي خلقهم هو أشد
 منهم قوة " (١٠) فثبت القوة لنفسه " (١١) .

(١) سورة النساء آية ١٦٦ .

(٢) سورة فصلت آية ٤٧

(٣) سورة هود آية ١٤ .

(٤) الابانة ص ١٥٧ .

(٥) سورة طه آية ٤٦ .

(٦) سورة لقمان آية ٢٨

(٧) انظر الابانة ص ١٥٧

(٨) سورة الواقعة ٥٨ - ٥٩

(٩) الجمع ص ١٩ .

(١٠) سورة فصلت آية ١٥

(١١) الجمع ص ٣

وقال مشبها لصفة الكلام لله تعالى : (إن قال قائل لم قلتهم
 أن الله تعالى لم يزل متكلماً، وإن كلام الله تعالى غير مخلوق قيل له :
 قلنا ذلك لأن الله تعالى قال : " إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ
 أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " (١) . (٢) .

وبهذا يتضح لنا أن شيخ المذهب استعمل الدلالة العقلية والدلالة
 السمعية في اثبات هذه القضايا التي يدعي إمام الحرمين أنها لا تثبت
 إلا عقلا كما سيأتي .

أما الباقلاني فقد وجدنا التقسيم في كتاب التلخيص الذي لخص فيه
 إمام الحرمين آراء الباقلاني ، جاء في التلخيص (فأما ما لا يتوصل
 إليه من العلوم الكسبية إلا بأدلة العقول ، فهي كل علم لا تتم معرفة
 الوجدانية والنبوات إلا به ٠٠) .

وأما ما ينحصر دركه في الدلالة السمعية ، فهو جملة الأحكام الشرعية
 التي منها التقبيح والتحسين والوجوب والندب والاباحة والحظر التي
 غيره من مجاري الأحكام الشرعية (.

وأما ما يصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسَّمع أخرى ، فهو كل علم
 لا يتعلق بأحكام التكليف ولا يتوقف التوحيد والنبوة على الإحاطة به ، وذلك
 نحو درك جواز الرؤية والعلم بجواز الغفران للمذنبين ، والعلم بصحة
 التعبد بالعمل بخبر الواحد والقياس إلى غير ذلك من الشواهد (٣) .

(١) سورة النحل آية ٤٠

(٢) اللمع ، ص ٣٣ .

(٣) التلخيص ج ١ ص ١٣٨ .

وسوف يتضح لنا فيما بعد مدى تأثير إمام الحرمين بينانه لطرق الاستدلال على العقائد بالمتكلمين السابقين عليه .

٢ - انحصار طرق الاستدلال على العقائد عند إمام الحرمين في العقل والنقل والمعجزة:

يذهب إمام الحرمين إلى انحصار طرق اثبات العقائد في العقل والسمع والمعجزة ، ذلك أن العقائد تنقسم عنده تبعاً لتعدد هاوناء بعضها على بعض في الاثبات - التي ما يشبث بالعقل وحده وإلى ما يشبث بالسمع وحده . وإلى ما يشبث بالسمع والعقل معا وفي ذلك يقول : (اعلموا وفقكم الله تعالى أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً ولا يسوغ ادراكه سمعاً ، وإلى ما يدرك سمعاً ولا يتقدر ادراكه عقلاً ، وإلى ما يجوز ادراكه سمعاً وعقلاً) (١) .

وفي كتاب البرهان أضاف مدركا آخر وهو المعجزة ، إذ بين أن مدارك العلوم في الدين ثلاثة في التقسيم الكلي أحدها : العقول ، الثاني : المعجزات ، الثالث : أدلة السمعيات . وهي ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع . يقول إمام الحرمين : (مدارك العلوم في الدين ثلاث : في التقسيم الكلي :

أحدها - العقول

والمدرك الثاني : هو المرشد إلى ثبوت كلام مدق وهذا لا يتمحضر العقل فيه فان مسلكه المعجزات وارتباطها بالعادات إنخراقا واستمرارا . والمدرك الثالث : أدلة السمعيات المحضة وهي إذا فصلت على مراسم العلماء ثلاثة : الكتاب والسنة والإجماع) (٢) .

٣- العقل وما يثبت به من العقائد:

فما هي القضايا العقيدية التي لاتدرك إلا بالعقل عند إمام الحرمين ؟

يرى إمام الحرمين أن كل قضية عقديّة تتقدم في ترتيب الايمان بها على الايمان بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صدقا، لاتدرك إلا بالعقل، ولا تثبت سمعا. وذلك لأن السمعيّات تستند الى كلام الله (١) فكل ما يسبق ثبوته ثبوت الكلام كالوجود والعلم والقدرة والحياة - حيث لا يتصف بالكلام الا من يتصف بتلك الصفات أولا - لا يدرك الا عقلا، ويستحيل أن يكون مدركه السمع، والا لوقعنا في الدور، وفي ذلك يقول إمام الحرمين : (فأما ما لا يدرك الا عقلا فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقا إذ السمعيّات تستند الى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبا فيستحيل أن يكون مدركه السمع).

ووضح ذلك بمثال في البرهان فقال : (وبيان ذلك بالمشال: أن وجود البارئ سبحانه وتعالى وحياته وأن له كلاما صدقا لا يثبت به سمع) (٢)

(١) الارشاد ص ٣٥٨.

(٢) البرهان ج ١ ص ١٣٧.

نلاحظ أن امام الحرمين خالف المعتزلة هنا فهو يرى أن صفة الحياة لا تثبت إلا عقلا، والمعتزلة ترى أنه كونه تعالى حيا يمكن إثباته عقلا وسمعا كما سبق ذكره عن القاضي عبدالجبار ص : ٨٩

٤- السمع وما يثبت به من العقائد :

وأما ما ينفرد السمع بإدراكه ، فهو وقوع ما يجوز العقل وقوعه ، فكل شيء حكم العقل بجوازه لا يمكن إدراك وقوعه إلا بالسمع ، كأخبار الآخرة والجنة والنار وجملة أحكام التكليف وقضايا التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة .

يقول إمام الحرمين (وأما ما لا يدرك إلا سمعاً ، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوتاً فيما غابنا إلا بسمع ، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف وقضاياها من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة) (١)
هـ- ما يثبت بالعقل والسمع معا من العقائد :

وأما القضايا التي يشترك العقل والسمع معاني إدراكها ، فهي القضايا التي يمكن للعقل أن يستدل عليها ، وهي أيضاً لا يتوقف ثبوت الكلام على ثبوتها ، كثبوت جواز رؤية الله تعالى في الآخرة ، وثبوت تفرد الباري بالخلق والإختراع ، جاء في الإرشاد (وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً ، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه ، فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل ، ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والإختراع وما ضاهاهما ، مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه ، فاما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق) (٢)

(١) الإرشاد ص ٣٥٨

(٢) الإرشاد ص ٣٥٩

وجاء في البرهان (... فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعـده
في جواز الرؤية وفي خلق الأفعال وأحكام القدرة، فما يقع من هذا
الفن بعد ثبوت مستند السمعيات لا يمتنع اشتراك السمع والعقل
فيه) (١) .

ويبدو لي أنه لافرق بين القضايا التي تدرك بالسمع فقط،
والقضايا التي تدرك بالسمع والعقل معا .

إذ القضايا التي تدرك بالسمع فقط، لا بد من مشاركة العقل
في إثبات جوازها، إذ دور العقل أن يبين جواز الوقوع ثم اثبات
الوقوع يكون بالسمع وحده .

فنستطيع حسب تقسيم إمام الحرمين أن نجعل إدراك جواز وقـوع
الصراط والميزان بالعقل والسمع معا .
فالدليل على جوازه عقلا ظاهر .

أما الدليل السمعي على جوازه فهي أدلة الوقوع، إذ لو لم يجز
لم يقع، وقد بين القرآن أنه سيقع فيدل على أنه جائز .

وهكذا في قضية الرؤية فاجعل وقوعها من القسم الذي لا يدرك
إلا سمعا .

وجوازها مما يدرك بالعقل والسمع معا .
وبهذا يظهر أن قضايا العقيدة التي تدرك بالسمع فقط، والتي
تدرك بالعقل والسمع معا، لافرق بينهما من حيث طريقة ادراكها .

ومن ثم فلا معنى لجعل الرؤية وتفرد الباري تعالى بالخلق قسماً مستقلاً بذاته .

٦ - المعجزة وما يثبت بها من العقائد :

وأياً كان الأمر فيما يتعلق بما يرى امام الحرمين انه يدرك بالعقل والسمع معا من العقائد فانه يضيف - كما ذكرنا سابقاً (١) - طريقاً آخر من طرق اثبات العقائد وهو المعجزة كطريق لاثبات صدق النبي في دعوى الرسالة وفي كل ما يبلغه عن الله .

ولنا على تقسيم امام الحرمين للعقائد حسب طرق اثباتها إلى ما يثبت بالعقل وحده وإلى ما يثبت بالنقل وحده وإلى ما يثبت بهما معا لنا على هذا التقسيم بعض الملحوظات :

أولاً : دعوى امام الحرمين أن وجوده تعالى لا يثبت إلا عقلاً دعوى غير صحيحة فعلماء السلف يرون أن معرفة الله تحصل بطرق أخرى سوى النظر العقلي ، فمن تلك الطرق طريق الضرورة والفترة .

يقول شيخ الاسلام : (إن أصل العلم الالهي فطري وضروري وأنه أشده رسوخاً في النفوس من مبدأ العلم الرياضي كقولنا أن الواحد نصف الاثنين ومبدأ العلم الطبيعي كقولنا أن الجسم لا يكون في مكانين) (٢) . ومن تلك الطرق طريق المعجزة . وسنذكر في باب المعجزة ان شاء الله ان المعجزة طريق لمعرفة الباري وصفاته ولا تقتصر دلالتها على اثبات صدق النبي .

(١) انظر ص ٩٤ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٢ ص ٢٥ .

ثانيا : دعوى أمام الحرمين أن صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة لا تثبت إلا عقلا دعوى غير صحيحة كذلك إذ أن لها طرفا آخرى لاثباتها سوى الطريق العقلي ومنها الفطرة والمعجزة .

ثالثا : نظرة المتكلمين الى القرآن في استدلالهم به على العقائد على انه مجرد نص سمعي لتقرير تلك العقائد ، جعلهم لايلتفتون إلى الدلائل العقلية التي جاءت في القرآن لاثبات وجوده تعالى وصفاته فلايذكرون فسي دراستهم للعقيدة ما فيه من الادلة العقلية على اثبات الربوبية . وهذا تقصير منهم في شأن القرآن (١) .

رابعا : أن أمام الحرمين في تقسيمه للعقائد حسب طرق اثباتها كان متابعا للمعتزلة ومخالفا لمنهج أبي الحسن الاشعري الذي يثبت الصفات التي لا تثبت عند إمام الحرمين إلا عقلا بطرق سمعية كما سبق بيانه . ولقد سجل شيخ الاسلام هذه المخالفة في كتابه موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول فقال :

(... الاشعري يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ويثبت الاستواء على العرش ، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش ، بخلاف اتباع صاحب الارشاد فانهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل وكان الاشعري وائمة اصحابه يقولون إنهم يحتجون بالعقل لماعرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين والعقل عاُضد له معاون .

(١) انظر مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ١٥٩ - ١٦١ .

فصار هؤلاء يسلكون ماسلكه أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم فيقولون : إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف وإنما يعتمد في ذلك عندهم على عقلهم ثم ما لم يثبت له إما أن ينقضوه وإما أن يقفوا فيه .

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة وطمعت الفلاسفة في الطائفتين باعراض قلوبهم عما جاء به الرسول وطلب الهدى من جهته وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة ، ولم يكن الأشعري وائمة اصحابه على هذا بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقا ، والقدر فيما يعارضه ، ولم يكونوا يقولون إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات ولا يقولون الأدلة السمعية لا تفيد اليقين بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم .

ثم قال : (وهؤلاء) صاحب الارشاد واتباعه) يردون دلالة الكتاب والسنة تارة بصريحون بأننا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز أن يحتج به في مسائل الصفات لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات ، وتارة يقولون إنما لم يدل لأننا لا نعلم مراده لتطرق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية ، وتارة يطعنون في الأخبار .

فهذه الطرق الثلاث التي وافقوا فيها الجهمية ونحوهم من المبتدعة : اسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم وحرمة الصحابة والتابعين لهم باحسان (١) .

ومع هذه الملحوظات التي قدمناها عن تقسيم إمام الحرمين للعقائد بين العقل والنقل فقد تبين لنا مما قدمنا خلال هذا الفصل أن إمام الحرمين يسلك في دراسة العقائد أحد مسلكين تحديد المفاهيم بتعريفها

(١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج (١) ص ٢١٢ .

وبيان حقيقتها والاستدلال عليها بالعقل والنقل باقسامه الثلاث - الكتاب
والسنة والاجماع - وبالمعجزة .

ولهذا سنخص كل موضوع من هذه الموضوعات بباب مستقل حيث نشرح
في تلك الأبواب منهج أمام الحرمين في تحديد مفاهيم العقيدة
وفي الاستدلال عليها عقلا ونقلًا رُوعن طريق المعجزة .

الباب الثاني منهجه في تحديد المصطلحات العقديّة

الفصل الأول : الحد ومنهج إمام الحرمين

في استخدامه في دراسة العقيدة .

الفصل الثاني : نقد منهج إمام الحرمين في تحديد المفاهيم

العقدية على ضوء المنهج السلفي .

الفصل الأول

الحد ومنهج إمام الحرمين في استخدامه في دراسة العقيدة

قدمنا في الفصل السابق أن لإمام الحرمين طريقتين في دراسة العقيدة أولهما تحديد المصطلحات التي تتكون منها القضايا العقيدية، تلك التي تتضمن الحكم بثبوت عقيدة أو نفيها ، أو التي تتكون منها الأدلة على اثبات العقائد الصحيحة ونفي العقائد الباطلة .

وثانيهما الاستدلال على العقائد بالأدلة العقلية أو النقلية أو الاستدلال عليها بالمعجزة .

وإذا كنا سنتناول بالدراسة في الأبواب التالية منهج إمام الحرمين في الاستدلال على العقائد بالعقل والنقل والمعجزة، فإننا سنتناول في هذا الباب بيان منهجه في تحديد المصطلحات التي تتكون منها القضايا العقيدية .

أ - الحد بين المناطقة والمتكلمين

١ - مفهوم الحد :

(١) الحد التام عند المناطقة (هو القول الدال على ماهية الشيء) .
 أما عند الأصوليين فهو كما يقول أفاكهاني (أعلم أن الحد والمعرف في عرف النحاة والفقهاء والأصوليين إسمان لسمى . وهو ما يميز الشيء عن جميع ما عداه) ، أما عند المتكلمين فيذكر عنهم الزركشي أن (حد الشيء معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود بالذكر)^(٣)

(١) معيار العلم ، ص ٢٣٤ ،

وانظر الحدود في ثلاث رسائل ، ص ٤٦ ، والبصائر النصيرية ، ص ٧٢ .

(٢) الحدود في ثلاث رسائل ، ص ٩ .

(٣) البحر المحيط للزركشي ج ١ ، ص ٢٩ .

(١) والتعريف المشهور عندهم للحد هو (القول الجامع المانع) .

٢ - الحد بين البساطة والتركيب :

وكما يختلف المناطقة مع المتكلمين والأصوليين في بيان مفهوم الحد كما قدمنا، فإنهم يختلفون معهم كذلك في القول بضرورة بساطته وعدم تركيبه .

ويرجع خلافهم في ذلك إلى اختلافهم في الغرض المقصود من الحد، فالمناطقة يرون - كما يدل عليه معنى الحد عندهم - أن الغرض منه بيان حقيقة الشيء وماهيته، ولا يتأتى هذا إلا بذكر صفاته الذاتية، ومن ثم يرون ضرورة تركيب الحد الحقيقي من الجنس والفصل القريبين . فحد الانسان مثلا (حيوان ناطق)، فهذا التعريف للانسان مركب من جنس وفصل قريبين .

ولابد عندهم أن يكون الجنس قريبا فلو كان بعيدا لكان ذلك اخلافا بصناعة الحد الحقيقي، فلو قيل في حد الانسان جسم ناطق لما اعتبر حدا حقيقيا، وكذلك لو قيل في تعريف الخمر (مائع مسكر) وذهل عن الشراب لعد ذلك اخلافا بصناعة الحد الحقيقي .

أما الأصوليون والمتكلمون فالغرض من الحد عندهم، هو تمييز المحدود عن غيره بوصف يخصه، ولذا لا تجدهم يشترطون في الحد ما يشترطه المناطقة من ضرورة تركيبه من الجنس والفصل القريبين . فلو عرف الانسان بأنه (الناطق) وحصل بهذا التعريف التمييز بينه وبين غيره لاعتبر حدا صحيحا .

وهذا ما يقرره الغزالي في معيار العلم وفي ذلك يقول - مرجحا وجهة نظر المناطقة - : (والمخلصون ويعني بهم المناطقة انما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم لا مجرد التمييز ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرد

(١) معيار العلم للغزالي، ص ٢٥٠ .

(٢) الجنس : هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع كالحى .

الفصل : صفة ذاتية تميز نوعا ما من بقية الانواع الاخرى الداخلة

تحت جنس واحد وتقع في جواب أى شيء هو فى ذاتة .

(١)
• يقتنع بالرسم (٠٠)

وقال أيضا : (إذا سئلنا عن حد الخمر فقلنا العقار وعن حد العلم فقلنا هو المعرفة وعن حد الحركة فقلنا هو النقلة لم يكن حدا بل كان تكرارا للأشياء المترادفة، ومن أحب أن يسميه حدا فلا حرج في الاطلاقات ونحن نعني بالحد ما يحصل في النفس صورة موازية للمحدود مطابقة لجميع فصوله الذاتية، وإنما راعينا الفصول الذاتية لأن الشيء قد ينفصل من غيره بالعرض الذي لا يقوم ذاته انفصال الثوب الأحمر عن الأسود وقد ينفصل بلأزم لا يفارق انفصال الثوب الأسود عن الثلج
وقد ينفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف

ومن يسأل عن ماهية الثوب طالبا حده فإنما يطلب الأمور التي بها قوام ثوبيته لأننا لانقوم الثوبية من اللون والطول والعرض .

(٢)
• فجوابه بما لايقوم ذات الثوب مخل بالسؤال

فقد عرفت أن الحد مركب من الجنس والفعل وأن مالا يدخل تحته جنس حتى ينفصل عنه بفصل ما لا حد له، مثل ما يذكر في معرض رسم أو شرح اسم فتسميته حدا مخالف للتسمية التي اصطلحنا عليها فيكون الحد
(٣)
مشتركا له لما ذكرناه) .

وإذا كان المناطقة يرون أن الغرض من الحد هو بيان الحقيقة كما قدمنا ومن ثم ذهبوا إلى ضرورة تركيبه من الجنس والفعل القريبين فإن المتكلمين يرون أن الغرض من الحد هو التمييز ومن ثم فقد قالوا ببساطته ومنعوا من تركيبه من جنس وفصل، وهذا ما يحكيه عنهم شيخ الاسلام إذ يقول : (المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين

-
- (١) معيار العلم ، ص ٢٣٤ .
(٢) في الأصل (بما يقوم ذات الثوب مخل بالسؤال) . والصرح ما استبان .
(٣) معيار العلم ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما
 يدعى هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو (١) .

ويقول أيضا : (٠٠٠) أما سائر طوائف النظائر من جميع الطوائف
 المعنوية والأشعرية والكرامية والشيعية وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن
 من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين
 المحدود وغيره بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن
 غيره ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي
 " جنسا " أو " عرضا عاما " وإنما يحدون بما يلزم المحدود (طردا
 وعكسا) ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلا و (خاصة) ونحو ذلك مما
 يتميز به المحدود عن غيره، وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع
 يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الاثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري
 والقاضي أبي بكر وأبي اسحاق وأبي بكر بن فورك ، والقاضي أبي يعلى ،
 وابن عقيل ، وأبي المعالي الجويني، وأبي ميمون النسفي الحنفي (٢) .

٣ - سبب رفض المتكلمين للحد الأرسطي :

ونتساءل لماذا لم يقبل المتكلمون الحد الأرسطي ، يرى الغزالي أن
 السبب في ذلك صعوبة الحد الأرسطي، إذ قرر في الفصل السادس من المعيار
 صعوبة الحد الأرسطي على القوة البشرية وذكر أربعة أمور هي أكثر الأمور
 صعوبة في شروط الحد. ثم انتهى إلى النتيجة التي يريدنا قائلها :
 (٠٠٠) ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالميز فقالوا : (هو القول
 الجامع المانع) ولم يشترطوا فيه إلا التمييز فيلزم عليه الاكتفاء
 بذكر الخواص فيقال في حد الفرس أنه الصهال وفي الإنسان أنه الضحاك
 وفي الكلب أنه النباح وذلك في غاية البعد عن غرض التعريف للذات
 المحدود (٣) .

(١) الرد على المنطقيين ، ص ١٤ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ١٥ .

(٣) معيار العلم ، ص ٢٥٠ .

ب - الحد عند إمام الحرمين

١ - مفهومه :

يرى إمام الحرمين أن الحد لغة يطلق بمعنى المنع وبمعنى القطع وبمعنى الغاية والنهاية .

يقول إمام الحرمين : (الحد في اللغة قد يطلق بمعنى القطع وبمعنى المنع ، فيقال : حد الدار لآخر أجزائها ، وآخر ما ينتهي إليه من جملة الدار ، لأنها بآخر أجزائها تمنع من دخولها فيما ليس منها وذلك أيضا مقطوعا لأنها بمنتهى أجزائها تنقطع عما سواها) (١) .

وقال أيضا : (... لأن الحد في اللغة - ينبئ عن الغاية والنهاية ...) (٢) .

أما في الاصطلاح فقد ذكر إمام الحرمين للمعتزلة تعريفا للحد وهو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى لكنه رفض هذا التعريف لأنه إرجاع للحد إلى العبارة والحد في نظره هو الحقيقة والمعنى يقول إمام الحرمين : (ولانرجع بالحد إلى العبارات على ما ذهبت إليه المعتزلة القدرية فإنهم مارجعوا في اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ولهذا زيفنا قول من يقول : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى) (٣) .

وكما رفض إمام الحرمين تعريف المعتزلة للسبب الذي ذكرناه ، نراه يرفض تعريفا للحد مشهورا وهو " أن الحد هو الجامع المانع " وسبب رفضه لهذا التعريف أنه تعريف بالمجاز المشترك ، إذ الجامع هو الذي يفعل الجمع والمانع هو الذي يفعل المنع وليس للصفات فعل الجمع

-
- (١) الكافية في الجدل ، ص ٣ .
 (٢) الكافية في الجدل ، ص ١ .
 (٣) الكافية في الجدل ، ص ٢ .

ويرى الدكتور النشار أن السبب في رفض المتكلمين للحد الأرسطي مافيه من المباحث الميتافيزيقية التي لا يقبلونها، إذ يقول: (ماهي العلة التي دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسطاليسي)

يمكنني أن أستنتج ببساطة أن العلة في هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو - وهي في جوهرها مخالفة لميتافيزيقا القرآن - فكان من المحتم ألا يقبلوا منهاج البحث الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا وبخاصة أن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها ويقينية منطق أرسطو مرتبطة بيقينية ميتافيزيقاه (١).

ويقرر كل من د. عماد ، ود. النصار هاتين الخاصيتين من خصائص الحد الأرسطي وهي قيامه على أساس الميتافيزيقا الأرسطية وصعوبة التمييز بين الخصائص الذاتية والعرضية حيث يقولان (مما لا شك فيه أن الحد الأرسطي يقوم على أساس ميتافيزيقي ذلك لأنه أيراد أقرب الذاتيات المشتركة بين المعرف وغيره أولا ثم أيراد المميز الذاتي ثانيًا يقتضي بالضرورة معرفة الذاتي والعرضي والفرق بينهما الأمر الذي يحتم على المعرف أن يكون على علم تام بسلسلة الكليات ودرجتها من حيث العموم والخصوص وطبيعتها من حيث الذاتية والعرضية كما أن الذاتي إما أن يكون قريبا من المعرف وإما أن يكون بعيدا عنه وهذا البعد إما يكون بمرتبة واحدة أو اثنتين أو ثلاث كما أن العرضي إما أن يكون لازما وإما أن يكون مفارقا والتمييز بين الذاتي والعرضي اللازم مما يصعب دركه كما قرر كثير من المناطق وكل هذا من المباحث الميتافيزيقية (٢).

والواقع أن معارضة المتكلمين لم تكن للحد وحده بناء على الاعتبارات السابقة وإنما كانت معارضتهم للمنطق الأرسطي بصفة عامة لهذه الاعتبارات وغيرها ومنه مباحث الحد .

(١) منهاج البحث ، ص ٨٧ .

(٢) الرد على المنطقيين ، تحقيق د.عمار ، د. زهير ، ص ٧٠ .

والمنع ، وفي ذلك يقول إمام الحرمين : (فإن قيل : ولم زيفتم قول القائل : الحد هو الجامع المانع ؟)

قيل : لأنه تحديد بالمجاز المشترك - فإن الجامع : هو الفاعل للجمع والاجتماع - والمانع : هو الفاعل للمنع - وهو العجز وليس للمصفات والعلل فعل الجمع والعجز) (١)

وليس معنى ذلك أن إمام الحرمين يرفض التعريف بالمجاز مطلقا بل يرتضيه إذا كان المجاز مشهورا .

فقد ذكر الزركشي في البحر المحيط أن التعريف بالمجاز موضح خلاف - نقلا عن المقترح - ورجح جوازه ثم حكى أن إمام الحرمين يرى في الشامل جواز التعريف بالمجاز إذا كان مشهورا بقول الزركشي : (اختلفوا في التحديد بالمجاز فأجازه قوم ومنعه آخرون ، لأن الحد إنما يكـون بالوصف اللازم والمجاز غير لازم والصحيح جوازه لأن الغرض التبيين وقال المقترح (اختلفوا في ألفاظ الاستعارة والمجاز هل يستعمل في الحدود فليل بالمنع مطلقا لما فيه من اللبس عند السامع وقيل نعم لأنها تدخل على الجملة ، وفصل آخرون بين المستعمل المشهور وبين ما ليس كذلك فإن كان مشهورا استعمل وهو رأي إمام الحرمين في الشامل ص ٣٤) (٢)

وإذا كان إمام الحرمين يرفض التعريفات السابقة للحد فما هو مفهومه عنده ؟

إن التعريف المرضي عند إمام الحرمين هو اختصاص المحدود بوصف يخلص له يقول إمام الحرمين : (وأصح العبارات في بيان معنى الحد

(١) الكافية في الجدل ، ص ٤٠

(٢) البحر المحيط للزركشي ، ص ٣٤

قلت هذا ما نقله الزركشي عن المقترح ولم أقف عليه في الجزء المحقق من الشامل .

والحقيقة : هو ههنا اختصاص المحدود بوصف يخلص له .

ولقد بين إمام الحرمين سبب تصحيحه لهذا التعريف بأن (الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقلية وفي كثير من الشرعيات)^(١).

٢ - الغرض منه وبساطته :

ويتابع إمام الحرمين المتكلمين في أن الغرض المقصود من الحد هو تمييز المحدود عما عداه بوصف يخصه، وهو ما ينقله عنه أبو القاسم الأنصاري شارح الإرشاد حيث يقول : (قال إمام الحرمين : القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره)^(٢).

ومن ثم يتابعهم كذلك فيما يترتب على هذا المبدأ من القول ببساطة الحد وعدم تركيبه تركيباً منطقياً ، يقول شيخ الاسلام ناقلاً عن أبي القاسم الأنصاري : (قال أبو المعالي : فإن قال قائل هل يجوز تركيب الحد من وصفين أم لا ؟ قلنا اختلف المتكلمون فذهب كثير منهم إلى أن المركب ليس بحد، وشيخنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدمح في التركيب وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسئول أن يأتي في حد ما يسأل عنه بعبارة واحدة.....

ثم التركيب فيه تقسيم فمنه باطل بالاتفاق ومنه مختلف فيه فالمتفق عليه هو أن يذكر الحاد معنيين يقع الاستقلال بأحدهما وذكر الآخر لغو في مقصود الحد وشرطه)^(٣).

(١) الكافية في الجدل ، ص ٢ .
 (٢) الرد على المنطقيين ، ص ١٦ .
 (٣) = ص ١٧ .

ولاشك أن المقصود بهذا التركيب المتفق على بطلانه هو تركيب الحد

الأسطي من الجنس والفصل .

فالحـد الأسطي المكون من جنس وفصل قريبين يقع الاستقلال في الحد

بما فيه من الفصل القريب .

فذكر الحيوان مثلا في تعريفهم الانسان بأنه (حيوان ناطق) لغولأنه

يكتفي بناطق لأن الناطقية يتحقق بها تمييز الانسان عما عداه .

وإمام الحرمين يستند القول ببطلان هذا النوع من التركيب في الحد

إلى أهل التحقيق، وأما إذا كان التركيب من معنيين متلازمين في الوجود

— كالمضحك والناطق مثلا — فيجوز التحديد بهما معا ولا يعتبر هذا ^{هـ}

التركيب المحظور في الحدود .

يقول إمام الحرمين : (إن أهل التحقيق قالوا : إنما يمتنع

تركيب الحد من وصفين يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثاني .

فأما إذا انطوى الحد على التعرض لمعنيين متلازمين لا يعقل شـبـوت

(١)

أحدهما دون الثاني فلا منع في التحديد على هذا الوجه) .

أما التركيب المختلف فيه عند إمام الحرمين (فكما يقول المعتزلة

في حد " المرئي " ما يكون لونا أو متلونا فهم يصحون هذا الحد

ولا يرون هذا التركيب قادحا قالوا : لأن المقصود من الحد حصر المحدود

مع التعرض للحقيقة " ، فإذا قامت الدلالة على أن المتحيز يرى وعلى أن

الألوان مرئية ولا تجتمع الألوان والجواهر حقيقة واحدة إذ الأوصاف

الجامعة لها محدودة منها الوجود والحدوث وبطل تحديد المرئي بالموجود

أو المحدث إذ يلزم منه رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها، فإذا لم

يمكن الجمع بين الجواهر والألوان في صفة جامعة لها في حكم الرؤية غير

منتزعة فلا وجه إلا ذكر الجواهر بخاصيتها وذكر الألوان بحقيقتها) . (٢)

(١) الشامل ، ص ٣٤٦ .

(٢) الرد على المنطقيين ص ١٨ .

ما سبق هو رأي المعتزلة .

وأما معظم المتكلمين فكما يقول (ومعظم المتكلمين على الامتناع من مثل ذلك في الحدود . وقالوا بالتمييز وكون اللون هيئة حكمـان متنافيان ، فينبغي أن لا يثبت لهما - مع تباينهما - حكم لا تباين فيه وهو كون المرئي مرئيا)^(١)

يتضح مما تقدم أن إمام الحرمين يتابع الأصوليين - سواء في ذلك علماء أصول الدين أو علماء أصول الفقه - في مفهوم الحد وأن الغرض منه مجرد تمييز المحدود وفي القول ببساطته وبطلان تركيبه من الجنس والفصل خلافا لما يذهب إليه المنطقيون لكن يبدو أنه لم يستمر على هذا الموقف طويلا/حيث يبدو من كلامه في البرهان ميله إلى رأي المنطقيين في الحد والغرض منه وتركيبه وان كان يرى صعوبة الوفاء بصناعة الحد كما يقتضيه المنطق يشهد بذلك تعليقه على تعريف القاضي للعلم بأنـه :
(معرفة المعلوم على ما هو به) ، حيث يقول : (ولست أرى ما قاله القاضي سديدا فإن الغرض من الحد الاشعار بالحقيقة التي بها قيام المسئول عن حده وبه تميزه الذاتي عما عداه ...)^(٢)

كما يشهد بذلك أيضا تعليقه على تعريف القاضي للقياس بأنه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من اثبات حكم ، أو صفة أو نفيهما)^(٣)

فإمام الحرمين يعلق على هذا التعريف للقياس بقوله : (أنا إذا انصفنا لم نر ما قاله القاضي حدا فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والاثبات والحكم والجامع ؟

فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع ولا تحت حقيقة جنس وإنما

(١) الرد على المنطقيين ص ١٨ .

(٢) البرهان ، ج ١ ، ص ١١٩ .

(٣) البرهان ، ج ٢ ، ص ٧٤٨ .

المطلب الأقص رسم يونس الناظر بمعنى المطلوب ، وإلا فالتقاسيم التي
ضمنها القاضي كلامه بجانب صناعة الحد وحق المسئول عن ذلك
أن يبين بالواضحة أن الحد غير ممكن وأن الممكن ما ذكرناه .^(١)

وهذه الأقوال لإمام الحرمين تتضمن النص على أن الغرض من الحد هو
الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسئول عن حده كما تتضمن ذكر استعمال
الجنس والنوع في الحدود وصعوبة الوفاء بشروط الحدود الأمر الذي يدعو
إلى الاكتفاء بالرسم، ولعل هذه الأقوال وما يجري مجراها عند إمام الحرمين
هي التي جعلت د. النشار يقول : (ولذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد
الأصولي وهو من بين المتقدمين الوحيد الذي خالف هذا الاتجاه وأخرج
حدوده على طريقة المنطق الأرسطاليسي)^(٢)

غير أنني أخالف د. النشار فيما ذهب إليه فإن الكلمات القليلة
التي نرى فيها معرفة إمام الحرمين بالحد والمنطقية أو ميله إليها
لا تكفي لإعطاء مثل هذا الحكم، وفرق شاسع بين إمام الحرمين والإمام
الغزالي. في هذا المقام، فشتان بين كلمات إمام الحرمين ومقام به
الغزالي من شرح وتأيد للحد المنطقي واستعمال له في حدوده؛ بل وبقيّة
أجزاء المنطق الأرسطي ثم إن د. النشار لم يقدم دليلاً على ما يدعيه من
أن إمام الحرمين أخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطي . وفرق بين
أن يقال إن إمام الحرمين لم يقبل الحد الأصولي وبين ما فعله إمام
الحرمين بالواقع من نقد بعض تعريفات الأصوليين .

(١) البرهان ، ج ٢ ، ص ٧٤٨ .

(٢) مناهج البحث ، ص ٩٣ .

جاء في الكافية في الجدل (ومن حكم الحد أن يكون مشروطاً
بالعكس لا محالة شرعياً كان أو عقلياً وهو أنه نقول في حد الشيء ان
(١)
الموجود فطرده أن تقول كل شيء موجود وعكسه أن تقول وكل موجود شيء)

وينقل شارح الارشاد عن أبي المعالي متابعته للمحققين في اشتراط
الطرود والعكس في صحة الحدود بقوله (قال المحققون " الاطراد والانعكاس
من شرائط الحد وإذا كان الغرض من الحد " تمييز المحدود بصفته عما
(٢)
ليس منه فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس) .

ولا يعتبر الاطراد والانعكاس دليلين على صحة الحد كما هو مذهب
بعض المتكلمين؛ إذ يقول مبيننا السبب في ذلك (فإن قيل ولم لا يكوننا
(الطرد والعكس) دلالة صحته " صحة الحد ") .

قيل : (لأن مجرد الطرد لا يصح بالاتفاق ، ألا ترى أنه إذا ادعى
صحته بأنه مطرد بقيت المطالبة عليه بأنك لما قلت بطرده صحه، فإذا
أضاف إليه العكس زاد في الدعوى، لأنه ادعى طرداً آخر في عكسه، فإذا
احتاج في دعوى واحدة إلى دلالة ففي دعويين احتاج إلى دلالتين -
(٣)
وتصحیح الدعوي بتكثير الدعوي محال) .

(٤)
ويوافق الأبياري إمام الحرمين في ما ذهب إليه من أن الاطراد
والانعكاس في الحدود شرط صحة لا دليل صحة .

فيبين أولاً الفرق بين مفهوم شرط الصحة ودليل الصحة بقوله : (فإن
كان شرطاً لم يلزم من وجوده صحة الحد، ويلزم من الانتفاء الفساد وإن كان

-
- (١) الكافية في الجدل ، ص ٧ .
(٢) الرد على المنطقيين ، ص ١٧ .
(٣) الكافية في الجدل ، ص ٧ .
(٤) هو علي بن اسماعيل بن علي بن عطية الأبياري شمس الدين الصنهاجي
فقيه مالكي أصولي ، وهو صاحب التحقيق والبيان في شرح البرهان ت ٦١٨

دليل صحة لزوم من الوجود الصحة ولم يلزم من الانتفاء الفساد) .

ثم دلت الأبياري على كون الاطراد والانعكاس شرطا في صحة الحسد لا دليلا على صحته بقوله : (والصحيح أنه شرط لا دليل لانا نجد حدودا مطرده منعكسة ولا يحصل منها مقصود البيان وهو المراد بالصحة كقولنا العلم ما علمه الله علما وإن كان يطرده وينعكس فليس بصحيح)^(١)

ج - تحديد امام الحرمين للمصطلحات العقديّة

سبق أن ذكرنا في الفصل الأخير من الباب السابق أن تحديد مفاهيم أجزاء القضايا العقديّة هو أحد طريقتين يسلكهما إمام الحرمين في دراسة العقيدة؛ وأنه يرى ضرورة تحديد مفاهيم أجزاء القضايا العلميّة بصفة عامة قبل الحكم عليها بالصحة أو البطلان وقبل استعمالها في مقدمات الأدلة؛ وكذلك قبل الجدل حولها حتى يكون الجدل بين المتخصصين واردا على موضوع واحد متفق على تحديد مفهومه؛ ولهذا نرى إمام الحرمين في كتبه المختلفة - كالارشاد والشامل والبرهان والكافية - يعنى بإيراد الحدود للمصطلحات التي ينتهجها في مختلف العلوم من الفقه والأصول والحديث والعقيدة ... الخ .

والذي يعنيننا في هذا المقام هو تعريفاته العقديّة حيث تعرض جملة من هذه التعريفات ثم نبين منهجه فيها ومدى وفائه بهذا المنهج في ايرادها؛ وذلك قبل أن نعرض بالتحليل والنقد لموقفه في هذه القضية على ضوء المنهج السلفي في الفصل الثاني .

فمن التعريفات العقديّة في كتاب الارشاد ما يأتي :

(١) البحر المحيط للزركشي ، ص ٣٣ .

- النظر :

(١) (هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن) .

- العلم :

(٢) (معرفة المعلوم على ما هو به) .

وهو يرى أن هذا التعريف أولى في روجه تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابه في حد العلم .

منها قول بعضهم (العلم تبين المعلوم على ما هو به) .

ومنها قول الأشعري رحمه الله : (العلم ما أوجب كون محله عالما) .

ولقد انتقد هذه التعريفات قائلًا : (قأما قول من قال : هو تبين المعلوم على ما هو به ، فمرغوب عنه ، إذ التبيين ينبيء عن الاحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة ، إذ يقول من علم مالم يكن عالما به : قد تبينه ، وعرفنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث .

ولا نرتضي أيضا حد العلم بأنه الذي أوجب لمحله كونه عالما فإن الغرض من الحدود تبين المقصود وهذا فيه اجمال، إذ قد يجري عروضا ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده) .^(٤)

- العالم :

(هو كل موجود سوى الله وصفة ذاته)^(٣) .

- الجوهر :

(٣) (هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز) .

(١) الارشاد ، ص ٣ .
 (٢) الارشاد ، ص ١٢ . لقد رفض هذا التعريف الذي ارتضاه هنا في البرهان .
 راجع ص ١١٠ من البحث .
 (٣) الارشاد ، ص ١٧ .

- العرض :

(١) (هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح ...)

- الصفات المعنوية :

(٢) (هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلة قائمة بالموصوف)

- الواحد :

(٣) (الشيء الذي لا ينقسم)
ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك .

- الحال :

(٤) (صفة لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم)

- الجسم :

المتألف، فإذا تألف جوهران كان جسماً، إذ كل واحد مؤتلف مع
(٥)
الـثاني .

- الكلام :

هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يـصـلح عليه
(٦)
من الاشارات .

ولقد عرض تعريف المعتزلة للكلام بأنه حروف منتظمة وأصوات

-
- (١) الارشاد ، ص ١٥ .
(٢) الارشاد ، ص ٣١ .
(٣) الارشاد ، ص ٥٢ .
(٤) الارشاد ، ص ٨٠ . لقد رجع عن القول بالحال ، انظر ص ٨٤ من البحث .
(٥) الارشاد ، ص ١٥ .
(٦) الارشاد ، ص ١٠٣ .

متقطعة دالة على أغراض صحيحة، ثم انتقده (إذ الحد ما يحوي آحاد محدود والحرف الواحد قد يكون كلاما مفيدا فإنك إذا أمرت " وقسى " و (وش) قلت (ق) (ش) وهذا كلام وليس بحروف وأصوات ...

ثم لا معنى للتقييد بالافادة، فإن من لفظ بكلمات لا تفيد يقال تكلم ولم يغمد فلا معنى للتقييد بالافادة ثم نقول: الحروف أنفس الأصوات فلا معنى لتكررها والحدود يتوهم فيها التكرير الذي لا يفيد (١).

- الغيران :

الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم .

ويرى إمام الحرمين أنه أمثل من قول من قال : (الغيران كـ شبيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني) (٢)

- الحسن :

(ما ورد الشرع بالثناء على فاعله) .

- القبيح :

(ماورد الشرع بدم فاعله) (٣)

- النسخ :

(هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ) (٤)

ومن التعريفات العقدية لإمام الحرمين في كتابه الشامل ما يأتي :

- (١) الارشاد ، ص ١٠٣ .
- (٢) الارشاد ، ص ١٣٧ .
- (٣) الارشاد ، ص ٢٥٨ .
- (٤) الارشاد ، ص ٣٣٩ .

- الشئىء :

عرّف الشئىء بأنه الموجود لأن (كل شئىء موجود وكل موجود شئىء وما لا يوصف بكونه شئىئا لا يوصف بالموجود وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شئىئا فاطرد الحمال في طرده وعكسه ٠٠٠) .

وذهب المعتزلة - كما يقول - إلى أن حقيقة الشئىء المعلوم، وقالوا على مقتضاه : كل معدوم شئىء ، ولقد انتقد إمام الحرمين تعريف المعتزلة البصريين ملزما لهم بما يقتضي كفرا ويقتضي استحالة، فمن علم أنه لاشريك للباري وأن الضدين لا يجتمعان . فبناء على تعريفهم يكون المعلوم شئىئا . (فيفرضي إلى اثبات شريك لله تعالى معدوم هو شئىء ، ويلزم منه أن تكون استحالة اجتماع الضدين شئىئا)^(١)

وذهب النصيبي من معتزلة البصرة - كما يذكر عنه إمام الحرمين - (إلى أن المعدوم لا تثبت له صفة نفس ولا يوصف بكونه جوهرًا ولا ينعت بكونه عرضًا . ولا يثبت له شئىء من أوصاف الأجناس غير أنه يسمى شئىء إطلاقًا ولغة ، وإن لم يكن في الحقيقة عينًا وذاتًا ، وهذا أشكل أقاويلهم وأمثلها ٠٠٠)^(٢)

كما رفض ما ذهب إليه النصيبي لأن (العرب لا تثبت شئىئا ليس بقديم ولا حادث ، ولو طولبوا باثباته أبوه ، ولو قيل لهم : كل شئىء حادث أو قديم لم ينكروه ، والخصم يثبت شئىئا ليس بقديم ولا حادث إذ المعدوم لا يتصف بالحدوث ولا بالقدم)^(٣)

- الجوهر :

(الجوهر ما يقبل العرض) .

-
- (١) الشامل ، ص ١٢٧ .
 (٢) الشامل ، ص ١٢٤ .
 (٣) الشامل ، ص ١٣٥ .

وذكر تعريف بعض الأئمة بأن الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز —
 وبعضهم عرفه بأنه كل جزء ، ويرى امام الحرمين ^{أن هذا الحد أضيق} من أحسن الحدود .

وذكر إمام الحرمين للمعتزلة تعريفا وهو ما تحيز في الوجود وقد
 انتقده لأنهم (أثبتوا الشيء جوهرًا في العدم ونفواتحيزه ، ثم
 لما حدوا الجوهر ، قالوا هو المتحيز في الوجود فشرطوا في الحد الوجود
 والحد يفارق المحدود) . فإذا كان مشروطا وجب كون المحدود مشروطا
 (١)
 حتى يتوقف كون الجوهر جوهرًا على الوجود كما يتوقف المتحيز عليه) .

— العرض :

ولقد عرف العرض بأنه ما لا يبقى وجوده ، ثم دلل على صحته بأنه
 مطرد منعكس فخرج الجوهر لأنه يبقى وجوده وخرج الرب لأنه مما يجب له البقاء .

والمعتزلة لا ترضى بهذا الحد — كما يذكر — لأن من أصلهم بقاء
 معظم الاعراض .

وعبر بعض الأئمة عن حد العرض فقال : هو الذي يقوم بغيره .

وأوضح الحدود للعرض عند إمام الحرمين (ما يقوم بالجواهر) .

وعرض مفهوم العرض عند المعتزلة بأنه ما يقوم بالجواهر في الوجود .

ثم نقض تعريفهم لأنهم (أثبتوا اعراضا في الوجود لا تقوم بمحال : منها

ارادة الله وكراهته ، وقوله كن للحوادث على مذهب أبي الهذيل ومنها

(٢)

الفناء الذي هو ضد للجواهر) .

(١) الشامل ، ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٢) الشامل ، ص ١٦٧ .

المتحيز؛

يذكر في تعريف المتحيز تعريفات للمتكلمين منها :

- المتحيز : هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجوده مثله ، ثم نقدها فهو منقوض بالعرض ، فإن العرض إذا قام بمحلّه لم يوجد بحيث وجوده عرض مثله . فكل مثليين من الأعراض متضادان .

والأصح في ذلك - كما يرى - عبارات ارتضاها القاضي رضي الله عنه منها أنه قال : المتحيز هو الجرم ، وقال أيضا : هو الذي لا يوجد بحيث وجوده جوهر .

وقال أيضا : هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجوده مثله من غير تضاد .

والعبارات وان اختلفت فالمطلوب واحد ، وأحسن ما يقال في الحيز :
(١)
انه المتحيز بنفسه .

- القديم :

لم يرتض إمام الحرمين تعريف أئمة الأشاعرة للقديم بأنه الموجود الذي لا أول لوجوده . ولم يرتض تعريف المعتزلة أن القديم هو الله والذي اختاره هو تعريف أبي الحسن الأشعري إذ عرف القديم (بأنسه المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة وليس يتخصص بالذي لا أول لوجوده بل يطلق عليه ، ويطلق أيضا على المتقدم المتقدم من الحوادث) فهو الأصح في نظره .

ثم دلت على ذلك من حيث اللغة إذ تقول دار قديمة وعز قديم قال تعالى ﴿ حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ (٢)

(١) الشامل ، ص ١٥٦ . بتصرف

(٢) الشامل ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

- التشبيه :

يرى إمام الحرمين أن التشبيه من الألفاظ المشتركة فقد يطلق والمراد به اعتقاد المشابهة؛ فيقال لمعتقده شبه كما يقال لمعتقد الوحدانية موحد؛ وقد يطلق التشبيه والمراد به الاخبار عن تشابه المتشابهين . وقد يطلق والمراد به اثبات فعل على مثال فعل . فيقال للذي رام فعلا يشبه فعلا ، قصد تشبيه فعله بفعل غيره .

ويرى أن المشبه من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه؛ وهذا هو ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري في بعض كتبه كما يقول إمام الحرمين ذلك أن حقيقة المثليين : المتشابهان في جملة الصفات . ولهذا فمن ينكر التشبيه وان كان من غلاة المجسمة فلا يعتبر مشبها في نظره . (١)

- المثالن :

كل شيئين مد أحدهما ضد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثالن .

ولقد ذكر الجبائي للمثليين بأنهما هما المستويان في صفة النفس ، كما ذكر تعريف بعض المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن المثليين : هم المجتمعان في أخص الصفات .

أما الفلاسفة والباطنية فكما يذكر إمام الحرمين فقد عرفوا المثليين بأنهما المستويان في صفة من صفات الاثبات . (٢)

(١) الشامل ، ص ٢٩٠ .

(٢) أنظر الشامل ، ص ٢٩٣ .

- المختلفان :

كل شيئين تخصص أحدهما عن الثاني بصفة نفس . فخرج عن قضية ذلك
(١) أن لا تشترط في تحقيق اختلاف الذاتين عموم الاختلاف في جملة صفات النفس

- الغيران :

كل موجود بين تجوز مفارقة أحدهما الآخر في العدم أو الوجود أو
المكان أو الزمان . ولقد عرض تعريف المعتزلة الذين قالوا (الغيران
هما الشيطان) ثم انتقد هذا التعريف قائلاً : (لو كان حقيقة الغيرين
ماقلته لوجب على طرده أن يقال : اذا كان الغيران شيئين والشيطان
غيرين وجب أن يكون الشيء الواحد غيرا من حيث كان شيئا حتى إذا قدر
شيء فرد لزم اطلاق القول بأنه غير لما سمي شيئا وهذا باطل لاخفاء
إذ يستحيل أن يغاير الشيء الواحد نفسه . . .) (٢) والزام إمام الحرمين
المعتزلة غير وارد . فالازدواج معتبر في تعريفهم .

- التوحيد :

التوحيد هو اعتقاد الوجدانية ، وهذا أحد معاني متعددة تطلق
عليها كلمة التوحيد . فكلمة التوحيد كلمة مشتركة (فقد يراد بها فصل
شيء من شيء وأفراده عنه بعد انضمامه إليه . فيقال للمفروق بيــــن
جوهرين : قد وحد كل واحد منهما ، وقد يراد بالتوحيد الاتيان بالفعل
الواحد على التفريد) (٣)

وبعد أن عرض معاني التوحيد المختلفة أقام دلالة على الوجدانية
بدليل التمانع المشهور عند النظار .

مما يدل على أن مفهوم التوحيد والوجدانية عند إمام الحرمين هو
توحيد الربوبية ، أي أنه لا خالقًا ولا مبدع لهذا الكون سوى الله سبحانه

(١) الشامل ، ص ٣٢٨ .

(٢) الشامل ، ص ٣٣٣ .

(٣) الشامل ، ص ٣٥١ .

- الجسم :

ذكر إمام الحرمين تعريفات الجسم عند الفلاسفة بأنه الطويل العريض العميق . وإلى ذلك صار معظم المعتزلة كما يذكر .

ومفهوم الجسم عند الكراميه كما يقول هو الموجود ، وعرفه الآخرون بأنه : القائم بالنفس .

أما ما يرتضيه إمام الحرمين فهو أن الجسم هو المؤلف والمتألف . ودليله : قول أهل اللسان في المفاضلة بين شخصين في الضخامة وكثرة الأجزاء يقولون هذا أجسم من هذا .

يقول (فقد علمنا قطعاً أنهم قصدوا باطلاق هذه اللفظة التعريض للتفاضل بين الذاتين . ثم نظرنا في جملة صفات الذات وتتبعناها سيراً وتقسيماً فعلمنا أنهم لم يريدوا بالأجسم التفاضل في معنى عدا كثرة الأجزاء والتأليف فيها .

فإننا لو قلنا : أرادوا بأجسمها أعلمها أو أكثرها حركة وسكوناً الى غير ذلك من المعاني فتعلم بطلان جميعها الا ما ارتضيناه . وإذا ثبت أن الأجسم ينبيء عن التفاضل في الأجزاء والتأليف وهو صفة مقتضية من الجسم . فإذا دلت في بناء التفاضل على المفاضلة في معنى . وجب دلالة (١) أصل اللفظ على ذلك المعنى) .
تعقيب على تحديد امام الحرمين للمصطلحات العقديّة

هذه جملة من حدود إمام الحرمين للمصطلحات العقديّة كما وردت في كتابي الارشاد ، والشامل ونحب أن نعقب على عمل إمام الحرمين في هذا الجانب فيما يأتي :

أولاً : يدل ما نقلناه عن إمام الحرمين من حدود على مدى عنايته بتحديد المصطلحات العقديّة التي يستعملها في قضاياها ودلائله

(١) الشامل ، ص ٤٠١ .

ومجادلاته لخصومه في مذهبه العقدي ولاسيما تلك المصطلحات التي
تختلف المذاهب في مفهومها ومن ثم تختلف فيما يترتب على ذلك
من العقائد .

ثانيا : لم يقتصر إمام الحرمين في تحديد المفاهيم على المصطلحات
الدخيلة على علم العقائد كالجوهر والعرض والحال . بل جمع
إلى ذلك تحديد الألفاظ الشرعية بل والألفاظ اللغوية التي
يستعملها علماء العقيدة في مباحثهم العقديّة .

ثالثا : يدل على عناية إمام الحرمين بتحديد المفاهيم العقديّة أنّه
لم يقتصر في ذلك على مجرد بيان ما يرتضيه من تلك الحدود
بل تناول بالتحليل والنقد الحدود التي قدمها غيره من العلماء
ليس فقط حد علماء المذاهب المخالفة لمذهبه كالمعتزلة مثلا
بل قد يتناول بالنقد حدود بعض علماء الأشاعرة .

رابعا : يدل استعراضنا لما نقلنا عن إمام الحرمين من حدود أنه كان
فيها متابعا للمتكلمين غير ملتزم بإيرادها على الطريقة
المنطقية المركبة من جنس وفصل .

ومما سبق أن إمام الحرمين كان يراجع بعض تعريفاته
بالتعديل كتعديله في البرهان لمفهوم العقل والعلم بل ورجوعه
عن بعضها كما ترك القول بالحال .

خامسا : يظهر من نقد إمام الحرمين لحدود خصومه في المذهب أنه - كان
يرجع في هذا النقد إلى اللغة والشرع كما يظهر ذلك في نقده . . .
لتعريف النصيبي ، وهذا سلاح سوف يترد إلى إمام
الحرمين في بعض تعريفاته .

سادسا : ليس إيرادنا لما ذكرنا عن إمام الحرمين من حدود معناه إقرارنا
بصحتها وليس في إيراد نقده لحدود الآخرين دلالة على تسليمنا
بجميع أوجه هذا النقد؛ وإنما ذكرنا ما ذكرناه عنه بيانا لمنهجه
في تحديد المفاهيم العقديّة . أما تقويم عمله في هذا الجانب
وبيان ما يتوجه إليه من أوجه النقد فموضوعه الفصل التالي
إن شاء الله .

الفصل الثاني

نقدمنهج إمام الحرمين في تحديد المفاهيم العقديّة على ضوء المنهج السلفي

أ (مواضع الاتفاق بين إمام الحرمين والمنهج السلفي في الحد :

توجد مواضع اتفاق ومواضع اختلاف بين منهج إمام الحرمين وغيره من المتكلمين - في الحدود والتعريفات العقديّة - وبين المنهج السلفي - كما يصوره شيخ الاسلام بين تيمية - في هذه القضية . . . فشيخ الاسلام يوافق على ما ذكرناه عن إمام الحرمين من أهميّة تحديد مفاهيم المصطلحات العقديّة وذلك قبل التصديق بها أو الاستدلال عليها أو الجدل حولها ، بل إن شيخ الاسلام يرى أن التحديد ضروري ويحتاج إليه في جميع العلوم المصنفة بصفة عامّة وفي العلوم الشرعية بصفة خاصّة .

بل إنه يرى أن معرفة المصطلحات وحدودها قد تكون فرض عين وقد تكون فرض كفاية بقول شيخ الاسلام (وهذا الحد (التفسير) ، هم متفقون على أنه من الحدود اللفظية مع أن هذا هو الذي يحتاج إليه في اقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب ، بل في جميع أنواع المخاطبات ، فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرهما ، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ، ويعرف مرادهم بالكلام الموء لف . وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة ، وغير ذلك . وهذه الحدود معرفتها من الدين ، في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ثم قد تكون معرفتها فرض عين ، وقد تكون فرض كفاية . ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرفه هذه الحدود بقوله تعالى : ﴿ الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر الا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله ﴾ (١) .

والذي أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريبا بالنسبة إلى المستمع ،

كلفظ " ضيزى " و " قسورة " و " عسعس " وأمثال ذلك .

وقد يكون مشهورا ، لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه . على سبيل
الاجمال كاسم الصلاة والزكاة والحج ، فان هذه ، وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون
معناها على سبيل الاجمال ، فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع إلماع
إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم . وهى التى يقال لها الاسماء الشرعية .
وكذلك اسم " الخمر " او " الربا " او " الميسر " ونحو ذلك . تعلم
أشياء من مسمياتها ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آجر ، فإنه قد يكون الشيء داخلا
فى اسم " الربا " و " الميسر " والانسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك
شرعي أو غيره .

وكذلك قوله لما قال " لا يدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من كبر
فقال رجل : " يارسول الله الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ، ونعله حسنا
أفمن الكبر ذلك ؟ " فقال : لا ، الكبر بظن الحق وغمط الناس . " (١)

وكذلك لما قيل له : (ما الاسلام ؟) و (ما الايمان ؟) و (ما الاحسان ؟) .
وبالجملة فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسة لكل أمة وفى كل لغة ، فإن
معرفة من ضرورة التخاطب الذى هو النطق الذى لا بد منه لبني آدم . (٢)

ومما يدل على أهمية تحديد معانى الألفاظ والمصطلحات فى دراسة العقيدة
أن المتكلمين والفلاسفة يستعلمون الألفاظ ومصطلحات عربية وغير عربية بمعان
لم تستعمل بها فى اللغة أو الشرع ، ومن ثم يكون الانحراف عن العقيدة
الصحيحة الأمر الذى يدعو إلى ضرورة بيان معانى تلك الألفاظ والمصطلحات بياننا
لغويا وشرعيا صحيحا لما يترتب عليها من قضايا عقديّة .

ومن مواضع الاتفاق بين شيخ الاسلام والمتكلمين فى قضية تعريفات الحدود
موافقته على ما يذهبون إليه من أن الفرض من التعريف هو تمييز المعرف عما عداه

(١) رواه مسلم فى صحيحه بنحوه ، صحيح مسلم بشرح النووى ج ٢ ص ٨٩ .

(٢) الرد على المنطقيين ص : ٤٩ - ٥١ .

وليس هو تصوير حقيقته وماهيته على نحو ما يذهب إليه المناطقة .

وعلى أساس رفض شيخ الإسلام لقول المناطقة أن وظيفة الحد هو تصوير الحقيقة وموافقته لما يذهب إليه إمام الحرمين وغيره من المتكلمين على أن وظيفة الحد هي مجرد التمييز - على أساس ما يذهب إليه شيخ الإسلام من ذلك يبنى موقفه من رفض ما يذهب إليه المناطقة من ضرورة تركيب الحد من الجنس والفصل القريبين وموافقته لما يذهب إليه إمام الحرمين وغيره من المتكلمين من القول ببساطة الحد وأنه يمكن أن يكون بأي وصف يميز المحدود عما عداه .

ويستند موقف شيخ الإسلام في هذه القضية إلى أمور :-

(١) إن صناعة الحد على الطريقة المنطقية صناعة وضعية ليست من الأمور الحقيقية (وهي مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود في مواضع فتكون نشاطة) (١) .

ويوضح شيخ الإسلام كيف أن الحد المنطقي صناعة وضعية . ذلك أنه إذا كان المراد بالحد التام ذكر جميع الصفات الذاتية فلا يتأتى هذا بالجنس القريب مع الفصل وإن أريد ما يدل على جميع الصفات الذاتية ولو بالتضمن والالتزام فإن الفصل فيه كفاية بل الخاصة أيضا وليس لهم جواب على هذا (٢) .

يقول شيخ الإسلام (وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس أو بحذف جميع الأجناس لم يكن لهم عنه جواب إلا أن هذا وضعهم واصطلاحهم

ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع، فقد تبين أن ما ذكره من باب الوضع الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف وهذا عين الضلال والاضلال) (٣) .

(١) الرد على المنطقيين ص : ٢٦

(٢) انظر الرد على المنطقيين ص : ٧٤

(٣) الرد على المنطقيين ص : ٧٥

(٢) ان الحد المنطقي ماذة وصورة فيه تفريق بين المتماثلين فيكون متمسكاً

أو عسرا .

يقول شيخ الاسلام عن المناطقة : (إذ يفرقون بين صفة وصفة بجعل احدهما

" ذاتية " دون أخرى مع تساويهما أو تقاربهما ويفرقون بين ترتيب وترتيب

بجعل احدهما " معرفا " للحقيقة دون الاخر مع تساويهما أو تقاربهما ، وطلب

الفرق بين المتماثلات طلب مالا حقيقة له فهو ممتنع ^{وان كان} بين المتقاربيين

كان عسرا فالمطلوب اما متعذر واما متعسر .

فإن كان متعذرا بطل بالكلية ، وإن كان متعسرا فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة

زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله ، فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شرطوه أو ينالوه

ولا يحصل به ما قصدوه وعلى التقديرين ليس ما وضعوه من الحد طريقا لتصوير

الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد وإن كان الحد قد يفيد من تنبيهه

(١)

المخاطب وتمييز المحدود ما قد تفيد الأسماء .

ولهذا فهم (يسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة

وليس لذلك فائدة الا تضییع الزمان واتعاب الأذهان وكثرة الهذيان ودعوى التحقيق

بالكذب والبهتان ، وشغل النفوس بما لا ينفعها - بل قد يضلها - عما لا بد لها

منه واشبات الجهل الذي هو اصل النفاق في القلوب) (٢) .

(٣) ان منهجهم في الحد مبنى على أصليين فاسدين :

الفرق بين الماهية ووجودها ثم الفرق بين الذاتى واللازم لها .

فالأصل الأول : قولهم (ان الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها

وهذا هو قولهم ب) ان حقائق الأنواع المطلقة - التي هي ماهيات الأنواع والأجناس

وسائر الكليات موجودة في الأعيان .

وهو يشبه - من بعض الوجوه - قول من يقول المعدوم شيء ، وقد بسطت الكلام

على ذلك في غير هذا الموضع وهذا من أفسد ما يكون .

(١) الرد على المنطقيين ص ٢٩ .

(٢) الرد على المنطقيين ٢٩ - ٣١ .

وإنما أصل غلظهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ويميز بيــــن
المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك . فقالوا : ولو لم يكن ثابتا لماكان
كذلك، كما أنا نتكلم فى حقائق الأشياء التى هى ماهيتها مع قطع النظر عن وجودها
فى الخارج فتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة فى الخارج
والتحقيق أن ذلك كله أمر موجود وثابت فى الذهن لا فى الخارج عن الذهن .

والمقدر فى الأذهان قد يكون أوسع من الموجود فى الأعيان . وهو موجود وثابت فى
الذهن ، وليس هو فى نفس الأمر . لا موجودا ولا ثابتا .

فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أن كليهما فى الخارج غلط عظيم وكذلك
التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أن كليهما فى الخارج (١) .

الأصل الثانى : تفريقهم بين العرض اللزم للماهية والذاتى وهو تفريق لا حقيقة
له (فإن الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد مثل الناطقية والصالحية
للحيوان الانسان والفرس كلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف والصفة لم يمكن تقدير
الموصوف دون الصفة) ، وإذا قيل : إنه يمكن أن يخطر بالبال الأربعة والثلاثة
فيهم بدون أن يخطر بالبال كون ذلك عددا شفا أو وترا ، قيل : يمكن أن يخطر
بالبال الانسان مع أنه لم يخطر بالبال أنه ناطق ولا أنه حيوان . وإذا قيل إن هذا
لا يكون تصورا تاما لـ (الانسان) قيل إن هذا لا يكون تصورا تاما لـ (الأربعة
أو الثلاثة) .

وكذلك العرض الذى هو سواد إذا خطر بالبال أنه سواد ، ولم يخطر أنه لــــون
أو لم يخطر بالبال أنه عرض أو صفة لغيره أو قائم بغيره ونحو ذلك فإنه لا يمكن
أن يقدر فى الذهن (سواد) أو بياض ويقدر أنه ليس بـ (قائم بغيره) بل إذا خطر

بالبال معا فلا بد أن يعلم أنه قائم بغيره كما إذا خطر بالبال الجسم الحساس
النامي المتحرك بالارادة مع الانسان فلا بد أن يعلم انه موصوف بذلك بل لزوم ذلك
لـ (اللون) فى الذهن أكد فجعل هذه الصفات ذاتية لها وهذه ذاتية
لـ (الانسان) تحكم محض (١) .

وإذا كان شيخ الاسلام يوافق إمام الحرمين والمتكلمين القول ببساطة الحد
وعدم ضرورة التركيب فيه فغنى عن البيان أنه يوافقهم فى القول بضرورة أن يكون
الحد مطردا منعكسا - وهو مايقول به المناطقة أيضا ، فإن الوصف الذى يبرى
شيخ الاسلام كفايته فى الحد - سواء كان ذاتيا أو غير ذاتيا لا بد وأن يكون جامعا
لجميع أفراد المعرفة مانعا من دخول غيره فيه

يقول شيخ الاسلام : (أما الطرد فهو أنه حيث وجد الحد وجد المحدود ، فيكون
الحد مانعا، فإذا بين وجود الحد ولا محدود لم يكن مطردا ولا مانعا بل دخل فيه غيره ،
كما لو قال فى حد (الانسان) أنه الحيوان وأما العكس وهو أن يكون حيث انتفى
الحد انتفى المحدود لكون الحد جامعا ، فإذا لم يكن جامعا انتفى الحد مع بقى
بعض المحدود كما لو قال فى حد الانسان إنه العربى فلا يكون الخبر منعكسا .

والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود فى العموم والخصوص ، فلا بد
أن يكون مطابقا للمحدود ، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ولا يخرج منه ما هو من
المحدود . فمتى كان احدهما اعم كان باطلا بالاتفاق وسمى ذلك نقضا (٢) .

وهكذا يتبين لنا مما قدمناه فى الصفحات السابقة أن ما يذهب إليه إمام الحرمين

فى مفهومه للحد والغرض منه وبساطته .

(١) الرد على المنطقيين ص : ٧٠

(٢) الرد على المنطقيين ص : ١١

ونفى التركيب عنه وشروط صحته يتبين لنا أن ماذهب إليه إمام
الحرمين من ذلك كان موضع موافقة شيخ الإسلام فلا يكاد يختلف الموقـف
من هذه القضايا بين منهج إمام الحرمين والمنهج السلفي .

(ب) مواضع الاختلاف بين منهج إمام الحرمين والمنهج السلفي في الحد :

أما موضع الاختلاف بين المنهجين ، ففي بعض المصطلحات العقديّة التي يستخدمها إمام الحرمين - كغيره من المتكلمين - لدراسة العقيدة وفي الحدود التي يحددها بها والنتائج العقديّة التي تبنى عليها .

فقد رأينا في الفصل السابق أن إمام الحرمين يعنى بتحديد مفاهيم بعض المصطلحات الغربية التي يستخدمها في مسائل العقيدة ودلائلها بما لم يعهده استعماله في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين في بيان تلك المسائل والدلائل ومن ذلك ألفاظ الجوهر والعرض والجسم الخ .

والواقع أن شيخ الاسلام لا يعارض استعمال هذه الألفاظ في مباحث العقيدة لذات الألفاظ نفسها ، ولكن لكونها تتضمن معاني مجمّلة بعضها صحيح وبعضها باطل بالنسبة لله تعالى ، فإذا أُطلقت على الله تعالى أو نفيت عنه دون بيان لمعانيها تضمن ذلك إما اثبات معانٍ صحيحة ومعانٍ باطلة في حق الله تعالى أو نفيها عنه .

ولأن المتكلمين قد يحدون تلك الألفاظ بمعانٍ مخالفة للمعاني التي يشتهرها الكتاب والسنة لله تعالى أو ينفيها عنه . . فلا يصح استعمال تلك الألفاظ بتلك المعاني المخالفة ، بل يجب عرض معانيها على الكتاب والسنة لقبولها أو رفضها .

ومن جهة أخرى فإن مسائل العقيدة ودلائلها في الكتاب والسنة لم تعلق على تلك الألفاظ أو تلك المصطلحات الغربية . . فاستعمالها إنما يكون في حدود الضرورة وبالضوابط السابقة ، وتبعا لمطابقة معانيها لمعاني الكتاب والسنة ، يقول شيخ الاسلام . (فالسلف والأئمة ، لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ (والجوهر والعرض ، والجسم) وغير ذلك بسبب لأن

المعاني التي يعبرون عنها بهذه الألفاظ فيها من الباطل المذموم في الأدلّة والاحكام ما يجب النهى عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفس والاثبات، كما قال الامام أحمد في وصفه لأهل البدع ، فقال " هم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم . "

فاذا عرّضت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات ووزنت بالكتاب بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة - كان ذلك هو الحق بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفياً واثباتاً في الوسائل والمسائل من غير بيان التفصيل والتقسيم الذي هو من الصراط المستقيم وهذا من مشاركات الشبه .

فانه لا يوجد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من الصحابة والتابعين ولا أحد من الأئمة المتبوعين أن علق بمسمى لفظ الجوهر والجسم التحيز والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين لا الدلائل ولا المسائل ، والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها تارة لاختلاف الوضع وتارة لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ كمن يقول (الجسم هو الموء لف) ثم يتنازعون هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه أو الجوهران فصاعداً أو الستة أو الثمانية أو غير ذلك ؟ ومن يقول (هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، وأنه مركب من المادة والصورة) ومن يقول هو الموجود أو يقول هو الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا كذلك والسلف والأئمة الذين ذموا ويدعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل المعاني التي يقصدها هو لاء بهـ هذه الألفاظ في أصول الدين ، في دلائله وفي مسائله نفياً واثباتاً . فاما إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعبر عنها لمن يفهم بهـ هذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هو لاء وما خالف ، فهذا عظيم المنفعة (١)

(١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول بـ ١/ ص ٥٤ - ٥٥

وإذا كان شيخ الاسلام يرى عدم اطلاق هذه الألفاظ المجملة على الله تعالى أو نفيها عنه ، فليس ذلك مصيراً منه إلى رفع النقيض بل لما يتضمنه اطلاقها نفيًا وإثباتًا من اثبات الحق والباطل لله تعالى ونفيهما عنه وهو مسلك خاطيء في عرض العقيدة، الأمر الذي يوجب تحديد المفاهيم الصحيحة لتلك الألفاظ قبل اطلاقها على الله تعالى نفيًا أو إثباتًا، يقول شيخ الاسلام : (ولهذا يوجد كثيرا في كلام السلف والأئمة النهى عن اطلاق موارد النزاع بالنفى أو الاثبات وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق ولا قصور ، أو تقصير في بيان الحق ، ولكن لأن تلك العبارات من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل في اثباتها (اثبات) حق وباطل ، وفي نفيها نفي حق وباطل ، فيمنع من كلا الاطلاقين بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين الحق والباطل ، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الامام والفرقان الذي يجب اتباعه ، فيثبتون ما أثبتته الله ورسوله وينفون ما نفاه الله ورسوله ، ويجعلون العبارات المحدثة المجملة المتشابهة ممنوعا من اطلاقها نفيًا وإثباتًا لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل ، فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفى باطله ، بخلاف كلام الله ورسوله ، فإنه يجب قبوله ، وان لم يفهم معناه وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه) (١) .

ولقد عرض شيخ الاسلام نماذج لهذه الألفاظ المجملة وما تتضمنه من حق ومن باطل فالمعتزلة عندما ينزهون الباري تعالى عن الأعراض والحدود والأحيار والجهات والجسمية ، لا يقصدون تنزيه الباري تعالى عما يجب تنزيهه عنه وهو ما يستحيل اتصافه به فقط بل يدخلون في مضامينها نفي ما أثبتته الله لنفسه وأثبتته لرسوله من صفات الكمال .

(١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج ١ / ص : ٧٥

يقول شيخ الاسلام :

(فانهم " اى المعتزلة " إذا قالوا : " إن الله منزه عن الاعراض " لم يكن فظاهر العبارة ما ينكر لأن الناس يفهمون من ذلك انه منزه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التى تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام ، ولا ريب ان الله منزه عن ذلك ، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ولا غير ذلك من الصفات التى يسمونها هم أعراضاً .

وكذلك إذا قالوا " إن الله منزه عن الحدود والأحيان والجهات " أو هموا الناس أن مقصودهم بذلك أن لا تحصره المخلوقات ، ولا تحوزه المصنوعات وهذا المعنى صحيح ومقصودهم : أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلاً عنه وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، وأن محمداً لم يعرج به إليه ، ولم ينزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء ، ولا يتقرب إليه شيء ولا يتقرب إلى شيء ، ولا ترفع إليه الأيدي فى الدعاء ولا غيره ونحو ذلك من معانى الجهمية .

وإذا قالوا : " إنه ليس بجسم " أو هموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق ، وهذا المعنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يرى ولا يتكلم بنفسه ولا يقوم به صفة ولا هو مباين للخلق وأمثال ذلك (١) .

ونضيف إلى ما تقدم من تقويم شيخ الاسلام لمسلك المتكلمين فى استعمال المصطلحات العقديّة وتحديد مفاهيمها - نضيف إلى ذلك - ما يراه من أن خطأ المتكلمين فى تحديد مفاهيم تلك الألفاظ لا يرجع إلى مجرد التعبير عنها بمعانى مخالفة لمعانى الكتاب والسنة بل يرجع كذلك إلى تفسيرها تفسيراً مخالفاً للغة العرب التى خاطبهم بها القرآن .

(١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج / ١ ص : ٣١٠ - ٣١١

و يوءى نفيهم للمعاني اللغوية الصحيحة التي يقرها القرآن - طبقا لتفسيراتهم المخالفة - يوءى ذلك إلى تنزيه الله تعالى عن معان صحيحة في حقه وهو باطل بقول شيخ الاسلام ^(١) : (أي المتكلمين " عبروا عن المعانى التي أثبتها القرآن بعبارات أخرى ليست في القرآن وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر ، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن ، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفيا باطلا نفاه الشرع والعقل وهم اصطالحوا بتلك العيارات على معان غير معانيها في لغة ^{العرب} فتبقى إذا اطلقوا نفيها لم تدل في لغة العرب على باطل ، ولكن تدل في اصطلاحهم الخاص على باطل فمن خاطبتهم بلغة العرب قالوا : إنه لم يفهم مرادنا ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرن عنه أنه قال ما يخالف القرآن وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة .

وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ : القديم ، والحدوث والجوهـــــــــــــــــر ، والجسم ، والعرض ، والمركب ، والموءلف ، والمتحيز (١) .

هذه نظرة اجمالية فيما يستعمله إمام الحرميين وغيره من المتكلميين من مصطلحات عقديية .

وما يقدمه - لتلك المصطلحات - من حدود وهى تكشف عن أساس الاختلاف بين إمام الحرميين وغيره من المتكلميين وبين المنهج السلفى فى شأنها وحدودها عنده وفيها كذلك بيان لما يجوز معه استعمال تلك المصطلحات وما يجب الالتزام فى اطلاقها على الله تعالى نفيًا وإثباتًا ، والميزان الدقيق الذى يجب أن تعرض عليه حدودها تفاديا لما يترتب على استعمالها من أخطاء عقديية وقع فيها المتكلمون ومنهم إمام الحرميين ، والواقع أنه كغيره من المتكلميين وقع فى أخطاء عقديية بناء على أخطائه فيما قدمه من حدود ومفاهيم لبعض تلك المصطلحات ولتركه للألفاظ الشرعية فى بعض المواضع مستفيا عنها بهذه الألفاظ الكلامية ، شأنه فى ذلك شأن غيره من المتكلميين .

(١) دسى تكارض العقل والنقل ج ١ ص ٢٢٢ .

وبديهي أن دراستنا المنهجية لا يطلب فيها تتبع جميع المصطلحات والحدود

التي قدمناها عند إمام الحرمين عرضا وتعليقا ونقدا .

وانما نقدم فقط في هذا المقام بعض النماذج التي تظهر فيها مخالفة منهج

إمام الحرمين للمنهج السلفي في استعمال المصطلحات العقدية وحدودها على نحو

ما يكشف عنه شيخ الاسلام في المذاهب الكلامية سواء في ذلك إمام الحرمين وغيره من

المتكلمين .

ومن ذلك ما يأتي :-

(١) العرض :

من المصطلحات التي عرضها إمام الحرمين العرض وعرفه بأنه فلان لا يبقى

وجوده وشيخ الاسلام يرى أن جمهور العقلاء يرفضون هذا القول ويرون

أنه مخالف للحس والضرورة كقول النظام بأن الأجسام لا تبقى .

وفي موضع آخر يقول : (فأما الباطل فهو مثل اثبات الجوهر الفرد ، وطفرة

النظام وامتناع بقاء العرض زمانين ونحو ذلك ، فهذا قد لا يخطر ببال الأنبياء

والأولياء من الصحابة وغيرهم وإن خطر ببال أحدهم تبين له انه كذب .

فإن القول بالباطل الكذب هو من باب ما لا ينقض الوضوء)

ويعنى بذلك كثرته بحيث لا يحصره عدد وانما كان زعمهم بأن العرض لا يبقى زمانين باطلا

لمعارضته ضرورة الحسيّة

٢ - المثلان :

ومن المصطلحات العقدية التي خالف فيها إمام الحرمين المنهج السلفي مفهوم

المثلية فالمثلان عنده كما سبق تقريره هما اللذان يشتركان في جميع صفات

النفس وبناء على هذا المفهوم للمثليين يحكم بتماثل الاجسام كلها حيث تشترك

في جميع صفات النفس وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض^١ متماثلة عنده

وشيخ الاسلام يرى أن هذا القول أخذه إمام الحرمين من المعتزلة وهو قول ظاهر

البطلان حسا وعقلا فليست الأجسام متماثلة فلا الثلج يشبه النار ولا الخبز يماثل

الحديد .

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ٨ ص ٥١

وقولهم مبنى على التفريق بين الصفات النفسية والمعنوية كما يفرق أهل المنطق بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة للماهية وهذا كلام ظاهر الفساد بقول

شيخ الاسلام :

(هذا بناء على أصل تلقوه من المعتزلة وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة بخلاف الأعراض ، فإنها قد تختلف وقد تتماثل

وحقيقة هذا القول أن الأجسام متماثلة من كل وجه لا تختلف من وجه دون

وجه بل الثلج مماثل للنار من كل وجه ، والتراب مماثل للذهب من كل وجه ، والخبز مماثل للحديد من كل وجه ، إذ كانا متماثلين في صفات النفس عندهم ،

وهذا القول فيه من مخالفة الحس والعقل ما يستغنى به عن بسط الرد على

صاحبه بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أقوال ، بل القول في تماثلها

واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها ، فإنها تتماثل تارة وتختلف

أخرى ، وتفريقهم بين الصفات النفسية والمعنوية اللازمة للمعين ، يشبه

تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية واللائمة للماهية ، وكلاهما قول

فساد لا حقيقته له بل قول هو لآء أفسد من قول أهل المنطق ، ، ، ،

وقد أخبر الله تعالى ، بنفى تساوى بعض الأجسام وتماثلها كما أخبر بنفسى

ذلك عن بعض الأعراض فقال الله تعالى ﴿ وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات

ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الأحياء ولا الأموات ﴾ فاطر - ٢٢

وقال تعالى : ﴿ هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ الزمر: ٩ .

﴿ ليسو سواء ﴾ ﴿ آل عمران : ١١٣ ، ، ، ،

وإذا قيل إن الأجسام اختلفت بما عرض لها من الأعراض اقبل : " من الأعراض

ما يكون لازماً لنوع الجسم ، أو للجسم المعين كما يلزم الحيوان أنه حساس متحرك

بالإرادة ويلزم الإنسان أنه ناطق .

وكما يلزم الانسان المعين ما يخصه من احساسه وقوه تحركه بالارادة ونطقه ،
 وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره ، فهذا لا يجوز أن يكون
 عارضا له اذ هو لازم له .

وما يعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت لمبعد ذلك ، فاذا كانت الاجسام
 تختلف بالاعراض وهي لازمة لها ، كان من لوازمها أن تكون مختلفة .

وتمام هذا أن الأشياء تتماثل وتختلف بذواتها لاتحتاج أن تقول تتماثل فسى
 ذواتها والذات تختلف بصفات (١) .

(٣) الجسم :

مفهوم الجسم عند امام الحرمين كما سبق عرضه هو المتألف من جوهرين فصاعدا ،
 وهذا المفهوم في نظر شيخ الاسلام مفهوم خاطيء ، فهو مبني على القول بالجواهر الفرد
 والمراد به الجزء الذي لا يتجزأ .

و (اثبات الجواهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء وأهل الحديث والصوفية
 وجمهور العقلاء ..) لأنه (لابد أن يتميز أحد جانبيه عن الآخر ، وما كان كذلك
 فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه .)

و (اذا وضع بين جوهرين فان لاقى هذا بعين مالاقي به هذا امتنع كونه بينهما
 وان لاقى هذا بغير مالاقي به هذا لزم انقسامه) (٢) .

ثم ان الجسم في اصطلاح المتكلمين اعم مما استعملته فيه العرب ، فالعرب لا تسمى
 كل مشار اليه جسما فلا تسمى الهواء جسما . كما انه يبني على مفهومه هذا للجسم امرا
 باطلا ، وهو القول بتماثل الاجسام وقد سبق بيان بطلانه (٣) .

وامام الحرمين بناء على مفهومه للجسم قرر ان الله ليس جسما (٤) ونفى الجسمية

عن الله أو اثباتها له باطلاق مخالف للمنهج السلفي .

(١) درء تعارض العقل والقول ، ج ٥ ، ص ١٩٢ - ١٩٤ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، ج ٣ ، ص ٤٤٣ .

(٣) الدرء تعارض العقل والنقل ، ج ٤ ، ص ١٤١ ، انظر الارشاد .

(٤) انظر الاشارة ، ص ٤٤ .

(بل يكره الامام أحمد) المعاني المبتدعة في هذا أي فيما خاض
الناس فيه - من الكلام في القرآن والرؤية والصفات - إلا بما يوافق
الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين .

ولهذا كره الكلام في الجسم والحيز وفي اللفظ بالقرآن نفيًا
وأثباتًا لما في كل من النفي والأثبات من باطل (١) . والباطل الذي
ينتهي إليه اطلاق الجسمية على الله كونه من جنس المخلوقات وشابسه
لأبدان الخلق .

والباطل الذي ينتهي إليه نفي الجسمية باطلاق عن الله ما يرثيه
عليه المتكلمون من نفي الصفات الخبرية بمعناها الحقيقي الامر الذي يقتضيه
تأويلهم لتلك الصفات كالعلو والرؤية والكلام بحرف وصوت ومباينته لخلقته
وأمثال ذلك .
٤ - التحيز : التحيز عند امام الحرمين هو المتحيز بنفسه ، والمتحيز هو الجرم

أو هو الذي لا يوجد بحيث وجوده جوهر .

ويبين امام الحرمين على مفهومه للتحيز والمتحيز قوله بأن البساري
سبحانه يتعالى عن التحيز والتخص بالجهات فلا يتمف عنده بالفوقية والعلو
لأن ذلك من خصائص الاجرام ، وفي رأي شيخ الاسلام أن مفهوم المتكلميين
للحيز والتهيز غير مفهومه اللغوي .

فالمحيز ما يحوز غيره ، والمتحيز أذن ما يحوزه غيره ، وبما
أن الدليل قام على أن الله بائن من خلقه فالتحيز بهذا المعنى منفي
عنه سبحانه وتعالى .

وأما إذا أريد بالتحيز معنا عدمي فمعناه أن لا موجود حيث هو
إلا هو وهذا المعنى صحيح في حق الله ، ثم ان جهة
العلو ليست حيزًا وجوديًا حتى ينفىها المتكلمون عن الله يقول شيخ الاسلام .

وأما لفظ " التحيز " و " الجهة " فلفظان مجملان ومراد النفاة
منهما غير المراد في اللغة المعروفة ، فإن المتحيز اسم فاعل

(١) درء تعارض العقل والنقل ، ج ٧ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

من تحيز يتحيز فهو متحيز ، مثل تعوذ وتكبر ، وتجبر ، ونحو ذلك ،
والحيز ما يحوز الشيء ويحوطه ، والمفهوم في اللغة الظاهرة أن يكون
هناك شيء موجود ويحوزه غيره .

ولا ريب أن الخالق مباين للمخلوقات ، عال عليها ، كما دلت عليه
النصوص الالهية ، واتفق عليه السلف والأئمة ، وفطر الله تعالى على
ذلك خلقه ، ودلت عليه الدلائل العقلية . وإذا كان كذلك وليس شمس
موجود إلا خالق ومخلوق ، فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون حيزا
لله تعالى ، فلا يجوز أن يقال : " هو متحيز بهذا الاعتبار .

وهم قد يريدون بالحيز أمرا عدما ، حتى يسمو العالم متحيزا ، وإن
لم يكن في شيء آخر موجود غير العالم ، وإذا كان كذلك فكونه متحيزا
بهذا الاعتبار ، معناه ، أنه في حيز عدمي ، والعدم ليس بشيء ، وماليس
بشيء فليس في كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود لله وأنه منحاز
عن الخلق ، متحيز عنهم ، بائن عنهم ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق ،
فإذا أريد بالمتحيز المباين لغيره - وقد دلت النصوص على أن الله
تعالى عال على الخلق بائن عنهم ليس مختلطا بهم ، فقد دلت على هذا
المعنى - فالقرآن قد دل على جميع المعاني التي تنازع الناس فيها .^(١)

ه - الكلام :

عرف إمام الحرمين الكلام بأنه (القول القائم بالنفس) نتيجة
لاعتقاده أن الله لا يتكلم بحرف وحبوت ، وحينئذ فكونه تعالى متكلماً عند
إمام الحرمين متابعاً - لأئمة الأشاعرة - يريد به الكلام النفسي الذي
تدل عليه العبارات .

ولكن هل الكلام (هو القول القائم بالنفس فقط) ، فيكون المتكلم
من دار في خلقه كلام ؟

(١) درء تعارض العقل والنقل ، ج ٥ ، ص ٥٦ .

ان القول بهذا يلزم منه الزامات باطلة، إذ يلزم منه أن الأبيكم متكلم وإن كان لا ينطق لاتصافه بالكلام النفسي ولا قائل بهذا ، كما يلزم منه أن من حدث نفسه في الصلاة يعد متكلماً فتبطل صلاته وإن لم يتلفظ بما في نفسه وهذا باطل، ومن حدث نفسه بالطلاق ولم ينطق به طلقت زوجته بمجرد ذلك لأنه تكلم بالطلاق وإن لم ينطق به وهذا لا يقول به أحد.

والصحيح عند علماء السلف أن الله متكلم يتكلم بحرف وحوت كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة .

٦ - الحسن والقبح :

عرف إمام الحرمين الحسن بأنه ما ورد الشرع بالثناء على فاعله والقبح ما ورد الشرع بدم فاعله ، وذلك نتيجة لمعتقده أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه .

والصحيح أن العقل والفطر السليمة ^{يركان} قبح الأشياء وحسنها قبل ورود الشرع .

فلا شك أنهما ^{يركان} قبح الظلم وهتك الأعراض والاعتداء على الآخرين . كما ^{يركان} حسن الأخلاق الحميدة من الصدق والوفاء واغاشة الملهوف واطعام الجائع وكسوة العار وعلاج المريض .

يقول شيخ الاسلام : (وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين لكن لا يثبتونه كما يثبتونه نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم ... ومعنى ذلك أنهم لا يثبتونه أساساً للكافرين ولا كالمؤمنين ، وإنما يثبتونه أن نفسي ذلك هو من البدع التي حدثت في الاسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر ، فاحتاج إلى هذا النفي قالوا وإلا فنفي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ...) (١)

(١) الرد على المنطقيين ، ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

التوحيد عند إمام الحرمين كما سبق ذكره هو اعتقاد الوجدانية
ويريد به توحيد الربوبية كما أوضحنا سابقاً .

ولهذا فمفهومه للتوحيد يخالف مفهوم علماء السلف له ، فالتوحيد
عند علماء السلف يشمل التوحيد بأقسامه الثلاث :

توحيد الربوبية وهو اعتقاد أن لا خالق ولا رازق ولا نافع إلا الله
وتوحيد الألوهية وهو أفراد الله بالعبادة فلا يصرف شيء من العبادة
لغير الله وهذا هو مقتضى لا إله إلا الله .

وتوحيد الأسماء والصفات وهو إثبات صفات الكمال لله التي أثبتها
لنفسه وأثبتها له رسوله اثباتاً على وجه لا يقتضي المشابهة والتمثيل .

ويعتقد علماء السلف أنه لا يكفي الاقرار بتوحيد الربوبية كما يظن
علماء الكلام الذين يجعلون اثبات هذا التوحيد هو الغاية ذلك أن
المشركين كانوا يقرون بربوبية الله وما كانوا يعتقدون في معبوداتهم
أنها تشارك الله في الخالقية والرازقية ، بل يعتقدون أن الله وحده هو
الخالق الرازق الذي يجير ولا يجار عليه وهذا ثابت بنص القرآن وإنما
يعبدون آلهتهم ومعبوداتهم طلباً للشفاعة والزلفى عند الله .

يقول شيخ الاسلام () وإنما تضمن (أي التوحيد) الالهية لله وحده ،
بأن يشهد أن لا إله إلا هو ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه
ولا يوالي إلا له ، ولا يعادي إلا فيه ، ولا يعمل إلا لجله وذلك يتضمن
اثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات ، قال جابر بن عبد الله في
حديثه الصحيح في سياق حجة الوداع : (فأهل رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد
والنعمة لك والملك لا شريك لك " ^(١) وكانوا في الجاهلية يقولون :
" لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك " ^(٢) ، فأهل النبي

(١) رواه مسلم في صحيحه ج ٤ ص ٤١٨ (٤١٨) ٤١٨

(٢) ذكره البيهقي في صحيحه ج ١ ص ١١٢ ثم قال رواه البخاري في صحيحه ج ١ ص ١١٢

ج ١ ص ١٤٣ ، ج ١ ص ١١٢ ، ج ١ ص ١١٢ ، ج ١ ص ١١٢

صلى الله عليه وسلم بالتوحيد كما تقدم.

قال تعالى : * ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة * النحل ، (٣٦) .

وأخبر عن كل نبي من الأنبياء أنهم دعوا الناس الى عبادة الله وحده لا شريك له .

... وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف ، ويقول هؤلاء أنهم اذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد... .

ثم ذكر (أن الرجل لو آخر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ونزاهه عن كل ما ينزه عنه ، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء لم يكن موحدًا بل ولا مؤمنًا حتى يشهد أن لا اله الا الله ، فيقر بأن الله وحده هو الله المستحق للعبادة ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له .

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق ، فاذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع - واعتقد أن هذا أخص وصف الإله ، وجعل اثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه ، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله ، فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء وكانوا مع ذلك مشركين .

قال تعالى * وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون *^(١) وقال تعالى * قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعملون * سيقولون لله قل أفلا تذكرون * قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم * سيقولون لله قل أفلا تتقون * قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل فاني تسحرون ... *^(٢)

(١) يوسف ١٠٦ .

(٢) المؤمنون ٨٤ - ٨٩ .

ثم قال : (ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ويدعوها كما يدعو الله تعالى ويصوم لها ، وينسك لها ، ويتقرب إليها ثم يقول : إن هذا ليس بشرك وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي ، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا .

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام أن هذا شرك ، فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسوله ، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه . . . (١)

هذه بعض موارد نقد من التصورات والحدود العقديّة عند امام الحرمين مما وجهه اليه والى غيره من المتكلمين شيخ الاسلام ابن تيمية طبقا للمنهج السلفي في هذا المقام وذلك ببيان خطئها وبيان ما يترتب عليها من العقائد الباطلة .

الباب الثالث

في استدلال العقلي على العقائد

- الفصل الأول : الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد .
- الفصل الثاني : الاستدلال بانتاج المقدمات النتاج .
- الفصل الثالث : الاستدلال بالسبر والتقسيم .
- الفصل الرابع : الاستدلال بالمنقو عليه على المخلف فيه .
- الفصل الخامس : الاستدلال بقاعدة لا ما لا دليل عليه يجب نفيه .
- الفصل السادس : الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله
وباستحالة على استحالة مثله .
- الفصل السابع : قياس الأول .
- الفصل الثامن : الاستدلال بالقياس المنطقي .

(١) تمهيد :

لقد عرضنا دسابقاً ^(١) تقسيم إمام الحرمين لقضايا العقيدة حسب طرق اثباتها، ورأينا أن من هذه القضايا كما يـرى فالإيدرك إلا بالعقل، كاثبات وجود الله وحياته وعلمه وقدرته، وكاثبات حدث العالم الخ . فما هي الأدلة العقلية التي سلكها لاثبات هذه القضايا، والتي تصور منهجه العقلي في ذلك، وهل اختلفت الأدلة التي سلكها في مرحلة البرهان عن ماسلكه في مرحلة الإرشاد والشامل ^(٢) الواقع أن إمام الحرمين قد استعمل في مرحلة الإرشاد والشامل

طرق الاستدلال الآتية :

- ١ - قياس الغائب على الشاهد .
- ٢ - انتاج المقدمات النتائج .
- ٣ - السير والتقسيم .
- ٤ - الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه .

وقد أسند إمام الحرمين في كتابه البرهان الطرق الأربعة الأولى إلى أئمة المذهب الأشعري، ووجه سهام النقد إليها رغم استعماله لها في مرحلة الإرشاد والشامل واستعاض عنها في مرحلة البرهان بما يأتي :

(١) انظر ص ٩٢ من البحث .

(٢) سبق وأن ذكرنا عند حديثنا على مؤلفات إمام الحرمين الكلامية .

أنها تنقسم إلى مجموعتين تضم الأولى كتب التلخيص والإرشاد والشامل وتضم الثانية النظامية والغيثي والبرهان، وأن المجموعة الأولى كتبت في المرحلة الأولى من حياته .

راجع ص من الباب السابق وسوف نرى فيما بعد تطور آرائه المنهجية في المجموعة الثانية عن ما كانت عليه في كتب المجموعة الأولى .

(١) السبر والتقسيم المنحصر لا المنتشر .

(٢) البرهان المستند .

(٣) برهان الخلف (١)

ونلاحظ هنا أن طرق أئمة الأشاعرة لا تنحصر فيما ذكره عنهم إمام الحرمين ، إذ أنهم قد استعملوا طرقاً أخرى تنسب إليهم منها :

(١) بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول (١)

(٢) الإلزامات . (٢)

وفي هذا الباب سوف نتتبع بالتحليل والدراسة جميع الطرق

التي استعملها إمام الحرمين في الاستدلال العقلي ، سواء في مرحلة

الإرشاد والشامل أو في مرحلة البرهان ، وسواء في ذلك ما عنون له ناصراً

على استعماله إياه ، أو ما استعمله دون أن يذكر استعماله له بإسمه

الاصطلاحي ، ولن نقتصر في هذه الدراسة على مجرد العرض النظري

لطرق الاستدلال العقلي التي انتهجها إمام الحرمين ، ولكننا سنضم إلى

ذلك نماذج تطبيقية لاستعمال إمام الحرمين لهذه الطرق في إثباتات

العقائد .

ثم نتبع ذلك بالموقف السلفي من كل طريق من هذه الطرق العقلية

للاستدلال .

...

(١) أنظر البرهان ، ج ١ ، ص ١٢٧ و ص ١٣١ و ص ١٥٧ .

(٢) أنظر المواقف ص ٣٧

وأنظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥

وأنظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام

واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي

للدكتور علي سامي النشار ص ١٣٦ - ١٣٧ .

الفصل الأول

الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد

١ - مفهومه :

ما هو مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين قبل إمام

الحرمين ؟

ذكر القاضي عبد الجبار أن أبا هاشم من المعتزلة يجعله

استدلالاً بالمعلوم على ما لا يعلم، ثم عقب على قول أبي هاشم بأنه غير

مانع، فقال: (ولكن هذا الإطلاق يقتضى في كل استدلال أنه استدلال

بالشاهد على الغائب، لأن الدليل أبداً معلوم، والمدلول غير معلوم،

ولاشبهة في أن العلماء قد خصوا بذلك بعض ضروب الاستدلال دون بعض) (١)

ولهذا فالقاضي عبد الجبار يرى أن الأولى جعل هذا القياس

خاصاً (بالاستدلال بالمعلوم فيما بيننا على ما هو غائب عنا، إذا كان

الغائب لا يمكن معرفته ابتداءً إلا بطريقة البناء على الشاهد) (٢)

والغزالي في منحوه يجعل الغائب ما غاب عن علمك، والشاهد

ما علمته، إذ يقول: (والمعنى بالغائب ما غاب عن علمك فترده على

ما علمته) (٣)

ولهذا فهو يرد عليه ما يرد على كلام أبي هاشم بأن تعريفه

غير مانع، وفي معيار العلم جعل هذا القياس هو المقابل للتمثيل

(١) المحيط بالتكليف، ص ١٦٧.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ١٦٧.

(٣) المنحول، ص ٥٣.

الأرسطي، إذ جاء فيه (والصفة السادسة التمثيل، وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً ويسميه المتكلمون رد الغائب الى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزئ معين واحد فينقل حكمه الى جزئ آخر يشابهه بوجه ما).

ثم وضع ذلك بمثال قائلًا : (ومثاله في العقلية أن تقول السماء حادث لأنه جسم قياساً على النبات والحيوان وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها ...) (١)

وقد جعل صاحب البصائر النصيرية هذا القياس أيضاً من قبيل التمثيل الأرسطي، والمراد بالشاهد هو المحسوس وتوابعه، والمراد بالغائب نقيضه وهو ما ليس بمحسوس، إذ قال : (ومن التمثيل فرع يسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب، وكان الشاهد عندهم عبارة عن المحسوس وتوابعه، ويدخل فيه ما يشعر به الإنسان من أمور نفسه الخاصة كعلمه واراادته وقدرته، والغائب ما ليس بمحسوس فيثبتون في الغائب حكم الشاهد لما بينهما من المشابهة) (٣)

وليرد على أن المقابلة بين قياس الغائب على الشاهد، وبين التمثيل الأرسطي - كما شرحه الغزالي - ليست بمقابلة تامة .

(١) معيار العلم ص ١٣٤ .

(٢) البصائر النصيرية ص ١٣٤ المنطق للإمام عمر بن سهلان الساوي ،

أولا : لأن التمثيل قد يجرى بين شاهدين ، لابين غائب وشاهد . (١)
ثانيا : لأن نقل الحكم من الأصل الى الفرع في التمثيل الأرسطي للتشابه
بينهما بوجه ما ، لا يصح اعتباره في رد الغائب الى الشاهد ،
بل لابد في ذلك من وجه مقتضى لنقل الحكم ، وهو ما يعتبر
عند المتكلمين في ذلك من جوامع العلة والشرط والدلالة
والحقيقة ، وهي الوجوه المقتضية لصحة هذا القياس .

..

(١) أنظر البصائر النصيرية ص : ١٣٤ .

(٢) استخدام المتكلمين لقياس الغائب على الشاهد قبل إمام الحرمين:

لقد عرف المعتزلة هذا الطريق من طرق الاستدلال قبل إمام الحرمين، فلقد ذكر القاضي عبدالجبار أن لأبي الحسين الخياط كتاباً في هذا النوع من الاستدلال أعنى قياس الغائب على الشاهد (١).

كما أننا نجد أن القاضي عبدالجبار نفسه قد استخدمه في اثبات الصفات فأثبت كونه تعالى قادراً وعالماً وحياً مستخدماً هذا القياس بجامع الدلالة ومما قاله في ذلك: (وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادراً فهو أنا نرى في الشاهد جملتين؛ إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا، والأخرى تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور وليس ذلك الا صفة ترجع الى الجملة وهي كونه قادراً. وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى فيجب أن يكون قادراً لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً غائباً) (٢).

ولقد استخدمه أبو الحسن الأشعري في اثبات أن الباري تعالى لو لم يكن متكلماً لكان متصفاً بحد الكلام. وأنه لو لم يكن موصفاً بالعلم لكان متصفاً بحدده. وذلك لأن الحي في الشاهد لا يخلو من الاتصاف بالكلام أو بحدده. وهكذا الحكم في الحي الغائب.

كما أن الحي في الشاهد لا يخلو من الاتصاف بالعلم أو بحدده وهكذا الحكم في الحي الغائب كذلك.

(١) أنظر المحيط بالتكليف ص ١٦٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٥١-١٥٢.

يقول أبو الحسن الأشعري: (فإن قال قائل : ولم زعمتم أنه لو كان لم يزل غير متكلم لكان موصوفاً بضد الكلام ؟ قيل له لأن الحي إذا لم يكن موصوفاً بالكلام كان موصوفاً بضده ، كما أنه إذا لم يكن موصوفاً بالعلم كان موصوفاً بضده ، وذلك أن الحي فيما بيننا ذلك حكمه ولم تقم دلالة على حي يخلو من الكلام وأضداده في الغائب كما لم تقم دلالة على حي يخلو من العلم وأضداده حتى يكون لا موصوفاً بأنه عالم ولا بضد العلم فقد اجتمع الأمر فيهما : أنه مستحيل فيما بيننا حي غير عالم ولا موصوفاً بضد العلم وأنه مستحيل فيما بيننا حي غير متكلم ولا موصوفاً بضد الكلام وأنه لم يقم على ذلك دلالة في الغائب ...) (١).

ومن أئمة الأشاعرة قبل إمام الحرمين نجد الباقلاني في (تمهيد) يجعل هذا القياس نوعاً من أنواع الاستدلال ، إذ جاء في كتابه المذكور (ومنها) (أى من أنواع الاستدلال) : أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد بعلة ما فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد . لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها ، وذلك كعلمنا بأن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه وأن العالم إنما كان عالماً لوجود علمه . فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم ، وتأليف كل من وصف بأنه جسم أو مجتمع ، لأن الحكم العقلي المستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها والوجود شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم . (٢) .

(١) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص : ٣٧ .

(٢) التمهيد ، ص ١٢٠ .

أما مواطن استخدام المتكلمين - كإمام الحرمين وغيره لهذا القياس فهو في اثبات صفات المعاني لله عز وجل . يقول شارح المواقيف (وإنما يسلكونه إذا حاولوا اثبات حكم الله سبحانه وتعالى فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل من القياس مطلقاً من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه ...) (١) .

وشارح المواقيف لم يذكر من جوامع هذا القياس إلا الجمع بالعلّة في حين أن لهذا القياس جوامع عدة كما سيأتي .

ولا يستخدم إمام الحرمين هذا القياس في اثبات صفات المعاني فقط . بل انه - في هذه المرحلة من مراحل الفكرية - يرى أن هذه الصفات لا تثبت إلا بقياس الغائب على الشاهد . يقول إمام الحرمين : (فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد ...) (٢) .

...

(١) شرح المواقيف ص ٧٢ - ٧٣ ، طبعة القسطنطينية سنة ١٢٣٩هـ .

(٢) الإرشاد ، ص ٨٢ .

(٣) جوامع قياس الغائب على الشاهد :

لا يصح عند المتكلمين ومنهم إمام الحرمين استخدام هذا القياس بدون جامع بين الغائب والشاهد يصح قياس الأول على الثاني . وإلا كان قياساً خاطئاً .

فاستخدام هذا القياس بلا ضوابط ولا جامع يؤدي إلى التشبيه والتعطيل والزندقة والالحاد ، كما أنه يلزم من استخدامه بدون جامع القول بأن الله جسم ، إذ الفاعل في الشاهد جسم فيقاس الفاعل الغائب على الفاعل الشاهد ، ويقضي بأنه جسم ، كما يلزم منه القول بأن الحوادث قديمة لا أول لها ، لأنها لم تشاهد إلا متعاقبة ، وفي ذلك يقول إمام الحرمين : (٠٠٠ ثم قالوا (أي المتكلمون) أما بناء الغائب على الشاهد فلا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي ، ومن التحكم به شبهة المشبهة وعطلت المعطلة وعميت بصائر الزنادقة .

فقال المشبهة : لم نر فاعلاً ليس متصوراً وقالت المعطلة الموجود الذي لا يناسب موجوداً غير معقول (٠٠٠) (١) .

وجاء في الإرشاد (فاعلم أن اثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر وكل جهالة تأبها العقول ، فان من قال يقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع لزمه أن يحكم بكون الباري تعالى جسماً

(١) لبرهان ، ج ١ ص ١٢٧ .

محدوداً ، من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك ويلزم منه القضاء بتعاقب
الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة إلى غير ذلك من
الجهالات (١) .

مما سبق نرى أن المتكلمين ومنهم إمام الحرمين يرون أنه لا بد
لهذا القياس من ضوابط والا لا وقع في الاحاد والتجسيم، وهذه الضوابط
تسمى الجوامع ، وهي أربعة جوامع عند الأشاعرة وهي: (الجمع بالعلة والثاني
الجمع بالحقيقة والثالث الجمع بالشرط والرابع الجمع بالدليل) (٢) .

وشيخ الاسلام ذكر أن الجوامع عند أصحابه من المتكلمين وغيرهم
هي الجمع بالحد والعلة والدليل والشرط (٣) .

ويبدو أن الجمع بالحد هو الجمع بالحقيقة فالأمر لا يعدو أن يكون
اختلافاً في التعبير .

أما المعتزلة فالجوامع عندهم هي :

- (١) العلة
- (٢) الدلالة
- (٣) ما يجرى مجرى العلة .
- (٤) أن (يتعلق الحكم في الشاهد بأمر ثم يوجد في الغائب ما هو
أبلغ من ذلك الأمر) (٤) .

(١) الإرشاد ص ٨٣ .

(٢) البرهان ج ١ ص ١٢٧-١٢٨ .

(٣) مجموع الفتاوى ج ١٤ ص ٥١ .

(٤) المحيط بالتكليف ص ١٦٧-١٦٨ .

ومن الجوامع التي اعتبرها المعتزلة كما يحكي عنهم إمام الحرمين
الجمع بالشرط إذ يحكى عنهم (أنهم طردوا الشرط شاهداً وغائباً
وحكموا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً ثم قضوا بذلك في كون الباري
تعالى عالماً قادراً) (١) .

ولكنني بالرجوع الى شرح الأصول الخمسة لأرى كيف أثبت القاضي
عبد الجبار كونه تعالى حياً ووجد أنه يستعمل عبارة الدلالة ولا يستعمل
عبارة شرط ومشروط، إذ أثبت كونه تعالى حياً معتمداً على أصليين
(أحدهما أنه تعالى عالم قادر والثاني أن العالم القادر لا يكون
إلا حياً) .

ثم أثبت الأصل الثاني قائلاً : (وأما الثاني فهو أنا نرى في الشاهد
ذاتين : أحدهما صح أن يقدر ويعلم كالواحد مناه والآخر لا يصح أن يقدر
ويعلم كالجماد ، فمن صح منه ذلك فارق من لا يصح من الأمور (٢) وليس ذلك
الأمر إلا صفة ترجع الى الجملة وهي كونه حياً ، فإذا ثبت هذا في الشاهد
ثبت في الغائب لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً) (٣) .

ونعرض فيما يلي بالدراسة التفصيلية لهذه الجوامع الأربعة التي
اعتبرها إمام الحرمين في هذا القياس وطرق استعمالها في تصحيحه .

(١) الإرشاد ، ص ٨٧ .

(٢) فارق من لا يصح منه تلك الأمور .

(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦١ .

أ - قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة :

وهو القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى يتلزاما
وجودا وعدما .

ويتم بخطوتين :

الأولى : اثبات أن الحكم معلول بعلة في الشاهد .

الثاني : طرد التلازم بين العلة والمعلول غائبا وشاهدا
فمثلا عندما يريد المتكلمون اثبات صفة العلم لله تعالى كصفة زائدة
على الذات الالهية قائمة بها وقد ثبت بالدليل كونه عالما .

فيقولون هذا الحكم وهو الكون عالما معلل بعلة هي العلم في

الشاهد .

ثم إن العلة والمعلول متلازمان شاهدا وغائبا، فإذا ثبت أن الذات
الالهية عالمة ثبت اتصافها بالعلم . يقول إمام الحرمين : (أحدهما
(أى الجوامع) العلة ، فإذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت
الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى
يتلزاما، وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني وهذا نحو حكمنا بأن
كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم ...) (١)

جاء في البرهان (... فأما الجمع بالعلة فكقول مشبتي الصفات
إذا كان كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم لزم طرد ذلك غائبا) (٢) .

(١) الإرشاد ، ص ٨٣ .

(٢) البرهان ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

ويرى د. عماد خفاجي أن هذا القياس هو المقابل لقياس العلة عند الأصوليين، وأن الغزالي يرى أنه مقابل لبرهان اللم عند المناطقة، يقول د. عماد : (وقياس الغائب على الشاهد بجامع العلة هو نفس قياس العلة عند الأصوليين ويقرر الغزالي أنه المقابل لما سماه المنطقيون برهان اللم أي ذكر ما يجاب به عن لم (٠٠٠) (١)

قلت: ولكن الذي جاء في معيار العلم (٠٠٠ أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء قياس علة، وسماه المنطقيون برهان اللم (٠٠) (٢).
وعبارة الغزالي كما نرى فيها مساواة صريحة بين البرهان اللمي وقياس العلة عند الأصوليين ولاتساوي بين قياس الغائب على الشاهد والقياس اللمي .

ولكن الغزالي عند حديثه عن التمثيل الأرسطي كنوع من أنواع الحجج بين أن التمثيل الأرسطي هو المقابل للقياس الأصولي والمقابل لقياس الغائب على الشاهد. ولعل الدكتور عماد عندما أسند إلى الغزالي القول بالمساواة بين قياس الغائب على الشاهد والقياس اللمي، استند إلى مساواته بين قياس الغائب على الشاهد وبين القياس الأصولي في هذا النص، ثم مساواته بين القياس الأصولي والقياس اللمي في النص السابق عليه، فقرر أنه يساوي بين قياس الغائب على الشاهد وبين القياس اللمي وإن كانت هذه المساواة ليست صريحة كما ترى .

وبغض النظر عما يتضمنه الجمع بين نص الإمام الغزالي من تضاربه في إعتباره قياس الغائب على الشاهد مساويا للتمثيل مرة ومساويا

(١) مناهج التفكير ، ص ٣٧٧ .

(٢) معيار العلم ، ص ٢١٣ .

- نظرا للمساواة بينه وبين القياس الأصولي - للقياس اللمي مرة أخرى ،
بغض النظر عن هذا وما يتضمنه من المساواة بين قياس الغائب على الشاهد ،
وبين حجة قوية كبرهان اللم ، وحجة ضعيفة كالتمثيل مرة أخرى (١)
فان لنا تعقيبا على دعوى المساواة بين قياس الغائب على الشاهد من جهة ،
وبين القياس الأصولي والقياس اللمي والتمثيل الأرسطي من جهة أخرى .

أما دعوى المساواة بينه وبين القياس الأصولي فغير صحيحة . ذلك
أن هذا القياس أعنى قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة - يستخدم في
إثبات العلة في الغائب كما مر معنا سابقا .

فهو استدلال بمعلول وهو الكون عالما مثلا على العلة وهي العلم
المطلوب إثباته في الغائب .

لأن كون العالم عالما في الشاهد معلل بالعلم فيطرده التلازم بين
العلة والمعلول غائبا وشاهدا .

فكيف يكون هذا القياس هو المقابل لقياس العلة الأصولي ؟ إذ أن
العلة في قياس العلة الأصولي ركن من أركان القياس وليست الحكم
الذي يراد اثباته .

تقول : النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر (٢) .

فالأصل هنا الخمر .

والفرع : النبيذ .

والعلة : الإسكار .

(١) يعتبر التمثيل حجة ضعيفة عند المناطقة - أنظر الرد على المنطقيين ،
ص ٣٦٤ .

(٢) أنظر الأحكام ج : ٣ ، ص : ٢٧٧ .

والحكم: كون النبيذ حراما كالخمر .

وأما دعوى المساواة بين قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة والقياس اللمبي فهي غير صحيحة كذلك ، ذلك أن برهان اللم استدلّ بالعلة على المعلول ، تقول هذا متعفن الأخلط وكل متعفن الأخلط محموم فالنتيجة هذا محموم (١) . ومحموم معلول العلة وهي متعفن الأخلط -

أما قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة فهو إثبات للعلة كالعلم مثلا مستدلين بمعلولها وهو الكون عالما . اما دعوى المساواة بين قياس الغائب على الشاهد والتمثيل الأرسطي فغير صحيحة كذلك . وقد سبق أن قررنا ذلك (٢) .

(١) أنظر معيار العام ، ص : ٢١٣ .
 وأنظر ضوابط المعرفة ، ص : ٤٢٨ .
 (٢) أنظر ص ١٥٠ من البحث .

ب - قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل :

ويعني المتكلمون بذلك أنه إذا وجد في الشاهد حكم مقرونًا بدليله العقلي فإنه يثبت مثل ذلك الحكم في الغائب إذا ثبت في حقه هذا الدليل . إذ من الحقائق المقررة أن الدليل العقلي مطرد دائما فلا يوجد إلا دالا على مدلوله شاهدا أو غائبا .

ومثال ذلك الأحداث فهو دليل على وجود المحدث في الشاهد فيطرد ذلك في الغائب . يقول إمام الحرمين: (فإذا دل دليل على مدلول عقلا لم يوجد غير دال شاهدا وغائبا وهذا كدلالة الأحداث على المحدث) (١)

وجاء في البرهان (والجمع بالدليل كقولنا : الحدوث والتخصيص والأحكام يدل على القدرة والارادة والعلم شاهدا فيجب طرد ذلك غائبا .) (٢)

ويرى الدكتور عماد أن قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل هو نفس قياس الدلالة عند الأصوليين، وينقل عن الغزالي أنه المقابل للقياس الأي عند المناطقة ثم يتبع قوله السابق بملاحظة فيقول: (ومن الملاحظ أن قياس الدلالة استدلال بمعلول على علة عكس القياس السابق) يعني قياس العلة (٣) إذن فهو برهان على العلة ودلالة عليها .

ثم استدرك على الأشاعرة أن استخدامهم لهذا القياس عمليا كان في إثبات أحكام الصفات التي هي معلولة لها عكس ما تقر من أنه استدلال بمعلول على علة فقال: (ولكن أشعة الأشاعرة والمعتزلة يلتقون في الاستدلال بهذا القياس على أحكام الصفات على حد تعبير الجويني والشهرستاني

(١) الإرشاد ، ص ٨٤ .

(٢) البرهان ، ج ٢ ص ١٢٨ .

(٣) قياس العلة استدلال بالعلة على المعلول كما سبق .

وأعني أنهم يستدلون به مثلا على كونه عالما قادرا الى آخره — هذه الصفات فكيف يتأتى ذلك مع القول بأنه استدلال بمعلول على علة ؟ (١).

والواقع أن الأشاعرة لم يستخدموا هذا القياس استدلالا بعلة على معلول، وإنما استخدموه طبقا لما هو مقرر في شأنه من أنه استدلال بمعلول على علة، حيث استدلوا بالحدوث والتخصيص والأحكام على القدرة والارادة والعلم كما نقلناه آنفا عن إمام الحرمين في البرهان (٢).

ثم إن الدكتور عماد نفسه قد نقل عنهم هذا في قوله (فإذا كان الحدوث مثلا دليلا على القدرة في الشاهد وكان الأحكام دليلا على العلم فيجب ثبوت هذا الحكم في الغائب) (٣).

فأنت ترى من خلال الأمثلة التي ضربها ناقلا من كتب الأئمة أنه استدلال بمعلول (الحدوث ، الأحكام) على العلة (القدرة ، العلم) . (٤)

أما استدلال إمام الحرمين على أحكام الصفات ككونه قادرا الخ في قوله (قلنا المرضي عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو على كون القادر قادرا والمحكم يدل على كون المحكم عالما...) (٥)

(١) مناهج التفكير ، ص ٣٧٨ .

(٢) أنظر البرهان ج ٢ ص ١٢٨ .

(٣) مناهج التفكير ، ص ٣٧٨ .

(٤) لا يقصد بكون الله علة لوجود العالم أنه صادر عن الله بطريق

الإيجاب كالعلية الطبيعية بل بطريق الفعل والاختيار .

(٥) الإرشاد ، ص ٦٢ .

أقول أما استدلال إمام الحرمين على أحكام الصفات فهو كما ترى
لم يصرح فيه بأنه قياس الغائب على الشاهد، وفي نفس الوقت فهو استدلال
بمعلول على معلول أو بمعلول على علة .

ولهذا نرى أن استدراك الدكتور عماد على الأشاعرة في هذا المقام

غير وارد .

ج - قياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط :

فإذا أراد المتكلمون إثبات صفة الحياة لله تعالى والحيياة
شرط في ثبوت العلم والقدرة والإرادة في الشاهد، فإنهم يستدلون بوجود
هذه الصفات في الغائب على اتصافه بصفة الحياة، حيث لا يتخلف وجود الشرط
عن وجود المشروط شاهداً وغائباً . يقول إمام الحرمين : (الطريقة الثانية
في الجمع الشرط، فإذا تبين كون الحكم مشروطاً بشرط شاهداً ثم ثبت مثل
ذلك الحكم غائباً فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط اعتباراً بالشاهد،
وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروطاً بكونه حياً فلما تقرر ذلك
شاهداً اطرده غائباً . . (١) .

وجاء في البرهان (والجمع بالشرط كقولنا : العلم مشروط بالحياة

شاهداً فيجب الحكم بذلك على الغائب) (٢) .

(١) الإرشاد ، ص ٨٣ .

(٢) البرهان ج ١ ، ص ١٢٨ .

فأنت ترى أنه يستدل بالمشروط وهو كونه عالما كما في الإرشاد ،
أو العلم كما في البرهان على ثبوت الشرط وهو كونه حيا كما في
الإرشاد أو الحياة كما في البرهان .

فكون الشخص عالما مشروط بشرط وهو كونه حيا وهذا في الشاهد ،
فوجب طرد ذلك في الغائب فإذا ثبت كونه تعالى عالما ثبت كونه حيا .

قلت: وما الفرق بين الجمع بالدليل والجمع بالشرط ، مادام أن
المشروط دليل على الشرط ولماذا لا يكتفي بجامع الدليل ؟

د - قياس الغائب على الشاهد بجامع الحقيقة :

فيجب طرد الحقيقة شاهدا وغائبا ، فحقيقة
العالم في الشاهد من قام به علم ، فيطرد ذلك في الغائب
أيضا ، وبهذا يستدل على قيام صفة العلم بالله تعالى مادام قد ثبت كونه
عالما طردا للحقيقة . يقول إمام الحرمين " فمهما تقررت حقيقة
شاهدا في محقق اطردت في مثله غائبا وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم
من قام به علم . (١) .

وقال مثل هذا في البرهان (٢) .

هذا هو قياس الغائب على الشاهد وهذه جوامع الأربعة وقد استخدمه
إمام الحرمين كما قلنا في المرحلة الأولى من مراحل الفكرية مرحلة
(الإرشاد والشامل) ، ونورد فيما يلي أمثلة لاستخدام إمام الحرمين له في
إثبات العقائد :-

(١) الإرشاد ص ٨٤ .

(٢) أنظر برهان ج ١ ص ١٢٨ .

(٤) من مواضع استدلال إمام الحرمين بقياس الغائب على الشاهد

في [الإرشاد والشامل] :

أولا : اثبات المحدث للعالم :

استخدم إمام الحرمين في (الإرشاد) قياس الغائب على الشاهد في اثبات بعض القضايا العقدية . فمن ذلك اثبات أن للكون محدثا ، إذ استخدم إمام الحرمين قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل في اثباته كما مر سابقا ، حيث قال : (فإذا دل دليل على مدلول عقلا لم يوجد غير دال شاهدا وغائبا وهذا كدلالة الاحداث على المحدث) (١)

ومما يجدر ذكره أن للمعتزلة اعتراضا على الأشاعرة في استدلالهم هذا ، فالأشاعرة لا يثبتون محدثا في الشاهد ، إذ لا أثر للقدرة عندهم ، وبالتالي ينسد أمامهم كما يرى المعتزلة باب اثبات وجود المحدث بهذا الطريق تمشيا مع مذهبهم .

ولقد ذكر إمام الحرمين اعتراضهم هذا على أبي الحسن الأشعري في الشامل ، وأجاب عنه قائلا : (وأما ماذكروه من أن اثبات المحدث غائبا لا يستقيم ممن لا يثبت محدثا شاهدا فساقط .) (٢) ثم ذكر أن اثبات المحدث طرق كثيرة فانسداد طريق الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يعني انسداد بقية الطرق . فهل يعني هذا تسليما ضمينا من إمام الحرمين بإلزام المعتزلة بأن استخدام هذا القياس لا يتفق مع أصول الأشاعرة الذين لا يثبتون محدثا في الشاهد ؟

(١) الإرشاد ، ص : ٠٨٤

(٢) الشامل ، ص : ٠٢٨٥

ثانيا : اثبات الصفات المعنوية لله تعالى : (١)

سلك إمام الحرمين في اثبات بعض الصفات المعنوية ، وهى
كونه تعالى قادرا وكونه عالما تارة ، فسلك الضرورة وتارة فسلك
النظر .

يقول في [الإرشاد] مثبتا كونه تعالى عالما قادرا على
أساس الضرورة العقلية : (فاذا تقرر أن الباري تعالى صانع العالم
واستبان للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بما تتصف به السموات
والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام ، فيضطر
إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها ، ولا يستريب
اللبيب في امتناع الإختراع من الجهلة والموتى والجمادات
والعجزة ، وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة أن الفعل
المحكم المتين يستحيل صدوره عن الجاهل به ، وممن
جوز وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة صدورها
من جاهل بالخط يكون عن المعقول خارجا وفي شبه الجهل
والجا) (٢)

أما اثبات كونه تعالى عالما مريدا عن طريق النظر
العقلي قياسا للغائب على الشاهد بجامع الدلالة ، فإنه
يتضح لنا من خلال إلزامه للمعتزلة بضرورة إثبات كونه تعالى
مريدا ، لوجود التخصيص منه لكون التخصيص في الشاهد يدل

(١) الصفات المعنوية : هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة
بعلل قائمة بالموصوف (الإرشاد ، ص : ٣١)

(٢) الإرشاد ، ص : ٦١ - ٦٢

على القصد والإرادة، كما طردوا دلالة الأحكام والإتقان على الكون
عالمًا شاهدًا وغائبًا، ولا فرق بين العلم والإرادة في هذا،
يقول إمام الحرمين: (قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال
العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات،
يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها،
كما أن الاتساق والإنتظام والإتقان والأحكام، تدل على كون
المتقن عالمًا، فكذلك الإختصاص يدل على كونه قاصدًا
إلى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم
إطرادها، ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك
موجبًا لخروجها من قضية الأدلة على العموم ...)

كل وجه يدل العقل شاهدًا من أجله على كونه
مرادًا، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم دلالة فعله على
ما دل عليه الفعل شاهدًا، ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة
وعدم طردها، لساغ أن يدل الأحكام شاهدًا على كون المحكم
عالمًا من غير أن يدل الأحكام في فعل الله تعالى على كونه
عالمًا ... (١)

فهذا النص دليل على أن إمام الحرمين يثبت كونه
عالمًا مزيدًا بقياس الغائب على الشاهد بجامع الدلالة .

(١) الإرشاد، ص: ٦٤ - ٦٥.

قوله تعالى : (وما تَخْمِلُ منْ أُنْثَى ولا تَضَعُ إِلا بِعِلْمِهِ) (١)

وقال عز من قائل : (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) (٢)

وقال سبحانه ممتدحا مثنيا على نفسه : (إِنْ اللّهُ هُوَ السَّرَّازُ
كُوَالْقُوَّةِ الْمَتِينِ) (٣)

فأثبت لنفسه القوة - وهي القدرة - باتفاق المفسرين (٤) .

ثم ان هنالك طرقا عقلية أخرى لإثبات هذه الصفات . يقول شيخ الاسلام
(والمقصود هنا : أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نظار
السنة في هذا الباب : أنه لو لم يكن موصوفاً باحدى الصفتين المتقابلتين
للزم اتصافه بالأخرى . فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت ، ولو لم
يوصف بالقدرة لوصف بالعجز ، ولو لم يوصف بالسمع والبصر لوصف بالصمم
والخرس والبكم .

وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مبين للعالم لكان داخلاً فيهِ
فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك
صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات ، فتزيه الخالق
أولى . وهذه الطريق غير قولنا أن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق، فالخالق
أولى، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفسى
ما يناقضها (٥)

(١) سورة فاطر، آية ١١ .

(٢) سورة النساء : آية ١٦٦ .

(٣) سورة الذاريات : آية ٥٨ .

(٤) لمع الأدلة ص ٨٩ .

(٥) الرسالة التدمرية ص ١٥ .

رابعاً : بيان تناقض الكرامية في قولهم بقيام الحوادث بذاته تعالى منع

نقيهم لإتصافه بها .

يرى الكرامية أن الحوادث تقوم بذات الرب وأنه لا يتصف بما يقوم به من حوادث ويحكي عنهم إمام الحرمين قولهم: (القول الحادث يقوم بذات الرب سبحانه وتعالى وهو غير قائل به وإنما هو قائل بالقائلية) (١) فيرد إمام الحرمين قولهم متهمهم بالتناقض مستخدماً قياس الغائب على الشاهد لبيان وجه التناقض، إذ قيام المعنى في الشاهد يلزم منه إتصاف المحل الذي قام به بالحكم، فلوقام في شخص ما علم لكان هذا الشخص عالماً، ولو قام به كلام لكان متكلماً وهكذا الحكم في الغائب .

والقول بأن الغائب يقوم به معنى من غير أن يتصف به، يلزم منه أن الشاهد يقوم به معنى من غير أن يتصف به ، فيقوم في الشاهد علم ولا يكون عالماً بالعلم الذي قام به وهذا يؤدي إلى خلط الحقائق ويؤدي إلى جهالات على حد قول إمام الحرمين إذ يقول ((ونقول للكرامية مصيركم إلى اثبات قول حادث مع نفيكم إتصاف الباري به تناقض إذ لو جاز قيام معنى بمحل غائب من غير أن يتصف بحكمه لجاز شأها قيام أقوال وعلوم وأرادات بمحال من غير أن تتصف بالحكام موجبة عن المعاني وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات) (٢).

خامساً : نفي وجوب الأصلح على الله :

يستدل المعتزلة في أثبات وجوب الأصلح على الله بقياس الغائب على الشاهد كما يذكر إمام الحرمين إذ يقول أثناء مناقشته لهم (فاذا روجعتم فيما انتحلتموه فزعتهم إلى امثلة في الشاهد توهمتم فيها قبحا وحسنا مدركين عقلا وحاولتم بعد اعتقاد ذلك رد الغائب إلى الشاهد) (٣) .

ثم الزم المعتزلة بوجوب أن يصلح الشخص غيره بأقصى ما يمكن من أنواع الصلاح في الشاهد فإذا لم يلتزموا بذلك وسلموا أنه لا يجب على المقيس عليه وهو الشاهد فإذا لم يجب في حقه فعل الأصلح لم يجب في الغائب .

يقول إمام الحرمين: (فينبغي ان توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره بأقصى الامكان مصيراً إلى وجوب فعل الأصلح شاهداً وغائباً فإذا لم توجبوا فعل الأصلح شاهداً وهو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش فيه غائباً فقد نقضتم دليلكم وحسبتم سبيلكم). (٤)

(١) الإرشاد ص : ٤٤ .

(٢) الإرشاد ص : ٤٦ .

(٣) الإرشاد ص : ٢٨٩ .

(٤) الإرشاد ص : ٢٨٩ .

سادسا : إبطال نفى الكعبي لصفة الإرادة عن الله تعالى .

لا يثبت الكعبي صفة الإرادة لله تعالى على الحقيقة، ويرى الإكتفاء بكونه تعالى عالما عن تقدير كونه مريدا، لأن الحى فى الشاهد احتاج إلى صفة الإرادة، لأنه لا يحيط بالمغيب عنه، أما البارى فهو عالم بالغيوب، فوقع الاجتزاء بكونه عالما عن تقدير كونه مريدا .

ولقد أبطل إمام الحرمين هذا المذهب مستخدما قياس الغائب على الشاهد . فالشاهد لو علم واطلع على ما سيكون من فعله كأن يخبره صادق، أو يعلمه الله فلا يقال أنه استغنى بعلمه ومعرفته عن صفة الإرادة . وهكذا فى الغائب .

يقول إمام الحرمين (ثم نفرض عليهم فاعلا شاهدا مطلقا على ما سيكون من فعله، بانبياء صادق أتاه، أو إعلام الله إياه، ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد^{البي} فيبطل التعويل على صرف وجهه الدليل إلى ذهول الفاعل عما لم يقع من فعله) (١) .

(١) الإرشاد ص: ٦٥ .

٥- نقد إمام الحرمين لقياس الغائب على الشاهد
فى البرهان .

ومع أن إمام الحرمين قد استخدم هذا القياس فى مرحلة الإرشاد كما
شرحنا، فإنه ما لبث أن رفضه فى (البرهان) موجهاً إليه سهام النقد، فانتقد
جوامعه ثم نقضه نقضاً إجمالياً .

أ - نقد الجمع بالعلة ،

انتقد إمام الحرمين الجمع بالعلة فى هذا القياس قائلًا (والجمع
بالعلة لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالماً هو العلم
بعينه) (١) .

ومعنى ذلك إذا أثبتنا صفة العلم لله تعالى على أساس أن هذه الصفة
علة لما هو ثابت له من كونه تعالى عالماً لوجود ذلك فى الغائب فإن
إمام الحرمين ينتقد هذا القياس بأمرين :

أولهما : نفى العلية والمعلولية شاهداً وغائباً .
ثانيهما : أنه لا علية ولا معلولية بين كونه تعالى عالماً وصفة العلم ،
فكون العالم عالماً هو فى حقيقته ثبوت صفة العلم له، فصفة
العلم هى حقيقة كونه عالماً وليست علة له .

قلت : وهذا النقد وارد على أئمة المذهب الأشعرى دون غيرهم ممن يثبت
العلة والمعلول، ونحن نعلم أن إمام الحرمين وأئمة الأشاعرة قد استخدموا
هذا النوع من القياس فهل هذا الاستخدام يتناقض مع مذهبهم فى العلة
والمعلول، ومع هذا كانوا غافلين عن هذا التناقض، أم أنهم يفهمون العلة
والمعلول فى هذا القياس كالعلة والمعلول فى القياس الأصولى والذى ما زال

(١) البرهان ج: ١ ص ١٣٠

وأنظر المنحول ص: ٥٧ .

يستخدمه إمام الحرمين مبينا في البرهان المسالك لإثبات العلة ؟

إن كان المفهوم واحدا فيعتبر قبول فكرة العلية والمعلولية في القياس الأصولي ورفضها في هذا القياس تحكما من إمام الحرمين .

وإن كان المفهوم منهما مختلفا، والعلة هنا في هذا القياس بمعنى العلة العقلية والمؤثرة، والعلة في الأصول بمعنى الأما^(١)ه فيكون إمام الحرمين والأشاعرة على فرض تسليمهم بهذا التفريق متناقضين، لإستخدامهم قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة، مع أن مذهبهم نفس العلية والمعلولية .

ب - نقده الجمع بالحقيقة .

وكما انتقد الجمع بالعلة انتقد الجمع بالحقيقة قائلًا: (والجمع بالحقيقة ليس بشئ) إذ يرى أننا إذا أثبتنا صفة العلم لله تعالى على أساس أن حقيقة العالم في الشاهد من قام به العلم، فكذلك يكون الأمر في الغائب إذا فعلت ذلك فليس بشئ لأن (العلم الحادث مخالف للعلم القديم فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما ؟) (٢)

(١) يفرق إمام الحرمين بين العلة العقلية والعلة السمعية فينفى الأولى ويثبت الثانية، إذ أجاب من يقيس العلل السمعية على العقلية بقوله (فنقول لهؤلاء : العلل العقلية لا حقيقة لها ومن طلب الإحاطة بذلك فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول، ثم يقال لهم ما يسمى علة سمعية فهي أمانة في مسلك الظن وحققها أن تقابل بالأدلة العقلية .

، البرهان ج ٢، ص ٨٤٣ .

(٢) البرهان ج : ١ ص : ١٣٠

فإذا قيل إن (العلمية) هي التي تجمع بين العلم القديم والعلم
الحادث، أجاب إمام الحرمين بأن ذلك مبني على القول بالأحوال وهي باطلة
عنده (٢) .

ج - نقض إمام الحرمين قياس الغائب على الشاهد

نقضا إجماليا

كما نقض إمام الحرمين هذا القياس نقضا إجماليا، عندما بيّن أن
لا فائدة من ذكر الشاهد، سواء أقيم الدليل على المطلوب في الغائب أو
لم يقم دليل على المطلوب .

فلو أقيم دليل على المطلوب في الغائب فليس للشاهد أثر، وإن لم
يقم دليل فذكر الشاهد لا معنى له، فالتخصيص مثلا يدل على ثبوت الإرادة،
فإذا تمت الدلالة بينهما ثبت بها صفة الإرادة في الغائب دون حاجة
إلى الاستشهاد بتمام الدلالة بينهما في الشاهد، وقياسا على ذلك يكون
الأمر في جوامع العلية والحقيقة، يقول إمام الحرمين: (والقول الجامع
في ذلك: أنه إذا قام دليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود، ولا أثر
لذكر الشاهد، وإن لم يقم دليل على المطلوب في الغائب فذكر الشاهد
لا معنى له، وليس في المعقول قياس وهذا يجري في الشرط والدليل) (٣) .

ولقد تابع الغزالي إمام الحرمين في نقضه لقياس الغائب على
الشاهد في كتابيه المنحول ومعيار العلم، فقال في معيار العلم مبيّنا
عدم فائدة ذكر الشاهد في إثبات حكم للغائب، إذا كان هذا الحكم مبيّنا
على شرط معين وتحقق هذا الشرط - قال (إذا قيل لإنسان لم ركبت البحر

(١) عرف إمام الحرمين الحال في (الإرشاد) بأنها (صفة لوجود غير متمففة)
بالوجود ولا بالعدم) .

وكان إمام الحرمين من القائلين بالأحوال في الإرشاد إذ رد على
منكريها . أنظر الإرشاد ص: ٨٠

(٢) أنظر البرهان ج ١، ص: ١٣٠ .

(٣) البرهان ج ١، ص: ١٣٠ .

فقال لأستغنى، فقليل له ولم قلت إذا ركب البحر استغنيت، فقال لأن ذلك اليهودى ركب البحر فما استغنى، فيقال وأنت فلست يهودى فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك فلا يخلصه إلا أن يقول : هو لم يستغن لأنه يهودى بل لأنه ركب البحر تاجراً، فنقول إذن فذكر اليهودى حشوه بسل طريقك أن تقول كل من ركب البحر أيسره فأنا أيضا أركب البحر لأوسر ويسقط أثر اليهودى، فإذن لا خير فى رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط مهما تحقق سقط أثر الشاهد المعين (١)

٦ - الموقف السلفى من قياس الغائب على الشاهد .

يرى شيخ الإسلام أن قياس الغائب على الشاهد منه ما هو حق ومنه ما هو باطل، وفى ذلك يقول : (قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم إلى حق وباطل، فإن لم يتبين أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك) (٢)

ولقد أشار إلى اضطراب موقف المتكلمين والفلاسفة من هذه الصورة من صور الاستدلال . فإنهم يستعملونها تارة ويرفضونها تارة .

فيستعملونها لإثبات ما يوافقهم من آراء . ويرفضونها إذا استعملها خصمهم فيما يخالفهم من آراء . يقول شيخ الإسلام : (المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالتهم هم فى قياس الغائب على الشاهد مضطربون^{كل} منهم يستعمله فيما يثبتته ويرد على منازعه ما استعمله فى ذلك، وإن كان قد استعمل هو فى موضع آخر ما هو دونه ، وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على

(١) معيار العلم ص : ١٣٥ .

• وأنظر المنحول ص : ٥٧ .

(٢) نقض تاسيس الجهمية

ج : ٢ ص : ٤٩٥ .

صراط مستقيم، بل صار قبوله ورده بحسب القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي، كما نجدهم أيضا في النصوص النبوية كل منهم يقبل منها ما وافق قوله، ويرد منها ما خالف قوله .

وإن كان المردود من الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث والذي قبله من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم والحديث فحالهم في الأقيسة العقلية كحالهم في النصوص السمعية لهم في ذلك من التناقض والإضطراب ما لا يحصيه إلا رب الأرباب .

وأما السلف والأئمة فكانوا في ذلك من العدل والاستقامة وموافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح لجمال آخر (١)

ولعل رأى شيخ الإسلام يتضح لنا بدرجة أكبر عندما نطلع على حله للنزاع الذى وقع بين من يرى إستخدام هذه الصورة من الإستدلال ومن يمنع استخدامها . إذ ذكر شيخ الاسلام كما نقلنا عنه سابقا أن متكلمي الحنابلة كالقاضي وابن عقيل والزاغوني وغيرهم من المتكلمين يستخدمون هذه الصورة من الإستدلال بجامع الحد والدليل والشرط والعلة لإثبات صفة العلم والإرادة . (٢)

ثم ذكر أن الشيخ أبو محمد أنكر عليهم استخدامهم في رسالته إلى أهل رأس العين فالله لا يسمى غائبا لقوله تعالى: (فَلَنَنْقُصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ) (٣) .

(١) بيان تأسيس الجهمية ج : ١ ص : ٣٢٦ .

(٢) أنظر ص ١٥٥ من هذا البحث

(٣) سورة الأعراف آية ٥٧ .

مع العلم أن طائفة من السلف تفسر قوله تعالى . (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) ^(١) بأن الغيب هو الله أو من الإيمان بالغيب الإيمان بالله . ^(٢)

فما هو فضل الخطاب بين الطائفتين ؟

أجاب شيخ الإسلام قائلًا : (وفصل الخطاب بين الطائفتين أن اسم الغيب ، والغائب ، من الأمور الإضافية يراد به ما غاب عنا فلم ندركه ، ويراد به ما غاب عنا فلم يدركنا ، وذلك لأن الواحد منا إذا غاب عن الآخر مغيبا مطلقا لم يدرك هذا هذا ولا هذا هذا ، والله سبحانه شهيد على العباد رقيب عليهم مهيمن عليهم ، لا يفرب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، فليس هو غائبا وإنما (لما) لم يره العباد كان غيبا ، ولهذا يدخل في الغيب الذى يؤمن به وليس هو بغائب فان (الغائب) اسم فاعل من قولك غاب يغيب فهو غائب والله شاهد غير غائب ، وأما (الغيب) فهو مصدر غاب يغيب غيبا ، وكثيرا ما يوضع المصدر موضع الفاعل كالعدل والصوم والزور ، وموضع المفعول كالخلق والرزق ودرهم ضرب الأمير .

ولهذا يقرن الغيب بالشهادة وهى أيضا مصدر فالشهادة هى المشهود أو الشاهد ، والغيب هو إما المغيب عنه فهو الذى لا يشهد نقيض الشهادة ، وإما بمعنى الغائب الذى غاب عنا فلم نشهده فتسميته باسم المصدر فيه تنبيه على النسبة الى الغير أى ليس هو بنفسه غائبا ، وإنما غاب عن الغير أو غاب الغير عنه . وقد يقال اسم " الشهادة والغيب " يجمع النسبتين ، فالشهادة ما شهدنا وشهدناه ، والغيب ما غاب عنا وغبنا عنه فلم نشهده ، وعلى كل تقدير فالمعنى فى كونه غيبا هو انتفاء شهودنا له ،

(١) سورة البقرة آية ٣

(٢) أنظر مجموع الفتاوى ، ج : ١٤ : ص : ٥١ - ٥٢ .

وهذه تسمية قرآنية صحيحة، فلو قالوا قياس الغيب على الشهادة لكانت العبارة موافقة، وأما قياس الغائب ففيه مخالفة في ظاهر اللفظ ولكن موافقة في المعنى . فلهذا حصل في إطلاقه التنازع (١) .

وكما صحح شيخ الإسلام إطلاق كلمة غائب على الذات الإلهية، صح كذلك ذكر الشاهد في هذا القياس ولقد سبق أن ذكرنا أن من الانتقادات التي وجهت إلى هذا القياس عدم فائدة ذكر الشاهد .

ولكننا نجد شيخ الإسلام يصحح ذكر الشاهد في رده على ابن رشد إذ يقول له (جميع ما تذكره أنت وأصحابك المتكلمون في هذا الباب، لا بد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد، ولو لا ما يوجد في الشاهد من ذلك، لما تصور من الغائب شيء أصلاً، فضلاً عن معرفة حكمه، فإن أبطلت هذا بطل جميع كلامكم) (٢) .

وكما حكى شيخ الإسلام عن النظر استخدام قياس الغائب على الشاهد إجمالاً (٣) نجده في العقيدة الأصفهانية يذكر استدلالهم على إثبات صفة الحياة لله تعالى مستخدمين هذا القياس بجامع الشرط، إذ يقول شيخ الإسلام (فهذا دليل مشهور للنظر يقولون قد علم أن من شرط العلم والقدرة الحياة، فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالماً، إذ الميت لا يكون عالماً، والعلم بهذا ضروري، وقد يقولون هذه الشروط العقلية لا تختلف شاهداً ولا غائباً فتقدير عالم لا حياة به ممتنع بصريح العقل) (٤)

(١) مجموع الفتاوى ج: ١٤ ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) درء التعارض ج: ٩ ص ٣٩٣ .

(٣) أنظر الرد على المنطقيين تحقيق عماد ج: ١ ص: ٢٤٣ .

(٤) العقيدة الأصفهانية ص ٢٦ .

فتبين لنا مما سبق أن شيخ الإسلام لا يعترض على هذا النوع من الاستدلال بل صحه إذا استوفى شروطه بدليل أنه قال كما سبق أن منه ما هو حق ولكن السوءال هل استخدمه ؟ .

الواقع أنني لم أجده يستعمل هذا النوع من الإستدلال . والمنهج الذى يراه هو الإستدلال بالآيات وقياس الأولى، فهذا هو منهج الأنبياء ومنهج القرآن . يقول شيخ الإسلام : (ولهذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه - الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته . وإن استعملوا فى ذلك " القياس " استعملوا " قياس " (الأولى) لم يستعملوا " قياس شمول " تستوى أفراده ، ولا " قياس تمثيل " محض .

فإن الرب تعالى لا مثل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى تستوى أفراده . بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته بطريق الأولى ، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى . ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن من هذا الباب ، كما يذكره فى دلائل ربوبيته وألوهيته^(١)

(١) الرد على المنطقيين ص : ١٥٠ .

الفصل الثاني

الاستدلال بإنتاج المقدمات النتائج .

(١) مفهومه وصورته :

وضع إمام الحرمين هذا العنوان للنوع الثاني من صور الأدلة التي استخدمها أئمة الأشاعرة، وعرض لها هو بالدراسة والنقد، ولا يعني بهذا النوع من الاستدلال استنتاج النتائج من مقدمات مجتمعة اما مقدمتين أو أكثر من مقدمتين، وإنما يعني إنتاج كل مقدمة بمفردها لنتيجة معينة . أو بعبارة أخرى استنتاج النتيجة من مقدمة واحدة ولقد ضرب لهذا النوع من الاستدلال مثالا فقال :

(وأما بناء النتائج على المقدمات فهو كقولنا : الجوهر لا تخلو عن حوادث مستندة الى أولية، فهذه هي المقدمة، والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها) (١) .

ثم أوضح أن المقدمة عند الأئمة السابقين قد تكون ضرورية والنتيجة نظرية وهذا هو الغالب .

وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية يقول إمام الحرمين حاكيا عن الأئمة السابقين: (ثم قالوا قد تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية، وهذا هو الأكثر كقولنا : تحرك الجوهر ولم يكن متحركا، فهذه مقدمة ضرورية، نتیجتها أنه لا بد والحالة هذه من فرض زائد على الذات، وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، كقولنا : الجوهر لا يخلو عن الحوادث التي لها أول، وهذه مقدمة نظرية، لا يتوصل إليها إلا بدقيق النظر، والنتيجة

(١) البرهان ج : ١ ص : ١٢٨ .

أن ما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول حادث وهذا ضروري (١) .

٢- استخدام المتكلمين لإنتاج المقدمات النتائج

قبل إمام الحرمين .

تبين لنا أن المراد بإنتاج المقدمات النتائج هو الاستنتاج من مقدمة واحدة، وهو أمر يناع فيه المناطقة كما سيأتي، فهل المتكلمون السابقون على إمام الحرمين يرون أن الإنتاج يتأتى من مقدمة واحدة ؟

بالنظر في شرح الأصول الخمسة وجدنا القاضي عبد الجبار يثبت كونه تعالى محدثاً قادراً وكونه عالماً وكونه حياً بهذه الصورة من الاستدلال، إذ جاء فيه : (فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها، ويرى جواز التغيير عليها فيعرف أنها محدثة، ثم ينظر في حدوثها، فيحصل له العلم بأن لها محدثاً)

(١) برهان ج : ١ ص ١٢٩ .

مما يجدر ذكره أن هذه النتيجة وإن اعتبرها المتكلمون ضرورية، فهي عند شيخ الإسلام نظرية وباطلة في نفس الوقت، لما يترتب عليها من أمور باطلة وهي تعطيل الذات الإلهية من صفاتها الخبرية كالمجع والاتيان والاستواء والنزول وانكار أن الله يتكلم بحرف وصوت وكل هذه الصفات يردها المتكلمون بحجة أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

ثم ينظر في صحة الفعل منه فيحصل له العلم بكونه قادرا .
 ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الاحكام والاتساق، فيحصل له العلم
 بكونه عالما .

ثم ينظر في كونه قادرا أو عالما فيحصل له العلم بكونه حيا ، ثم
 ينظر في كونه حيا لا آفة به ، فيحصل له العلم بكونه سميعا بصيرا مدركا
 للمدركات .

(١) ثم ينظر في كونه عالما وقادرا فيحصل له العلم بكونه موجودا .

ونجد شيخ المذهب في كتابه اللمع يستخدم هذه الصورة من الاستدلال
 مما يدل على أنه يرى أن الانتاج يتأتى من مقدمة واحدة ، إذ جاء فيه : (فإن
 قال قائل لم قلت أن الله تعالى عالم ؟ قيل له لأن الأفعال المحكمة
 لا تتسق في الحكمة الا من عالم ...) (٢)

وجاء فيه (فإن قال قائل : لم قلت إن الله سميع بصير ؟ قيل
 له : لأن الحى إذا لم يكن موصوفا بآفة تمنعه من إدراك المسموعات
 والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير) (٣)

وفى التمهيد أيضا نجد نماذج تدل على أن الإمام الباقلانى يرى
 أن الإنتاج يتأتى من مقدمة واحدة ، إذ يقول : (فإن قال قائل : فما

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص : ٦٥ .

(٢) اللمع ، ص : ٤٢ .

(٣) اللمع ، ص : ٢٥ .

الدليل على أن صانع الأشياء حي؟ قيل له: الدليل على ذلك أنه
 فاعل عالم قادر والفاعل العالم القادر لا يكون الا حيا (١)
 ويقول أيضا: (والدليل على حدوث الاجسام أنها لم تسبق الحوادث
 ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث محدث كهو...) (٢)

٣- من موافق استدلال إمام الحرمين بإنتاج المقدمات
 النتائج في (الإرشاد)

استعمل إمام الحرمين إنتاج المقدمات النتائج في كتابه الإرشاد في
 اثبات كونه تعالى قادرا عالما حيا . فالفعل الحادث يدل على كونه قادر
 وإحكام الفعل يدل على علمه المحكم، وكونه عالما قادرا يدل على كونه
 حيا، يقول إمام الحرمين: (المرض عندنا في ذلك أن الحادث يدل على
 القدرة أو على كون القادر قادرا، والمحكم يدل على كون المحكم عالما...) (٣)
 ويقول أيضا: (فاذا اتضح كون الباري سبحانه وتعالى عالما قادرا
 فبإضطرار تعلم كونه حيا...) (٤)

(١) إتمهيد ص: ٢٦ .

(٢) إتمهيد ص: ٢٢ .

(٣) إرشاد ص: ٦٢ .

(٤) إرشاد ص: ٦٣ .

٤- نقد إمام الحرمين لإنتاج المقدمات . النتائج في (البرهان)

لم يعتبر إمام الحرمين هذه الصورة في (البرهان) طريقاً من طرق الاستدلال، إذ يقول: (وأما المقدمة والنتيجة فلست أرى في عد ذلك صنفاً من أدلة العقول معني، ولا حاصل للفصل بين النظرى والضـرورى والعلوم كلها ضرورية) (١) .

والظاهر من كلامه أنه يرى أن المقدمة الواحدة لا تنتج نتيجة عقلية صحيحة . وقد تابعه على ذلك شارح البرهان مبيناً أن الانتاج لا يكون إلا من مقدمتين على نحو ما يقرره المناطقة، إذ يقول : (. . . وأما قولهم أن المقدمة الواحدة منتجة فهذا الكلام غير صحيح، إلا أن يكونوا أهملوا ذكر المقدمة الثانية للايضاح، فأما ترتيب النتيجة على المقدمة فلا يصح ذلك، إذ أقل ما يتركب منه البرهان مقدمتان يحصل بينهما ازدواج بذكر أمر يكون موجوداً في المقدمتين جميعاً، وهو الربط، ولولاه لما تحصل النتيجة أبداً، فإننا لو قلنا النبيذ مسكر فكان حراماً لم يلزم ذلك إلا إذا قلنا وكل مسكر حرام، وقوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (٢) إنما حصل المقصود للعلم بالمقدمة الأخرى، إذ المشاهدة على أنهما لم يفسداً، وكذلك قولهم تحرك الجوهر ولم يكن متحركاً فلا بد من فرض زائـد على الذات وهذا لا يكون منتجاً حتى ينظم إليه كل طارق على الذات فلا بد

(١) البرهان ج : ١ ص : ١٣٠ .

(٢) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

له من مقتضى . وقد طرأ التحرك على الذات فلا بد له من
مقتضى ... (١)

(١) التحقيق والبيان في شرح البرهان ص ٢٠-٢١.

٥ - الموقف السلفى من انتاج المقدمات النتائج .

اتضح فى ما سبق أن المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة سبقوا إمام
الحرمين فى استخدام هذا النوع من صور الاستدلال العقلى، وهو (انتاج
المقدمات النتائج) فى إثبات العقائد، وأن إمام الحرمين قد استخدمه
كذلك فى مرحلته الفكرية الأولى بناء على ما يروونه من أنه استدلال عقلى
صحيح . لكننا نرى المناطقة يخالفون المتكلمين فى هذا، فالمناطقة يرون
أن الإنتاج لا يتأتى إلا من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، وأنه لا يتأتى
الإنتاج من مقدمة واحدة . أما إذا كان الدليل من مقدمة واحدة فيرون
أن المقدمة الأخرى محذوفة، أما للعلم بها واما غلطاً واما تغليطاً وسموا
هذا النوع من القياس قياس (المضمّر) كقولنا هذا مسكر فهو حرام، فإن
هذه النتيجة لا تلزم من المقدمة الأولى إلا بعد مراعاة المقدمة المضمرة
وهى كل مسكر حرام وإلا لما لزمّت النتيجة من المقدمة الأولى. (١)

أما المتكلمون فيرون أن الانتاج يتأتى بمقدمة واحدة كما ذكرنا

ولقد أيد شيخ الإسلام ابن تيمية المتكلمين وانتقد المناطقة فى
مذهبهم قائلًا (ولهذا لا تجد أحداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء
(يعنى المناطقة) ينظم دليله من (المقدمتين)، كما ينظم هؤلاء، بل

(١) انظر معيار العلم : ص : ١٠٦ .

انظر الرد على المنطقيين : ص ١٦٧ - ١٦٨ .

انظر منطق ابن تيمية : ص : ١٠٦ .

يذكرون الدليل المستلزم للمدلول، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة. وقد يكون مقدمتين، وقد يكون مقدمات بحسب حاجة الناظر المسدل إذ حاجة الناس تختلف..... (١)

ثم بين شيخ الإسلام في موضع آخر، إختلاف الناس في مدى احتياجهم إلى المقدمات قلة وكثرة فيما يريدون الوصول إليه من نتائج، وسبب هذا الإختلاف بينهم، إذ يقول: (وذلك أن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال، بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم من يحتاج إلى أربع وأكثر فمن أراد أن يعرف أن (هذا المسكر المعين محرم) فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم، ولكن لا يعرف هل هذا المعين مسكر أم لا ؟ .

لم يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أن (هذا مسكر)، فإذا قيل له: (هذا حرام) فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل: (الدليل على ذلك (أنه مسكر) فقال: (لانسلم أنه مسكر) فمتى أقام الدليل على أنه مسكر تم المطلوب.....

..... وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين، كما لم يعلم أن (النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم) ولم يعلم أن (هذا المعين مسكر) فهو لا يعلم أنه

(١) الرد على المنطقيين، ص: ١١٠.

محرم حتى يعلم أنه مسكر ويعلم أن كل مسكر حرام وقد يعلم أن هذا مسكر ويعلم أن كل مسكر
 خمر، ولكن لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر لقرب عهده
 بالاسلام، أو لنشعته بين جهال أو زنادقة يشكون في ذلك، أو يعلم أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال: كل مسكر حرام، أو يعلم أن هذا خمر وأن النبي
 صلى الله عليه وسلم حرم الخمر، ولكن لم يعلم أن محمدا رسول الله، أو لم
 يعلم أنه حرمها على جميع المؤمنين، بل ظن أنه أباحها لبعض الناس
 وظن أنه منهم، كما ظن أنه أباح شربها للتداوي أو غير ذلك .

فهذا لا يكفي في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريما عاما الا
 أن يعلم أنه مسكر، وأنه خمر، وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرم
 الخمر، أو أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم كل مسكر، وأنه رسول الله
 حقا، فما حرمه فقد حرمه الله، وأنه حرمه تحريما عاما لم يبحه للتداوي
 ولا للتلذذ (١).

(٢) وبعد أن عرض شيخ الإسلام طريقة المتكلمين في إثبات الصفات السبع
 مستخدمين انتاج المقدمات النتائج، بين أن الصفات التي يؤولونها و لا
 يشبتونها على حقيقتها كالرضى والغضب والمحبة تثبت بنفس الطريق الذي
 سلكوه في الصفات السبع، يقول شيخ الإسلام: (٠٠ يمكن إثبات هذه الصفات
 بنظير ما أثبت به تلك من العقلية فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم

(١) الرد على المنطقيين، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) وهي صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام.

يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على المشيئة وإكرام الطائعين يدل على محبتهم وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تتدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى لقوة العلة الغائية) (١)

الفصل الثالث: الاستدلال بالسبر والتقسيم

(١) مفهومه وصورته:

السبر لغة التجربة والاختبار، سبر الشيء سبرا حزره وخبره، وسمى

ما يعرف به طول الجرح سبارا ومسبارا (١)

والتقسيم حصر أو صاف المحل .

فهذا الدليل إذن يتركب من أصليين :

أحدهما : حصر أو صاف المحل ومعناه التقسيم .

الثاني : اختبار تلك الأوصاف المحصورة وإبطال ما هو باطل منها

لابقاء ما هو صحيح .

ولهذا ذهب الأسنوى إلى أن الأولى أن يقال (التقسيم والسبر) لأن التقسيم

متقدم في الخارج فكان حقه أن يتقدم في اللفظ .

قلت: ولكن الواو لمطلق العطف ولاتقتضى الترتيب . فقولنا السبر

والتقسيم أو التقسيم والسبر واحد لافرق بينهما (١)

ومثاله إذا أردت إثبات أن العالم حادث فتحصر العالم بين الحدوث

والقدم، فتبطل كونه قديما فيثبت كونه حادثا .

وكان تحصر العدد في الزوجية والفردية فتقول هذا العدد إما زوج وإما

فرد، فتبطل أحدهما فتقول ولكنه ليس بفرد فيثبت الآخر وهو كونه زوجا .

(١) أنظر: اللسان، مادة سبر، ج ٤، ص ٣٤٠.

الأسنوى، ج ٣، ص ٧١.

وأنظر: أضواء البيان، ج ٤، ص ٣٦٥، ص ٢٣١.

مناهج البحث، ص ١١٤.

والأصوليون يستخدمونه لإقتناص العلة ، فالسبر والتقسيم إذن أحـد طرق اكتشاف العلة عند الأصوليين (١) .

ولهذا عرفه إمام الحرمين كأصولي فقال : (ومعناه على الجملة أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحدا واحدا ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه) (٢) .

فهنا نرى أن إمام الحرمين ذكر الأصليين من أصول هذا الدليل وهي الحصر والاختبار وبين المقصود منه وهو إقتناص العلة .

(٢) أقسامه :

وينقسم هذا النوع من الاستدلال الى قسمين : منحصر ، ومنتشر .

ومثال المنحصر : ماسبق ذكره من حصر العدد في الزوجية والفردية

فتنفي كون العدد زوجا فيثبت كونه فردا .

يقول إمام الحرمين : (فإن كان التقسيم العقلي مشتملا على النفي

والإثبات حاصرا لهما فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت) (٣) .

ومثل إمام الحرمين للتقسيم المنتشر بأن يقول : من ينفي رؤية

البارى (لو كان الاله مرثيا لرأيناه الآن، فإن المانع من الرؤية القرب

المفرط، أو البعد المفرط، أو الحجب الى غير ذلك مما يعدونه ...) (٤)

(١) أنظر : معيار العلم ، ص ١٢٦ .

وأنظر : ضوابط المعرفة ، ص ٢٣١ .

(٢) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨١٥ .

(٣) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨١٥ .

(٤) البرهان ، ج ١ ، ص : ١٣١ .

استخدام المتكلمين للسبر والتقسيم قبل إمام الحرمين :

وهذه الصورة من الاستدلال استخدمها المعتزلة قبل الأشاعرة وهي تسمى عندهم بالتقسيم، كما عرفوا انقسامها إلى منحصرة ومنتشرة، يتبين لنا ذلك في شرح الأصول الخمسة من تعليق القاضي عبد الجبار على طريقة قاضي القضاة في إثبات الأكوان، إذ قال : (. . . وهذه القسمة مترددة بين النفي والاثبات، كما أورده قاضي القضاة في المحيط وهي أولى من التقاسيم الأخرى التي أوردها المشايخ في الكتب، لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي والاثبات احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب فيها) (١).

ثم بين القاضي عبد الجبار أن هذه الصورة من صور الاستدلال أعني التقسيم

تنقسم من حيث الغرض إلى ثلاثة أقسام :

- ١ - أن يكون الغرض إبطال البعض وتصحيح البعض .
- ٢ - أن يكون الغرض إبطال الكل .
- ٣ - أن يكون الغرض تصحيح الكل .

يقول القاضي عبد الجبار (واعلم أن التقسيم قد يورد ويكون الغرض

به إبطال البعض وتصحيح البعض على ما ذكرناه في هذا الموضع . وقد يورد والغرض به إبطال الكل وذلك مثل ما نقوله في الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم ، وقد يورد والغرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما نقوله في الموانع المعقولة من الروية وأنها ستة) (٢) .

ومثال إبطال الكل استخدامهم لهذه الصورة في الدلالة على مذهبهم في

علم الله وهو أن الله لا يجوز أن يكون عالما بعلم زائد على ذاته . يقول

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٩٩ .

فقد استخدمها شيخ المذهب الأشعري في الإبانة محمدا المراد باليــــد

في قوله تعالى : ﴿ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي ﴾ (١) إذ لا يخلو المعنى أن يكون :

- ١ - إثبات يدين نعمتين .
 - ٢ - إثبات يدين جارحتين .
 - ٣ - إثبات يدين قدرتين .
 - ٤ - إثبات يدين تليق بجلاله .
- فأبطل الاحتمالات السابقة إلا المعنى الأخير (٢) .

كما استخدمه في كتابه اللمع مثبتا به توحيد الربوبية (٣) . ونافيا
به الجسمية عن الباري (٤) .

كما نرى الباقلاني كذلك يجعل هذه الصورة طريقا من طرق الاستدلال ،
إذ يقول : (فإن قال قائل : فعلى كم وجه ينقسم الاستدلال ؟ قيل له : على
وجوه يكثر تعدادها، فمنها أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام
يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد. فيبطل الدليل أحد القسمين ،
فيقضي العقل على صحة ضده، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام، صح العقل
الباقي منها لامحالة . نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم
والحدث، فمتى قام الدليل على حدثه بطل قدمه، ولو قام على قدمه لأفسد
حدثه) (٥) .

—x—

- (١) سورة ص آية ٧٥ .
- (٢) أنظر الإبانة ، ص ١٣٣ .
- (٣) أنظر اللمع : ص ٢٠ .
- (٤) أنظر المصدر السابق نفسه ، ص ٢٣ .
- (٥) التمهيد ، ص ١١-١٢ .

- ولقد استخدمه الباقلاني في تمهيده مثبتا الأعراض (١) .
- (٢) وفيحمل الغضب والرفض على الإرادة
- وفي إثبات قدم الصفات المعنوية (٣) .
- وفي إنكار أن يكون صانع العالم طبيعة (٤) .

٤- من مواضع استدلال إمام الحرمين بالسبر والتقسيم في (الإرشاد والشامل) :

أولا: إثبات الأعراض:

من القضايا التي تتعلق بالعقيدة حسب رأى إمام الحرمين إثباتات الأعراض حيث يقوم عليها إثبات حدث العالم، ولقد أثبتتها مستخدما هذه الصورة من صور الاستدلال أعنى السبر والتقسيم متخذاً الخطوات التالية:

أولا: فرض جوهر متحركاً ثم قرر أن تحركه جائز، وبالتالي يحتاج الى مقتضى.

ثانياً: حصر احتمالات المقتضى وهما احتمالان:

(١) إما نفس الجوهر .

(٢) وإما أمر زائد على الجوهر .

فأبطل الاحتمال الأول فتعين الاحتمال الثاني .

ثالثاً: حصر احتمالات المقتضى الزائد على الجوهر وهي:

(١) أن يكون الزائد عدماً .

(٢) أن يكون مثالا للجوهر .

(٣) أن يكوه خلافاً له .

(١) أنظر التمهيد ، ص ١٨ .

(٢) أنظر المصدر السابق نفسه ، ص ٢٧ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٩ .

(٤) المصدر السابق نفسه ، ص ٣٤ .

ثم أبطل الإحتمالين الأولين فتعين الثالث وهو أن المقتضي زائد

على الجوهر مخالف له .

رابعاً : حصر احتمالات المقتضي الزائد على الجوهر المخالف له فـي
احتمالين هما :

(١) أن يكون فاعلامختاراً .

(٢) أن يكون معنا موجبا .

فأبطل كونه فاعلامختاراً فتعين أن يكون معنا موجبا وهو العـرض

المراد اثباته .

يقول إمام الحرمين : (والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا رأينا

جوهرًا ساكنًا ثم رأيناه متحركًا مختصًا بالجهة التي انتقل اليها مفارقًا

لتي انتقل عنها، فعلى اضطرار نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس

من الواجبات ، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى، والحكم

الجائز ثبوته والجائز انتقائه ، إذا تخصص بالشبوت بدلا عن الانتفاء

المجوز ، افتقر الى مقتضي يقتضي له الاختصاص بالشبوت، وذلك معلوم أيضا

على البدئية . فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضي من أن يكون نفس الجوهر،

إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها مادامت نفسها،

ولاستحال عليه الزوال عنها والانتقال الى غيرها، فثبت أن المقتضي زائد

على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدما، إذ لافرق بين نفي المقتضي

وبين تقدير مقتضى منفي، فإذا صح كون المقتضى ثابتا زائدا على الجوهر،

لم يخل من أن يكون مثالا له . أو خلافا . ويبطل أن يكون مثالا له فإن مثل

الجوهر جوهر، ولو اقتضى جوهر اختصاصا لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه

بتلك الجهة، مع تقدير انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضيا، وليس الأمر كذلك،

ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضيا اختصاصا أولى من الثاني ، فإذا

ثبت المقتضي الزائد على الجوهر، وتقرر أنه خلافه، لم يخل من أن يكون فاعلامختارا، أو معنى موجبا، فإن كان معنى موجبا، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته، إذ لولم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره، والذي وصفناه هو الغرض الذي ابتغيناه، وان قدر مقدر المخصص فاعلا، والكلام في جوهر مستمر الوجود، كان ذلك محالا، إذ الباقي لا يفعل، ولا بد للفاعل من فعل . فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض، وهو من أهم الأعراض في اثبات حدث العالم (١) .

ثانياً : إثبات أن مخصص العالم فاعل مختار :

سلك إمام الحرمين مسلك السبر والتقسيم في إثبات أن مخصص العالم فاعل مختار .

فبعد أن أثبت أن العالم حادث بين احتياجه إلى مخصص لأنه جائز الوجود والجائز يحتاج إلى مخصص يخصصه بالوجود أو العدم .

وهذا المخصص لا يخلو من أن يكون علة أو طبيعة أو فاعلا مختارا .

فابطل أن يكون علة أو طبيعية، إذ لو كان كذلك لوجب قدم العالم، وبيان ذلك على مسلك السبر والتقسيم، أن المخصص إن كان علة أو طبيعة، فإما أن يكون قديما، أو حادثا، فإن كان حادثا احتاج إلى مخصص ويتسلسل القول وهو باطل، وإن كان قديما وجب قدم العالم، لأن العلة والطبيعة توجب معلولها على الإقتران وهذا باطل، لأنه ثبت حدث العالم فإذا بطل أن يكون المخصص علة أو طبيعة تعين أن يكون فاعلا مختارا .

(١) الإرشاد ، ص ١٨ - ١٩ .

وأنظر الشامل ، ص ١٦٨ .

يقول إمام الحرمين : (ثم إذا وضع افتقار الحادث الى مخصص
على الجملة : فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا لوقوع الحادث
بمشابه العلة الموجبة معلولها، وإما أن يكون طبيعة كما صار اليه
الطباثعيون، وإما أن يكون فاعلا مختارا ، وباطل أن يكون جاريا مجرى
العلل، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران، فلو قدر المخصص علة لم
يخل من أن تكون قديمة أو حادثة .

فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلا، وذلك يفضى إلى القول
بقدم العالم ، وقد أقمنا الأدلة على حدته ، وإن كانت حادثة افتقرت إلى
مخصص ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضى .

ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال . فان الطبيعة عند
مثبتها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع، فإن كانت الطبيعة قديمة، فلتنقض
بقدم العالم، وإن كانت حادثة، فلتكن مفتقرة إلى مخصص .

وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء ...

فإن بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجيه، أو طبيعة. توجد بنفسها لعل
الاختيار فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، مخصص
إيقاعها ببعض الصفات والأوقات (١) .

(١) الإرشاد ، ص ٢٨ - ٢٩ .

ثالثا: إثبات أن القبيح إنما كان قبيحا لورود الشرع بالنهاي عنه :

استخدم إمام الحرمين مسلك السبر والتقسيم في إثبات أن الحسن والقبح ليست صفة ذاتية في الأمر القبيح، وإنما يقبح الشيء لأن الشرع قد نهى عنه .

إذ حصر احتمالات رجوع الوصف - إذا وصف الشيء بكونه قبيحا إما إلى:-

- (١) نفسه أو صفة نفسه .
- (٢) أنه لا يرجع إلى نفسه ولا إلى صفة نفسه .

ثم أبطل الإحتمال الأول، فالقتل ظلما يماثل القتل قصاصا ومن جحد ذلك فإنه يجحد ما لا يجحد .

وكذلك تقبح أفعالا من الكبير لاتقبح من الصغير .

ثم إذا ثبت الإحتمال الثاني وبطل الأول فإما أن يكون القبيح قبيحا :

- (١) لورود الشرع بالنهاي عنه أو
- (٢) لأمر غير الشرع وغير القبيح .

ولا يصح الثاني لأنه يستحيل أن تقبح صفة من أجل صفة أخرى . هـ إذا

ماسلكه إمام الحرمين مثبتا أن القبيح إنما كان قبيحا لورود الشرع بالنهاي عنه .

يقول إمام الحرمين: (إذا وصف الشيء بكونه قبيحا لم يخل ذلك ممن

أمرين؛ إما أن يقال: كونه قبيحا يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه، وإما

أن يقال: لا يرجع إلى نفسه ولا إلى صفة نفسه .

فإن قيل: إنه يرجع إلى نفسه أو إلى صفة ^{نفسه}، كان ذلك باطلا من أوجه،

أقربها أن القتل ظلما يماثل القتل حدا واقتصاصا، ومن أنكر تساوي الفعلين ومماثلة القتيلين فقد جحد ما لا يجحد، والتزم انتفاء الثقة بتمام كل مثليين،

ومما يوضح فساد هذا القسم، أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف، فإنه لا يتصف بكونه قبيحا مع وجوده، ومنهم من ينازع في ذلك ويزعم أن الصادر من الصبي غير المكلف قبيح، فإن قالوا ذلك، التقينا بالوجه الأول .

وإذا بطل كون القبيح قبيحا لنفسه، لم يخل القول بعد ذلك، إما أن يقال: معنى كونه قبيحا ورود الشرع بالنهاي عنه، كما مرنا اليه، وهو الحق الصراح، وإما أن يقال: إنما يقبح لأمر غير الشرع وغير القبيح . فإن هم قالوا ذلك قيل لهم: إذا لم يقبح الشيء لنفسه، ولم يحمل قبحه على تعلق النهي به، فيستحيل أن تقبح صفة لأجل صفة أخرى، وليست تلك الصفة صفة للقبيح نفسية ولا معنوية، فثبت من مجموع ذلك بطلان تقبيح العقل وتحسينه في حكم التكليف (١).

وقول إمام الحرمين أن القبيح إنما كان قبيحا لورود الشرع بالنهاي عنه، يلزم عن هذا القول أن الناس لا يعرفون قبيحا قبل ورود الشرع وهذا باطل .

فالبشرية تعارفت على أمور قبيحة قبل ورود الشرع ويأتي الشرع تارة بتأكيد قبح ما تعارفت عليه البشرية من أنه قبيح .

رابعاً: اثبات أن المتكلم من قام به الكلام: (١)

حصر إمام الحرمين حقيقة المتكلم في احتمالين :

(١) أن المتكلم من قام به الكلام .

(٢) أن المتكلم من فعل الكلام ، كما هو مذهب المعتزلة .

ثم أبطل مذهب المعتزلة سالكا أيضا مسلك السبر والتقسيم في إبطاله .

إذ فرض صورة أن يخلق الله كلاما في قائل . والكلام حروف منظمـة

وأصوات متقطعة فإذا قال القائل قمت إلى زيد فلا يخلو الأمر إما أن يقضوا

أن القائل متكلم أو ليس بمتكلم .

فإن قضوا بأنه متكلم فقد أبطلوا مذهبهم في أن المتكلم من فعل

الكلام، فالفاعل في هذه الصورة المفروضة هو الله، وإن قضوا بأنه ليس

بمتكلم، فقد ناقضوا وجدوا البداية، فلا فرق في حالة كونه مختارا فيقول :

(قمت إلى زيد) وبين قوله (قمت إلى زيد) في هذه الصورة المفروضة .

يقول مبطلا مذهب المعتزلة في أن المتكلم من فعل الكلام (لو كان

المتكلم من فعل الكلام، لكان لا يعلم المتكلم متكلماً من لا يعلمه فاعلاً

للكلام، وليس الأمر كذلك، فإن من سمع كلاماً صادراً من متكلم استيقن كونه

متكلماً، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلاً لكلامه أو مضطراً إليه، فإذا

اعتقد كونه متكلماً مع الإضراب عن هذه الجهالات . تقرر بذلك أن كـون

المتكلم متكلماً ليس معناه كونه فاعلاً للكلام

ومما يقوى التمسك به أن نقول : الكلام عندكم أصوات متقطعة
 وحروف منتظمة ضربا من الانتظام فإذا قال قائل منا : قد قمت إلى زيد ،
 فهذا الصادر منه كلامه وهو المتكلم به ، فلو خلق الله تعالى هذه الأصوات
 على انتظامها في العبد ضرورة فلا يخلو المخالف ، وقد فرضنا الكلام في ذلك
 إما أن يقضي بكون محل الكلام متكلماً ، وإما أن لا يقضي به . فإن زعم
 أن المحل هو المتكلم فقد نقض المصير إلى أن المتكلم من فعل الكلام ، فإن
 الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة . وإن زعم أن محل الكلام أو الجملة
 التي محل الكلام منها ليست بمتكلمة ، فقد عاند وجد ما يداني البدايعة
 فانا نسمع من قام به الكلام يقول : قد قمت اليوم إلى زيد ، كما كنا نسمعه
 يقول ذلك ، إذ هو مختار

ثم الكلام - على مذهب المخالفين - أصوات ، فلئن كان المتكلم من
 فعل الكلام ، فليكن المصوت من فعل الصوت ، ويلزم من سياق ذلك كون الباري
 تعالى عن قول الزائفين ، مصوتا من حيث كان فاعلا للصوت .
 وإذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام فلا بد
 من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه ، فإذا انتقض وجه الفعل
 فلا يبقى على السبر والتقسيم ، بعد بطلان ما ذكرناه إلا ما ارتضيناه من أن
 المتكلم من قام به الكلام (١) .

(١) الإرشاد ، ص ١٠٩ - ١١١

(٦) الموقف السلفي من الإستدلال بالسبر والتقسيم :

نجد نماذج من هذه الصورة من صور الإستدلال العقلي (السبر والتقسيم) في القرآن الكريم في إثبات بعض العقائد والأحكام العملية .

فمما ورد في إثبات العقيدة قوله تعالى : (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) (١) .

فالأقسام محصورة في ثلاث احتمالات لارابع لها :

- ١ - إما أن يخلقوا من غير شيء .
- ٢ - إما أن يخلقوا أنفسهم .
- ٣ - أن يخلقهم خالق غير أنفسهم .

ويطالن القسمين الأولين قطعي لاشك فيه فتبين أن الثالث حق لاشك فيه ، وقد حذف القسم الثالث من الآية لظهوره (٢) .

ولقد استعمل الإمام أحمد (السبر والتقسيم) في إبطال دعوى الحلولية

أنه تعالى في كل مكان يقول الإمام أحمد : (وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له : أليس كان الله ولا شيء ؟ فسيقول : نعم فقل له : حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه أو خارجا عن نفسه ؟

فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل واحد منها أن الله خلق الخلق

في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه .

(١) سورة الطور آية ٣٥ .

(٢) أنظر أضواء البيان ج ٤ ، ص ٣٦٩-٣٧٠ .

وإن قال ◀ خلقهم خارجا عن نفسه ثم دخل فيهم كان أيضا كـفـرا ، حين زعم أنه في كل مكان وحش قدر ردىء، وإن قال: خلقهم خارجا عن نفسه ثم لم يدخل منهم رجح عن قوله أجمع وهو قول أهل السنة (١) .

ويقول شيخ الإسلام معلقا على كلام الإمام أحمد السابق : (وهـذـه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد أنه لا بد من قول من هذه الأقوال الثلاثة) (٢)

وفيما يتعلق بما يوجه إلى الاستدلال بالسبر والتقسيم من اعتراضات فقد عرض لها شيخ الإسلام في الرد على المنطقيين بالدراسة والتفنيـد فذكر اعتراضات النظر عليه وقولهم بأنه لا يفيد اليقين، أو أنه لا يفيد إلا الظن بناء على جواز عدم حصر الصفات التي يمكن رجوع الحكم إليها في موضع ما، وفي رأى شيخ الإسلام أن هذا الحصر ممكن في أعم الحقائق العقلية، كالوجود، فجواز حصر صفات نوع من أنواعه أولى بالإمكان ومن ثم تتـسـون نتيجته يقينية، وإلا للزم القول ببطان الشرطي المنفصل ولا يقول النظر بهذا .

يقول شيخ الإسلام : (وما ذكروه من أن قياس " التمثيل " انما يثبت بـ " الدوران " أو " التقسيم " وكلاهما لا يفيد إلا الظن قول باطل) (٣) .

ثم قال : (فيقال : أما أن يكون التقسيم في العقلية قد يفيد اليقين، وإما أن لا يفيد بحال، فإن كان الأول (٤) بطل جعلهم " الشرطي المنفصل من صور القياس البرهاني . وإن كان الثاني (٥) بطل كلامهم هـذا .

(١) الرد على الجهمية ، ص ٥٣ .

(٢) نقض التأسيس ، ج ٢ ، ص ٥٥٠ .

(٣) الرد على المنطقيين ص ٢٣٥ .

(٤) الصحيح أن يقال الثاني .

(٥) الصحيح أن يقول الأول .

فإن القائل إذا قال : الوجود إما أن يكون واجبا، وإما أن يكون ممكنا،
 وإما أن يكون قديما، وإما أن يكون حادثا، وإما أن يكون قائما بنفسه،
 وإما أن يكون قائما بغيره . وإما أن يكون مخلوقا، وإما أن يكون خالقا،
 ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس " الوجود "، كان هذا حصرا لكلي عقلي،
 بل " الوجود " أعم الكليات . وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر
 أقسام بعض أنواعه أولى، وهم يسلمون هذا كله، وهذا هو العلم الأعلى
 عندهم، فكيف يقولون أن السبر والتقسيم لا يفيد اليقين ؟ (١) .

ولقد استدل شيخ الإسلام (بالسبر والتقسيم) في إثبات علوه تعالى

على خلقه .

وكذلك فعل تلميذه ابن القيم .

قال شيخ الإسلام: (قاعدة عظيمة في اثبات علوه تعالى وهو واجب
 بالعقل الصريح، والفطرة الإنسانية المحيطة، وهو أن يقال: كان الله ولا شيء
 معه ثم خلق العالم، فلا يخلو إما أن يكون خلقه في نفسه وانفصل عنه،
 وهذا محال تعالى الله عن مماسة الأقدار وغيرها .

وإما أن يكون خلقه خارجا عنه ثم دخل فيه، وهذا محال أيضا،
 تعالى أن يحل في خلقه - وهاتان لانزاع فيهما بين أحد من المسلمين -
 وإما أن يكون خلقه خارجا عن نفسه الكريمة ولم يحل فيه فهذا هو الحق
 الذي لا يجوز غيره، ولا يليق بالله الا هو . وهذه القاعدة للإمام أحمد
 من حجه على الجهمية في زمن المحنة (٢) .

(١) الرد على المنطقيين ص ٢٢٨ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٥ ، ص ١٥٢ .
 وأنظر : الرد على الجهمية ص ٥٣ .

وبقي من الدليل أن يقال كما قال ابن القيم :

(أنه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه
غير مخالط للعالم لكان متصفا بـضدها، لأن القابل للشيء لا يخلو منه
أو من ضده ، وضد الفوقية السفول ، وهو مذموم على الإطلاق) (١) .

..

(١) مختصر الصواعق ، ص ٤٥٠ .

الفصل الرابع

الاستدلال بالمتفق عليه عام، المختلف فيه .

(١) مفهومه :

هذه الصورة تستخدم بين المتكلمين في مواضع النزاع فيقيسون ما اختلفوا فيه على ما اتفقوا عليه . فيجعلون ما اتفقوا عليه هو الأصل، وما اختلفوا فيه هو الفرع، ليثبتوا الحكم الذي ثبت في المتفق عليه للمختلف فيه .

(٢) استدلال المتكلمين بالمتفق عليه على المختلف فيه قبل إمام الحرمين :

ولقد استخدم الإمام أبو الحسن الأشعري هذا النوع من الاستدلال ملزماً المعتزلة بعموم قدرته تعالى وعموم خلقه قياساً على عموم علمه .
فالمعتزلة كغيرهم يعملون العموم المستفاد من كلمة (كل) في قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم)^(١) وهذا موضع اتفاق بينهم وبين غيرهم .
ولكنهم يخالفون غيرهم في عموم خلقه تعالى وعموم قدرته المستفاد من كلمة (كل) في قوله تعالى (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)^(٢)، (ان الله على كل شيء قدير)^(٣) مع أن صيغة العموم في الموضوعين واحدة، ولهذا يلزمهم أبو الحسن الأشعري بالعموم فيما اختلفوا فيه قياساً على ما اتفقوا عليه .

فالمتفق عليه أن قوله تعالى (بكل شيء عليم) يدل على العموم وأنه تعالى عالم بكل معلوم .
والمختلف فيه دلالة قوله تعالى (على كل شيء قدير)^(٣) وقوله

تعالى (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) على العموم .

(١) سورة الأنعام آية ١٠١ .
(٢) سورة الأنعام آية ١٠٢ .
(٣) سورة البقرة آية ٢٠ .

فيقيس أبو الحسن الأشعري المختلف فيه على المتفق عليه . وفي ذلك يقول : (ويقال لأهل القدر : أليس قول الله تعالى : " بكل شيء عليم " يدل على أنه لا معلوم إلا والله به عالم ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل لهم : ما أنكرتم أن يدل قوله تعالى : " على كل شيء قدير " على أنه لا مقدور إلا والله عليه قادر ، وأن يدل قوله تعالى : " خالق كل شيء " على أنه لا محدث مفعول إلا والله محدث له فاعل خالق) (١) .

وجاء في اللمع " فإن قال قائل : لم قلت إن الله مريد، لكل شيء يجوز أن يراد ؟ قيل له : لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها، وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته . كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته) (٢) .

واستخدمه الباقلاني في بيان أنه لا يلزم التجسيم من وصفه تعالى باليد والوجه، مع أننا لانعقل يدا ووجها في الشاهد إلا جارحة، كما لم يلزم التجسيم من وصفه تعالى بكونه حيا عالما ، مع أننا لانعقل في الشاهد حيا عالما إلا جسما .

فالمتفق عليه أن الوصف بكونه حيا عالما لا يستلزم التجسيم ، والمختلف فيه أن وصفه تعالى بأن له يدا ووجها يستلزم التجسيم .
فقال الباقلاني المختلف فيه على المتفق عليه ، إذ لا فرق .

(١) كتاب اللمع ص ٨٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٤٧ .

جاء في التمهيد (فإن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون وجهه
 ويده جارحة، إذ كنتم لم تعقلوا يد صفة ؟ ووجه صفة لاجارحة؟ يقال له
 لا يجب ذلك ، كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما، أن نقضي
 نحن وأنتم على الله تعالى بذلك . وكما لا يجب متى كان قائما بذاته
 أن يكون جوهرًا أو جسماً، لأننا وإياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا
 إلا كذلك . (١)

كما استخدمه في إبطال مذهب المعتزلة الذين يمنعون رؤية الباري
 مطلقاً، إذ يزعمون أن الله قد تمدح بقوله (لا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ)^(٢) والقول بأنه
 سيرى في الآخرة، يؤدي إلى زوال هذا المدح . فبين الباقلاني أنه تعالى إنما
 تمدح بقوله (وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارَ)^(٢) ولم يتمدح باستحالة رؤيته، فالطعوم
 والروائح والمعدوم لا يرى وليست ممدوحة بذلك .

فالمتفق عليه هنا أن الطعوم والروائح والمعدوم ليست ممدوحة
 بعدم رؤيتها، والمختلف فيه هل عدم رؤية الباري تتضمن مدحا .

فماس المختلف فيه على المتفق عليه إذ لا فرق .

جاء في التمهيد (فان قالوا : أفليس قد تمدح بقوله تعالى :
 " لا تدركه الأبصار " كما تمدح بقوله (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ
 وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ)^(٣) ؟ فكيف يجوز أن تزول عنه مدحته ؟

قيل لهم إنما تمدح بقوله (وهو يدرك الأبصار) ولم يتمدح باستحالة
 إدراكه بالأبصار . لأن الطعوم والروائح وأكثر الأعراض لا يجوز عندكم أن ترى
 بالأبصار، وليست ممدوحة بذلك . (٤)

(١) التمهيد ، ص ٢٦٠ .

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٠١ .

(٤) التمهيد ص ٢٦٨ .

وقال أيضا : (ولما لم يكن كون المعدوم غير مدرك بالبصر مدحا له عندنا وعندكم، بطل ماقلتم . لأن أكثر الموجودات عندكم لايجوز أن يدرك بالأبصار، وكل المعدومات عندنا وعندكم لاتدرك بالأبصار وليست بذلك ممدوحات) (١) .

٣ مواضع استدلال إمام الحرمين بالمتفق عليه على المختلف فيه في (الإرشاد والشامل)

لقد استخدم إمام الحرمين هذه الصورة من صور الاستدلال في كتابي الإرشاد والشامل في مجادلته الخصوم لإلزامهم برأيه فيما اختلفوا فيه، قياسا على ما اتفقوا عليه من الآراء الاعتقادية ومن ذلك ما يأتي :

أولا: عدم تعري الجواهر عن الألوان قياسا على الأكوان . يقول إمام الحرمين (ومما نستدل به على البصريين أن نعتبر الألوان بالأكوان وسبيل الاعتبار أن نقول قد أعطينا استحالة تعري الجواهر عن الأكوان، فلا يخلو إما أن يكون ذلك لقبول الجوهر للأكوان، أو لنفس الجوهر، فإن كان لقبوله لها فهذا الوفق متحقق في الألوان فانتزموا قبيل ماقلتموه في الأكوان، وإن زعمتم أن ذلك لنفس الجوهر فنفسه بالإضافة إلى الأكوان كنفسه بالإضافة إلى الألوان، إذ لا ينفصل قول من قال الجوهر لا يخلو عن اللون لنفسه من قول من قال : إنه لا يخلو عن الكون لنفسه . والقولان متماثلان قطعا فإما أن يبطلا أو يصحا وليس صحة أحدهما أولى من صحة الثاني) (٢) .

(١) التمهيد ، ص ٢٦٨ .

(٢) الشامل ، ص ٢١٠ .

ثانيا : جواز اختلاف القديمين حال اجتماعهما في الارادة قياسا

على حال انفرادهما :

حيث يعتمد دليل التمانع الذي يستخدمه المتكلمون في إثبات توحيد الربوبية على افتراض جواز اختلاف الإرادتين في الإلهين القديمين المفروضين في الدليل، ولهذا فإمام الحرمين ليثبت أن اختلاف القديمين جائز الوقوع عند الاجتماع خلافا لمن يمنع ذلك. استخدم في إثبات ذلك قياسا المختلف فيه على المتفق عليه .

فالمتفق عليه هنا جواز اختلاف الإرادتين من القديمين في حال

• الانفراد

والمختلف فيه جواز اختلاف الإرادتين من القديمين في حال الاجتماع .

يقول إمام الحرمين : (فان قيل: بمتنكرون على من يزعـم

أن اختلاف القديمين في الإرادة غير جائز ولا واقع ؟ قلنا : لو قدرنا

انفراد أحدهما لما امتنع في قضية العقل إرادته تحريك الجسم في الوقت

المفروض ولو قدرنا انفراد الثاني لم يمتنع إرادته تسكينه، ولا توجب

ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير احكام صفاتهما، فليجز من كل واحد منهما

عند تقدير الاحتماع مايجوز عند تقدير الانفراد) (١).

ثالثا : الزام الكعبي بإثبات صفة الإرادة قياسا على اثباته لصفة العلم:

فقد رأينا سابقا أن إمام الحرمين يثبت كونه تعالى مريدا عالما،
مستخدما قياس الغائب على الشاهد، حيث يدل الإتقان والتخصيص في الشاهد
على العلم والإرادة، ومن ثم تثبت هاتان الصفتان في الغائب .

أما المعتزلة فإنهم يستخدمون هذا القياس في إثبات كونه
عالما ولا يستخدمونه في إثبات كونه مريدا .

مع أن الجميع متفقون على أن الإتقان والتخصص يدل على أن المتقن
عالم وأن المخصص مريد في الشاهد .

ولهذا يستدل إمام الحرمين بالمتفق عليه على المختلف فيه .

فالمتفق عليه : دلالة الإتقان على كونه عالما في الغائب والشاهد ودلالة
التخصص على كونه مريدا في الشاهد والمختلف فيه : دلالة التخصص على كونه
مريدا في الغائب .

يقول إمام الحرمين : (وأما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه، فهو

أن نقول : قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على
خصائص من الصفات، يقتضي القصد الى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها، كما أن الاتساق

والانتظام والإتقان والأحكام تدل على كون المتقن عالما، فكذلك الاختصاص

يدل على كونه قاصدا الى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية الى القطع

يلزم اطرادها، ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك موجبا

لخروجها عن قضية الأدلة على العموم .

فنقول للكعبي، بعد تقرير ذلك : كل وجه يدل العقل شاهدا من أجله

على كونه مرادا مقصودا، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم دلالة

فعله على ما دل عليه الفعل شاهداً . ولغو ساغ التعرض لنقض الدلالة
 وعدم طردها، لساغ أن يدل الأحكام شاهداً على كون المحكم عالماً، من غير
 (١)
 أن يدل الأحكام في فعل الله تعالى على كونه عالماً .

(٤) نقد إمام الحرمين للإستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه في (البرهان)

لقد فند إمام الحرمين هذه الصورة من الاستدلال على الرغم من استخدامه
 لها في الشامل والإرشاد، فبين أن هذه الصورة لا أصل لها لأن (المطلوب
 (٢)
 في المعقولات العلم ولا أثر للخلاف والوفاق فيها)

وتابعه على هذا الرأي الغزالي في كتابه المنحول، مبيناً
 أن الإجماع والإلزام لا أثر له ولا فائدة منه إلا تبيكيت الخصم . يقول :
 (وكذا نقول في رد المختلف إلى المتفق ولا استرواح في المعقولات إلى
 إجماع ولا إلى مسلك جدلي وإلزام .

فإن دل العقل على شيء منها في محل النزاع فهو كاف وإلا فلأفائدة
 في الإتفاق وتسليم الخصوم . نعم ذلك يورد للتضييق وتبيكيت الخصم إن جحد
 البديهة ليختزى (٣)

وفي رأبي أن مدار هذا الإستدلال ليس مجرد الإتفاق في الأصل
 المقيس عليه، بل لابد وأن يكون الحكم في هذا الأصل قائماً على دليل
 يبراد طرده في الفرع المختلف فيه، كما هو ظاهر في استعمال المتكلمين له
 بما فيهم إمام الحرمين .

فشبوت الحكم عن دليل أمر معتبر في الأمر المتفق عليه .

(١) الإرشاد ص: ٦٤-٦٥
 (٢) البرهان ، ص ١٣٠-١٣١
 (٣) المنحول ص ٥٨

(٥) الموقف السلفي من الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه :

يستخدم شيخ الإسلام هذا النوع من الاستدلال في تبكيـت الخصوم

وإلزامهم بالحق .

ومن الأمثلة على استخدامه لهذا النوع من الاستدلال مانجده أشياء

مناقشته للأشاعة الذين يثبتون لله صفات المعاني السبع من العلم

والقدرة والإرادة . . . الخ ولا يثبتون له صفات الرضي والغضب . . الخ .

فالمتفق عليه إثبات السبع صفات .

والمختلف فيه إثبات بقية الصفات .

فيقيس المختلف فيه على المتفق عليه إذ لافرق بينهما .

يقول شيخ الإسلام : (القول في بعض الصفات كالقول في بعض

فإن كان المخاطب ممن يقر بأن الله حي حياة عليم بعلم قدير بقدرة

سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام مزيد بارادة ويجعل ذلك كله حقيقة

وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته فيجعل ذلك مجازا ويفسره

إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات .

قيل له : لافرق بين مانفيته وبين ما أشبته . بل القول في أحدهما

كالقول في الآخر "فإن قلت : إن ارادته مثل ارادة المخلوقين، فكذلك محبته

ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت له إرادة تليق به كما أن للمخلوق

إرادة تليق به، قيل لك وكذلك له محبة تليق به وللمخلوق محبة تليق به

وله رضا وغضب يليق به وللمخلوق رضا وغضب يليق به (١) .

كذلك استخدمه مع المعتزلة الذين يثبتون الأسماء ولا يثبتون الصفات .

فالمتفق عليه اثبات الأسماء فأثبتاتها لا يستلزم التشبيه والتجسيم

والمختلف فيه إثبات الصفات .

فيقيس المختلف فيه على المتفق عليه إذ لافرق فكما أن اثبات

الأسماء لا يستلزم تشبيهها فكذلك اثبات الصفات لا يقتضي تشبيهها .

يقول شيخ الاسلام : (وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات ويقرر

بالأسماء كالمعتزلي الذي يقول: إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف

بالحياة والعلم والقدرة، قيل له : لافرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات

الصفات، فإنك إن قلت : إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهها

وتجسيما، لانا لانجد في الشاهد متمفا بالصفات الا ما هو جسم . قيل لك ولا تجد

في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيست

لكونك لم تجده في الشاهد إلا للجسم فانما الأسماء، وكل شيء لأنك لاتجده في

الشاهد الا لجسم) (١) .

وهكذا يظهر أن شيخ الإسلام يلزم كلا من الأشاعرة والمعتزلة بإثبات

ما يختلف معهم في شأنه من صفات الله تعالى التي ينكرونها قياسا على

ما يتفق معهم فيه من الصفات والأسماء الالهية التي يثبتونها لله تعالى،

والإفانه يلزمهم أنهم يفرقون بين المتماثلات .

ومما يجدر التنبيه إليه أن السلف لا يقيسون المختلف فيه على المتفق

عليه لمجرد الاتفاق، بل لابد أن تكون المقدمة المتفق عليها صحيحة، أما مجرد

تسليم الخصم لا يكفي إلا لبيان اضطرابه وعدم صحة مذهبه . يقول شيخ الاسلام:

(وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى : هَآءَاتُمْ هَؤُلَاءِ حَآجَجْتُمْ

فِيمَا كَلَّمْتُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ) والله تعالى

(١) التدمرية ، ص ٣٥ .

(٢) سورة آل عمران آية : ٦٦ .

لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم ان لم تكن علما . فلو
 قدز أنه قال باطلا لم يأمر الله أن يحتج عليهم بالباطل . لكن هذا قد
 يفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة الى القول الحق .
 والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد اليه، وليس المقصود ذكر
 ما تناقضوا فيه من أقوالهم ليبين خطأ احدهما لا بعينه، فالمقدمات الجدلية
 التي ليست علما هذا فائدتها وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملا (١) .

...

(١) الرد على المنطقيين ، ص ٤٦٨ .

الفصل الخامس

الاستدلال بقاعدة (ما لدليل عليه يجب نفيه)

(١) مفهومه وصورته :

هذه الصورة من صور الاستدلال تقتضي :

- أولاً : وجود حكم معين لدليل عليه .
- ثانياً : وجوب نفي ما لا دليل عليه .

ويثبت الأول إما بنقل أدلة المثبتين لهذا الحكم وإبطالهما ، وإما بحصر جميع وجوه الأدلة التي يمكن إثبات الحكم بها عن طريق الاستقراء ، ثم إبطالها وينتهي ذلك بوجود حكم لا دليل عليه وهو الأصل الأول (١)

ويثبتون الثاني وهو وجوب نفي ما لا دليل عليه بوجهين :

الوجه الأول : أننا لو لم ننف ما لدليل عليه ، لجاز وجود جبال شامخة بحضرتنا وبحر من زئبق وأنهار من لبن لأنراها مما لا دليل على ثبوتها ، وعدم وجود ما سبق معلوم بالضرورة . فوجب نفي ما لدليل عليه ، وإلا لجاز وجود ما سبق ذكره .

الوجه الثاني : إن وجود غير المتناهي بالفعل من جملة الأشياء التي لدليل عليها وتجويزنا لثبوت ما لدليل عليه تجويز لثبوت ما لا يتناهي ووجود ما لا يتناهي بالفعل محال . (٢)

وبناء على ما تقدم يقرر المتكلمون وجوب نفي ما لا دليل عليه .

(١) أنظر شرح المواقف ، ص ٧١ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٧١ - ٧٢ .

ومما يجدر ذكره أننا نجد الدكتور النشار يجعل من مور هذا الاستدلال

أعني بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول عند الباقلاني :

- (١) السبر والتقسيم .
- (٢) الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله (١)

فهل مقاله الدكتور صحيح، من أن الباقلاني يجعل هاتين الصورتين

من قبيل " بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول " ؟

الواقع أن نسبة هذا القول إلى الباقلاني غير صحيحة .

نعم ذكر الباقلاني السبر والتقسيم والاستدلال بصحة الشيء على صحة

مثله، ولكنه لم يجعلهما من قبيل أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول (٢)

والسؤال الآخر هل هاتان الصورتان من قبيل أن (ما لا دليل عليه يجب نفيه)؟

قلت: أما السبر والتقسيم إذا كان مبطلا لجميع الأقسام فهو طريق

لاشبات بطلان أدلة حكم معين، وهذا هو الأمر الأول الذي يقتضيه القول

بأن (ما لا دليل عليه يجب نفيه) وليس هو حقيقة هذا الاستدلال .

أما الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله فلا علاقة له من قريب أو بعيد

بهذه الصورة من صور الاستدلال .

(١) أنظر مناهج البحث ، ص ١٣٧-١٣٨ .

(٢) أنظر التمهيد ص ١١-١٢ .

(٢) استخدام المتكلمين قبل إمام الحرمين لـ (ما لدليل عليه يجب نفيه)

نسب شارح المواقف هذه الصورة من صور الأدلة إلى بعض المتكلمين السابقين دون تعيين لهم مبينا أنها من الطرق الضعيفة، إذ يقول (وههنا طريقان ضيعفان يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية : الأول: أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة، قالوا لدليل عليه فيجب نفيه) (١)

ونسبها ابن خلدون إلى الباقلاني مبينا أنه وضع مقدمات عقلية مثل ثبوت الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض إلى غير ذلك مما تتوقف عليه الأدلة المثبتة لحدث العالم ثم قال: (وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) (٢) .

(٣) مدى استخدام إمام الحرمين لـ (ما لدليل عليه يجب نفيه) :

استعمل إمام الحرمين (ما لدليل عليه يجب نفيه) في الإرشاد فسني مناقشة الكرامية لإبطال مذهبهم في الجسمية بالنسبة لله تعالى، حيث يلزمهم بأنهم إذا جمعوا بين إثبات الجسمية لله تعالى وكونه قديما فإنه يلزمهم أن تاليف الجواهر وتحيزها وقبولها للماساة ليس هو الدليل على حدوثها، وبالتالي فإنهم لو التزموا بذلك لم يتم لهم إثبات حدث الجواهر، لأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهذا هو ما يفهم من كلامه حيث يقول

«

(١) شرح المواقف، ص: ٧١

وأنظر المواقف ص ٣٧

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٥

في مناقشة الكرامية : (ان سميت البارى تعالى جسما وأثبتتم له حقائق
الأجسام ، فقد تعرضتم لأمرين : إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبناهما
على قبولها للتأليف والمماسة والمباينة، وإما أن تطردوها وتقضوا
بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع ، وكلاهما خروج عن الدين وانسـلال
عن ربة المسلمين) (١) .

ويقول أيضا في نفي المماسة والتحيز في حق الله تعالى : (٥٥ سبيل
الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق ، فإن
طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزا، وإن نقضوا
الدليل فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر) (٢) وإنما
يتم هذا بناء على القول بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول .

ولكنه جزم في كتابه الشامل برفض هذه الصورة متأييدا بإجماع المحققين ،
فالدليل يجب طرده ولا يجب عكسه، فانتفاء الدليل لا يدل على انتفاء المدلول ،
وإنما يجب الطرد والعكس في العلل العقلية . يقول إمام الحرمين : (.....
وليس من شرط الأدلة انعكاسها بإجماع من المحققين ، إذ لو شرط فيها ذلك لـدل
عدم الإتيان على جهل الفاعل، كما دل الإتيان على علمه، ولـدل عدم العالم
على عدم المحدث كما دل حدوثه على وجوده إلى غير ذلك مما يطول تتبعه ،
وإنما يشترط الانعكاس في العلل العقلية) (٣) .

(١) الإرشاد ، ص ٤٣ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٤٥ .

(٣) الشامل ، ص ٧٠٤ .

وواضح من كلام إمام الحرمين أن بطلان الدليل كعدم الإتيان وعدم العالم لايؤذن ببطلان المدلول من علم الله تعالى ووجوده . وهذا هو مايعنيه من وجوب اطراد الأدلة دون انعكاسها .

ولايفتوني أن أذكر في هذا المقام أن للدكتور النشار في نسبة هذا الدليل للجويني رأيين متباينين فهو في مناهج البحث يذهب إلى أن إمام الحرمين تابع الباقلاني في استخدام هذا الدليل متأيدا بما يذكره ابن خلدون في مقدمته (٠٠٠٠ من أن أبا بكر الباقلاني وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار ومنها " بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول " . وأن هذه الطريقة كانت فنا نظريا قائما بذاته، ثم جاء إمام الحرمين فوضع في هذه الطريقة كتاب الشامل وأن في هذا الكتاب نفسه شرحا للطريقة القديمة للمتكلمين) و (أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الأرسطاليسي، وفي ضوء هذا المنطق نظروا في القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها فما عادوا يعتقدون" أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول " (١) .

أما الرأي الثاني للدكتور النشار فنجده في مقدمة تحقيقه لكتاب الشامل، إذ قرر في هذه المقدمة أن إمام الحرمين لم يتابع الباقلاني في أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ف (٠٠٠ لقد مضى الجويني في بناء العقيدة على أسس منطقية سليمة، ففي صدد استدلاله على وجود الله بيّن أن " بطلان الدليل لايؤدى إلى بطلان المدلول " مثلما ذهب إلى ذلك قبل الباقلاني (٢) .

x

(١) مناهج البحث ، ص ٨٥-٨٦ .

(٢) الشامل ، ص ٧٧ .

والى ذلك ذهب أيضا الدكتور محمد يوسف موسى في مقدمة كتاب
الإرشاد الذوقام بتحقيقه، إذ قرر أن الجويني لم يتابع الباقلاني في
الاستدلال بهذه الصورة . وتضمن تقريره تأييدا لإمام الحرمين وتخطيئه للباقلاني
الذى ضيق على المسلمين على حد قوله (١) .

ونلاحظ أن مستند د . على النشار ود . محمديوسف موسى في نسبة هـ هذه
الصورة من صور الاستدلال للباقلاني هو ما ذكره ابن خلدون في مقدمته .
ولكن ابن خلدون قد ذكر أيضا في نفس النص أن إمام الحرمين قد تابع
الباقلاني في ذلك، فما مستندهم في رفض إمام الحرمين لهذا النوع من
الاستدلال ؟

فلم يذكرنا نصا لإمام الحرمين يبطل هذه الصورة من الاستدلال ولم يذكرنا
أن سندهم الاستقراء والتتابع لما كتب إمام الحرمين .
والصحيح أن إمام الحرمين في الإرشاد تابع الباقلاني في ذلك،
وما ذكرته سابقا دليل على ذلك، أما في الشامل فقد نص على أن الدليل
يترد ولا ينعكس مما يدل على رفضه لهذه الصورة .

(٤) الموقف السلفي من قاعدة " ما لدليل عليه يجب نفيه " :

لا يرتضي شيخ الإسلام القول بأن ما لدليل عليه يجب نفيه، لأن نفي الحكم
لا بد فيه من دليل عليه، أما مجرد عدم وجود دليل أو بطلان الدليل الذى أقيم
على ذلك الحكم فإنه لا يكفي في القول بإبطاله ونفيه .

(١) أنظر الإرشاد ، ص : ف .

يقول شيخ الاسلام (عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين ،
 فهب ان ماسلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه وليس لك
 أن تنفيه بغير دليل لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت) (١) .

ويقول شيخ الاسلام : (ومن هذا الباب إنكار كثير أهل الب——دع
 والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية والسلفية
 المعلومة عندهم — بل المتواترة عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم
 والصحابة والتابعين لهم بإحسان . فإن هو لاء يقولون : (هذه غي——
 معلومة لنا) كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة
 لهم : وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك، وإلا فلو سمعوا
 ماسمع أولئك وقرأوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك لحصل لهم م——
 العلم ما حصل لأولئك .

" وعدم العلم " ليس " علما بالعدم " وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود ،
 فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علما منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم
 غيرهم به . بل هم كما قال الله تعالى : (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ
 وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) (٢) .

وتكذيب من كذب بالحق هو من هذا الباب، وإلا فليس عند المتطرب والمتفلسف
 دليل عقلي بنفي وجودهم . لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على
 وجودهم، وهذا إنما يفيد " عدم العلم " لا " العلم بالعدم " وقد اعترف بهذا
 حذاق الاطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره) (٣) .

(١) التدميرية ، تحقيق محمد بن عودة ، ص ٣٧ .

(٢) سورة يونس آية ٣٩

(٣) الرد على المنطقيين لشيخ الاسلام ابن تيمية ، ص ١٠٠ .

ولا يقتصر رفض القول بأن (ما لدليل عليه يجب نفيه على علماء
السلف بل يتعداه إلى غيرهم من المحققين ومنهم صاحب المواقف ^(١) . فما لدليل
عليه لا يجب نفيه ، نعم لا نجزم بثبوت ما لا دليل عليه كذلك لا نجزم
بنفيه .

فالعالم دليل على وجود الباري تعالى، فهل إذا فرض عدم العالم
دل عدمه على عدم الباري ؟ !

وأمر آخر وهو أن الأدلة قد تحدث في الاستقبال، فجهلنا بها في الحال
لا ينهض دليلاً على انتفاء المدلول على وجه اليقين .

فهل الذي لا يعلم بأخبار الصادق صلى الله عليه وسلم عن أحوال الجنة
والنار ومقادير الثواب هل يدل عدم علمه بذلك على انتفاء هذه الأمور ؟ !

فما سبق أدلة دامغة على بطلان هذه الصورة من صور الاستدلال .

(١) أنظر المواقف ، ص ٣٧
(٢) وأنظر شرح المواقف ص ٧٣ .

الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله وباستحالةعلى استحالة مثله

(١) مفهومه وصورته :

ومفهوم هذه الصورة من صور الاستدلال ، أننا إذا صححنا إطلاق حكم على شيء ما ، فإننا نصح إطلاق ذلك الحكم على ما يماثل ذلك الشيء اعتباراً لتلك المماثلة في الحكم ومتعلقاته .

فإذا صح حكمنا بقدرتنا على صنع شيء ، فإن ذلك يدل على صحة حكمنا بقدرتنا على صنع ما هو مثله .
واستحالة قدرتنا على صنع شيء ما دليل على استحالة قدرتنا على صنع مثله .

فقدرة الباري سبحانه وتعالى على خلق الإنسان والحيوان دليل على قدرته على إعادته مرة أخرى بعد موته . (١)

(٢) استخدام المتكلمين لهذا الاستدلال قبل إمام الحرمين :

ولقد استخدم المعتزلة هذا الدليل ، إذ جاء في شرح الأصول الخمسة ما يدل على ذلك ، يقول القاضي عبد الجبار : (ثم نقول لهم : إن فـي أفعالنا ما تتأتى فيه هذه الطريقة ، ألا ترى أن أحداً إذ قال مرة بـ ، يمكنه أن يقول مثله مرات . وأظهر من هذا الإرادة ، فإنه إذا أراد قدوم زيد مرة يمكنه أن يريد قدومه ثانياً وثالثاً ، والإرادتان مثلاً لتعلقهما بمتعلق واحد على أخص ما يمكنه ففسد ما ظنوه .

(١) أنظر التمهيد ص ١٢ .

وبعد، فإن أحدنا إذا كان حاذقا بالكتابة عالما بالخط ماهرا فيسه، فإنه يمكنه أن يكتب شانيا مثل ماكتب أولا بحيث لا يقع الفصل بينهما

عند الادراك، فيجب أن يكون محدثا لها (١) .

واستخدمه الإمام أبو الحسن الأشعري في إثبات الإعادة، فالله خلـق الإنسان أولا فهو قادر على إعادته مرة أخرى فحكم الشيء حكم مثله .

جاء في اللمع : (فإن قال قائل : ما الدليل على جواز إعادة الخلق؟ قيل له : الدليل على ذلك أن الله سبحانه خلقه أولا لا على مثال سابق، فإذا خلقه أولا ولم يعيه أن يخلقه خلقا آخر . وقد قال عز وجل : (وَضَرَبَ لَنَا مِثْلًا ونَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وهي رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الذي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وهو بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) (٢) فجعل النشأة الأولى دليلا على جواز النشأة الآخرة لأنها في معناها) (٣) .

ثم قال : (... لأن الله تعالى حكم في الشيء بحكم مثله وجعل سبيل النظر، ومجراه مجرى نظيره وقد قال تعالى : " الله يُبْدِئُ الخَلْقَ ثم يُعِيدُهُ " (٥)

ولقد ذكر الباقلاني هذا النوع من الاستدلال في كتابه التمهيد قائلًا : (ومن ذلك (أي من أنواع الأدلة) الاستدلال بصحة الشيء على صحته مثله وما هو في معناه وباستحالته على استحالة مثله وما كان بمعناه) (٦) .

ثم بين مثال هذه الصورة كان يستدل الإنسان على قدرة الباري على خلق جوهر ولون بخلقه للجواهر والألوان . وعلى قدرته على إحياء الميت بخلقه للإنسان وإحيائه وكأنه يستدل على أنه محال أن يخلق عرضا لا في محل في الماضي كما استحال ذلك في وقتنا هذا .

- (١) شرح الاصول الخمسة، ص: ٣٧٨-٣٧٩
 (٢) سورة يس آية ٧٨-٧٩
 (٣) اللمع، ص ٢١
 (٤) سورة الروم آية ١١
 (٥) اللمع، ص ٢٢
 (٦) التمهيد ص ١٢

يقول الباقلاني مقررا هذه الأمثلة : (٠٠٠ كاستدلنا على اثباتات قدرة القديم سبحانه على خلق جوهر ولون مثل الذى خلقه، وإحياء ميت مثل الذى أحياه، وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته، وعلى أنه محال منه خلق شيء من جنس السواد والحركات لافي مكان في الماضى كما استحال ذلك في جنسهما الموجود في وقتنا هذا) (١)

والاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله يتعارض مع مذهب الأشاعرة في الاستطاعة فهم يرون أنها تقارن الفعل (٢) . ورتبوا على ذلك جواز التكليف بما لا يطاق يقول إمام الحرمين : (والدليل على جواز تكليف المحال، الإتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدا حالة توجه الأمر عليه، وقد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام، فإذا جاز كون القيام مأمورا به قبل القدرة عليه، وإن كان ذلك غير ممكن فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه) (٣) .

قلت : فمن صحت منه الكتابة هل يقدر على كتابة مثلها ؟

إن قالوا : نعم بطل مذهبهم هذا .

وإن قالوا : لا . لزمهم عدم الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله .

(١) التمهيد ، ص ١٢٠ .

(٢) أنظر : الإرشاد ص ٢١٩ .

(٣) المصدر السابق نفسه ص ٢٢٦ .

(٣) من مواضع استخدام إمام الحرمين لهذا الاستدلال في (الارشاد) :

لقد وجدنا إمام الحرمين يستخدم هذا النوع من الاستدلال في الارشاد في إثبات بعض القضايا العقديّة . فمن القضايا التي أثبتتها مستخدماً هذا النوع من الاستدلال :

أولاً: جواز الإعادة .

فلقد أثبت إمام الحرمين جواز الإعادة قياساً على جواز النشأة الأولى، فإذا جازت النشأة جازت الإعادة، لأن من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز، وفي ذلك يقول إمام الحرمين : (ووجه تحرير الدليل أنا لانقـدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلاً لها لقضي العقل بتجويزها، فإن ما جاز وجوده جاز مثله، إذ من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز .

وهذا توسع في الكلام، فإن الإعادة هي المعاد والمعاد هو بعينه المخلوق أولاً فكيف يقدر الشئ خلفاً لنفسه، والدلالة تعترض بأن الأوقات التي هي مقارنة موجودات لموجودات لا أثر لها، فما فرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره (١) .

ثانياً - جواز رؤية الباري :

كما استخدم هذه الصورة في إثبات جواز رؤية الباري، إذ قرر مايلي :

أولاً: أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وإن حقيقة الوجود لا تختلف وهذا معلوم بالضرورة العقلية .

ثانياً: إذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود .

يقول امام الحرمين : (والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك العقول، أن نقول : أدركنا شاهدةا مختلفات، وهي الجواهر والألوان، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لاتتعلق بالأحوال، فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات، فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لايتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لاتختلف، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود، كما أنه إذا رئي جوهراً، لزم تجويز رؤية كل جوهراً، وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه (١).

والذي يبغيه إمام الحرمين من هذا الاستدلال، هو إثبات جواز رؤية الله تعالى باعتباره موجوداً، قياساً على رؤيتنا للموجودات اعتباراً لوجودها.

(٤) الموقف السلفي من الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله وباستحالته على

استحالة مثله :

ويقول شيخ الاسلام (... حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أن " هذه النار محرقة " علمنا أن " النار الغائبة محرقة، لأنها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله " (٢) .

ويقول شيخ الإسلام (فإن الإمكان يستعمل على وجهين: إيمان ذهني وإمكان

خارجي .

(١) الارشاد ، ص ١٧٧ .

(٢) الرد على المنطقيين ، ص ١١٥ .

ف " الإمكان الذهني " أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول " يمكن هذا " لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج، وأما " الإمكان الخارجي " فإن يعلم إمكان الشيء في الخارج، وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ماهو أبعد عن الوجود منه .

فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً، ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى .

وهذه الطريقة القرآن في بيان إمكان المعاد، يبين ذلك بهذه الطرق (١). ثم قال: (والمقصود هنا ان " الإمكان الخارجي " يعرف بالوجود، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع، كما يقوله طائفة منهم الأمدى - إذا أرادوا إثبات إمكان أمر قالوا : " لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتنع، فإن هذه القضية الشرطية غير معلومة، فإن كونه لا يلزم منه محذور ليس معلوماً بالبديهة، ولا أقام عليه دليلاً نظرياً .

وأبعد من إثباته " الإمكان الخارجي " ب " الإمكان الذهني " ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلمة كابن سينا والرازي وغيرهما، في إثبات " الامكان الخارجي " بمجرد إمكان تصوره في الذهن (٢).

ثم قال: (فأين طرق هؤلاء في إثبات الإمكان الخارجي من طريقة القرآن؟) (٢)

...

(١) الرد على المنطقيين ص ٣١٨

(٢) الرد على المنطقيين ص ٣٢٢

الفصل السابع

قياس الأولي

(١) مفهومه وصورته :

وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال وجاز اتصاف الخالق به
فالخالق أولى أن يتصف به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى
بالتنزه عنه، اعتباراً لما بينهما من نسبة الخالقية والمخلوقية المقترنة
لأولوية الخالق بالاتصاف بالكمال من المخلوق .

فالسمع والبصر مثلاً من صفات الكمال في المخلوق، فمن يسمع أكمل ممن
لا يسمع، ومن يبصر أكمل ممن لا يبصر .

فإذا اتصف المخلوق بالسمع والبصر وكان ذلك كمالاً في صاحبه لا يشوبه
نقص وجاز أن يتصف بهما الخالق، فالخالق أولى بالاتصاف بهما من المخلوق .
وعلى هذا النحو يجري إثبات صفات الكمال لله تعالى ويجرى كذلك
في إثبات بعض العقائد الأخرى . وهو أن تثبت لأحد الموجودين أولوية الاتصاف
بصفة تثبت لموجود آخر، اعتباراً لما بينهما من فوارق تقتضي أولوية اتصاف
الموجود الأول بما اتصف به الموجود الثاني .

(٢) استخدام المتكلمين لقياس الأولى قبل إمام الحرمين :

لقد استخدمه الإمام الأشعري في إثبات صفات المعاني لله تعالى على أساس
أنه سبحانه وتعالى هو الذي خلق فينا سماعنا للأشياء وروء يتناولها . فلا بد
أن يكون أسمع لها منا وأعلم بهامنا من باب أولى .

يقول الأشعري : (. . .) لأن ما خلق الله القدرة فينا عليه فهو عليه أقدر،
كما أن ما خلق فينا العلم به فهو به أعلم، وما خلق فينا السمع له فهو له

أسمع . (١)

وإنما ترجع أولوية اتصاف الله تعالى بما خلقه فينا من القدرة والعلم والسمع إلى أنه هو الخالق لها فينا . والخالق أولى بالاتصاف بما خلقه من كمالات في المخلوق، بل إن درجة هذه الكمالات في الله تعالى تكون بحسب ذاته باعتبارها خالقا كما تكون كمالات المخلوق بحسبه باعتبارها مخلوقا .

وبدهي أن هذا القياس يجري في إثبات الكمالات الممكنة في حق الله

تعالى كما ذكرنا آنفا .

(٣) استخدام إمام الحرمين لقياس الأولى في (النظامية) :

لم نجد لإمام الحرمين استعمالا لقياس الأولى في كتاب (الإرشاد

والشامل) ولم يتعرض له في كتاب البرهان بالإبطال والتصحيح .

ولكنه استعمله في النظامية مثبتا صفتي السمع والبصر لله تعالى .

يقول امام الحرمين : (يجب وصف الله تعالى بكونه سميعا بصيرا ،

والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة

المرئيو اتصال أشعه" به ، على مجرى العادة ، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صاخبيه ،

والإدراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها ، وذلك الإدراك له مزية على

العلم بالمغيب الذي لم يدرك ، فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على

الحقيقة التي ندركها عليها ، ويتعالى عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخنة ،

كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال ، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة ، فمن وصف

الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنى ، ونحن نقطع باستحالة

اتصافه بالإحساس والحدق والإصاخة ، وإن أنكر منكر كونه مدركا لحقيقة الأشياء ،

فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة والدرك مزية على الخالق .

ولإخفاء ببطان ذلك وكيف يصح في العقل أن يخلق الرب للعبد
 الدرك الحقيقي وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد إدراك (١)
 وإنما لا يصح ذلك اعتباراً لما بين العبد والرب من فارق المخلوقية
 والخالقية، بل إن هذا الاعتبار يقتضي - كما قلنا سابقاً - أولوية الخالق
 بالاتصاف بتلك الكمالات التي خلقها هو في العبد على النحو اللائق بذاته
 مادام يجوز اتصافها بتلك الكمالات .

(٤) الموقف السلفي من الاستدلال (بقياس الأولى) :

وهذا القياس كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن وبه كانوا يستدلون
 على أن الله يتصف بصفات الكمال اللائقة بذاته تعالى .
 ويرى شيخ الإسلام أن هذا هو القياس الصحيح في إثبات الصفات فلا يجوز
 أن يستعمل في إثبات الصفات قياس التمثيل أو قياس الشمول بل يستخدم قياس
 الأولى، يقول شيخ الإسلام : (والله سبحانه وتعالى لا تضرب له الأمثال
 التي فيها مماثلة لخلقه، فإن الله لا مثل له بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن
 يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل ولا في قياس شمول تستوى أفرادهم، ولكن
 يستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال
 فالخالق أولى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزه
 عنه) (٢)

ويرى أن هذا القياس فطري وضروري، يقول شيخ الإسلام : (وأما هذا
 القياس " قياس الأولى" ووجوب تنزيه الرب عن كل نقص ينزه عنه غيره ويذم به
 سواه، فهذا فطري ضروري متفق عليه) (٣)

(١) النظامية ص ٣١ .

(٢) الرسالة التدميرية تحقيق بن عوده ، ص ٥٠ .

وأنظر مفتاح السعادة ج ٢ ص ٨١ .

(٣) نقض تأسيس الجهمية ، ج ٢ ، ص ٥٤٤ .

ولقد أوضح شيخ الإسلام أن هذا القياس هو المنهج العقلي المستقيم الذي استعمله الإمام أحمد والأئمة من السلف، اتباعاً للقرآن الذي سلك هذا المسلك في تنزيه الباري عن صفات النقص . يقول شيخ الإسلام : (فإن الإمام أحمد ونحوه من الأئمة هم في ذلك جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة، وهو المنهج العقلي المستقيم، فيستعملون في هذا الباب قياساً الأولى والأخرى والتنبيه في باب النفي والاثبات، فما وجب إثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال فالرب أولى بذلك، وما وجب تنزيه العباد عنه من النقص والعيب فالرب سبحانه أحق بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقائص من الخلق . وبهذا جاء القرآن في مثل قوله " ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ " (١) . وفي مثل قوله (وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا " (٢) وغير ذلك، فإنه احتج على نفي ما يثبتونه له من الشريك والولد بأنهم ينزهون أنفسهم عن ذلك لأنه نقص وعيب عندهم، فإذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف ومثل السوء فكيف يصفون ربهم به ويجعلون لله مثل السوء بل (لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى) (٣) . (٤)

ومما قاله الإمام أحمد في إبطال دعوى الحلولية أنه في كل مكان وفي اثبات علوه على خلقه وإثبات عموم علمه لخلقهم مع مباينته لهم على أساس أنه سبحانه وتعالى له المثل الأعلى - قوله : (قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيهما من عظمة الرب شيء فقالوا أي مكان قلنا أجسامهم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظمة الرب شيء) (٥)

ووجدنا كل شيء أسفل منه مذموماً بقول الله جل ثناؤه (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ) (٥) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الصِّدِّيقَ أَضْلَانَا

(١) سورة الروم آية ٢٨

(٢) سورة الزخرف آية ١٧

(٣) سورة النحل آية ٦٠

(٤) نقض التأسيس، ج ٢، ص ٥٣٥

(٥) سورة النساء آية ١٤٥

مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجَعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَ مِنَ الْآسْفَلِينَ (١)

ومن الإعتبار في ذلك لو أن رجلا كان في يده قدح من قوارير صاف،
وفيه شارب صاف كان بصر بن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في
القدح، ولله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء
من خلقه .

وخصلة أخرى لو أن رجلا بنى دارا بجميع مرافقها ثم أغلق بابها
وخرج منها كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره وكم سعة كل بيت من
غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فإن الله وله المثل الأعلى قد
أحاط بجميع ما خلق وقد علم كيف هو وما هو من غير أن يكون في شيء مما
خلق (٢)

وقد أظهر شيخ الاسلام بوضوح ماتضمنه كلام الإمام أحمد السابق من
إبطال دعوى الحلولية أنه في كل مكان وفي إثبات علوه على خلقه وإثبات
عموم علمه لخلقهم مع مباينته له، أوضح ماتضمنه كلام الإمام أحمد السابق
من إثبات ذلك على أساس قياس الأولى، فذكر في بيان إبطال الإمام أحمد
لدعوى الحلولية أن الانسان المخلوق الذي يجوز اتصافه بالنقص والعيب لا يجوز
شرعا أن يكون حيث النجاسات والقاذورات، فمن باب أولى أن يتنزه الباري
تعالى عن الحلول في أماكن النجاسة والقذارة . يقول شيخ الاسلام : (فسلك
الإمام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع مسلك الاستدلال بالفترة

(١) سورة فصلت آية ٢٩

(٢) الرد على الجهمية ص : ٥٠-٥٢

والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى .

وذلك أن النجاسات مما أمر الشارع باجتنابها والتنزه عنها
وتوعد على ذلك بالعقاب، كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح
"تنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه" وهذا مما علم بالاضطرار
من دين الإسلام وهي مما فطرت القلوب على كراهتها والنفور عنها واستحسان
مجانبتها لكونها خبيثة، فإذا كان العبد المخلوق الموصوف بما شاء الله
من النقص والعيب الذي يجب تنزيه الرب عنه، لا يجوز أن يكون حيث تكسون
النجاسات ولا أن يباشرها ويلاصقها لغير حاجة، وإذا كان حاجة يجب تطهيرها
ثم انه في حال صلاته لربه يجب عليه التطهير، فإذا أوجب الرب على عبده
في حال مناجاته أن يتطهر له وبتنزهه عن النجاسة، كان تنزيه الرب وتقديسه
عن النجاسة أعظم وأكثر للعلم بأن الرب أحق بالتنزيه عن كل ما ينزه عنه
غيره (٢) .

ويقول: (وذكر الأئمة في الرد على الجهمية ما علمه المسلمون بضرورة حسهم
وعقلهم ودينهم من تنزيهه عن أن يكون في أجوافهم وأحشائهم أيضا مع
ماذكروه من تنزهه عن الأنجاس، لأن ذلك أقرب إلى حس الإنسان وبديهة عقله،
فكلما كان المعلوم مما يحسه الإنسان ويعقله بديهية كان أعلم به لاسيما
مع تكرر إحساسه به وعقله له .

وأياها فنهبوا بذلك على ما ذكره الله تعالى من كفر الذين قالوا
إن الله هو المسيح بن مريم وإن الله تعالى حل في بطن مريم، فإن هذا
تكفير لكل من قال في بشر أنه الله بطريق الأولى . فمن قال في الوجود
كله ذلك أكفر وأكفر (٣)

(١) ذكره المنذري في الترغيب والترهيب عن أنس رضي الله عنه ثم قال رواه
الدارقطني وقال: المحفوظ مرسل .
أنظر: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، للإمام زكي الدين
عبد العظيم المنذري، ج ١، ص ١٣٩ .
(٢) نقض تأسيس الجهمية، ج ٢، ص ٥٣٧ .
(٣) نقض تأسيس الجهمية، ج ٢، ص ٥٤١ .

وقال شيخ الإسلام موضحاً لما قرره الإمام أحمد من إثبات علوه تعالى على خلقه مستخدماً لقياس الأولى : (ثم احتج (الإمام أحمد) بحجة أخرى من الأقيسة العقلية قال : (وجدنا كل شيء أسفل مذموماً ، قال الله تعالى (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ) (١) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا ارنا الذين أضلنا من الجن والانس نجعلهم تحت أقدامنا ليكونوا من الأسفلين) (٢) وهذه الحجة من باب (قياس الأولى) وهو أن السفلى مذموم في المخلوق حيث جعل الله أعداءه في أسفل السافلين ، وذلك مستقر في فطر العباد حتى أن أتباع المفلين طلبوا أن يجعلوهم تحت أقدامهم ليكونوا من الأسفلين ، وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق ويوصف به المذموم المعيب من المخلوق ، فالرب تعالى أحق أن ينزه ويقدم عن أن يكون في السفلى أو يكون موصفاً بالسفلى هو أو شيء منه أو يدخل ذلك في صفاته بوجه من الوجوه بل هو العلى الأعلى بكل وجه . (٣)

ويقول شيخ الإسلام أيضاً في توضيح ما قرره الإمام أحمد من عموم علمه تعالى مع مباينته لخلقه على أساس قياس الأولى : (ثم ذكر الإمام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لا مكان ذلك (أي أن الله مستو على عرشه وعلمه في كل مكان) هي من (باب الأولى) قال : (ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلاً كان في يده قدح من قوارير صاف وفيه شيء كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح ، فالله سبحانه له المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه .

قلت: وقد تقدم أن كل ما يشبه من صفات الكمال للخلق قال الخالق

أحق به وأولى .

فصرب أحمد رحمه الله مثلاً وذكر قياساً ، وهو أن العبد إذا أمكنه

أن يحيط بصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخل فيه ولا محايثاً

(١) سورة النساء آية ١٤٥ (٢) سورة فصلت آية ٢٩

(٣) نقض تأسيس الجهمية ، ج ٢ ، ص ٥٤٣

له فالله سبحانه وتعالى أولى باستحقاق ذلك واتصافه به وأحق بأن لا يكون ذلكممتنعاً فيحقه .

وذكر أحمد في ضمن هذا القياس قول الله تعالى : (وَهَ الْمَثَلُ الْأَعْلَى) (١) فطابق لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأخرى بالمثل الأعلى، إذ القياس الأولى والأخرى هو من المثل الأعلى (٢) .

قال: (ثم ذكر قياساً آخر فقال : وخصلة أخرى لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها كان لا يخفى عليه كم بيت في داره وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله سبحانه لله المثل الأعلى قد أحاط بجميع ما خلق وقد علم كيف هو وما هو من غير أن يكون في جوف شيء مما خلق .

وهذا أيضاً قياس عقلي من قياس الأولى قرر به إمكان العلم بـدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعاً كدار بناها فإنه يعلم مقدارها وعدديها معها مع كونه ليس هو فيها لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء ليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها وان لم يكن فيهما محايتها لها وهذا من أبين الأدلة العقلية (٢) .

وكما استخدم الإمام أحمد قياس الأولى في إثبات العقائد على نحو ما قدمنا فكذلك استخدمه شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الباب في إثبات مباينة الخالق للمخلوق في الحقيقة وعدم التشابه بينهما وأن ذلك أولى من المباينة بين مخلوقات الآخرة ومخلوقات الدنيا رغم ما بينهما من رابطة

(١) سورة الروم آية ٢٧
(٢) نقض تأسيس الجهمية، ج ٢، ص ٥٤٦ .

الاتصاف بالمخلوقية يقول شيخ الاسلام : (فإن الله أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات من أصناف المطاعم والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنا وعسلا وخمرا وماء ولحما وحريرا وذهبا وفضة وفاكهة وحرورا وقصورا، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما : " ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء " . (١)

وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها بل بينهما من التشابه ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق . ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينته موجود الآخرة لموجود الدنيا .

إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق وهذا بين واضح) (٢) .

وكذلك الروح تتصف بصفات فهي حية عالمة سمیعة بصيرة ومع ذلك تبيان ما يشاهد من المخلوقات .

فالله تعالى مع اتصافه بما يستحقه من صفات الكمال فهو أولى بمباينة المخلوق من مباينة المخلوق للمخلوق .

يقول شيخ الاسلام : (والمقصود أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة سمیعة بصيرة تمعد وتنزل وتذهب وتجنء ونحو ذلك من الصفات والعقول قاصرة عن تكيفها وتحديدها لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرا ..

(١) ذكره الطبري في تفسيره بسنده عن ابن عباس رضي الله عنه عند تفسير قوله تعالى : (وأتوا به متشابها) .
جامع البيان عن تأويل أي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ج ١ ص ١٧٤ .

(٢) التدميرية، ص ٤٧ .

فاذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات . فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته .

وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه أو يكيّفوه منهم عن أن يحدوا الروح (أو يكيّفوها) (١) .

ويقول في إثبات الصمدية لله تعالى وأنه أولى بتلك الصفة من الملائكة : (وكل من يحتاج إلى من يحمله أو يعينه على قيام ذاته وأفعاله فهو مفتقر إليه ليس مستغنيا عنه بنفسه ، فكيف من يأكل ويشرب ، والأكل والشرب أجوف والمصمت الصمد أكمل من الأكل والشرب . ولهذا كانت الملائكة صمدا لا تأكل ولا تشرب . وقد تقدم أن كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أولى به وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عن ذلك) (٢)

وقال في حق المسيح وأمه : (ما المسيح ابن مريم إلا رسولٌ قد خلّت من قبله الرسل وأمه صديقةٌ كأننا يأكلان الطعام) (٣) فجعل ذلك دليلا على نفي الألوهية ، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأولى والأخرى (٤) .

ويقول شيخ الاسلام في إثبات إمكان المعاد : (يبين ذلك أن العلم يكون الشيء ممكنا في الخارج بكون العلم بوجوده أو بوجود ما ذلك الشيء أولى بالوجود منه ، كما يذكره الله في كتابه في تقرير إمكان المعاد لقوله (لَخَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ) (٥) وقوله : (وهو الذي يبدأ

(١) التدمرية ، ص ٥٦ .

(٢) التدمرية ، ص ١٤١-١٤٢ .

(٣) سورة المائدة آية ٧٥ .

(٤) التدميرية ، ص ١٤٣ .

(٥) سورة غافر آية ٥٧ .

الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ (١) . وقوله (أَلَمْ يُكْ نُطْفَةٌ مِنْ مَنْيِّ
يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجِينَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى . أَلَيْسَ
ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى) (٢) .

وقوله : (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعُوبِ
بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (٣) وقوله
(وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خُلُقَهُ) (٤) الى قوله : (أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى) (٥) وأمثال ذلك مما يدل على
أن إعادة الخلق أولى بالإمكان من ابتدائه وخلق الصغير أولى بالإمكان
من خلق العظيم (٦) .

...

-
- (١) سورة الروم ، آية ٢٧ .
(٢) سورة القيامة ، ٣٧-٤٠ .
(٣) سورة الاحقاف ، آية ٣٣ .
(٤) سورة يس ، آية ٧٨ .
(٥) سورة يس ، آية ٨١ .
(٦) منهاج السنة النبوية ، لأبي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن
تيمية ، ج ١ ، ص ٣٧٠ .

الفصل الثاني

الاستدلال بالقياس المنطقي

(١) مفهومه وصورته :

ليس من قصدنا في مقدمة هذا الفصل التوسع في التعريف بالقياس المنطقي وأقسامه وأشكاله وشروطه ونتائجه، وإنما نكتفي من كل ذلك بما تدعو إليه ضرورة البحث فيما إذا كان إمام الحرمين قد استخدمه كطريق من طرقه في إثبات العقائد أم لا، وكذلك في بحث الموقف السلفي من ذلك القياس واستخدامه في علوم العقيدة وفي هذه الحدود نقول - بيانا لمفهوم القياس المنطقي - أنه (قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لزاته قول آخر). (١)

وينقسم القياس المنطقي إلى اقتراني واستثنائي .

والإقتراني هو ما لم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل (٢)

وصورته أن تقول مثلا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وهي

النتيجة .

ويتكون القياس الإقتراني بهذه الصورة من مقدمتين يتضمنان ثلاثة

حدود .

فالعالم هو الحد الأصغر ، ومتغير هو الحد الأوسط وحادث هو الحد

الأكبر .

والمقدمة التي فيها الحد الأصغر تسمى مقدمة صغرى والمقدمة

التي فيها الحد الأكبر تسمى المقدمة الكبرى . والحد الأوسط يتكرر في

المقدمتين .

(١) البصائر النصيرية في علم المنطق ، تأليف عمر بن سخلان الساوي ، ص ٧٨ - ٧٩ وانظر معيار العلم في فن المنطق ، ص ١٠٥ .

(٢) انظر البصائر النصيرية ، ص : ٨٠ .

وتيسير القواعد المنطقية (شرح الرسالة الشمسية) ، ج ٢ ص ١٢

ولهذا القياس أربعة أشكال حسب الحد الأوسط ، فإذا كان الحد الأوسط محمولا في المقدمة الصغرى موضوعا في المقدمة الكبرى سمي الشكل الأول ، وإن كان الحد الأوسط محمولا فيهما سمي الشكل الثاني والشكل الثالث أن يكون الحد الأوسط موضوعا فيهما . والشكل الرابع أن يكون الحد الأوسط موضوعا في المقدمة الصغرى محمولا في المقدمة الكبرى . أما القياس الإستثنائي فهو ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل (١) .

وينقسم إلى متصل ومنفصل .

ومثال المتصل أن تقول : إن كان العالم حادثا فله صانع ولكنه حادث فله صانع .

وهو يتركب من مقدم وهو المقدمة الأولى الشرطية . وتالي وهو المقدمة الثانية الاستثنائية .

ولا ينتج إلا استثناء عين المقدم أو نقيض التالي أما استثناء نقيض المقدم أو عين التالي فغير ناتج .

وينقسم المنفصل إلى مانعة الجمع والخلو . وتسمى حقيقية .

وإلى مانعة الجمع .

وإلى مانعة الخلو .

ومثال مانعة الجمع والخلو أن تقول العدد إما زوج أو فرد فاستثناء

المقدم أو التالي ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض المقدم أو التالي ينتج عين الآخر .

(١) أنظر معيار العلم ، ص ١٠٥-١٢٦ والبصائر النصيرية ص ٨٠

(١) وتيسير القواعد المنطقية ، ج ٢ ، ص ١٢ .

وإن كانت مانعة الجمع أنتج فيها استثناء العين نقيض الآخر ولا ينتج استثناء نقيض شيئاً . نقول هذا العدد إما زائد أو ناقص لكنه زائد فهو ليس بناقص أو ناقص فهو ليس بزائد وإن قلت لكنه ليس بزائد لم ينتج وإن قلت لكنه ليس بناقص لم ينتج .
ومثال : مانعة الخلو أن تقول الثوب إما غير أبيض أو غير أسود فاستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر . فإذا قلت لكنه أبيض أنتج أنه غير أسود .

أما استثناء عين أحدهما فلا ينتج فلو قلت لكنه غير أبيض لم ينتج . (١)

(٢) موقف المتكلمين قبل إمام الحرمين من القياس المنطقي :

يقرر شيخ الإسلام أن المتكلمين من جميع الطوائف لم يستخدموا الطرق المنطقية في الاستدلال بل كانت لهم طرقهم الخاصة بهم .

وفي ذلك يقول : (ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقتهن (المناطق) بل المعتزلة والاشعرية والكرامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها . وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره) (٢)

ويؤكد هذا أيضا د. النشار في كتابه مناهج البحث عند مفكرى

الإسلام .

إذ يقول : (أظهر لنا النقد التحليلي لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلاني . . . وإمام الحرمين وكثيرين من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو) (٣)

ويقول أيضا : (كان للمتكلمين في العصر الكلامي الأول حول تكويين

المنهج موقف مزدوج يتسم بما يأتي :

أولاً : رفض المنطق الأرسطاليسي كمنهاج للبحث ومهاجمته .

(١) انظر البصائر النصيرية ص : ١٠١-١٠٣ ، ومعيان العلم ، ص ١٢٣ - ١٢٧ .

(٢) الرد على المنطقيين ، ص ٢٣٧

(٣) مناهج البحث ، ص ٨١ .

ثانياً : الأخذ بمنهاج إسلامي خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة أو التعديل . وقد استمر هذا المنهج في الفترة الأولى في جميع دوائر المتكلمين - معتزلة كانوا أو شيعة أو أشاعرة أو ماتريدية - بمعزل إلى أكبر حد عن المنطق الأرسطاليسي (١) .

(٣) مدى صحة القول باستخدام إمام الحرمين للقياس المنطقي :

رأينا في الفقرة السابقة أن المتكلمين لم يستخدموا المنطق كما قرر ذلك شيخ الإسلام، وأن أول من استخدم المنطق الغزالي فهو الذي مزجه بالأصول . ومعنى ذلك أن إمام الحرمين لم يكن له اشتغال بالمنطق وأنه لم يستخدمه في مؤلفاته الكلامية .

أما الدكتور النشار فله رأيان متباينان في مدى تأثير إمام الحرمين بالمنطق . فهو تارة يجزم بعدم تأثيره بالمنطق كما مر معنا في الفقرة السابقة معتمداً كما يقول على دراسته التحليلية لنصوص إمام الحرمين .

وتارة يجزم بأن إمام الحرمين مزج الأصول بالمنطق ويقرر أنه إنما جزم بذلك نتيجة لاطلاعه على كتاب (البرهان) لإمام الحرمين . ولعله يشير إلى ما جاء في البرهان من نقض إمام الحرمين لمنهاج المتكلمين والاستعاضة عن ذلك بالبرهان المستد وبرهان الخلف (٢) .

يقول الدكتور النشار : (... ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين وقد كان المظنون أن إمام الحرمين قد سار

(١) منهاج البحث ، ص ٨٧ .

(٢) أنظر البرهان ج ١ ، ص : ١٥٧ .

على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى ، إلا أنه تسنى لي بحسب مخطوطة نادرة لكتاب (البرهان) فتبين لي أنه وإن كان إمام الحرمين خالف المنطق الأرسطاليسي في نقاط كثيرة إلا أنه تأثر به إلى حد ما . بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه (١)

وهذا ماقرره الدكتور على جبر أيضا إذ يقول: (وهنا يمكن القطع بأن إمام الحرمين لم يكن مخلدا لأئمة الأشعرية في طرق استدلالهم على عقائدهم، بل قد أتى بطريقة يقينية بعد أن انتقدهم في طرائقهم وإن كان في تقسيمه للبرهان إلى مستند وخلف متأثرا في ذلك بمنطق أرسطو) (٢) .

ويقول أيضا: (ثم انتقدها (يعني أدلة المتكلمين) ثم أخرج لنا منهجا مزدوجا من منهجه ومنهج أرسطو) (٣) .

وبغض النظر عن ماوقع فيه الدكتور النشار من تناقض في حكمه على مدى تأثر إمام الحرمين بالمنطق الأرسطي، فإن علينا أن نبحث في مدى صحة ما يذهب إليه هو في قوله الثاني وكذلك ما يذهب إليه الدكتور جبر من تأثر إمام الحرمين بهذا المنطق . مستدلين على ذلك باستعماله لقياس المستند وقياس الخلف .

ولهذا فسنعرض لمفهوم هذين القياسين : أعني القياس المستند وقياس الخلف عند إمام الحرمين وعند المناطقة لنرى مدى التوافق والاختلاف بينهما ومن ثم يتبين لنا هل ذكر إمام الحرمين للبرهان المستند وبرهان الخلف ينهض دليلا على أنه حاول مزج الأصول بالمنطق الأرسطي أم لا ؟

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص: ٧٧
 (٢) إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية ، ص ٢٣٣ .
 (٣) إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية ، ص ٢٢٧ .

(١)

أما البرهان المستند فهو مشتق من قولك استند الشيء إذا استقام

فالمستند المستقيم .

وقد عرفه إمام الحرمين في البرهان بقوله : هو (النظر المفصلي

بالناظر إلى عين مطلوبه) (٢) .

ولم يحدد إمام الحرمين صورة هذا النظر وهل هي مركبة من مقدمات

متعددة وبشروط خاصة لصحة الانتاج - كما هو الحال في القياس المنطقي -

أم لا .

هذا من الناحية النظرية .

ومن الناحية التطبيقية فإننا لانجده في كتاب البرهان يلتزم في

نظره العقلي أي صيغة من صيغ الاستدلال الأرسطي كتلك التي ذكرناها في

أول هذا الفصل .

ولهذا فإننا نرى أن القطع بانتهاج إمام الحرمين المنهج الأرسطي

في النظر العقلي وأنه هو الذي مهد السبيل في ذلك للإمام الغزالي - نبرى

أن القطع بذلك مجازفة بالقول دون دليل واعتساف لنتائج لاتؤدى إليها

المقدمات .

فالنظر العقلي لا يرتبط بالضرورة بالصيغة الأرسطية للاستدلال العقلي .

بل هو في مقابل الاستدلال السمعي وقد يكون باستخلاص النتيجة العقلية التي

يدل عليها النظر في مقدمة واحدة أو في مقدمات متعددة . وقد يكون باستخلاص

اللوازم الضرورية المترتبة على مضمون تلك المقدمة الواحدة أو المقدمات

المتعددة حسب ماتدعو اليه حاجة الاستدلال .

(١) أنظر اللسان ، ج ٣ ، ص ٢٠٨ مادة سدد .

(٢) البرهان ، ج ١ ، ص ١٥٧

وبالضرورة كان لدى علماء المسلمين - كما كان عند غيره -

أَنْظَارَ عَقْلِيَّةٍ خَاصَّةٍ بِهِمْ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفُوا الْمُنْطِقَ الْأَرْسَطِيَّ .

وكذلك فإن كلمة البرهان كلمة قرآنية واضحة المدلول عند مفكرى

المسلمين ومتداولة على ألسنتهم دون أن يلتصق بها أى مفهوم أرسطى .

ووصف إمام الحرمين لهذا البرهان بالمستد أى المستقيم إنما هو

اعتبار لما ينتهي إليه مثل هذا النظر العقلي من إثبات عين المقصود

فهل هذا ينهض لإثبات أن إمام الحرمين اقترب من المنهج الأرسطى ؟

أما قياس الخلف فهو عند المناطقة مركب من مقدمتين إحداهما كاذبة

فينتج نتيجة كاذبة .

فإذا أردت أن تنقض مذهب الخصم تأخذه وتجعله مقدمة في قياس

ثم تضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق فينتج نتيجة بينة الكذب، فيتبين

أن ذلك بسبب المقدمة الكاذبة التي هي مذهب الخصم وبالتالي يصح

مذهب المستدل الذي هو نقيض مذهب الخصم .

مثاله : إذا أردت أن تبطل مذهب من يقول أن العالم أزلي فتجعله

مقدمة في قياس .

فتقول :

العالم أزلي وكل ما هو أزلي فلا يكون مؤلفا .

النتيجة : العالم لا يكون مؤلفا .

وهذه النتيجة بينة الكذب فلا بد أن إحدى المقدمتين كاذبة ولكن القول

أن كل ما هو أزلي لا يكون مؤلفا بين الصدق .

فينحصر الكذب في القول أن العالم أزلي (١) .

وهو مذهب الخصم فيتضح صحة مذهب المستدل وهو أن العالم ليس

بأزلي وثبوت هذه النتيجة لم يكن عن طريق استدلال مستقيم ولكن عن طريق

إبطال مذهب الخصم ولهذا سمي قياس خلف كما سيأتي .

ولقد ذكر الغزالي في معيار العلم أن القياس الحملي إذا كانت

مقدمته صادقتين سمي قياسا مستقيما (وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة

الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكا فيها وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها

على أن المقدمة كاذبة سمي قياس خلف (٢) .

(١) أنظر: معيار العلم ، ص ١٢٧-١٢٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ١٢٧ .

ثم رجح الرأي الاول قائلًا : (والأوقع عندي أن الخلف المستعمل

ههنا هو بمعنى المحال لاغير) . (١)

• هذا برهان الخلف وصورته عند المناطقة .

أما عند إمام الحرمين فيعرفه قائلًا : (هو الذي لا يهجم بنفسه على

تعين المقصود، ولكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات، ثم يقوم

البرهان على استحالة النفي، فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم على استحالة

الثبوت فيحكم الناظر بالنفي) . (٢)

ثم ضرب مثالا توضيحيا فمن أراد أن يعرف هل الباري في جهة

أم يستحيل عليه ذلك . .

فثبت عنده أن القديم يستحيل عليه أن يكون في جهة فيترتب عليه القضاء

بثبوت موجود لا في جهة .

يقول إمام الحرمين : (أن من اعتقد على الثقة صانعا، ثم ردد النظر

بين كونه في جهة وبين استحالة ذلك عليه، فلا يهجم النظر على موجود

لا في جهة . ولكن يقوم البرهان القاطع على استحالة قديم في جهة، فيترتب

عليه لزوم القضاء بموجود لا في جهة) . (٣)

وهكذا يتضح لنا أن مفهوم هذا البرهان عند إمام الحرمين يفارق

مفهومه عند المناطقة .

فالقضية والنتيجة عند المناطقة معروفة سلفا وإنما يراد اثباتها

وذلك ببيان كذب نقيضها .

(١) الشفا قسم المنطق ص: ٤١١

(٢) البرهان، ج ١، ص ١٥٧ .

(٣) المصدر السابق نفسه، ص ١٥٧ - ١٥٨ .

أما النتيجة أو المطلوب فغير معروف عند إمام الحرمين وإنما
يردد الناظر المقصود بين نفي وإثبات كما سبق بيانه . فإذا بطل أحد
الأمريين ثبتت صحة الآخر .

والذى يظهر لي أن بين برهان الخلف والسبر والتقسيم المنحصر
- عند إمام الحرمين عموم وخصوص مطلق .

فإذا أردنا أن نعرف هل العالم قديم أو حادث .. فنحصر المطلوب
فنقول : العالم إما قديم أو حادث ، ثم إذا قامت الدلالة على أنه ليس
بقديم ثبت كونه حادثاً . وإذا قامت الدلالة على كونه ليس بحادث ثبت كونه
قديماً . فهذا من قبيل السبر والتقسيم المنحصر ومن قبيل برهان الخلف .
أما إذا أثبتنا كونه حادثاً مباشرة فلا يكون من قبيل برهان الخلف ، بل
هو من السبر والتقسيم المنحصر .

(٤) الموقف السلفي من القياس المنطقي :

يذم العلماء السلفيون المنطق ويحذرون من الانبهار به فمنهم
من اكتفى بتحريم الإشتغال به كابن الصلاح ومن تابعه (١) .

أما شيخ الإسلام فكان موقفه موقف الناقد فنقده بالدليل والبرهان
وآلف في نقده كتابه (الرد على المنطقيين) و (نقض المنطق) و (نصيحة أهل
الإيمان في الرد على منطق اليونان) . ويرى شيخ الإسلام أن المنطق لا يحتاج
إليه الذكي ولا ينتفع به البليد وأن قضاياها منها ما هو صادق ومنها ما هو
باطل .

(١) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي ،

يقول شيخ الإسلام (فاني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني ،
لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد ، ولكن كنت أحسب أن قضاياها
صادقة لما رأيت من صدق كثير منها . ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة
من قضاياها . وكتبت في ذلك شيئا ، ثم لما كنت بالاسكندرية اجتمع بي من
رأيتهم يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من
التجهيل والتفليل ..

وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق
هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات ، مثل ما ذكروه من تركيب " الماهيات "
من الصفات التي سموها " ذاتيات " وما ذكروه من حصر طرق العلم
فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانية " بل فيما ذكروه من " الحدود ،
التي بها تعرف " التمورات " بل ما ذكروه من صور " القياس " ومواده
" اليقينية " (١) .

(١) الرد على المنطقيين ، لإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن

الباب الرابع منهجه في استدلال السجى بقرآن على العقائد

- الفصل الأول : الاستدلال بالنص .
- الفصل الثاني : الاستدلال بالظواهر .
- الفصل الثالث : منهج إمام الحرمين في تأويل الظواهر .
- الفصل الرابع : نقد منهج إمام الحرمين في التأويل
وبيان موقف السلف منه ومن الثقويين .
- الفصل الخامس : الاستدلال بالمفهوم .

تمهيد:

القرآن الكريم هو الأساس الأول الذى تقوم عليه عقائد الاسلام وعباداته وأحكامه وتوجيهاته، والمصدر الأول الذى تستقى منه هذه العقائد والعبادات والأحكام والتوجيهات، وعليه تستند السنة فيما تضمنته من ذلك، وفى ضرورة الأخذ بها من تفصيل ما أجمله القرآن أو ما قرره ابتداءً من أحكام، ولهذا كانت آياته من الأدلة السمعية الأولى لأنه قطعي الشبوت .

ويستدل إمام الحرمين على إثبات العقائد تارة بمنطوق القرآن وتارة بمفهومه سواء أكان مفهوم موافقة - وهو ما يسمى أيضا مفهوم الخطاب أو الفحوى أو مفهوم مخالفة - وهو ما يسمى بدليل الخطاب

ويقسم إمام الحرمين اللفظ إلى :-

- (١) مجمل وهو الذى يحتاج إلى بيان .
 - (٢) وما ليس بمجمل وهو الذى لا يحتاج إلى بيان .
- ويقسم ما ليس بمجمل من حيث قوة الدلالة إلى :-

١- نص وهو قطعي الدلالة .

٢- ظاهر وهو ظني الدلالة .

يقول إمام الحرمين : (والألفاظ تنقسم انقسامًا :

أولا : إلى المجمل، والمجمل الذى لا يستقل بإفادة المعنى

وإلى ما ليس مجملا

فأما ما ليس مجملاً فينقسم إلى النصي والظاهر (٠٠٠) (١)

ولهذا سنعرض في الفصول الثلاثة التالية بالدراسة لمنهج
إمام الحرمين في الاستدلال بمنطوق القرآن إما بالنص أو بالظاهر
وبمفهومه .

ثم نختم هذا الباب بفصل رابع نتناول بالتحقيب منهج إمام
الحرمين في الاستدلال بالقرآن على ضوء المذهب السلفي في ذلك .

الاستدلال بالنص

(١) تعريف النص:

عرف إمام الحرمين النص اصطلاحاً بأنه (ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل) (١) وفي الكافية في الجدل بأنه (ما ارتفع بظهوره عن الإحتمال) (٢) . واستشهد باللغة على صحة هذا المعنى فقال: (وهذا قريب من معناه في اللغة، فإن العرب قالت لكل ما ارتفع أنه نص فقالت للمنارة منصة ويقال نص في سيرة إذا أسرع وبالع في رفع الخطا ويقال نصت الطيبة جيدها إذا رفعت ومدته) (٣) .

وبعد أن أيد تعريف النص ببيان المعنى اللغوي له عرض لتعريفات العلماء ذكراً لها بصيغة التمرين فقال: (وقيل: حدة في الشريعة ما اعتدل ظاهره وباطنه .
وقيل: ما تعذر تخصيصه وتأويله .
وقيل: ما تأويله بتنزيله .
وقيل: ما لا يصح فيه الرفع والإبقاء) (٤)

(١) البرهان ج ١ ، ص ٥١٢

(٢) الكافية في الجدل ، ص ٤٨

(٣) الكافية في الجدل ص ٤٨-٤٩

(٤) الكافية في الجدل ص ٤٩ .

ولم ينسب إمام الحرمين هذه التعريفات التي ذكرها في الكافي

إلى أحد من العلماء .

أما في البرهان فقد ذكر بعض تعريفات النص منسوبة إلى أصحابه

من الأشاعرة فقال: (وقد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته (أي النص)

فقال بعضهم : هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل .

وقال : بعض المتأخرين : هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه) (١)

ونلاحظ أن بعض هذه التعريفات قيدت النص بأنه (لفظ) وهذا تعريف بعض

المتأخرين وتعريف الأصحاب، ولهذا اعترض بعض المتكلمين على التعريف

السابق بأن التقيد باللفظ يخرج الفحوى . والفحوى أو المفهوم يقع نصا

وإن لم يصرح باللفظ .

ولكن إمام الحرمين - مع أنه استعمل كلمة الفحوى في تعريفه

للنص - لم يقر هذا الاعتراض واعتبره ساقطا، يقول عارضا لهذا الاعتراض

ورادا عليه : (واعترض بعض المتكلمين على ذكر اللفظ في محاولة تحقيق

النص فقال : الفحوى تقع نصا وإن لم يكن مصرحا به لفظا . وهذا

السؤال ساقط، لأن الفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى لفظ على نظم

ونضد مخصوص قال تعالى في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستحاث

على رعاية حقوق الوالدين : (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرَهُمَا) (٢) فكان

(١) البرهان ج ١، ص ٤١٣ .

(٢) سورة الاسراء آية ٢٣ .

سياق الكلام على هذا الوجه مقيدا بتحريم الضرب العنيف ناصا . وهو ملتقى من نظم مخصوص، فالفحوى إذا آيلة إلى معنى الألفاظ (١) .

(٢) مراتب النص :

وللنص مرتبتان : مرتبة عليا ومرتبة أقل منها ، والمرتببة العليا من النص هي التي يقتضى فيها النص معناه بنفسه قطعاً دون حاجة إلى قرينة . بل إن القرينة الحالية والمقالية لا تأثير لهما فيه ، وذلك كذكر عدد في اللفظ معدود، فإذا قلت مثلاً عندي ألف ريال فهذا نص فى أنك تملك ألف ريال، ولا يجوز البتة حمل اللفظ على معنى آخر، فلا تؤثر في هذا القول القرائن ولا يتطرق إليه الاحتمال فلا يمكن حمله على أنك تملك أقل من الرقم المذكور، إلا إذا فرضنا أن القائل يهذى أو قال كلامه في حالة غفلة وذهول، أما إذا انحسرت هذه الاحتمالات فهذا اللفظ نص بل هو فى المرتبة العليا من النص . يقول إمام الحرمين : (. . . اللفظ إذا كان فى اقتضاء معناه من عموم أو خصوص أو ماعداهما بحيث لا يفترض انصرافه عن مقتضاه بقرائن الحالية، وفرض سؤال، وتقدير مراجعة واستفصال، فى محاولة تخصيص أو تعميم - فهو الذى نعنيه، ولا يتطرق إلى هذا القسم إلا إمكان إنطلاق اللسان بكلمة فى غفوة أو غفلة وهو الذى يسمى الهذيان، أو إجراء كلمة ناصية فى الوضع فى معرض حكاية، أو محاولة

(١) البرهان ج ١ ، ص ٤١٣ .

تقويم اللسان على نضد حروفها . فإذا فرض انتفاء تخيل الهديان والتفاف
اللسان وقصد الحكاية ومحاولة تقويم نظم الحروف وتحقق قصد مطلق اللفظ
الى استعماله فى معناه الموضوع له، فلا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ
وانصرافه عن معناه الذى وضع له، كذكر عدد فى اللفظ معدود، فإنه ناص
فى المسميات المعدودة لا محيد عنها بتخيل قرينة، وكذلك ما لا يتطرق
إليه تأويل، فهذا طرف والمقصود منه رمز إلى المرتبة العليا فى
النص لا استيعاب الأقسام (١).

أما المرتبة الثانية : من النص فهى التى يتأثر فيها النص فى
اقتضاء معناه بوجود القرائن، بحيث تنزل به من مرتبة النص إلى مرتبة
الظاهر، وذلك كالإسم الواقع شرطا فإذا قلت : من أتانى أعطيته درهمما
فهو نص فى العموم، بحيث يشمل كل من جاءك ولكن لو قلت ذلك الكلام بعد
ذكرك لأقوام معدودين فيمكن حمل هذا الشرط على أنك تعنى من أتاك ممن
هو لاء القوم المذكورين اعطيته درهما، فهنا أثرت القرينة الحالية على
الإسم الواقع شرطا فأنزلته من كونه نصا فى العموم إلى كونه ظاهرا
فيه لهذا الاحتمال وفى ذلك يقول إمام الحرمين : (ما وضع فى
اللسان للعموم، فلو لم تثبت قرينة، وتبيننا انتفاءها لقطعنا باقتضاء
اللفظ للعموم نصا، ومن هذا القسم الأسم الواقع شرطا، وهو منحط عن
النص فى المرتبة الأولى، من جهة أن النص لا يغير مقتضاه قرينة كما تقدم،
وإذا اقترن بالشرط ما يقتضى تخصيصا حمل على المخصوص ولم يعد خلفا

(١) البرهان ج ١، ص ٣٢٨ - ٣٣٠ .

ولا كلاما مشجعا،^(١) وبيان ذلك بالمثل : أن الرجل إذا أجرى ذكر أقوام معدودين، فقال صاحب المجلس : من أتاني أعطيته ديناراً، أمكن أن يحمل على الذين جرى ذكرهم^(٢) .

مما سبق نرى أن إمام الحرمين يعتبر العدد في المرتبة العليا من النص وأن هذه المرتبة لا تؤثر فيها القرائن ولا يتطرق إليها احتمال الإحتمال هذيان صاحبها .

ولكننا نجده لا يعتبر بعض ألفاظ العدد نصاً في المسميات المعدودة، بل يجعل القرينة مؤشرة في العدد ولا يجعل المراد به التحديد، ومن ذلك أنه عرض أدلة القائلين بالمفهوم وبين ضعفها ومن هذه الأدلة استدلالهم بقوله تعالى (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ)^(٣)

فقد جاء في رواية البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال - بعد أن نزلت عليه هذه الآية : (إنما خيرني الله فقال : " استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة)، وسأزيده على السبعين^(٤) وهذا يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ بمفهوم الآية، فالآية بينت أن الله لن يغفر للمنافقين إن استغفر لهم النبي سبعين مرة، وما زاد عن

(١) جاء في اللسان .

رجل مشجج : مضطرب الخلق مع طول

أنظر لسان العرب للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، ج ٢، ص ٢٢٠ .

(٢) البرهان ج ١، ص ٣٣٣ .

(٣) سورة التوبة آية ٨٠ .

(٤) رواه البخاري في صحيحه، فتح الباري، ج ٨، ص ٣٣٣ .

السبعين فمسكوت عنه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما قال والسؤال هل المراد بالسبعين تحديد العدد، فيكون لفظ العدد نصا ولا تؤثر فيه قرينه ؟ أم المراد بالسبعين مطلق العدد الكثير ولا يراد به التحديد ؟ والاحتمال الأخير هو الذى ذهب إليه القاضى كما حكاه إمام الحرمين مرتضيا له إذ يقول: (وقد قال القاضى رضى الله عنه : من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه أن قول الله تعالى لم يجر تحديدا بعدد، على تقدير أن الزائد عليه يخالفه، وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين، وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين، فكيف يخفى مدرك هذا - وهو مقطوع به - ممن هو أفصح من نطق بالضاد) (١) .

فالجوينى لم يعتبر العدد هنا نصا فى المعدود، بل هو يرى أن العدد هنا لا يراد به التحديد، وأن كونه لا يراد به التحديد مسألة مقطوع بها وليست خلافاً محتملة !

وبهذا يتضح لنا أن إمام الحرمين فى نقده للمستدلين على المفهوم بهذه الآية وقول النبي صلى الله عليه وسلم، قد خالف مذهبهم فى أن العدد نص فى المعدود لا تؤثر فيه القرائن، وأنه فى المرتبة العليا من النص . وأيضا لم يعتبر العدد نصا فى قوله تعالى (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَى) (٢) فيهدى مثنى فلا بد من إثبات يدين لله

(١) البرهان ج ١، ص ٤٥٨ فقره ٣٦٣ .

(٢) سورة ص آية ٧٥ .

سبحانه وتعالى ولكنه أول هذه الصفة بمعنى القدرة (١) والله سبحانه
وتعالى له قدرة واحدة كما هو مذهبه يقول (وهو العالم بجميع
المعلومات بعلم واحد والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة) (٢) .

فتأويله اليد بمعنى القدرة كأنه يقول يجوز إطلاق المثنى والمراد
به المفرد أى يلزمه أن لا يكون العدد نصا . وكذلك يلزمه فى قوله
تعالى : (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) (٣) ما لزمه فى الآية السابقة من أنه لا يرى
أن العدد نص فى المعدود أو يلزمه إثبات يدين لله سبحانه وتعالى وعدم
تأويل اليد بمعنى قدره ليستقيم منهجه من أن العدد نص فى المعنودود
وهو الصحيح .

(١) أنظر الإرشاد : ص ١٥٦ .

(٢) الإرشاد : ص ١٣٦ .

(٣) سورة المائدة : آية ٦٤ .

٣- عدم ندرة النصوص القرآنية

يرفض إمام الحرمين مذهب كثير من الخائضين في الأصول الذين يقولون بندرة النصوص في الكتاب والسنة : حيث أنهم لم يعتبروا من الآيات والأحاديث على أنه من قبيل النص : إلا عددا قليلا منها وفي ذلك يقول إمام الحرمين : (ثم أعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزة النصوص حتى قالوا : ان النص في الكتاب قوله عز وجل (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (١) وقوله : (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ) (٢) وما يظهر ظهورهما، ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى، وهو مرتبط بحكم شرعي، وقضوا بندور النصوص في السنة . حتى عدوا أمثلة معدودة محدودة منها : قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بردة ابن نيار الأسلمي في الأضحية، لما ضحى ولم يكن على النعت المشروع : " تجرئك ولا تجزئى أحدا بعدك) (٣) وقوله عليه السلام : (" واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها) (٤) (٥)

وبعد أن بين خطأهم في اعتقادهم ندرة النصوص بين المقصود من النص وهو (الاستقلال بإفادة المعانى على قطع، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات ...) (٦)

- (١) الاخلاص آية ١ .
 (٢) الفتح آية ٢٩ .
 (٣) روى، البخاري في صحيحه في كتاب العيدين باب الأكل يوم النحر أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوم الأضحية وبين حكم الذبح قبل الصلاة وأنه لا يعتبر نسكا .
 فقال أبو بردة بن نيار: (يا رسول الله فاني نسكت شاتي قبل الصلاة
 قال شاتك شاة لحم قال يا رسول الله فإن عندنا عناقا لنا جذعة هي أحب إلي من شاتين أفجزئني عني؟ قال نعم . ولن تجزئني عن أحد بعدك فتح الباري ج ٢ ص ٤٤٨ . ونحوه في سنن أبي داود ج ٣ ص ٩٦ . وروى أبو يعلى في مسنده أن رجلا ذبح قبل أن يصلي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لاتجزئني منك فقال يا رسول الله إن عندي جذعة، قال "يجزئني عنك ولا يجزئني بعدك" مسند أبي جحفة ج ١، ص ٤٠٨ . وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ثم قال: (رواه أبو يعلى والطبراني في الكبير بنحوه ورجال الجميع ثقات) ج ٤ ص ٢٤ وما ذكره إمام الحرمين لم أقف عليه .
 (٤) رواه مسلم في صحيحه في كتاب الحدود باب حد الزنا، صحيح مسلم بشرح النووي ج ١١ ص ٢٠٧ .
 (٥) برهان ج ١، ص ٤١٤
 (٦) برهان ج ١، ص ٤١٥

وهذا المقصد مع تسليمه بأنه يصعب الحمول عليه من الصيغة نفسها رداً إلى اللغة-وهي المرتبة العليا من النص- فإنه يرى أنه لا يصعب الحصول عليه بمراعاة القرائن الحالية والمقالية، التي تجعل الصيغة نصاً في المعنى، وإن كانت في المرتبة الثانية من النص يقول إمام الحرمين (وهذا أى المقصد من النص) وان كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية (٠٠٠) (١) .

ولهذا فالذين لا يراعون القرائن الحالية والمقالية كالإجماع واقتضاء العقل وما في معناهما يخطئون فيحسبون ما هو نص ظاهراً يقول إمام الحرمين (وإذا نحن خضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المؤوليين، استبان للطالب الفطن أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص وقد تكون القرينة إجماعاً واقتضاء عقل، وما في معناهما (٠٠٠٠٠٠) (١) .

٤- من مواضع استدلال إمام الحرمين بالنصوص القرآنية على العقائد.

أولا - رؤية الله في الآخرة :

يعتبر إمام الحرمين قوله تعالى : (وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (١) نصا في إثبات رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة ، مع أن النظر يأتي بعدة معان ، فيأتي بمعنى الترقب والانتظار ، ويأتي بمعنى النظر العقلي ، ويأتي بمعنى الترحم ويأتي بمعنى الابصار ، وفي هذا يقول : (قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى ، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان ، وعدا من الله تعالى صدقا وقولا حقا ، والدليل عليه نص الكتاب وهو قوله تعالى (وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (٢)

والنظر ينقسم معناه في اللغة ، وتعتوره وسائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه ، فإن أريد به (الترقب) والانتظار استعمل من غير صلة قال الله تعالى في الأنباء عن أهوال المنافقين ومخاطبتهم المؤمنين ، وقد حيل بينهم وبينهم ' أَنْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ ' (٣) معناه : انتظرونا ، وإن أريد بالنظر الفكر ، وصل بفي فتقول : نظرت في الأمر إذا تدبرته ، وإذا أريد به الترحم ، وصل باللام ، فتقول نظرت لفلان ، وإذا أريد به الإبصار أي الرؤية وصل بالياء ، والنظر في الآية التي احتجنا بها موصول بالياء

(١) سورة القيامة آية ٢٢ - ٢٣ .

(٢) سورة القيامة آية ٢٢ - ٢٣ .

(٣) سورة الحديد آية ١٣ .

خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة، فاقضاء النظر إثبات الرؤية (١) فالقرينة التي جعلت الآية نصا في إثبات الرؤية العقل، فهو يجوز رؤية الباري تعالى كما في النص السابق، ثم اللغة فهي التي حددت المعنى المراد بالنظر حسب اداة الوصل، ولهذا يقول إمام الحرمين (الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالي نص في الرؤية) (٢) . ويضاف إلى ذلك إقتران النظر بالوجوه والخباريه عنها كما سبق . فما الذي جعل المعتزلة لا يثبتون الرؤية بهذه الآية، ولماذا يؤولونها وهي نص كما قرره إمام الحرمين والنص لا يحتمل التأويل ؟ .

أقول الذي منع المعتزلة من ذلك والذي جعلهم يرفضون كون الآية السابقة نصا في الموضوع وجعلهم يؤولونها :-
أولا : زعمهم أن العقل يحيل رؤية الله، فرويته مستحيلة بالحواس وبدونها، ولأن من لوازم الرؤية إثبات الجهة وإثبات الجهة يستلزم التجسيم والباري تعالى ليس بجسم .

ثانيا : الآية السابقة معارضة - كما يرون - بآية أخرى وهي قوله تعالى (لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) (٣) . وقوله تعالى لموسى (لَنْ تَرَانِي) (٤) إجابة لسؤاله إياه قائلا : (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) (٥)

(١) الإرشاد ص ١٨١ .

(٢) الإرشاد ص ١٨٤ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٤) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

(٥) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

ولقد أبطل إمام الحرمين دعواهم استحالة الرواية عقلا، ولكن أدلته التي استخدمها منطلقة من أصوله الأشعرية، ومنها نفى الجهة عن الله تعالى، وفي الوقت نفسه يثبت الرواية، ولسنا الآن في صدد بيان اضطرابه في كلامه، ولكن نريد أن نصل إلى أن دعوى المعتزلة أن الرواية مستحيلة عقلا غير مسلمة، ولذلك فلا تقبل هذه الدعوى كقرينة لإجازة صرف الآية السابقة عن معناها الحقيقي بمجرد هذه الدعوى التي لا أساس لها .

أما دعوى أن الآية معارضة بقوله تعالى : (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) (١) فقد أجاب إمام الحرمين عنها قائلا : (قلنا في الكلام على هذه الآية مسالك . منها أن الرب تعالى لا يدرك جريا على ظاهر الآية بل يرى) (٢) أي كأنه يريد أن يقول : إن الآية تمنع الإدراك والإدراك أخص من الرواية، ولم تتعرض الآية للرواية، والرواية أعم ونفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم .

وهناك جواب آخر ذكره - وهو مبني على التسليم بأن المراد بالإدراك هنا الرواية، فمع التسليم بأن الإدراك بمعنى الرواية، وجاءت آية تشبثها و آية تمنعها فاعمال الآيتين أولى من إلغاء إحداها، ويتم الأعمال بحمل المطلق على المقيد فالآية التي تثبت الرواية مقيدة للمؤمنين في الآخرة والتي تنفيها مطلقة .

يقول إمام الحرمين : (ثم هذه الآية مطلقة غير مختصة بالأوقات، وهي عامة فيها، والآية التي استدللنا بها تنص على إثبات الرواية فـ

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٢) الإرشاد ص ١٨٢ .

أوقات معلومة، فينتجة في طرق التأويل حمل المطلق على المقيد، فيحمل نفسى الإدراك على أيام الدنيا (١).

أما قوله تعالى لموسى (لَنْ تَرَانِي) (٢) والذي عارض المعتزلة بها إثبات الرواية بقوله تعالى (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) (٣) فقد أجاب عن اعتراضهم قائلًا: (وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام (لَنْ تَرَانِي) (٤) فهذه الآية من أمصدق الأدلة على ثبوت جواز الرواية، فإن من اصطفاه الله لرسالته، واختاره واجتباها لنبوته، وخصمه بتكريمه وشرفه بتكليمه، يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حشالمة المعتزلة (٥).

فالجوينى قلب عليهم الدليل فالدليل الذى استدلوا به على نفسى الرواية، جعله نصا فى إثباتها، وبهذا لا تعارض بين هذه الآية والآية السابقة التى تثبت الرواية، وبالتالي فلا يلتفت إلى اعتراض المعتزلة ومحاولتهم فى تضعيف دلالة الآية السابقة عقلا وسمعا دلالة نصية على الرواية، ونضيف إلى رد إمام الحرمين على المعتزلة أنه لو كان المقصود نفسى الرواية مطلقا فى الدنيا والآخرة ومن جميع الناس وفى جميع الأحوال لرد الله على

(١) الإرشاد ص ١٨٣ .

(٢) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

(٣) سورة القيامة آية ٢٢ - ٢٣ .

(٤) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

(٥) الإرشاد ص ١٨٣ .

طلب موسى الروية بقوله: (لا أرى) وأما قوله (لَنْ تَرَانِي) ^(١) فهو نفى للروية فسنن الدنيا وهذا لا ينفى جوازها ولا سيما وقد سألهما موسى عليه السلام كما قال إمام الحرمين.

ثانياً : تفرد الباري تعالى بخلق عموم المخلوقات :

ويعتبر إمام الحرمين الآيات الدالة على تفرد الباري تعالى بالخلق نصوصاً في تقرير هذا المعنى ومن ذلك قوله تعالى: (ذِكْرُكُمْ لِلَّهِ رَبِّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) ^(٢) والمعتزلة لا تعتبر مثل هذه الآية نصاً في تفرده تعالى بالخلق، لأنهم يبنون في هذه القضية ويرون أن الإنسان خالق لأفعاله الاختيارية، ولهذا فهم يرون الآية ظاهرة في العموم قابلة للتأويل وإمام الحرمين يثبت هذه القضية بالمسلك العقلي والسمعي وفي هذا يقول: (ونحن نرسم على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام، فأما الضرب الأول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية في خروج العبد عن كونه مخترعاً، ونذكر في الضرب الثاني الزامات للمعتزلة مأخذها العقول أيضاً، والفرص منها أيضاً تناقض مذهبهم، ونذكر في الضرب الثالث الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه أهل الحق) ^(٣).

ولا يهمنا هنا استدلاله العقلية والذي يعيننا استدلاله السمعي وقد وضعه قائلاً: (فأما الضرب الثالث من الكلام فالفرص منه التعلق بالأدلة السمعية وهي تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة، وإلى ما يستفاد من نصوص الكتاب) ^(٤) فاستدل على هذه القضية سمعاً بالإجماع وبالنصوص القرآنية . والذي يعيننا هنا دراسة هذه النصوص القرآنية لبحث أسباب اعتباره إياها نصوصاً قطعية في الدلالة على المطلوب لا تحتمل

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٢ .

(٣) الإرشاد ص ١٨٨ .

(٤) الإرشاد ص ١٩٥ .

التأويل وما هي القرائن التي حفت بها حتى جعلتها في هذه المرتبة
ولقد وضع ذلك بقوله (... فأما نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى (ذلكم
اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)^(١) والآية تقتضي تفرد البارئ تعالى
بخلق كل مخلوق، والإستدلال بها يعتضد بأننا نعلم أن فحواها يتضمن التمدح
بالاختراع والإبداع، والتفرد بخلق كل شيء، فلو كان غيره خالقا مبدعا
لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، ولساغ للعبد أن يتمدح بأنه
خالق كل شيء، ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات)^(٢) .

ونستطيع أن نقرر أن إمام الحرمين يعتبر الآية السابقة نصا
للقرائن التي حفت بها وهي :-

١- القرينة العقلية فالقضية وهي تفرده تعالى بالخلق ثابتة عقلا
بناء على ما أورده في هذا المقام من الأدلة العقلية^(٣) يطول
الكلام بذكرها .

٢- القرينة الحالية وهي ثبوت هذه القضية بالإجماع .

٣- فحوى الآية وهو تضمنها للتمدح بالاختراع والإبداع .

ولا يتم هذا التمدح إلا إذا قررنا تفرده بالخلق، وقد اعترض المعتزلة على
دعوى النصية في الآية السابقة قائلين . كما يحكيه إمام الحرمين عنهم :
(هذا الذي تمسكتم به عموم، وللعلماء في الصيغ العامة مذهبان أحدهما

(١) سورة الانعام آية ١٠٢ .

(٢) الإرشاد ص ١٩٨ .

(٣) راجع الإرشاد ص ١٨٨ - ١٩٢ لتري (استدلالة العقل في خروج العبد عن
كونه مخترعا) .

جحد اقتضاء الألفاظ للعموم، والثانى القول بالعموم مع المصير الى تعرضه للتأويل، وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات، فلا يسوغ التمسك به فى القطعيات (١) . فالمعتزلة إذن لا يعتبرون الآية السابقة نصا بل هى محتملة ليست قطعية فى محل النزاع .

وقد أجاب إمام الحرمين على اعتراض المعتزلة مؤكدا نصية الآية بناء على اقتضاءها لإرادة التمدح إذ يقول : (. . . لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح، وبيننا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع، ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقنا من التمدح، والمفهوم وإن لم يستفد من مجرد النصوص فهو متلقى من القرائن (٢) فالآية السابقة إذن لا تعتبر عنده نصا فى تفرده تعالى بالخلق بمجرد الصيغة، ولكنها تعتبر كذلك باعتبار ما يحفظها من قرائن أهمها ارادة التمدح التى تدل على أن المراد بالآية تفرد البارى بعموم الخلق، ولهذا يدل - قوله تعالى (أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (٣) . . . - يدل نصا على تفرد البارى تعالى بالخلق وهذه الدلالة قطعية يقول إمام الحرمين (وهذه الآية نص فى محل النزاع) وهناك معارضة أخرى للمعتزلة الذين منعوا أن تكون هذه الآية كالأية السابقة، تدل نصا على عموم خلق الله لكل شىء لأن الشىء يطلق على القديم

(١) إرشاد ص ١٩٨ .

(٢) إرشاد ص ١٩٩ .

(٣) سورة الرعد آية ١٦ .

والحادث أى على الخالق والمخلوق فكيف يكون الله خالقاً لنفسه ؟ .

يقول إمام الحرمين حكاية عنهم (فان قالوا : هى متروكة الظاهر، وكذلك التى استدلتتم بها قبل، فإن الظاهر فى الآيتين يقتضى كون الرب تعالى خالق كل شىء، واسم الشىء يطلق على القديم والحادث) (١) .

أجاب إمام الحرمين عن هذا الاعتراض بأن المخاطب لا يدخل تحت قضية الخطاب فى مثل هذه المواضع، ثم ضرب لهذا مثالا بأن المتحدى الذى يتحدى الآخرين معلوم قطعاً أنه لا يتحدى نفسه، فلا يدخل تحت قضية الخطاب يقول إمام الحرمين: (٠٠) المخاطب المتكلم فى هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب، ونظير ذلك قول القائل: لا يلقانى خصم منطيق ولا جسدل ذو تحقيق إلا أفحمته، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه، حتى يقدر كونه مفحماً نفسه (٢) . ثم عرض بالمعتزلة بأن اعتراضهم من قبيل الروغان والحيل فقال: (ولا تندرىء قواطع النصوص بالروغان والحيل) (٣) فليس كل إعتراض يقبل، لا سيما ما كان حيلة وروغاناً . وعلى هذا فإن الآيات التى تصف البارى تعالى بأنه على كل شىء قدير، نصوص فى إثبات تفرد البارى تعالى بالخلق، والقريضة التى جعلها نصوصاً فى ذلك هو ما سبق ذكره آنفاً من إرادة التمدح

(١) الإرشاد ص ١٩٩ .

(٢) الإرشاد ص ١٩٩ .

(٣) الإرشاد ص ١٩٩ .

يقول إمام الحرمين : (ونستدل بكل آية في كتاب الله دالة على تمدح
البارى تعالى بكونه قادرا على كل شيء) وهذه الآية يؤولها المعتزلة
بمنع العموم فيها على أن الله قادر على أفعال نفسه ولا يقدر على أفعال
غيره، حيث يثبتون خلق الإنسان لأفعاله الاختياريه بقدرته هو، وقد حكى عنهم
إمام الحرمين هذا التأويل مبطلا له فقال: (ولا معنى لذلك عند المعتزلة
فإن المعنى بقوله تعالى: (وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)^(١) أنه قادر على
أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره، وإذا كان الأمر كذلك فالعبد
أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل، ويبطل تمدح البارى عند التحصيل^(٢)

(١) سورة البقره آية ٢٨٤ .

(٢) الإرشاد ص ٢٠٠ .

ثالثاً: خلق الهداية والإضلال والختم والطبع :

ومن الآيات التي اعتبرها نصوصاً آيات (دالة على تفرد السورب
 تعالى بهداية الخلق وإضلالهم، والطبع على قلوب الكفرة منهم) (١) يقول
 إمام الحرمين عنها : (وهي نصوص لإبطال مذاهب مخالفي أهل الحق، ونحن نذكر
 غرضنا من آيات الهدى والضلال، ثم نتبعها بالآي المحتوية على ذكر الختم
 والطبع) (٢) . وهذه الآيات هي قوله تعالى : (وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ
 السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (٣) .
 وقوله تعالى (إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (٤) .
 وقوله تعالى (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ
 يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا) (٥) .
 وقوله تعالى (مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ) (٦)

ويذهب إمام الحرمين^(١) أنه لا يتجه حمل الهداية في الآيات السابقة
 إلا على خلق الإيمان، ولا يتجه حمل الإضلال إلا على خلق الإضلال، فهي نصوص قاطعة
 في ذلك يقول : (واعلم أن الهدى في هذه الآي لا يتجه حمله إلا على خلق

(١) إرشاد ص ٢١٠ .

(٢) إرشاد ص ٢١٠ .

(٣) سورة يونس آية ٢٥ .

(٤) سورة القصص آية ٥٦ .

(٥) سورة الأنعام آية ١٢٥ .

(٦) سورة الأعراف آية ١٧٨ .

الايمان، وكذلك لا يتجه حمل الاضلال على غير خلق الاضلال (١) والهداية
تأتى بعده بمعانى يقول إمام الحرمين: (وقد ترد الهداية ويراد بها
إرشاد المؤمنين الى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة،
قال الله تعالى (فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيِّئِهِمْ وَيُصْلِحَ بِأَلْفِهِمْ) (٢) فذكر
تعالى المجاهدين فى سبيله، وعنى بهم المهاجرين والأنصار، ثم قال: سيهديهم،
، فينبغى حمل الآية على ما ذكرناه . وقال الله تعالى فى الكفار (فَأَهْدُوهُمْ
إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ) (٣) معناه اسلكوا بهم البهلاء والمعنى بقوله تعالى
(وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ) (٤) ومعنى الآية ، أنا دعوناهم فاستحبوا العمى
على ما دعوا إليه من الهدى، وإنما أشرنا إلى انقسام معنى الهدى والاضلال،
لتحيطوا علما بأننا لا ننكر ورود الهدى والاضلال على غير معنى الخلق) (٥)

وإذا كان الجوينى يرى أن الهداية تأتي لعدة معانى، فلماذا اعتبر

الآيات التى ذكرناها فى أول هذا الموضوع نصا فى خلق الايمان والاضلال
وليس ظاهرا فيه ؟ .

يرى الجوينى أن السبب فى ذلك القرينة الموجودة فى تلك الآيات فهي

التي حددت كون الآية نصا فى خلق الايمان، يقول إمام الحرمين: (ولا سبيل
إلى حملها على الدعوة، فإنه تعالى فصل بين الدعوة والهداية، فقال:

(١) الإرشاد ص ٢١١ .

(٢) سورة محمد آية ٤ ، ٥ .

(٣) سورة الصافات آية ٢٣ .

(٤) سورة فصلت آية ١٧ .

(٥) الإرشاد ص ٢١٢ .

(وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (١) فخصص الهداية، وعمم الدعوة، وهذا مقتضى ما استدل لنا به من الآيات . ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان، فإن الله تعالى علق الهداية على مشيئته، وارانته واختياره، وكل مستوجب الجنان، فحتم على الله عند المعتزلة أن يدخله الجنة . وقوله تعالى: (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ) (٢) فصرح بأحكام الدنيا، وشرح الصدر وجره، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ما قلناه) (٣) . ثم بين أنه لا يمكن للمعتزلة حمل الهداية في هذه الآيات على الدعوة وغيرها، وإن استشهدوا بالآيات السابقة التي تدل على أن الهداية تأتي بمعنى الدعوة وتأتي بمعنى الهداية إلى الجنان . . . يقول : (لا بعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهدى بقوم والضلالة بآخرين، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدر وجره له، ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة في النصوص التي استدللنا بها) (٤) - ومن الآيات التي يعتبرها نصوصاً آيات الطبع والختم مثل قوله تعالى: (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) (٥) وقوله تعالى (بل طبع الله عليها بكفرهم) (٦) . وقوله تعالى: (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا) (٧) (وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً) (٨)

(١) سورة يونس آية ٢٥ .

(٢) سورة الأنعام آية ١٢٥ .

(٣) الإرشاد ص ٢١٢ .

(٤) الإرشاد ص ٢١٣ .

(٥) سورة البقرة آية ٧ .

(٦) سورة النساء آية ١٥٥ .

(٧) سورة الأنعام آية ٢٥ .

(٨) سورة المائدة آية ١٣ .

هذه الآيات يعتبرها نصوصاً وفى ذلك يقول (فان الآيات نصوص فى أن الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد) قال الله تعالى (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا) (١) فاقتضت الآيات كون الأكنة مانعة من إدراك الايمان (٢) والقرينة فى كونها نصوصاً (أن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنابها عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد واسرارهم وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء وصرح بذلك فى قوله تعالى : (وَنُقَلِّبُ أَفْعِدَّتُهُمْ وَآبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ) (٣) .

والمعتزلة لا تعتبر دلالة هذه الآيات قطعية على المعنى الذى ذهب إليه الجوينى، ولقد أولوا هذه الآيات تأويلات بعيدة اعتبرها الجوينى اضطراباً وحيرة منهم على حد تعبيره .

١- فالبصريون كما يقول إمام الحرمين ذهبوا : (الى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنبذ الكفر والضلال ، قالوا فهذا معنى الطبع) (٤)

والجوينى يعتبر هذا التأويل ساقطاً، لأن الآية احتفت بها قرينة هـى إرادة التمديد، وأن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء كما سبق ذكره، ثم قال (فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب ؟ وكيف يسوغ ذلك اللبيب ؟ والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيبات فما

(١) سورة الأنعام آية ٢٥ .

(٢) الإرشاد ٢١٤ .

(٣) سورة الأنعام آية ١١٠ .

(٤) الإرشاد ٢١٣ .

وجه استيثار الرب بسلطانه ؟ (١).

٢- وأما الجبائى وابنه فقد فسرا الآيات تفسيراً بشعياً على حد تعبير
إمام الحرمين إذ يقول : (وحمل الجبائى وابنه هذه الآيات على محمل
بشع مؤذن بقلّة اكتراثهما بالدين، وذلك أنهما قالا : من كفر وسم
الله قلبه سمة يعلمها الملائكة، فإذا ختموا على القلوب تميزت لهم
قلوب الكفار من أفئدة الأبرار، فهذا معنى الختم عندهما) . وقد
رد عليهما هذا التأويل بأنه مخالف لنص الكتاب فقال (وما ذكرناه
مخالفة لنص الكتاب وفحوى الخطاب) (٢).

رابعاً: عموم الإرادة الإلهية :

بعد أن قرر إمام الحرمين تفرد البارى تعالى بالخلق، واعتبر
الآيات الدالة على ذلك نصوصاً لا تقبل التأويل، لاقتراحها إرادة التمرد
وموافقتها لأدلة العقول الدالة على ذلك، بعد أن قرر ذلك عقد فصلاً
يستدل فيه على أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن الآيات الواردة
فى عموم المشيئة الإلهية لكل شيء نص فى هذا المعنى .

فهو يعتقد أن كل ما يحدث فى هذا الكون فالله يريد، سواء أكانت
الحوادث نافعة أم ضارة، جائزة أم محرمة فكل شيء واقع بإرادة الله، يقول
إمام الحرمين : (فمذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه، ولا يختص
تعلق مشيئة البارى بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مرید لوقوع

(١) الإرشاد ٢١٤ .

(٢) الإرشاد ٢١٤ .

جميع الحوادث خيرها وشرها نفعها وضرها) (١)

ولقد استدل إمام الحرمين على مذهبه فى عموم الإرادة الالهية لكل شىء بمسلك عقلى وسمى • فمما استدل به سمعا على عموم الإرادة الالهية قوله تعالى (مَا كَانُوا لِيَوْمِنَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (٢) وكذلك قوله تعالى (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى) (٣) وقوله تعالى (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِيدْ أَنْ يَضِلَّهُ يُجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ) (٤) .

هذه الآيات يعتبرها إمام الحرمين نصوصا فى إثبات عموم إرادة الله وأنها شاملة لجميع الحوادث يقول إمام الحرمين (ثم نتمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب فى وقوع الكائنات مرادة لله تعالى، قال الله عز وجل: (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة إلى قوله تعالى (٥): (ماكانو ليومئذنا إلا أن يشاء الله) وقال تعالى: (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) (٦) وقال تعالى: (فمن يريد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يريد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء) (٧) والنصوص التى استدللنا بها عند ذكر الهدى والضلال والطبع والختم كلها دالة على ما ننتقله (٨)

(١) الإرشاد ص ٢٣٧ •

(٢) سورة الانعام آية ١١١ •

(٣) سورة الانعام آية ٣٥ •

(٤) سورة الانعام آية ١٢٥ •

(٥) تكلمة الآيات (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ماكانو ليومئذنا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون) سورة الانعام

آية ١١١ •

(٦) سورة الانعام آية ٣٥ •

(٧) سورة الانعام آية ١٢٥ •

(٨) الإرشاد ٢٥٤ •

ثم لو سلم أن الإدراك بمعنى الرؤية ، فالآية التي تنفي الإدراك مطلقاً والآية الأخرى المثبتة للرؤية قيدت الرؤية بالآخرة، فيحمل المطلق على المقيد فالله تعالى لا تدركه الأبصار في الدنيا، ولكنها تراه في الآخرة . اعمـالاً للآيتين (١) .

أما قوله تعالى : (كُنْ تَرَانِي) (٢) فهو دليل مع إثبات جواز الرؤيا لا على نفي الجواز .

ووجه الاستدلال بالآية : أن الرؤية لو لم تكن جائزة لما صح من موسى عليه السلام طلبها إذ لا يجوز أن يطلب المستحيل فطلب موسى دل على جوازها .
وغاية ما ينتهي إليه إمام الحرمين من إبطاله لأدلة المعتزلة على استحالة الرؤية هو عدم اعتبار هذه الأدلة ، ومن ثم يكون تأويلهم للنظر بالإنظار تأويلاً باطلاً لعدم اقتترانه بدليل صحيح يوجهه .

ولما قلب الأشاعرة الدليل على المعتزلة حاول الأخيرون تأويل الآية وهي قوله تعالى : (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) (٣) . فحمل بعضهم كما يقول إمام الحرمين طلب الرؤية على أن موسى طلب علماً ضرورياً بالله .
وقال بعضهم : إنما سأل موسى الرؤية لقومه .
وقال بعضهم : إن موسى كان يعتقد جواز الرؤية غالطاً (٤) .
وهذه التأويلات كما ترى لا دليل عليها ، فهي إذن من التأويلات الباطلة .
ولقد أجاب إمام الحرمين على قول من حمل الرؤية على أن موسى طلب علماً ضرورياً بأن النظر الموصول إلى نص في الرؤية .

(١) أنظر الإرشاد ، ص ١٨١-١٨٣ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ١٤٣ .

(٣) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

(٤) أنظر الإرشاد ، ص ١٨٣-١٨٤ .

ثم هذا يتناقض مع استدلالهم بقوله تعالى (لن تراني) إذ حملوا

الرؤية في الجواب على الرؤية الحقيقية وفي السؤال على طلب العلم ضروري ..

وأما قولهم أن موسى عليه السلام طلب الرؤية لقومه ، فهذا قول

مخالف للنص فموسى عليه السلام أضاف الرؤية المسؤولة إلى نفسه ، إذ قال

(أرني) ثم لا يمكن لموسى عليه السلام أن يجاريهم فيطلب ما يعلم استحالته سواء

لنفسه أو لقومه .

فلما طلبوا منه أن يجعل لهم إلهما رد عليهم قائلًا : (انكم قوم

تجهلون) .

وأما حملهم طلب موسى الرؤية غالطاً فهذا إزدراء بالأنبياء .

وهذا مثل للتأويلات التي تفقد ضوابطها من وجود الدليل الموجب

للتأويل مع صحة المعنى المؤول . واعتبار إمام الحرمين لها من التأويلات

الفسادة لفقدان هذا الضابط .

ويطول بنا القول لو ذهبنا نتقصى تأويلات المعتزلة التي يعتبرها

إمام الحرمين قد فقدت ضابط التأويل الصحيح في نظره ، وهي الأدلة المقتضية

لها ، وقد ذكرنا بعض هذه المواضيع عند دراستنا للآيات التي يعتبرها إمام

الحرمين نصاً في معانيها ويعتبرها المعتزلة من قبيل الظواهر المؤولة

كتأويلاتهم للآيات الدالة على تفرد سبحانه وتعالى بعموم الخلق والآيات

المثبتة لخلق الهداية والإضلال والمثبتة للختم والطبع .. الخ . (١)

(١) انظر ص ٢٧٦٤٧ من البحث .

٢ - وكل تأويل يلزم منه تجهيل صاحب الكلام أو جعله هازلا غير جاد.

مثاله: لو قال (لا تمنع فلانا شيئا من مالي) ثم فسر به بكسرة أو شربة

فهذا يجعله جاهلا أو هازلا .

ومثاله لو قال: (رأيت جمعا من العلماء) وفسره بأنه يعني قطيع

من البقر إذ هي على علم بما يصلحها، فهذا أيضا يجعل صاحبه جاهلا

أو هازلا (١) .

٣ - وكل تأويل يجعل من صاحب الكلام ملغزا مثل لو قال (رأيت

أسدا) ثم أراد به رجلا أبخر أو دميما .

إذ تشبيهه الدميم أو الأبخر بالأسد مما لا يستعمل لغة، فكونه يريد الأبخر

أو الدميم ينزل قوله منزلة الأحاجي والألغاز لا منزلة التعليم والتبیین

فهذا تأويل باطل .

٤- كل تأويل يلزم منه عدم فصاحة قائله وركاكة قوله وذلك كان

يريد الشاذ والنادر ويعبر عنه بالفاظ العموم .

تفسير الأحناف لقوله صلى الله عليه وسلم: (أيما امرأة نكحت

بغير إذن وليها فنكاحها باطل)^(٢) بأنه محمول على المكاتبة .

فهذا تأويل باطل وبعيد، إذ عبر النبي صلى الله عليه وسلم بالفاظ

العموم فكيف يحمل على صورة شاذة أو نادرة الوقوع، ولا يحمل على الحراسر

(٣) فهذا التأويل يعود على أصل النص بالابطال وكل ما كان كذلك فهو تأويل باطل .

(١) انظر البرهان، فقرة ٤٣٨ . ج ١ ص ٥٢٢

(٢) رواه الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤ ج ٣ ص ٤٠٨ .

وقال أبو عيسى حديث حسن .

وقال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني حديث صحيح .

أرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ج ٦ ص ٢٤٣ .

(٣) انظر البرهان فقرة ٤٣١ . ج ١ ص ٥١٧

٥ - طرق التأويل عند إمام الحرمين :

- يسلك إمام الحرمين عدة مسالك في تأويل الظواهر السمعية حسب ما يقتضيه المقام وذلك على النحو التالي :
- أولا :
 • صرف اللفظ عن ظاهره بتقدير مضاف محذوف .
- ثانيا :
 • صرف اللفظ بحمل الإضافة على إضافة التملك ، لا إضافة المضافة إلى الموصوف .
- ثالثا :
 • إذا كان ظاهر اللفظ العموم خصه .
- رابعا :
 • إذا كان ظاهر اللفظ مطلقا قيده .
- خامسا :
 • يؤول بحمل اللفظ على معنى آخر يحتمله إحتمالا مرجوحا .
- وسوف تتضح لنا هذه المسالك بدرجة أكبر أثناء عرضنا لتأويلاته العقدية ، وقد تحاشينا ذكر أمثلة تطبيقية خوفاً من التكرار .

٦ - من تأويلات إمام الحرمير العقدية وإبطالها :

- من الآيات والأحاديث التي اعتبرها إمام الحرمين من قبيل الظواهر المؤولة ، الآيات والأحاديث التي تتضمن إثبات الصفات الخبرية .
- فالصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين والقدم والساق والجنب والنزول والاستواء والمجىء والإتيان جميعها لم يثبتها إمام الحرمين لله تعالى ، كما وردت بها الآيات والأحاديث الصحيحة ، بل أضعف دلالة الآيات والأحاديث الصحيحة التي جاء فيها ذكر هذه الصفات على معانيها الدالة عليها وذلك للأسباب التالية :

- (١) أن هذه الصفات لا تثبت عنده عقلا ومن ثم فظاهرها غير مؤيد بالدليل العقلي .
- (٢) بعض هذه الصفات يناقض الدليل الدال على حدوث العالم، والدليل يجيب طرده، وقد كرر هذا في عدة مواضع رافضا إثبات صفة الاستواء والنزول والمجيء .
- (٣) أما البعض الآخر كالوجه واليدين، فهو يرى أنها لو أثبتت سمعا كما فعل أئمة المذهب الأشعري، للزم إثبات بقية الصفات . التي يبرى في إثباتها لله تعالى إما وصفه تعالى بالحدوث، أو إبطال دليل حدث العالم .
- هذا إجمال يأتي تفصيله في عرضنا لتأويل إمام الحرمين لكل صفة على حدة .

أولا : تأويله لصفة اليدين :

أثبتت أئمة المذهب الأشعري قبل إمام الحرمين هذه الصفة لله تعالى سمعا، وقد حكى إمام الحرمين إثباتهم هذا وصرح بمخالفته لهم فيه، إذ عرض لأدلتهم ثم انتقدها، فالأئمة يمنعون حمل اليدين في قوله تعالى موبخا لإبليس: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ) (١) على القدرة، إذ الحمل على القدرة يلغي فائدة التخصيص وبيان تميز آدم عليه السلام على إبليس، إذ جميع المخلوقات مخلوقة بالقدرة . يقول إمام الحرمين : (. . . ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول ، استدل بقوله

(١) سورة ص ، آية ٧٥ .

تعالى في توبيخ إبليس " مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي " (١)

قالوا: ولا وجه لحمل اليدين على القدرة، إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة، ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص (٢).

وقد زيف إمام الحرمين دليلهم السابق وبين أن الآية من قبيل الظاهر، وأن الظاهر المفهوم منها غير مراد بالاتفاق، وذلك لأن ظاهر الآية أن الخلق وقع باليدين، والخلق إنما يقع بالقدرة، كما يدل على ذلك العقل، ولأن ظاهر الآية أن آدم استحق السجود لأنه مخلوق باليدين، والصحيح المتفق عليه أنه استحق السجود لأن الله أمر بذلك، لا لكونه مخلوقاً باليدين وبهذا يكون ظاهر الآية غير مراد ويتعين التأويل.

وفي ذلك يقول إمام الحرمين: (٠٠ وهذا - أي إثبات الأئمة السابقين عليه لليدين - غير سديد، فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة، ومما يوضح ما قلناه أن آدم عليه السلام ما استحق أن يسجد له لما خص به من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله، فإذا وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك إذا والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة (٣).

قلت: سبق أن ذكرنا أن إمام الحرمين في عدم اعتباره لهذه الآية نصاً قد جانب المواب، وخالف مذهبه في أن العدد نص في المعدود، بل هو في

(١) سورة ص آية ٧٥

(٢) الإرشاد، ص ١٥٦

(٣) الإرشاد، ص ١٥٦

المرتبة العليا من النص (١) هذا أمر، وأمر آخر وهو أنه جل وعلا ليس له قدرتان، حتى يؤول بهما لفظ اليمين . وإذا بطل التأويل بقيت الآية نصا في الدلالة على اليمين، وضح كون خلق آدم بيديه علة في استحقاق السجود لتمييزه بذلك عن غيره من المخلوقات عن طريق السنن الالهية المعروفة .

وكون تمييز آدم بخلقه باليمين علة في استحقاقه للسجود، كما يقول لا يمنع من أنه استحق سجد إبليس له لأمر الله له بذلك ، أيضا كما دلت عليه آية أخرى، ومن ثم فإن دعوى إمام الحرمين أنه من المتفق عليه عدم استحقاق آدم للسجود بما خص به من الخلق باليمين، هذه الدعوى غير صحيحة بل العقل يقضي بأن استحقاق الشيء الخاص لا يكون معللا بالأمر المشتركة بل تكون علته وجود صفة خاصة به .

وهناك ملحوظة أخرى وهو أنه لاتنافي بين خلق آدم بيدي الله (٢) كما نص في الآية، وبين كونه بقدرة الله . كما يقول إمام الحرمين :
فالفارس يفرس الفرس بيده وذلك في نفس الوقت
أشرف قدرته ولا تنافي .

أضيف إلى ذلك أنه من الواضح أن فحوى الآية هو بيان ما يميز به آدم على إبليس في الخلق، وهو كونه مخلوقا بيدي الله عز وجل وهذا هو الذي جعل الأئمة لا يؤولون اليمين بالقدرة، بل يعتبرونها نصا في معناها بناء على هذه الفحوى . فلماذا ينكر إمام الحرمين ذلك بينما سلك هذا الطريق في تقريره لعموم خلق الله لكل شيء، وذلك في قوله تعالى (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (٣)

(١) راجع صفحة ٢٦٠ من الرسالة .

(٢) راجع ص ٣٢١ من الرسالة

(٣) سورة الأنعام، آية ١٠٢ .

اعتباراً لفحوى الآية وهي أنها سبقت مساق التمدح ولا يكون التمدح على وجهه
الصحيح في ذلك إلا بعموم الخلق .

فالفحوى معتبرة في تحويل الظاهر إلى نص عنده، وكان ينبغي
أن يعتبرها كذلك في الآية المذكورة .

ثانياً : تأويله لصفة العين :

وكما أخطأ إمام الحرمين في تأويل الآية السابقة التي جاء فيها
ذكر صفة اليبدين لله تعالى، كذلك أخطأ في تأويل الآية التي جاء فيها إثبات
صفة العين لله تعالى وهي قوله تعالى : (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا) (١) فهذه الآية
عند إمام الحرمين مزالة الظاهر بالاتفاق كما يقول، إذ يدعى أن ظاهرها
أن لله أعيناً، وأن السفينة تجرى في أعين الله، ولما كان هذا الظاهر غير
مراد قطعاً وجب تأويلها، ومراده من ذلك أن دلالة هذه الآية على إثبات صفة
العين ليست قطعية يقول إمام الحرمين : (فإما الآية المشتملة على ذكر
العينين فمزالة الظاهر اتفاقاً، وكذلك قوله تعالى عَنِ الْإِنْبَاءِ عَنْ سَفِينِنَا
نوح عليه السلام " تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا " (٢) ولم يثبت أحد من المنتميين إلى
التحقيق أعيناً لله تعالى، والمعنى بالآية أنها تجرى بأعيننا، وهي من
بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية، يقال فلان بمراى من الملك
ومسمع (٣) .

(١) سورة القمر آية ١٤ .

(٢) سورة القمر آية ١٤ .

(٣) الارشاد، ص ١٥٧ .

ومما نلاحظه على نص إمام الحرمين السابق مايلي :

أولا: عدم وجود آية مشتملة على ذكر الأعين، بل الآيات التي ذكرت

هذه الصفة إما بصيغة المفرد أو بصيغة الجمع .

ثانيا: فات إمام الحرمين أن يقول أن الآية ظاهرها يثبت ألهم

كثيرة ، إذا أضيفت الأعين إلى ضمير الجمع .

يقول ابن القيم : (... ودعوى الجهمي أن ظاهر هذه (يعني قوله تعالى)

(تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا) (١) إشارات أعين كثيرة كذب ظاهر، فإنه إن دل ظاهره على أعين كثيرة، دل على خالقين كثيرين، وكذلك قوله تعالى: (تجري بأعيننا) إنما ظاهره بزعمك أعين كثيرة على ذوات متعددة لا على ذات واحدة . (٢)

ثالثا: من منع اتصاف الباري تعالى بعين واحدة، استدل بما رواه

البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : (إن ربكم ليس بأعور) (٣) .

فبين ابن القيم أن هذا الحديث صريح في أنه ليس المراد إشارات

عين واحدة، ليس إلا فإن ذلك عور ظاهر، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . (٤)

رابعا: أفراد هذه الصفة في آية وجمعها في آية أخرى، لا ينفك

دليلا على نفي الصفة، فلغة العرب تتسع لذلك فقد يعبر عن الاثنين بلغة الجمع،

يقول تعالى (فصدت قلوبكما ...) (٥) فجمع القلوب والمخاطب مثنى .

وتارة تعبر بالواحد وتريد الاثنين تقول رأيت بعيني، ولا يفهم من ظاهر

الخطاب أن المتكلم ليس له إلا عينا واحدة .

(١) سورة القمر آية ١٤ .

(٢) مختصر الصواعق ، ص ٢٤ .

(٣) أخرجه البخاري في باب قوله تعالى (ولتضع على عيني) . فتح الباري

بشرح ضحيح الامام ابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، ج ١٣ ، ص ٣٨٩ .

(٤) الصواعق المرسله ، ج ١ ، ص ٢٥٨ ،

(٥) سورة التحريم ، آية ٤ .

يقول ابن القيم : (ان لغة العرب متنوعة في افراد المضاف وتثنيته
 وجمعه بحسب احوال المضاف اليه فان اضافوا الواحد المتصل الى مفرد أفردوه ،
 وان اضافوه الى اسم جمع ظاهرا أو ضمرا جمعه ، وان اضافوه الى اسم
 مثنى فالأفصح في لغتهم جمعه كقوله تعالى : (فقد صغت قلوبكما) (١) وانما
 لهما قلبان وكقوله تعالى : (والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (٢) وتقول
 العرب : اِضْرِبْ اعْنَاقَهُمَا . وتارة يفردون المضاف فيقولون لسانهما وقلبهما
 وتارة يثنون كقوله : "ظراهما مثل ظهور الترسين" والقرآن
 إنما نزل بلغة العرب لا بلغة العجم والطماطم^(٣) والأنباط .. الذين أفسدوا الدين
 وتلاعبوا بالنموص فجعلوها عرضة لتأويل الجاهلين ...

ولا يلتبس على السامع قول المتكلم نرا كبا عيننا ونأخذ بأيدينا ولا يفهم منه
 بشر على وجه الأرض عيوننا كثيرة على وجه واحد) (٤) .

خامسا : أستطيع أن أجزم أن الآية نص في إثبات العين حتى مع التسليم
 أن الآية معناها الحفظ والرعاية على نحو ما ذكره إمام الحرمين لأن استعمال
 لفظة العين للتعبير عن الحفظ والرعاية لا يصح لمن لم تكن له هذه الصفة
 حقيقة ثم لا يمكن أن يمتدح الله نفسه بما ليس فيه (٥) .

...

(١) سورة التحرية آية ٤

(٢) سورة المائدة آية ٣٨

(٣) الطمطم : هو الأعجم الذي لا يفصح . لسان العرب ج ١٢ ص ٣٧١ مادة (طمم)

(٤) مختصر الصواعق ص ٢٩

(٥) أنظر العقيدة السلفية ، د . محمود خفاجي ، ص ٣٢٩ ،

وشرح العقيدة الواسطية ص ٦٨-٦٩ .

ثالثاً: تأويله لصفة (الوجهه) :

يرى امام الحرمين أن الآية التي جاء فيها اثبات صفة الوجه لله تعالى وهي قوله تعالى (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (١) يرى أن ظاهرها أن الفناء يشمل كل شيء حتى الذات والصفات

الالهية ماعدا صفة الوجه هذا هو الظاهر في نظر إمام الحرمين .

ولما كان هذا الظاهر باطلاحتما وجب عنده تأويل الآية .

والمقصد أن الآية ظاهر لا نص في إثبات صفة الوجه، ومن ثم لانتسبت بها تلك الصفة بل يجب تأويلها عنده . يقول إمام الحرمين (فلا وجه لحمل الوجهه على صفة إذ لاتختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود) (٢) .

وكلام إمام الحرمين ظاهر السقوط، فلا أحد يفهم من ظاهر الآية مافهم إمام الحرمين .

بل إن السلف الصالح منعوا الجهمية من الاستدلال بهذه الآية على تقرير وقوع الفناء على الجنة والنار والعرش فمن باب أولى يمتنعون دلالتها على مافهمه إمام الحرمين من أن الفناء يشمل الذات والصفات ماعدا الوجه ، الأمر الذي جعله يؤول الوجه بالوجود .

يقول الإمام أحمد بن حنبل : (وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة ، والله عليه فلا يهلك ولا يبيد . وأما قوله (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (٣) فذلك أن الله أنزل (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ) (٤) قالت الملائكة : هلك أهل الأرض

(١) سورة الرحمن ، آية ٢٧ .

(٢) الارشاد ص ١٥٧ .

(٣) سورة القصص اية ٨٨ .

(٤) سورة الرحمن اية ٢٦ .

وظمعوها في البقاء فأَنْزَلَ اللهُ أَنْ يَخْبِرَ عَنْ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ كَمْ
تَمُوتُونَ، فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ هَالِكٌ يَعْنِي مَيِّتٌ إِلَّا وَجْهَهُ أَنَّهُ حَيٌّ لَا يَمُوتُ
فَأَيُّقِنُوا عِنْدَ ذَلِكَ بِالْمَوْتِ (١) .

ثم إن أئمة المذهب الأشعري قبل إمام الحرمين يشبتون صفة الوجه
لله تعالى بهذه الآية، جاء في الإبانة (فمن سألنا فقال أتقولون أن لله
سبحانه وجهها ؟

قيل له : نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون وقد دل على ذلك قوله

تعالى (وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (٢) (٣) .

وكذلك فعل الباقلاني إذ استدل بالآية السابقة ماثبا صفة الوجه (٤) .

ولقد أكد البيهقي أن الوجه صفة لأن النعت في الآية السابقة وهي قوله

تعالى (وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (٥) نعت للوجه يقول: فأضاف الوجه
إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: (ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (٦) ولو كان
ذكر الوجه صلة، ولم يكن للذات صفة، لقال ذي الجلال والإكرام . فلما قال ذو الجلال
والإكرام، علمنا أنه نعت للوجه وهو صفة للذات (٧) .

ثم أن هنالك أحاديث كثيرة تتضمن إثبات هذه الصفة أعني الوجه للباري

تعالى .

فمن ذلك الأدعية التي دعا بها الرسول صلى الله عليه وسلم سائلا المولى

(١) الرد على الجهمية ، ص ٥٨ .

(٢) سورة الرحمن آية ٢٧ .

(٣) الإبانة ص ١٢٤-١٢٥ .

(٤) أنظر التمهيد ص ٢٥٨ .

(٥) سورة الرحمن آية ٢٧ .

(٦) سورة الرحمن آية ٢٧ .

(٧) الاعتقاد للبيهقي ص ٨٨ . وأنظر : مختصر الصواعق ، ص ٤١٩ .

بوجهه الكريم، ومنها نهي النبي أن يسأل بوجه الله إلا الجنة . ومنها حديث الحجاب ولو كشفه الرب لأحرقته سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره (١)

إلى غير ذلك من الأحاديث التي تعتبر من القرائن الدالة على نصية الآية القرآنية في دلالتها على إثبات الوجه لله تعالى، وتبطل اعتبارها من الظواهر المؤولة كما فعل إمام الحرمين .

يقول ابن القيم : (إن من تدير سياق الآيات والأحاديث والآثار التي فيها ذكر وجه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام قطع ببطلان قول من حملها على المجاز...) (٢) .

رابعاً - تأويله لآيات المعية :

وقد اعتبر إمام الحرمين آيات المعية من قبيل الظواهر المؤولة حيث أخطأ في تحديد المعنى الظاهر للمعية في قوله تعالى : (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ) (٣) وفي قوله تعالى (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ) (٤)

إذ ادعى إمام الحرمين أن ظاهر المعية في الآيتين السابقتين أن الله معنا بذاته وهذا معنى باطل، فتعين تأويل المعية بأن الله معنا بعلمه وإحاطته .

(١) أنظر مختصر الصواعق المرسله ، ص ٤٢٠-٤٢١ .

(٢) أنظر مختصر الصواعق المرسله ، ص ٤٢٢ .

(٣) سورة الحديد آية ٤ .

(٤) سورة المجادلة آية ٧ .

وإمام الحرمين إنما قال ما قال ليلزم الحشوية على حد تعبيره
بوجوب تأويل ما يثبتونه من بقية الصفات الخبرية، ماداموا يفسرون المعية
بمعية العلم والاحاطة، ظنا منه أن هذا التفسير منهم للمعية من قبيل التأويل
بصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر محتمل .

فتأويل البعض يقتضي تأويل الكل (١) .

والواقع أنه ليس في لغة العرب أن مع تقتضي المخالطة والمصاحبة
بالذات ضرورة فلا يكون ظاهر الآية كما توهم إمام الحرمين يقول شيئ
الإمام ابن تيمية : (٠٠٠ إن كلمة مع في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها
في اللغة إلا المقارنة المطلقة، من غير وجوب مناساة أو محاذاة عن يمين
أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعنى دلت على المقارنة في ذلك المعنى) (٢) .

ويقول أيضا : (ليس مقتضاها (أي مع) أن تكون ذات الرب عز وجل

مختلطة بالخلق، حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها) (٣) .

ويقول الإمام أحمد : (باب بيان ما ذكر الله في القرآن (وهو معكم) (٤)

وهذا على وجوه قال الله جل ثناؤه لموسى (إِنِّي مَعَكُمْ) (٥) . يقول: في الدفع

عنكما وقال: (ثَانِيَّ إِثْنَيْنِ إِذْهُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لَهَا حَبِّهِ لَاتَحْزَنِي إِنْ اللَّهَ

مَعَنَا) (٦) يقول يعني في الدفع عنا .

وقال : (كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ

الصَّابِرِينَ) (٧) . يقول في النصر لهم على عدوهم .

(١) أنظر الارشاد ، ص ١٦٠ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٥ ، ص ١٠٣ .

(٣) مجموع الفتاوى ، ج ٥ ، ص ١٠٤ .

(٤) سورة الحديد آية ٤ .

(٥) سورة طه آية ٤٦ .

(٦) سورة التوبة آية ٤٠ .

(٧) سورة البقرة آية ٢٤٩ .

وقال: (فلاتهنوا وتدعوا الى السلم وأنتم الأعلون والله معكم) (١)
 في النصر لكم على عدوكم . وقال (فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى
 إِنَّا لَمُدْرِكُونَ . قَالَ كَلَّا إِنْ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ) (٢) يقول في العون على فرعون (٣) .

فالمعنية إذن تنقسم إلى قسمين :

معية عامة - ومعية خاصة .

والمعية الخاصة تكون بالرعاية والعناية كقوله تعالى : (لَاتَحْزَنْ
 إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) (٤) أي مع النبي وأبي بكر بنصره وتأييده، مع أن الله
 معهم ومع مشركي قريش الذين يلاحقونه بعلمه، وكذلك قوله تعالى : (إِنْ اللَّهَ
 مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ) (٥) . فهذه معية خاصة بالمتقين تكون
 بالنصر والتأييد .

وأما قوله تعالى (وَهُوَ مَعَكُمْ إِيْنَمَا كُنْتُمْ) (٦) فهو مع جميع
 المخلوقات بالعلم .

وبهذا يتضح أن للمعية معان كثيرة، ظاهره من اللفظ وان اختيار
 أحد هذه المعاني في كل استعمال إنما يكون تحديده تبعاً للسياق، ولا يعتبر
 هذا الاختيار من قبيل التأويل كما يذهب إليه إمام الحرمين .

وقد سبق أن بينا أن إمام الحرمين مع إقراره بتعدد معنى النظر،
 وأنه يأتي بمعان متعددة أقول مع ذلك اعتبر النظر في قوله تعالى
 (وَجْهَهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاصِرَةٌ) (٧) نص في إثبات الروية وذلك

-
- (١) سورة محمد آية ٣٥ .
 (٢) سورة الشعراء آية ٦١-٦٢ .
 (٣) الرد على الجهمية ص ٥٤ .
 (٤) سورة التوبة آية ٤٠ .
 (٥) سورة النحل آية ١٢٨ .
 (٦) سورة الحديد آية ٤٠ .
 (٧) سورة القيامة آية ٢٢، ٢٣ .

للقريئة المقالية كما سبق بيانه ، فلم يمنعه تعدد معنى النظر من أن يعتبره
نصا في إثبات الرؤية ، ولم يخطئ في تحديد معنى النظر ، كما أخطأ في تحديد
معنى المعية ليصل إلى وجوب تأويلها ملزما بذلك الخصوم .

لقد كان عليه - إزاء تعدد معاني المعية - أن يعتبر القريئة المقالية
في هذه الآية ، وهي ما أشرنا إليه سابقا في تحديد معنى المعية المقصودة ،
هنا دون بقية المعاني وأعني بها معية العلم والإحاطة حيث جعلها تلك القريئة
نصا في هذا المعنى وليست من قبيل الظاهر المؤول .

أما هذه القريئة المقالية التي نشير إليها فهي أن الآية افتتحت بتقرير
علم الله لما في السموات والأرض ثم اختتمت بتقرير هذا المعنى في قوله
تعالى : (إِنْ لِّلَّهِ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) .

أضف إلى ذلك أن قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) (٢) من
القرائن اللفظية القرآنية الدالة على استحالة أن تكون المعية بالنسبة
لله تعالى في القرآن بمعنى المخالطة حيث يمنع من هذا المعنى ثبوت استواء
الله تعالى على العرش .

...

(١) سورة المجادلة آية ٠٧

(٢) سورة طه ، آية ٠٥

خامساً - تأويله لصفات المجيء والنزول والإتيان :

صفة المجيء والنزول :

يثبت السلف الصالح صفة المجيء والنزول والإتيان لله تعالى ، ويقولون هو نزول ومجيء يليق بجلاله، فكما أن ذاته لاتشبه الذوات فكذلك أفعاله وصفاته لاتشبه الأفعال والصفات، فينصفون الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، ويشبتون له نعوت الكمال إثباتا بلا تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل .

أما ذممة الصفات فلما ظنوا أن إثبات الصفة يقتضي مشابهة الله لخلقهم منعوا إطلاقها عليه تعالى وأولوها .

أى أنهم شبهوا أولا فعطلوا ثانيا .

وإمام الحرمين فهم أن الله عز وجل لا يتصف بالنزول والإتيان والمجيء ، لأن هذه من نعوت الأجسام ، فحقيقة النزول والمجيء والإتيان هو تفريغ مكان وشغل مكان، ولما كان هذا ممتنعا في حق الله فقد ذهب إمام الحرمين إلى تأويل هذه الصفات .

والآيات التي وصف الله بها نفسه بالمجيء والإتيان هي قوله تعالى :

(وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) (١) .

وقوله تعالى : (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ

وَالْمَلَائِكَةُ) (٢) .

قال إمام الحرمين : (وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال تعالى

الله عن ذلك) (٣) .

(١) سورة الفجر آية ٢٢ .

(٢) سورة البقرة آية ٢١٠ .

(٣) الارشاد ص ١٥٩ .

والحديث الذي فيه صفة النزول هو ما رواه البخارى في باب الدعاء
والصلاة من آخر الليل من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ينزل
ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر
يقول: من يدعوني فأستجب له من يسألني فأعطيته . من يستغفرنى فأغفر
له) (١) .

يقول إمام الحرمين : (ولا وجه لحمل النزول على التحول والانتقال وتفريغ
مكان وشغل غيره، فإن ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام) (٢) .

وبهذا يتضح لنا أن إمام الحرمين ظن أن ظاهر الحديث إثبات النزول
الذي حقيقته التحول وتفريغ مكان وشغل غيره، لذا فيجب تأويل هذا الظاهر
أيضا إلى جانب تأويل الآيات الواردة في إثبات المجيء والإتيان .

والواقع أن ظاهر النزول والمجيء والإتيان للرب ليس كما يقول إمام الحرمين
من أن ذلك يقتضي تفريغ مكان وشغل مكان بل هذا فهم باطل، ولا يكون حجة في
تعطيل الصفة وعدم إثباتها لله تعالى كما يليق بجلاله . قال ابن القيم :
(إن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه
وإتيانه وهبوطه ودنوه، ما يفهم من مجيء المخلوق وإتيانه وهبوطه ودنوه،
وهو أن يفرغ مكانا أو يشغل مكانا، نفت حقيقة ذلك ف وقعت في محذورين: محذور
التشبيه ومحذور التعطيل، ولو علمت هذه العقول الضعيفة أن نزوله ومجيئه
وإتيانه لا يشبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه، كما أن سمعه وبصره وعلمه وحياته
كذلك، بل يده الكريمة ووجهه الكريم كذلك . وإذا كان نزولا ليس كمثله نزول

(١) فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج ٣ ص ٢٩، رقم الحديث ١١٤٥ .

(٢) الارشاد ص ١٦١

فكيف تنفي حقيقة، فإن لم تنف حقيقته ذاته وصفاته وأفعاله بالكلية
والإتناقضوا، فإن أى معنى أثبتوه لهم في نفيه ما ألزموا به أهل
السنة المثبتين لله ما أثبتته لنفسه ولا يجدون للفرق سبيلا (١) .

وغاية القول أن الآيات والأحاديث المثبتة للمجيء والنزول والإتيان
نصوص في إثبات معانيها بالمعنى اللائق بذات الله تعالى، وليست من قبيل
الظواهر المؤولة كما يرى إمام الحرمين .

سادسا: تأويله لصفة الاستواء :

أول إمام الحرمين الاستواء في قوله تعالى : (الرحمن على العرش
استوى) بمعنى الإقتدار والقهر والغلبة فقال : (ذهب بعضهم الى أن المراد
بالاستواء الإقتدار والقهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة شائع فيها
إذ القائل يقول : استوى الملك على الإقليم ، إذا احتوى على مقاليد الملك
فيه . ومنه قول القائل :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

وقال الآخر :

ولما علونا واستويننا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر (٢)

والذى حمل إمام الحرمين على تأويلها هذا، التأويل الذى ذكرناه آنفاً،
ظنه أن المعنى الظاهر من الاستواء هو الاستقرار، وهذا المعنى كما يقول من
لوازم التجسيم . يقول إمام الحرمين : (إن رام السائل إجراء الاستواء
على ما ينبىء عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم) (٣) .

والواقع أنه لا يلزم من إثبات الاستواء ما ذكر إمام الحرمين وليس

معناه الظاهر ما ذهب إليه .

بل معنى الاستواء العلو والإرتفاع .

-
- (١) مختصر الصواعق ص ٤٦٢ .
(٢) الشامل في أصول الدين ص ٥٥٣ ، وانظر الإرشاد ص ٤٠ ، لمع الأدلة للجويني
ص ٩٥ .
(٣) الإرشاد ، ص ٤١ .

فمن ادعى أن ظاهر القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم أن نور
الرب سبحانه هو هذا النور الفاضل فقد كذب على الله ورسوله فلو كان
لفظ النص : الله هو النور الذى تعابنونه وترونه في السموات والأرض لكان
لفهم هؤلاء وتحريفهم مستنداً . أما ولفظ النص (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (١)
فمن أين يدل هذا بوجه ما أنه النور الفاضل عن جرم الشمس والقمر والنار...
فإخراج نور الرب تعالى عن حقيقته وحمل لفظه على مجازه إنما استند
إلى هذا الفهم الباطل الذى لم يدل عليه اللفظ بوجه... (٢)

قلت : والإمام أحمد بن حنبل استدل بهذه الصفة أعنى النور في إبطال
مذهب الجهمية القائلين بأن الله في كل مكان، إذ لو كان كذلك لما وجدت
الظلمة يقول الإمام أحمد : (وقلنا للجهم الله نور، فقال هو نور كله فقلنا
فأله قال : (وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا) (٣) فقد أخبر الله جل ثناؤه
أن له نورا، فقلنا: أخبرونا حين زعمتم أن الله تعالى في كل مكان وهو نور، فلم
يضئ البيت المظلم من النور الذى هو فيه... (٤) .

وقد نقل ابن القيم عن ابن فورك إثبات صفة النور لله اعتماداً على
هذه الآية، وأنه مذهب أئمة الأشاعرة، وأنه سبحانه نور لا كالأنوار لابعتنى
أنه هاد . يقول ابن الفورك : (ان سأل سائل عن الله عز وجل أنور هو؟
قيل له كلامك يحتمل وجهين : إن كنت تريد أنه نور يتجزأ تجوز عليه الزيادة
والنقصان فلا . وهذه صفة النور المخلوق . وإن كنت تريد معنى ما قال الله
سبحانه (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (٥) فأله سبحانه نور السموات والأرض على

(١) سورة النور آية ٣٥ .

(٢) مختصر الصواعق ص ٤٢٢ .

(٣) سورة الزمر آية ٦٥ .

(٤) الرد على الجهمية ص ٥٩ .

(٥) سورة النور، آية ٣٥ .

مقال . فإن قال فمامعنى قولك نور؟ قيل له : قد أخبرنا ك مامعنى
النور المخلوق ومامعنى النور الخالق، وهو الله الذى ليس كمثله شىء،
ومن تعدى أن يقول الله نور فقد تعدى إلى غير سبيل المؤمنين، لأن الله
لم يكن يسمى نفسه لعباده بما ليس هو به ، فإن قال لا أعرف النور إلا هذا
النور المضى المتجزى، قيل له فإن كان لا يكون نور إلا كذلك فكذلك لا يكون
شيئا إلا وحكمه حكم ذلك الشىء (١) .

ولقد حكى أبو الحسن الأشعري في المقالات مذهب أهل السنة والحديث
وبين أنهم يثبتون لله صفة النور مستندين على هذه الآية (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ) (٢) (٣) .

وغاية القول ثبوت صفة النور بهذه الآية نصا على ما يليق بذات الله
تعالى، وليست الآية من قبيل الظاهر المؤول كما يرى إمام الحرمين لاعتضادها
بالقرائن المتمثلة بالأحاديث المثبتة لصفة النور لله تعالى (٤) .

...

شامتا - تأويله لقوله تعالى: (ولا يرضى لعباده الكفر) :

سبق أن بينا مذهب المعتزلة في الإرادة الإلهية (٥) وأنهم يرون أن الله
مريد للطاعات ولا يريد المعاصي، إذ يقول القاضي عبد الجبار (فصل في أنه
تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي) (٦) .

-
- (١) مختصر الصواعق المرسله ص ٤٣٥-٤٣٦
(٢) سورة النور آية ٣٥ .
(٣) أنظر: مقالات الاسلاميين ص ٢١١
(٤) أنظر: مجموع الفتاوى ج ٦ ص ٣٨٧ .
(٥) أنظر ص ٧١ < من البحث .
(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١ .

ويقول أيضا (..... إذ المقصود أنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها بل يكرهها ويسخطها.....) (١)

ويتأيد المعتزلة في مذهبهم هذا في الإرادة الإلهية بقوله تعالى (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) (٢) .

أي أن إرادة الله تعالى لا تتعلق بظلمهم ، لأن الظلم شر وإرادته لا تتعلق بالشرء ثم إنه لا يريد الكفر من العباد ولا يرضاه لهم، فمن كفر منهم فإرادته هو لا بإرادة الله .

ولقد أجاب إمام الحرمين على استدلال المعتزلة لقوله تعالى (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) (٣) معتبرا الآية السابقة ظاهرا في المعنى الذي يريده المعتزلة ومن ثم سلك مسلكين في الجواب :

فأولا : حمل الآية على ظاهرها فאלله لا يرضى الكفر لعباده وإن أرادته قدرا فلا يلزم من نفي الرضى نفي الإرادة .

ثانيا : على تقدير أن الرضى بمعنى الإرادة، فالآية ظاهر في العموم وليست نصافيه وبالتالي أولها مخصصا عمومها فالمراد بعض العباد وهم المؤمنون المصطفون لا جميع العباد .

يقول إمام الحرمين : (استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب الله تعالى ، لم يحيطوا بفحواها، ولم يدركوا معناها، منها قوله تعالى (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) (٤) وفي الجواب عن هذه الآية مسلكان :

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٤٥٩ .

(٢) سورة الزمر آية ٧ .

(٣) سورة الزمر آية ٧ .

(٤) سورة الزمر آية ٧ .

أحدهما : الجرى على موجبها، تمسكا بمذهب من فصل بين الرضا والإرادة .

والوجه الثاني : حمل العباد على الموفقين للإيمان الملهميين ^{سراجهم}

المشرفون بالإضافة إلى الله سبحانه ذكرا، وهذه الآية تجرى مجرى قوله تعالى:

"عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ" (١) فليس المراد جميع عباد الله، بل المراد

المصطفون المخلصون للنعيم المقيم (٢).

وكان الأجدر بإمام الحرمين التمسك بالجواب الأول، فالله سبحانه لا يرضى

لعباده الكفر، ولا يحبه منهم وإن أراد قدره .

فلا بد من التفرقة بين الإرادة الكونية والرضا ، ومن ثم لم يكن إمام

الحرمين بحاجة إلى تأويل الآية بتخصيص عمومها، حيث خصص العباد في الآية

بالموفقين للإيمان لما يتضمنه ذلك من معنى باطل، وهو أنه لا يرضى الكفر

للموفقين للإيمان ويرضاه لغيرهم، وهذا باطل فالله لا يرضى الكفر لجميع

العباد .

التاسعا - تأويله لقوله تعالى (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا):

استدل المعتزلة بقوله تعالى (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ

مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا

بِأَسْنَانِهِمْ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَّا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ أَنْتُمْ

إِلَّا تَخْرُصُونَ) (٣) على أن الله لم يرد الكفر من الكافرين، إنما وقع بإرادتهم له .

(١) سورة الانسان، آية ٦

(٢) الارشاد ص ٢٥٠ .

(٣) سورة الأنعام، آية ١٤٨ .

وجه استدلالهم بهذه الآية أن الله وبخ المشركين عندما احتجوا
بالقدر، فلو كانت مقالتهم صحيحة، وأن الله أراد منهم الشرك لما وبخوا
يقول إمام الحرمين : (ومما يستروحون إليه قوله تعالى (سَيَقُولُ الَّذِينَ
أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا) (١) . قالوا : فوجه الدليل من هذه الآية ،
أن الرب سبحانه أخبر عنهم ، وبين أنهم قالوا : لو شاء الله ما أشركنا ،
ثم وبخهم ورد مقالتهم ولو كانوا ناطقين بحق مفصحين بصدق لما قرعوا) (٢) .

وقد منع إمام الحرمين دلالة الآية على معناها الظاهر كما فسرهما
المعتزلة ، ثم بين معناها بما يتفق مع القول بإثبات مشيئة الله لكل شيء ،
وان أخطأ في بيان هذا المعنى ، حيث زعم أن المشركين احتجوا بالمشيئة
والقدر هازئين ولم يكونوا جادين ، إذ لا يعترفون أساسا بالله تعالى فكيف
يثبتون له صفة المشيئة لأن إثبات الصفة فرع عن الإيمان بالله وهو لا كفرهم
كفر بالله .

يقول إمام الحرمين : (قلنا إنما استوجبوا التوبيخ لأنهم كانوا يهزأون
بالدين ويبغون رد دعوى الأنبياء ، وكان قد قرع مسامعهم من شرائع
الرسول تفويض الأمر إلى الله تعالى ، فلما طولبوا بالإسلام والالتزام بالأحكام
تعلقوا بما احتجوا به على النبيين ، وقالوا : (لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا) ،
ولم يكن من غرضهم ذكر ما ينطوي عليه عقدهم . والدليل على ذلك في سياق
قوله تعالى (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن) (٣) .
وكيف لا يكون الأمر كذلك ، والإيمان بصفات الله فرع عن الإيمان بالله ،
والكفر بالآية كفر بالله تعالى) (٤) .

(١) سورة الانعام آية ١٤٨ .

(٢) الارشاد ٢٥٠ .

(٣) سورة الانعام آية ١٤٨ .

(٤) الارشاد ، ص ٢٥١ .

ونحن لانسلم لإمام الحرمين فهمه لهذه الآية واعتباره أن المشركين لا يقرون بوجود الله تعالى وبالتالي لا يثبتون له المشيئة . فمن الثابت أن بعض المشركين يقرون بوجود الله ويقرون بالقضاء والقدر وإن أنكروا الأمر والنهي . (١)

ولامانع من ذلك كما تحكيه آيات أخرى كقوله تعالى : (وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُوَفِّكُونَ) (٢) وقوله تعالى : (وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِمَّن بَعْدَ مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ ...) (٣)

وقوله تعالى (وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُوَفِّكُونَ) (٤) . (وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا) (٥) .

والتوبيخ جاء لكل من يحتج بالقدر مبررا جريمته وكفره ، فلا يحق لكافر أو عاصي أن يبرر كفره ومعصيته محتجا بالقدر ، فالاحتجاج بالقدر تبريرا للمعاصي والاطعاء باطل ، وبطلان الاحتجاج به لا يستلزم نفيه ، وعدم وجوده كما فهم المعتزلة ، فظنوا أن المشركين وبخوا لأنهم أثبتوا المشيئة لله . والله أعلم . ومع خطأ إمام الحرمين في تفسير الآية فإن مآل كلامه إبطال ما يذهب إليه المعتزلة من عدم تعلق المشيئة الالهية بأفعال العباد ، الأمر الذي يقتضي تعلقها بها وهو المذهب الحق .

(١) أنظر مجموع الفتاوى ج ٣ ص ١١١

(٢) سورة العنكبوت آية ٦١

(٣) سورة العنكبوت ، آية ٦٣

(٤) سورة الزخرف ، آية ٨٧

(٥) سورة النحل ، آية ٣٥

عاشراً - تأويله لقوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون):

وعندما استدل المعتزلة على مذهبهم السابق في الإرادة بقوله تعالى،
(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (١) بناء على أن هذه الآية صريحة
في أن الله لم يخلق الخلق إلا لعبادته، فهو تعالى مرید للعبادة والطاعة
ولا يريد الكفر والمعصية .

منع إمام الحرمين استدلالهم بهذه الآية على المعنى السابق، معتبراً
الآية من قبيل الظواهر المؤهلة، فدلالتها ظنية وليست بنص فلا يسوغ الاستدلال
بها في الأمور القطعية .

ووجه كونها ظاهراً أنها عامة قابلة للتخصيص، إذ المجانين والصبيان
مستثنون، يقول إمام الحرمين: (ومما يستدلون به العوام الاستدلال بقوله
تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (٢) وهذه الآية عامة في صيغتها،
متعرضة لقبول التخصيص عند القائلين بالعموم، مجملة عند منكري العموم،
ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال، أو يتصدى للاجمال، ومن
مذهب المعتزلة، أن العموم إذا دخله التخصيص صار مجملاً في بقية المسميات .
ولا خلاف أن الصبيان والمجانين مستثنون من موجب الآية تخصيصاً) (٣) .

ولقد اعتبر شيخ الإسلام هذا القول ضعيفاً وإن قال به بعض السلف
فهو مخالف للجمهور .

فقصد العموم ظاهر في الآية ولو كان المراد المؤمنين فقط لما ذكر الجن
والإنس دون الملائكة، فلا فرق بين المؤمنين والملائكة .

(١) سورة الذاريات، آية ٥٦ .

(٢) سورة الذاريات، آية ٥٣٦ .

(٣) الارشاد، ص ٢٥١ .

ثم تأيد شيخ الاسلام في بيان أن ظاهر الآية العموم بـسـيـاق الآية ،
فسياقها يقتضي ذم وتوبيخ من لم يعبد الله، لأن الله خلقه للعبادة فلم
يفعل ما خلق له .

يقول شيخ الاسلام (فإن قصد العموم ظاهر في الآية، وبين بيانا لا يـحتمـل
النقيض ، إذ لو كان المراد المؤمنين فقط، لم يكن فرق بينهم وبين الملائكة ،
فان الجميع قد فعلوا ما خلقوا له، ولم يذكر الإنس والجن عموماً، ولم تذكر
الملائكة ، مع أن الطاعة والعبادة وقعت من الملائكة دون كثير من الإنس
والجن .

وأيضاً فإن سياق الآية يقتضي أن هذا ذم وتوبيخ لمن لم يعبد الله
منهم ، لأن الله خلقه لشيء فلم يفعل ما خلق له . ولهذا عقبها بقول الله :
(مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا) (١) .

فإثبات العبادة ونفي هذا يبين أنه خلقهم، ولم يرد منهم ما يريد
السادة من عبيدهم من الإعانة لهم بالرزق والإطعام) (٢) .

ثم بين شيخ الاسلام معنى الآية الصحيح والذي عليه جمهور المسلمين وهو
أن الله خلقهم لعبادته وهو ان يفعلوا ما أمرهم به ويجتنبوا ما نهاهم عنه .
وأيد هذا المعنى بآيات أخرى تحمل نفس المعنى ففسر القرآن بالقرآن .
يقول شيخ الاسلام: (... الذي عليه جمهور المسلمين، أن الله خلقهم
لعبادته وهو فعل ما أمروا به، ولهذا يوجد المسلمون قديماً وحديثاً يحتجون
بهذه الآية على هذا المعنى حتى في وعظهم وتذكيرهم وحكاياتهم، كما في حكاية
إبراهيم بن أدهم (.....) (٣) .

(١) سورة الذاريات ، آية ٥٧ .

(٢) مجموع الفتاوى ، ج ٨ ، ص ٤٠-٤١ .

(٣) مجموع الفتاوى ، ج ٨ ، ص ٥١-٥٢ .

ومن الآيات التي تأيد بها قوله تعالى (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (١)

وقوله تعالى : (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا) (٢) . وقوله تعالى (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى) (٣) .

ثم ذكر بعض أقوال الصحابة والتابعين في تفسير الآية، فعن علي بن أبي طالب أنه قال : ألا لأمرهم أن يعبدوا وأدعواهم إلى عبادتي .

وعن مجاهد أنه قال : لأمرهم وأنهاهم (٤) .

ثم قال : (فهذا هو المعنى الذي قصد بالآية قطعاً وهو الذي تفهمه جماهير المسلمين، ويحتجون بالآية عليه، ويعترفون بأن الله خلقهم ليعبدوه لا ليضيعوا حقه) (٥) .

ولقد أوضح شيخ الإسلام أن تفسير الآية بما سبق بيانه لا يستلزم وقوع العبادة منهم، وإذن فلا داعي لتخصيصها. كما أن ذلك لا يستلزم أن يكون في ملكه ما يشاء، أو يشاء ما لا يكون كما قالت القدرية يقول شيخ الإسلام : قوله : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (٦) لا يستلزم وقوع العبادة منهم . . . ولا يستلزم نفي المقدور أن يكون في ملكه ما يشاء أو يشاء ما لا يكون

كما قالت القدرية (٧)

-
- (١) سورة البينة ، الآية ٥
 - (٢) سورة التوبة الآية ٣١ .
 - (٣) سورة القيامة ، الآية ٣٦ .
 - (٤) انظر مجموع الفتاوى ج ٨ ص ٥٢ .
 - (٥) مجموع الفتاوى ج ٨ ص ٥٣ .
 - (٦) سورة الذاريات الآية ٥٦ .
 - (٧) مجموع الفتاوى، ج ٨ ص ٥٤ .

٧ - منع إمام الحرمين للتأويل في كتابيه (البرهان) و(النظامية) :

أما في (البرهان) فهو يمنع التأويل ، تبعا لمنعه الاستدلال بالظواهر
في باب العقائد ، والتزاما بالمنهج الصحيح في الجدل ، فقد رأينا سابقا
أنه في تلك المرحلة يمنع الاستدلال بالظاهر على العقائد ، لأن العقائد من باب
القطعيات التي لا يستدل عليها بالظننيات ومن ثم لا تكون الظواهر واردة في
إثبات العقائد مؤولة أو غير مؤولة .

وفي باب الجدل لابد من التمسك بهذا الموقف ، فيكفي المستدل عليه
أنه يرد دليل المستدل ، إذا كان ظاهرا أو مجملا لمجرد كونه كذلك وليس له أن
يشغل بتأويله .

أي أن المستدل عليه ممنوع من تأويل دليل المستدل وإلا كان متجاوزا
حدود الجدل الصحيح .

يقول إمام الحرمين (ثم إذا فرض ذلك في المستدل (أي استدلال مستدل
بالظاهر على مسألة قطعية) فليس من حق المستدل عليه أن يشغل بالتأويل ،
بل يكفي أن يبين تطرق الاحتمال ، وخروج اللفظ عن القواطع وإذا وضع ذلك
التحقق الظاهر في محل طلب العلم ، بالمجملات التي لا تستقل بأنفسها) (١) .

لكن يرد على إمام الحرمين - مع هذا - الموقف من الظاهر في باب اثبات
العقيدة أو الجدل فيها - يرد عليه أنه لابد وأن يكون له موقف من تفسير
النص الظاهر في العقيدة ، حتى ولو لم يجز الإثبات به ، وهذا الموقف يتلخص في
الالتزام بأحد مواقف ثلاثة ؛ إما تفويض معنى الآية لله ، وفيه منع للتأويل ،
وإما إجراؤها على حقيقتها الظاهرة وفيه أيضا منع للتأويل . وإما تفسيرها

x

بالمعنى المجازى وفيه قول بالتأويل بالمعنى الاصطلاحي .

أى أنه يلزمه المنع من التأويل أو تجويزه حتى مع عدم استعمال
الظواهر في إثبات العقائد أو الجدل فيها . لكنه لم يحدد موقفه من هذين الأمرين
مكتفيا بالمنع من التأويل جدلا كما سبق .
وأخيرا يأتي حكم التأويل عنده في (النظامية) وفي هذا الكتاب يمنع
التأويل لكونه بدعة ومخالفا لإجماع السلف، ومن ثم يوجب التفويض، وفي هذا يقول
(وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التى وردت في الكتاب والسنة، أو امتنع
على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبثدره أفهام أرباب
اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في أى الكتاب،
وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وسلم .

وذهب أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على
مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي يرتضيه رأيا، وتدين الله
به عقلا : إتباع سلف الأمة . فالأولى الإتباع وترك الإبتداع . والدليل السمعي
القاطع فى ذلك : أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة .

وقد درج صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورضي عنهم : على ترك
التعرض لمعانيها ودرك مافيهما : وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة ،
وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس
ما يحتاجون إليه منها . فلو كان تأويل هذه الآيات والظواهر مسوغا ومحتوما،
لأوشك أن يكون اهتمامهم لأفوق اهتمامهم بفروع الشريعة . . .

وإذا انصرم عصرهم ، وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك
قاطعا بأنه الوجه المتبع . فحق على ذى دين: أن يعتقد تنزه البارى عن صفات
المحدثين، ولا يخوف في تأويل المشكلات ، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى .

وعد إمام القراء وسيدهم : الوقوف على قوله تبارك وتعالى (وَمَا يَعْلَمُ
تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) (١) من العزائم، ثم الإبتداء بقوله تعالى (وَالرَّاسِخُونَ فِيهِ
الْعِلْمُ) (١) ومما استحس من كلام إمام دار الهجرة - رضي الله عنه - وهو
مالك بن أنس رضي الله عنه . أنه سئل عن قوله تبارك وتعالى (الرَّحْمَنُ عَلَى
الْعَرْشِ اسْتَوَى) (٢) فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة . والسؤال عنه
بدعة، فلتجر آية الاستواء والمجيء وقوله : (لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ) (٣) على
ما ذكرناه . فهذا بيان ما يجب لله تبارك وتعالى (٤) .

من هذا النص يتضح لنا موقف إمام الحرمين على نحو التالي :

- (١) لا يزال يرى وجود تعارض بين ظاهر القرآن وبين ما ثبت عقلاً، بدليل
قوله (وامتنع على أهل الحق إعتقاد فحواها (أى الظواهر) وإجراؤها
على موجب ما تبدره أفهام أرباب اللسان (٠٠٠) .
 - (٢) لا يرى معالجة هذا التعارض بالتأويل، لكونه بدعة ومخالفاً لإجماع
السلف، والإجماع مستند معظم الشريعة .
 - (٣) يرى أن السلف تركوا التعرض لمعانيها ودرك ما فيها (أى فوضوا المعنى لله) .
 - (٤) يرى أن الموقف الصحيح من هذه الظواهر هو التنزيه عن التشبيه، ثم عدم
التأويل، ثم تفويض معرفة المراد من هذه الظواهر إلى الله سبحانه
وتعالى .
- وفي الفصل التالي نتناول بالنقد : موقف إمام الحرمين من التأويل
ومنهجه فيه وما يسنده هنا إلى الصحابة رضي الله عنهم من التفويض في بيان
معاني وآيات الصفات الإلهية وذلك على ضوء المنهج السلفي في ذلك .

...

-
- (١) سورة آل عمران ، آية ٧٠
 - (٢) سورة طه ، آية ٥٥
 - (٣) سورة ص ، آية ٧٥
 - (٤) العقيدة النظامية ، ص ٣٢-٣٤

نقدم منهج إمام الحرمين في التاويل وبيان موقف السلف منه ومن التفويض

١- الاتفاق على تقسيم آي القرآن إلى نص وظاهر :

- رأينا أن إمام الحرمين يقسم الآيات القرآنية - من حيث دلالتها على معانيها - إلى ما هو نص في هذه الدلالة وما هو ظاهر . فما كان منها قطعي الدلالة على معناه بحيث لا يحتمل معنا آخر فهو النص . وما كان منها ظني الدلالة لإحتمال دلالة على معنى آخر فهو الظاهر . وما يقرره إمام الحرمين في هذا المقام موضع اتفاق بينه وبين علماء السلف بل بينهم وبين جميع المتكلمين، لأن هذا التقسيم للآيات القرآنية يجري بالنسبة لكل كلام يقصد به صاحبه الدلالة على معنى من المعاني . فهو إما نص في الدلالة على هذا المعنى أو ظاهر فيها . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (ولفظ النص يراد به تارة أُلْفَاظُ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ ، سِوَا مَا كَانَ الْفَلْظُ قِطْعِيَّةً أَوْ ظَاهِرَةً ، وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ مِنْ قَلْبِ الْكَلِمَاتِ : النُّصُوصُ تَتَنَاوَلُ أَحْكَامَ أَعْمَالِ الْمُكَلِّفِينَ . وَيُرَادُ بِالنَّصِّ مَا دَلَّاهُ قِطْعِيَّةً لَا تَحْتَمِلُ التَّقْيِضَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : (تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) (١) (٢) .
- ويقول ابن القيم : (لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه انقسم كلامه ثلاثة أقسام :
- أحدها : ما هو نص في مراده لا يقبل احتملا غيره .
- الثاني : ما هو ظاهر في مراده وان احتمل أن يريد غيره .
- الثالث : ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد بل هو محتمل محتاج إلى البيان (٣) .

(١) سورة البقرة ، آية ١٩٦ .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ج ١٩ ، ص ٢٨٨ .

(٣) مختصر الصواعق المرسله ، ص ٥٠ .

٢ - الاختلاف في تحديد النصوص والظواهر القرآنية وأساسه :

أما موضع الخلاف بين علماء السلف وعلماء الكلام - ومنهم إمام
الحرمين - بل بين أصحاب المذاهب الكلامية المختلفة بعضهم مع بعض، إنما هو
في تحديد ما يعتبر من الآيات القرآنية نصاً، وما يعتبر منها ظاهراً في الدلالة
على معناه . وأساس هذا الإختلاف في تحديد الظواهر والنصوص القرآنية تلك
القاعدة التي وضعها المتكلمون - ومنهم إمام الحرمين - ليميزوا على
أساسها بين ما هو نص في مضمونه العقدي وبين ما هو ظاهر يجب تأويله،
فالمتكلمون يرون أن كل آية يقوم الدليل العقلي على استحالة القول
بمعناها المتبادر منها لا تعتبر نصاً في ذلك المعنى، بل هي من قبيل الظواهر
في الدلالة عليه .

وقد رأينا أن إمام الحرمين في خلافه مع المعتزلة يعتبر الآيات
الدالة على انفراد الله تعالى بالخلق وعموم قدرته على كل شيء، وخلق
للهداية والاضلال في قلوب العباد وللطبع والختم عليها، والدالة على رؤية
المؤمنين لربهم في الآخرة، وعلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن - يعتبر
هذه الآيات نصوصاً في الدلالة على معانيها التي يقرها، بينما يعتبرها
المعتزلة من قبيل الظواهر المحتملة في الدلالة على تلك المعاني، نظراً
لما يرونه في تقرير تلك المعاني من المخالفة لمقتضى الدليل العقلي
عندهم، حيث يلزم على تقريرها لوازم باطلة في حق الله على حد زعمهم .

وبالتالي فإن المعتزلة يبادلونه هذا الموقف فيعتبرون الآيات
الدالة على ما يذهبون إليه في تلك القضايا وغيرها نصوصاً، بينما يعتبرون
الآيات الدالة على مذهب مخالف فيهم دلالة نصية من قبيل الظواهر المؤولة
لإعتبار السابق، بل هذا هو الشأن عند جميع أصحاب المذاهب الكلامية

في إعتبار مايشهد لمذهبهم من الآيات نما وفي إعتبار مايستدل به
مخالفهم من قبيل الظواهر .

بل هذا هو شأن علماء الكلام جميعا ومنهم إمام الحرمين مع علماء
السلف فيما يختلفون معهم فيه من القضايا العقديّة .

فالمعتزلة مثلًا ينفون القدر لاعتقادهم أن ذلك يتعارض مع العدل
الالهي ، وبالتالي يعتبرون الآيات المثبتة للقدر من قبيل الظواهر
القابلة للتأويل .

وينفون الصفات لإعتقادهم أن إثباتها يتعارض مع التوحيد ، إذ يستلزم
إثباتها تعدد القدماء ، ولهذا فالآيات المثبتة للصفات - في نظرهم -
من قبيل الظواهر .

والمعتزلة والأشاعرة من أصولهم في إثبات حدث العالم (أن ما لا يخلو
من الحوادث فهو حادث) ولهذا يعتبرون الآيات المثبتة للصفات الاختياريّة
هي من قبيل الظواهر المؤولة وليست نموصا في معانيها ، وإلا للزم حدوث
الباري عز وجل كما يظنون ، وذلك كآيات في إثبات الإستواء والنزول والإتيان
والمجنء وأن الله يتكلم متى شاء وينادي . . . الخ .

ومن أصولهم أن الباري يستحيل أن يكون في جهة لأن الجهة من لوازم الأجسام .
ونتيجة لهذا الأصل اعتبروا الآيات المثبتة لعلو الله وفوقيته من قبيل الظواهر ،
ونتيجة لهذا الأصل أيضا منع المعتزلة رؤية المؤمنين لربهم ،
واعتبروا الآيات في إثبات الرؤية من قبيل الظواهر المؤولة لان الرؤية
عندهم تستلزم الجهة وفي هذا تعارض مع أصلهم .

هكذا يرى هؤلاء المتكلمون الآيات التي لا تتفق مع أصول مذاهبهم
من قبيل الظواهر ، مع أنها في حقيقتها وكما يراها علماء السلف من قبيل

النصوص القرآنية المبينة لما تتضمنه من العقائد الصحيحة . يقول ابن القيم : (وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها ، خصوصاً آيات الصفات والتوحيد ، وأن الله مكلم متكلم . أمر ، ناه ، قائل ، مخبر ، موجد حاكم ، واعد موعِد مبين ، هاد ، داع إلى دار السلام ، وأنه تعالى فوق عباده عال على كل شيء مستو على عرشه ، ينزل الأمر من عنده ، ويعرج إليه وأنه فعال حقيقة وأنه كل يوم في شأنه فعال لما يريد ، وأنه ليس للخلق من دونه ولي ولا شفيع يطاع ولا ظهير ، وأنه المنفرد بالربوبية والتدبير والقيومية (وأنه يعلم السر وأخفى) (وما تسقط من ورقه إلا يعلمها) وأنه يسمع الكلام الخفي كما يسمع الجهر ، ويرى ما في السموات والأرض ولا تخفى منها ذرة واحدة ، وأنه على كل شيء قدير ، ولا يخرج مقبلاً من دون واحد عن قدرته البتة ، كما لا يخرج عن علمه وتكوينه ، وأن له ملائكة مدبرة بأمره للعالم تمعد وتنزل وتتحرك وتنتقل من مكان إلى مكان ، وأنه يذهب بالدنيا ويخرب هذا العالم ويأتي بالآخرة ، ويبعث من في القبور إلى أمثال ذلك من النصوص التي هي في الدلالة على مرادها ، كدلالة لفظ العشرة والثلاثة على مدلولها وكدلالة لفظ الشمس والقمر والليل والنهار والبر والبحر والخيول والبغال والابل والبقر والذئب والآنثى على مدلولها لافرق بين ذلك البتة .

فهذا القسم إن سلط التأويل عليه عاد الشرع كله مؤولاً ، لأنه أظهر أقسام القرآن ثبوتاً وأكثرها وروداً ودلالة . ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير (١) .

٣ - إبطال أساس التأويل عند المتكلمين :

ويرجع خطأ المتكلمين ومنهم إمام الحرمين في دعوى تعارض العقل مع السمع، الموجب لاعتباره ظاهراً مؤولاً - يرجع خطأه في ذلك إلى أحد أمرين :

الأول : اعتبارهم لما يقيمونه من الأدلة العقلية - معارضين به المعاني الصحيحة للآيات - اعتبارهم إياها أدلة قطعية، بينما هي في الحقيقة ليست كذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح كما يقول شيخ الإسلام (وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات) (١)

الثاني : فسهمهم من الآيات معان باطلة يعتبرونها هي الظواهر المستفادة من تلك الآيات، ومن ثم يقيمون الدليل العقلي على استحالتها ومن ثم يؤولونها بمعاني أخرى .

ويرى علماء السلف أن هذه المعاني الباطلة في حق الله تعالى لا يمكن أن تكون هي الظواهر المرادة من آيات الصفات، فظواهر القرآن يستحيل أن تكون كفراً ، بل ظواهر آياته هي معانيها التي تدل عليها دلالة واضحة على نحو ما يليق بذات الله تعالى . يقول شيخ الإسلام : (لفظ الظاهر فيه إجمال وإشتراك فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها (ظاهر الآيات والأحاديث في الصفات) التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم ، فلا ريب أن هذا غير مراد ، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً ، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً . والله سبحانه أعلم .

(١) التدمرية، تاليف شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية ، تحقيق : محمد بن عوده ، ص ١٤٩ .

واحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كـفر
وضلال (١) .

فغاية ما ينتهي إليه المتكلمون في هذا المقام، أنهم يعمدون إلى
معنى فاسد، فيجعلونه هو ظاهر اللفظ حتى يجعلونه محتاجا إلى التأويل،
وهذا هو مناط خطأهم . ومن هذا القبيل ما سبق أن ذكرناه عن إمام
الحرميين من خطأه في تحديد ظواهر بعض الآيات القرآنية، كما فعل في الآيات
المشبهة لصفة العين للباري تعالى، والمشبته لصفة الوجه، وكذلك آيات
المعوية وآيات المجيء الخ (٢)

ومن ثم عمد إلى تأويلها تجنباً لتلك الظواهر الباطلة التي توهم
دلالة الآيات عليها .

٤ - مواقف علماء السلف من التأويل :

وإذا كنا قد بينا فيما سبق الدوافع الباطلة التي تدفع المتكلمين
إلى تأويل الآيات القرآنية، والطرق الفاسدة التي يسلكونها في سبيل
هذا التأويل، فإننا نتساءل ما هو موقف علماء السلف من التأويل في حد ذاته،
وتعني به صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر محتمل لدليل يقتضي ذلك .

هل يرضونه مطلقاً أم يقبلونه ولماذا ؟

وما هي ضوابط القبول أو الرفض عندهم ؟

(١) التدمرية ، ص ٤٧ .

(٢) أنظر ص ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤ من البحث .

الواقع أن علماء السلف لا يرفضون التاويل بهذا المعنى رفضاً مطلقاً، بل كانوا يفسرون بعض الآيات بتخصيص عمومها وبتقييد مطلقها وبتقديس مضاف محذوف منها، ولم يكونوا يلجأون إلى هذا التاويل إلا لوجود دليل عقلي ظاهر أو سمعي ظاهر يقتضي ذلك . يقول شيخ الإسلام (فلا يجوز أن يتكلم (أى النبي صلى الله عليه وسلم) هو وهؤلاء (يعني الصحابة) بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره، أما أن يكون عقلياً ظاهراً، مثل قوله تعالى (وَأَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ)^(١) فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، وكذلك (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)^(٢) يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم، أو سمعياً ظاهراً مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر)^(٣)

فالسلف لا يمنعون التاويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى محتمل، إذا وجد دليل يقتضي ذلك من كتاب أو سنة، والذي يمنعونه أن يتم ذلك بلا دليل، أو أن يعتقد الصارف وجود دليل يحيل المعنى الظاهر وليس هو في حقيقته بدليل صحيح كما توهم . كتوهم نفاة الصفات أن العقل يمنع اتصاف الباري بالصفات التي وردت في القرآن والسنة، ومن ثم يؤولونها، ولما كان السلف يمنعون أن يوجد دليل عقلي يحيل اتصاف الباري بما وصف به نفسه في القرآن - بل العقل يدل على اتصافه بها عندهم - فإنهم يعدون تاويلات المتكلمين في هذا الجانب من التاويلات الباطلة، لأنهم تخلوا من الدليل . يقول شيخ الإسلام : (وقد تقدم أنا لاندم كل ما يسمي تاويلاً مما فيه كفاية، وإنماندم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب

(١) سورة النمل آية ٢٣

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٣

(٣) مجموع الفتاوى ، ج ٦ ، ص ٣٦١

والسنة . والقول في القرآن بالرأى) .

ويقول أيضا : (ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين —
بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره ، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل
السنة ، وإن سمي تباؤيلا وصرفا عن الظاهر ، فذلك لدلالة القرآن عليه ، ولموافقة
السنة والسلف عليه ، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن ، ليس تفسيراً له بالرأى ،
والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله
والسابقين كما تقدم .

وللإمام أحمد - رحمه الله - رسالة في هذا النوع وهو ذكر للآيات
التي يقال : بينها معارضة وبيان الجمع بينها .
وإن كان فيه مخالفة لما يظهر من إحدى الآيتين ، أو حمل أحدهما
على المجاز . وكلامه في هذا أكثر من كلام غيره من الأئمة المشهورين ،
فإن كلام غيره أكثر ما يوجد في المسائل العملية ، وأما المسائل العلمية
فقليل . وكلام الإمام أحمد كثير في المسائل العلمية والعملية لقيام الدليل
من القرآن والسنة على ذلك . ومن قال : إن مذهبه نفي ذلك فقد افتـرى
عليه والله أعلم (١) .

(١) مجموع الفتاوى ، ج ٦ ، ص ٢١-٢٢ .

٥ - ضوابط التأويل عند علماء السلف :

ولعل ما قدمناه من قبول علماء السلف للتأويل وعدم رفضهم له رفضاً مطلقاً، يكشف لنا عن الضوابط التي يجب التزامها، ليكون التأويل صحيحاً وبدونها لا يعتبر تأويلاً صحيحاً . يقول شيخ الإسلام في تحديد هذه الضوابط :
(إذا وصف الله نفسه بصفة ، أو وصفه بها رسوله ، أو وصفه بها المؤمنون الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرأيتهم - فصرفها عن ظاهرها - اللائق بجلال الله سبحانه ، وحققتها المفهومة منها : إلى باطن يخالف الظاهر ، ومجاز ينافي الحقيقة ، لا بد فيه من أربعة أشياء :

(أحدهما) : إن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي ، لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ، ولا يجوز أن يراد بشيء فيه خلاف لسان العرب ، أو خلاف الألسنة كلها ، فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سح له ، وإن لم يكن له أصل في اللغة .

(الثاني) أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه ، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة ، وفي معنى بطريق المجاز ، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء ، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف ، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز .

(الثالث) : أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن معارض وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة ، امتنع تركها ، ثم إن كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه ، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح .

(الرابع) أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره و ضد حقيقته فلا بد أن يبين للامة أنه لم يرد حقيقته ، وأنه أراد مجازه ، سواء عينه أو لم يعينه ، لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم ، دون عمل الجوارح ، فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور ، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم ، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

ثم هذا (الرسول) الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات ، ثم الأمة الذين أخذوا عنه وكانوا أعمق الناس علماء ، وأنصحهم للامة وأبينهم للسنة ، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره ، أما أن يكون عقليا ظاهرا مثل قوله : (وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) (١) فان كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يوتاه مثلها وكذلك (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (٢) يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم .

أو سمعيا ظاهرا مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض

الظواهر .

ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس ، سواء كان سمعيا أو عقليا ، لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى ، وأعادته مرات كثيرة ، وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد ، والفقيه

(١) سورة النمل آية ٢٣

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٣

وغير الفقيه ، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه ،
ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجه ، ثم أوجب أن لا يعتقدوا بهذا الخطاب
شيئا من ظاهره ، لأن هناك دليلا خفيا يستنبطه أفراد الناس يدل على
أنه لم يرد ظاهره ، كان هذا تدليسا وتلبيسا ، وكان نقيض البيان وضد الهدى ،
وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان .

فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة
من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد؟ أم كيف إذا كان
ذلك الخفي شبهة وليس لها حقيقة؟ (١)

ويتضح مما تقدم أن عدم مراعاة هذه الضوابط في التأويل يجعله
باطلا - شأن كثير من تأويلات المتكلمين - وقد ذكر ابن القيم أنواعا
من التأويلات الباطلة التي فقدت ضوابط صحتها سنذكرها في الفقرة التالية:

٦ - أنواع التأويل الباطل عند علماء السلف :

وابن القيم الجوزية جعل أنواع التأويل الباطلة عشرة أنواع هي :

١ - مالم يحتمله اللفظ بوضعه الأول مثل تأويل الرجل في قوله صلى الله
عليه وسلم (حتى يضع رب العزة فيها رجله) بأن الرجل جماعة من
الناس فهذا التأويل ليس له سند من اللغة .

٢ - مالم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تشنية أو جمع وإن احتمله
مفردا مثل تأويل اليدين في قوله تعالى (لما خلقت بيدي) (٣)
بالقدرة .

(١) مجموع الفتاوى ج ٦ ص ٣٦٠
(٢) روى البخاري في صحيحه في كتاب التفسير حديثا عن أبي هريرة رضي الله
عنه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : " تحاجت الجنة والنار فقالت
النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين ، وقالت الجنة : مالى لا يدخلنسى
الاضعفاء الناس وسقطهم ، قال الله تبارك وتعالى للجنة : أنت رحمتي
أرحم بك من أشياء من عبادي ، وقال للنار : إنما أنت عذاب أعذب بك من أشياء
من عبادي ولكل واحدة منهما ملؤها فأما النار فلا تمتلي حتى يضع رجله
فتقول قط قط فهناك تمتلي ويزوى بعضها إلى بعض ولا يظلم الله عز وجل
من خلقه أحدا . وأما الجنة فان الله عز وجل ينشيء لها خلقا .
فتح الباري ج ٨ ص ٥٩٥ ح ٤٨٥٠ ، وروى مسلم في صحيحه حديثا عن أبي هريرة
وفيه (حتى يضع الله تبارك وتعالى رجله) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها .
صحيح مسلم ج ٤ ص ٢١٨٧
(٣) سورة ص آية ٧٥

- ٣ - مالم يحتمله اللفظ بسبب السياق والتركيب وإن احتمله فــــي غير ذلك، مثل تأويل إتيان الرب في قوله تعالى (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ)^(١) بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته وهي أمره . فالسياق يمنع هــــذا التأويل لمافيه من تنويع وترديد وتقسيم .
- ٤ - مالم يؤلف استعماله في لغة المخاطب وإن أولف استعماله اصطلاحاً مثل تأويل الأفل في قوله تعالى (فَلَمَّا أَفَلَ)^(٢) بالحركة إذ لا يعرف في لغة العرب أن الأفل هو الحركة .
- ٥ - مالم يؤلف استعماله في غير ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد عليه النص مثل تأويل اليمين بالنعمة في قوله تعالى (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ)^(٣) فاليد تأتي بمعنى النعمة ولكن في غير هذا التركيب .
- ٦ - اللفظ الذي اطرده استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهده استعماله في المعنى المؤول ، أو عهد استعماله فيه نادراً . فحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل . فإنه يكون تلبيساً يناقض البيان والهداية . بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف .

(١) سورة الأنعام آية ١٥٨

(٢) سورة الأنعام آية ٧٦

(٣) سورة ص آية ٧٥

- ٧ - كل تأويل يعود على أصل النص بالابطال كتأويل قوله صلى الله عليه وسلم (أئمة امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل) (١)
- فحمله على الأمة يرجع على أصل النص بالابطال وهو قوله : (فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها) (٢) ومهر الأمة إنما هو للسيد .
- ٨ - تأويل اللفظ الذى له ظاهر لا يفهم منه عند اطلاقه سواه بالمعنى الخفي، الذى لا يطلع عليه إلا فردى من أهل النظر، كتأويل لفظ الأحـد بالذات المجردة من الصفات . فالذات المجردة عن الصفات لو أمكن ثبوتها في الخارج، لما أمكن إثباتها إلا بعد مقدمات صعبة جدا فكيف وهو محال في الخارج .
- فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذى هو في غاية الخفاء .
- ٩ - التأويل الذى يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية العلو والشرف، إلى معنى أقل منه بمراتب مثل تأويل الفوقية في قوله تعالى (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) (٣) بأنها فوقية الشرف .
- ١٠ - تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يقصده المبين الهدى بكلامه . (٤)

(١) رواه الترمذي في سننه ح ١١٠٢، ج ٣ ص ٤٠٨ وقال حديث حسن .

(٢) رواه الترمذي في سننه ح ١١٠٢، ج ٣ ص ٤٠٨

(٣) سورة الأنعام آية ١٨

(٤) مختصر المواعق، ص ١٢ - ١٧ بتصرف .

رأينا سابقا أن إمام الحرمين انتهى أمره في (النظامية) إلى منع
تأويل الصفات الخبرية - أي منع صرفها عن ظاهرها إلى معنى محتمل مرجوح،
حيث يعتبر التأويل بدعة لم يفعله السلف، مع أنه يرى أنه يمتنع على أهل
الحق اعتقاد فحواها ومن ثم يرى أنه يجب التفويض إلى الله في إدراك معاني
ما تضمنته هذه الآيات من الصفات، زاعما أن السلف كانوا يفوضون تلك
المعاني إلى الرب، وأنهم درجوا على ترك التعرض لها تفسيراً وبياناً.

وقد استدل على ترك التأويل مع الذهاب إلى التفويض - كما رأينا -
بإجماع السلف على ذلك . وبما يدل عليه اعتبار إمام القراء الوقف - عند
قوله تعالى (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) (١) - من العزائم، ثم الإبتداء
بقوله تعالى : (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (١) حيث يفهم من ذلك وجوب التوقف عن
التأويل مع تفويض المعنى إلى الله .

كما استدل على ذلك بقول الإمام مالك عندما سئل عن قوله تبارك
وتعالى (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (٢) فقال : الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والسؤال عنه بدعة (٣) .

أما ما يذهب إليه إمام الحرمين من أنه يمتنع إدراك فحوى هذه الآيات
فلما يظنه - خطأ - من أن فحواها هو معانيها التشبيهية، والواقع -
أن فحواها إنما هو إثبات تلك الصفات على نحو ما يليق بذات الله تعالى
ولاشيء في إدراك فحواها على هذا النحو .

(١) سورة ال عمران آية ٧

(٢) سورة طه آية ٥٠

(٣) أنظر النظامية ص ٣٢ - ٣٤

وما يسنده إلى الصحابة من أنهم لا يدركون معاني هذه الصفات،
 ويفوضون معرفتها إلى الله فغير صحيح، فقد كانوا يدركون معانيها على
 ما يليق بذات الله وصفاته، ولم يكونوا يفوضون إلا في معرفة حقيقتها
 وكيفيتها على نحو ما يدل عليه كلام الإمام مالك .

ذلك أن التفويض في إدراك معاني آيات القرآن ولا سيما فيا يجب
 اعتقاده من صفات الله هو في حقيقته تجهيل لهم وأنهم لم يكونوا يفهمون
 القرآن ولا يثبتون عقيدتهم على الوجه الصحيح .

وفيه أيضا أن القرآن لم يكن ميسرا للذكر والفهم في قضايا
 العقيدة .

وأما ما يحتج به من الوقف على قوله تعالى (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ
 إِلَّا اللَّهُ) (١) .

فالمراد بالتأويل في هذه الآية - كما يرى شيخ الإسلام - الحقيقة
 وحقيقة الصفات هي كنها الذي لا يعلمه غير الله .

ولقد بين شيخ الإسلام أن مقتضى كلام مالك رضي الله عنه لا ينص
 دعوى من قال بالتفويض في إدراك معنى الآيات، فالاستنواء معلوم وإنما
 المجهول هو الحقيقة وهو الكيف .

وقد استدل شيخ الإسلام على أن السلف لم يكونوا مفوضين وكانوا يعلمون
 معاني الآيات ويعتقدونها .

يقول مجاهد إنه عرض المصحف على ابن عباس يقفه عند كل آية يسأله
 عنها .

(١) سورة آل عمران آية ٧٠

وقول الحسن البصرى ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم

ما أراد بها .

وقول ابن مسعود إنه ما من آية في كتاب الله إلا وهو يعلم فيم

أنزلت .

فهذه الأقوال تبطل قول المفوضة وتدل على أن السلف كانوا يعلمون

تأويل آيات الصفات أى تفسيرها .

يقول شيخ الاسلام: (وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن

اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها وذلك في حق الله : هو كنه

ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، ولهذا قال مالك وربيعه وغيرهم:

"الاستواء معلوم والكيف مجهول " . وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل

وغيرهما من السلف يقولون : إنا لانعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه

وإن علمنا تفسيره ومعناه .

ولهذا رد الإمام أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة فيما طعنوا

فيه من مشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، فرد على من حمله على غير

ما أريد به وفسر هو جميع الآيات المتشابهة وبين المراد بها .

وكذلك الصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن وكانوا يقولون إن العلماء

يعلمون تفسيره وما أريد به، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن

نفسه وكذلك لا يعلمون كيفية الغيب .

فإن ما أعده الله لأولياؤه من النعيم لا عين رأت ولا أذن سمعته ولا خطر

على قلب بشر، فذاك الذى أخبر به لا يعلمه إلا الله ، فمن قال من السلف

إن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى فهذا حق .

وأما من قال إن التاويل الذي هو تفسيره، وبيان المراد به لا يعلمه
إلا الله فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن
كله وقالوا إنهم يعلمون معناه .

كما قال مجاهد : " عرضت المصحف على اب عباس من فاتحته إلى خاتمته ،
أقفه عند كل آية وأسأله عنها " . وقال ابن مسعود : " ما في كتاب الله
آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت " . وقال الحسن البصري : ما أنزل الله
آية إلا وهو يجب أن يعلم ما أراد بها ، ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحييط
بكل ما يطلب من علم الدين " كما قال مسروق : " وما تسأل أصحاب محمد عن
شيء إلا وعلمه في القرآن ولكن علمنا قصر عنه " (١) .

ثم إن القول بالتفويض يتعارض مع ما أمرنا الله به من تدبر القرآن
وفهمه .

بل إن القول بالتفويض يتضمن أن من النصوص القرآنية مظاهره
باطل وكفر، وهذا يتعارض مع القول بأن القرآن كتاب هداية وبيان وأن الله
أنزله ليخرجنا من الظلمات إلى النور، مع أن هذا هو معتقد كل مؤمن ومسلم
الذي لا جدال فيه .

فالقول بالتفويض إذن قدح في القرآن والأنبياء .

يقول شيخ الاسلام : (أما التفويض : فإنه من المعلوم أن الله
تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن، وحضنا على عقله وفهمه فكيف يجوز مع ذلك
أن يراد منا الاعراض عن فهمه ومعرفته .

وأيضا فالخطاب الذي أريد به هدايتنا والبيان لنا وإخراجنا من
الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر،
ولم يرد منا أن نعرف لظاهره ولا باطنه أو أريد منا أن نعرف باطنه

(١) درء التعارض ، ج١ ، ص ٢٠٧-٢٠٨ .

من غير بيان في الخطاب لذلك فعلى التقديرين لم نخاطب بما يبين فيهِ
قول الحق ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر (١) .

ويقول شيخ الإسلام : (ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء ،
إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جعله هدى وبيانا للناس وأمر الرسول
أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن
وعقله ، ومع هذا فأشرف ما فيه - وهو ما أخبر الرب عن صفاته أو عن
كونه خالقا لكل شيء ، وهو بكل شيء عليم ، أو كونه أمر ونهي ، ووعد
وتوعد ، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر - لا يعلم أحد معناه فلا يعقل
ولا يتدبر، ولا يكون الرسول يبين للناس ما نزل إليهم ولا بلغ البلاغ المبين) (٢) .

...

(١) درء التعارض ، ج١ ، ص ٢٠٢ .

(٢) درء التعارض ج١ ، ص ٢٠٥ .

الفصل الخامس : الاستدلال بالمفهوم

تعريفه :

إن إفادة اللفظ لمعنى من المعانى تكون كما قلنا سابقاً، تارة بمنطوقه وتارة بمفهومه فقوله تعالى (وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ)^(١) يدل بمنطوقه على منع التآفیف ويدل بمفهومه على منع الضرب والتعنيف وهذا المفهوم أتى من حيث أشعر الأدنى وهو النهى عن التآفیف بالأعلى وهو النهى عن الضرب والتعنيف .

وكذلك قوله تعالى (وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ)^(٢) دل بمنطوقه على أن الإنسان سيجازى على مثقال الذره من الخير ودل بمفهومه على أنه سيجازى على ما هو أكبر من ذلك من باب أولى .

يقول إمام الحرمين : (ما يستفاد من اللفظ نوعان : أحدهما متلقى من المنطوق به المصرح بذكره، والثانى - ما يستفاد من اللفظ، وهو مسكوت عنه، لا ذكر له على قضية التصريح وأما ما ليس منطوقاً به، ولكن المنطوق به مشعر به، فهو الذى سماه الأصوليون المفهوم، والشافعى قائل به)^(٣)

٢- أقسامه :

وينقسم المفهوم إلى قسمين :-

أحدهما مفهوم الموافقة، والثانى . مفهوم المخالفة،

- (١) سورة الاسراء آية ٢٣ .
- (٢) سورة الزلزلة آية ٨ .
- (٣) البرهان ج ١ ، ص ٤٤٨ .

وما تقدم من دلالة النهي عن التآفيف على النهي عن الضرب والتعنيف وكذلك دلالة الجزاء على ذرة الخير، على الجزاء على الخير الكبير كلاهما مثال لمفهوم الموافقة ويسمى هذا المفهوم أيضا مفهوم الخطاب ولحن الخطاب وقوى الخطاب .

يقول إمام الحرمين : (المفهوم قسمان : مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة . أما مفهوم الموافقة ، فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى، وهذا كتخصيص الرب تعالى في سياق الأمر ببر الوالدين على النهي عن التآفيف، فإنه مشعر بالزجر عن سائر جهات التعنيف) (١) .

وقد عرف إمام الحرمين مفهوم الموافقة في الكافية قائلا (وهو ما يفهم من الخطاب لا بصريحه) (٢) .

أما مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب فقد عرفه إمام الحرمين قائلا : (هو ما يدل من جهة كونه مخصصا بالذكر ... على أن المسكوت عنه مخالف للمخصص بالذكر . كقوله عليه السلام) (في سائمة الغنم الزكاة) (٣) هذا التخصيص يشعر بأن المعلوفة لا زكاة فيها) (٤) . وقد عرفه في الكافية قائلا : (هو ما فهم من تخصيص مطلق اللفظ بوصف أو عدد أو قرينة وهو يقرب من المقيد) (٥)

(١) البرهان ج ١ ، ص ٤٤٩ .

(٢) الكافية في الجدل ص ٥١ .

(٣) روى الإمام مالك في الموطأ حديثا طويلا فيه (وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين إلى عشرين ومائة شاة) ج ١ ، ص ٢٥٨ .
ورواه أبو داود في سننه ج ٢ ، ص ٩٩ و ذكر الألباني حديثا في ارواء الغليل (في الغنم سائمها إذا كانت أربعين ففيها شاة) قال حديث صحيح ،
ارواء الغليل ج ٣ ص ٢٦٤

(٤) البرهان ج ١ ، ص ٤٤٩ .

(٥) الكافية في الجدل ص ٥١ .

ومفهوم المخالفة أنواع :-

(١) ما خصص فيه مطلق اللفظ بصفة معينة كقوله صلى الله عليه وسلم

(فى الغنم السائمة زكاة)^(١) فيدل ذلك على أن غير السائمة لا زكاة

فيها ، من باب مفهوم المخالفة .

(٢) ما خصص فيه مطلق اللفظ بعدد معين كقوله تعالى (فَأَجِدُوهُمْ ثَمَانِينَ

جَلْدَةً)^(٢) فيدل ذلك على أن القاذف لا يجلد أقل ولا أكثر من هذا

العدد .

(٣) ما خصص فيه مطلق اللفظ بالحد .

(٤) ما خصص فيه مطلق اللفظ بمكان مخصوص أو زمان معين كقوله تعالى:

(الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُومَاتٌ)^(٣) وقوله تعالى : (وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي

الْمَسَاجِدِ)^(٤) .

(٥) ما خصص باللقب مثل (جاء زيد) .

والأربعة الأول قال بها الشافعي ، وأيده الجويني قائلاً : (وما ذكره

الشافعي من حصر القول بالمفهوم فى الجهات التى عدها من التخصيصات

حق متقبل عند الجماهير)^(٥) .

ولكن الجويني رأى أنه يمكن اختصار التخصيصات الأربعة والتعبير

عن جميعها بالصفة فقال : (ولكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان ذلك

(١) سبق تخريجه - انظر ص ٣٦٨ من هذا البحث

(٢) سورة النور آية ٤

(٣) سورة البقرة آية ١٩٧

(٤) سورة البقرة آية ١٨٧

(٥) البرهان ج ١ ، ص ٤٥٤ .

منقدهاء فان المعدود والمحدود موصوفان بعدهما وحدهما، والمخصوص
بالكون فى مكان وزمان موصوفا بالاستقرار فيهما، فالصفة
تجمع جميع الجهات التى ذكرها، ومن ينكر المفهوم فإنه يابى القول به
فى جميع هذه الوجوه (١) .

وأما التخصيص باللقب فقد رفضه الشافعى، إذ نقل ذلك عنه
الجوينى قائلًا (ونرضى الله عنه على أن تخصصى المسميات بألقابها
لا يتضمن نفي ماعداها) (٢) ولكن أبو بكر الدقاق ذهب إلى أن التخصيص
بالألقاب ظاهر فى نفي ماعدا المنصوص عليه، وتتبعه على ذلك طوائف
من أئمة المذهب الأشعرى . يقول الجوينى : (وقد صار إلى ذلك طوائف
من أصحابنا) (٣) .

وينقسم المفهوم سواء أكان مفهوم موافقة أو مخالفه إلى مقطوع
به وهو (النص)، وإلى مظنون وهو (الظاهر)، شأنه فى ذلك شأن المنطوق
فى إنقسامه هو الآخر إلى (نص) وإلى (ظاهر)، والغالب على مفهوم
الموافقة أن يقع نصا والغالب على مفهوم المخالفة أن يقع ظاهرا .
وأن ينحط عن رتبة النصوص يقول الجوينى (فقد ذكرنا أن المفهوم
ينقسم إلى ما يقع نصا غير قابل للتأويل، ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة . . .
وإذا ذاك يسمى عند أرباب الأصول الفحوى (٤)، والغالب على مفهوم المخالفة
الظهور، والانحطاط عن رتبة النصوص) (٥) .

(١) البرهان ج ١، ص ٤٥٣

(٢) برهان ج ١، ص ٤٥٣ .

(٣) برهان ج ١، ص ٤٥٤ .

(٤) كان يخص الفحوى بنوع من مفهوم الموافقة وهو ما كان نصا مع أن تعريفه

فى الكافي يعم كل مفهوم موافقة .

(٥) برهان ج ١، ص ٤٧٣ فقره ٣٧٨ .

ومثال مفهوم الموافقة الواقع نصاً قوله تعالى: (فَلَا تَقْتُلْ لِهَٰمًا أُفٍ) (١) . فهذه الآية مفهوماً (نص) فى منع الضرب والتعنيف وليست (ظاهراً) فيه . ومثال ما يقع ظاهراً قوله تعالى: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ) (٢) قال الشافعى (تقيد القتل بالخطأ فى إيجاب الكفارة يدل على أن إيجابها فى قتل العمد أولى) ثم قال الجوينى معلقاً على كلام الشافعى السابق (وهذا الذى ذكره ظاهر غير مقطوع به إذ يتطرق إليه إمكان آخر سوى ما ذكره الشافعى من إشعار الأدنى بالأعلى) (٣) .

(٣) موقف إمام الحرمين من نفاة القول بالمفهوم .

وقد صحح إمام الحرمين دلالة المفهوم فى إثبات الحقائق الدينية، سواء كانت عملية أو عقديّة، وقبل أن نتناول بالعرض والدراسة الأسس التى يقوم عليها أعمال إمام الحرمين للمفهوم، نحب أن نذكر رأيه فى موقف نفاة المفهوم . وأنهم لا ينفون جميع صور المفهوم، وإنما ينفون بعضها دون البعض الآخر .

فقد ذكر إمام الحرمين أن ممن أنكروا المفهوم أبا حنيفة وجماعة من الأصوليين لم يسمهم (٤) وكذلك القاضى أبو بكر الباقلانى . (٥) .

لكن إمام الحرمين يرى أن من أنكروا المفهوم لا ينكر مفهوم الموافقة، فهم لم ينكروا ما يدل عليه قوله تعالى (فلا تقتل لهما أف) على

-
- (١) سورة الاسراء آية ٢٣ .
 - (٢) سورة النساء آية ٩٢ .
 - (٣) البرهان ج ١ ، ص ٤٥٣ فقره ٣٥٨ .
 - (٤) أنظر البرهان ج ١ ، ص ٤٥٠ .
 - (٥) أنظر البرهان ج ١ ، ص ٤٥١ .

منع الضرب والتعنيف من باب أولى باعتباره مفهوم موافقه، يقال: (ثم من أنكبر
المفهوم لم يجد ما يسمى الفحوى وهو مفهوم الموافقة) في مثل قوله تعالى:
(فلا تقل لهما أف) (١) من حيث أشعر الأذني بالأعلى ومنهم من قال وهم أهل التحقيق
كما يقول إمام الحرمين (ليس ثبوتها من جهة إشعار الأدنى بالأعلى، ولكن
مساق قوله تعالى: (وَبِأَلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) (١) إلى مختتم الآية، مشتمل على
قرائن فى الأمر بالتناهى فى البر، يدل مجموعها على تحريم ضروب التعنيف،
وليس يتلقى ذلك من محض التنصيص على النهى عن التأفيف، إذ لا يمتنع فى
العرف أن يؤمر بقتل شخص وينهى عن التغليظ عليه بالقول والمواجهة
بالقبح) (٢) ثم أهل التحقيق لا يثبتون من مفهوم الموافقة (الفحوى)
إلا ما كان قطعيا بسبب ما يحذفه من القرائن الكثيرة، أما ما لم يكن
كذلك بأن كان ظنيا فلا يقبل عندهم، يقول إمام الحرمين: (وضابط
مذهب هؤلاء أن المقطوع به يستند إلى قرائن مجتمعة، ولا سبيل إلى نفسى
القطع، وما يتطرق إليه الظنون، فهو من المفهوم المردود عندهم، وإن كان
مقتضيا للموافقة عند القائلين بالمفهوم) (٣).

وكذلك يرى إمام الحرمين أن من أنكبر المفهوم لم ينكر اقتضاء
الشرط تخصيص الجزاء به، فإذا قلت من جاءنى أكرمته فهم من هذا الكلام
تخصيص الإكرام بمن حقق الشرط وهو المجيء، فلا يشمل الإكرام من جاء ومن
لم يأت، فالذين ينكرون المفهوم لا ينكرون هذا وإن كانت هناك قلقة

(١) سورة الاسراء آية ٢٣ .

(٢) برهان ج ١، ص ٤٥٢ .

(٣) برهان ج ١، ص ٤٥٢ .

غالبية على حد تعبير إمام الحرمين يمتنعون اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به،
يقول إمام الحرمين: (ومما تردد فيه - من رد المفهوم - الشرط وأبوابه،
فذهب الأكثرون إلى الإعتراف باقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به، وغلا غالون
بترد مذهبهم في رد اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به، وهذا سرف عظيم) (١)

(٤) الأسس التي يقوم عليها أعمال إمام الحرمين للمفهوم

أما أخذ إمام الحرمين بالمفهوم فقد سبق فيه بشيخه الأشعري،
- خلافا لمن نقل عنه القول بنفي المفهوم - فقد ذكر عنه إمام الحرمين
استخدامه للمفهوم في إثبات الرؤية لله تعالى .

يقول إمام الحرمين (وقد نقل النقلة عنه) (أى عن أبي الحسن
الأشعري) رد الصيغة والمفهوم، وفي كلامه ما يدل على القول بالمفهوم، فإنه
تعلق في مسألة الرؤية بقوله تعالى سبحانه: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ
لَمَخْجُون) (٢) وقال : لما ذكر الحجاب في إدلال الأشقياء، أشعر ذلك
بنقيضه في السعداء (٣) كما سبق فيه الشافعي، فعمل الشافعي
بالمفهوم لا يخفى، فقد حكى إمام الحرمين في البرهان حصر الشافعي
لأنواع مفهوم المخالفة كما سبق ذكره (٤) كما ساق أدلته على القول
بالمفهوم (٥) .

(١) البرهان ج ١، ص ٤٥٢ .

(٢) سورة المطففين آية ١٥ .

(٣) البرهان ج ١، ص ٤٥٠ .

(٤) أنظر البرهان ج ١، ص ٤٥٣ .

(٥) أنظر البرهان ج ١، ص ٤٦٢ .

وقد جاء إمام الحرمين كما ذكرنا سابقا متابعا لشيخه الأشعري في أعمال المفهوم، وكذلك متابعا لشيخه الشافعي . ويقوم أخذ إمام الحرمين بالمفهوم على أساس أن ذلك مقتضى اللغة ومقتضى العقل معا . ويظهر اقتضاء اللغة والعقل لأعمال المفهوم في إثبات الحقائق الدينيـة في صور متعددة يعتمد عليها إمام الحرمين في هذا المقام ومن ذلك ما يأتي :-

أولا : اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به . ويعنى بذلك أن ترتب

الجزاء على شرط معين واختصاصه بهذا الشرط يدل بالمفهوم على تخلف الجزاء عند تخلف الشرط ضرورة بحكم اللغة، وفي ذلك يقول: (فمن الصور التي يجب الإعتناء بها الشرط والجزاء، فإن سلم اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به، تعدينا هذه المرتبة، وإن استقر على النزاع، اكتفينا معه بنسبته إلى الجهل باللسان، أو إلى المراغمة والعناد، فنحن نعلم من مذهب العرب قاطبة، أنها وضعت باب الشرط لتخصيص الجزاء به، فإذا قال قائل : من أكرمني أكرمته، فقد أشعربا اختصاص إكرامه بمن يكرمه، ومن جوز أن يكون وضع هذا الكلام على أن يكرمه ويكرم غيره أيضا، فقد نأى وبعد، فآل الكلام معه إلى التسفيه والجهل، والإحالة على تعلم مذاهب العرب ولسنها وحوارها) (١) .

ومع أن إمام الحرمين قد اعتمد على اللغة في إثبات المفهوم من تخصيص اللفظ المطلق بوصف أو عدد . . الخ فإننا نجده يحاول إضعاف استدلال المثبتين للمفهوم، عندما احتجوا بالحديث المروي عن يعلى بن أمية

(١) البرهان ج ١، ص ٤٦٥ .

من) أنه قال لعمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ وأشار إلى قوله تعالى (وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ) (١) فقال لقد تعجبت مما تعجبت منه ، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : " صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته " (٢)

فالذين استدلوا بهذا الحديث يرون أن يعلى بن أمية وعمر بن الخطاب قد عفلوا بمفهوم هذه الآية، وهو عدم جواز القصر في حالة عدم الخوف . لأن منطوقها تجويز القصر في حالة الخوف ففهموا عدم جواز القصر في غير تلك الحالة .

لكن الجويني لا يعتبر تساؤل يعلى بن أمية وعمر بن الخطاب من قبيل القول بالمفهوم، إذ يقول : (فنقول : على هذا الحديث ، قد كان ثبت وجوب الصلاة أربعا في غير حالة الخوف واستقر الشرع عليه ، وورد القصر مخصوصا بحالة الخوف، فاعتقدوا وجوب الإتمام في غير حالة الخوف على ما تصهد الشرع عليه ، فلم يكن ذلك قولاً بالمفهوم . والذي يحقق ذلك أنه لو فرض مع ما تقدم تخصيص بلقب، لكان ما عدا المخصوص مقرا على ما استمر الشرع عليه قبل ذلك، وإن لم يكن للألقاب مفهوم على أن الآية اقتضت التخصيص على صيغة الشرط، فإنه تعالى قال : (إن خفتم) وقد قال بتخصيص الشرط معظم من أنكر المفهوم . (٣)

(١) سورة النساء آية ١٠١
 (٢) روى مسلم في صحيحه عن يعلى بن أمية قال : قلت لعمر ابن الخطاب : (ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) فقد أمن الناس فقال : عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) . صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٥ ص ١٩٦
 (٣) البرهان ، ج ١ ، ص ٤٥٨ .

ولنا على ما قاله امام الحسن بن بعض الملحوظات :-

أولا : أنه ليس صحيحا ما يقوله إمام الحرمين من أن الأصل في فرضية الصلاة في الحضر أربعاً بل مقتضى حديث عائشة رضي الله عنها (١) أن الصلاة فرضت مثنى مثنى، فأقرت في السفر وزيدت في الحضر، ولا يعقل أن يغيب ذلك عن عمر بن الخطاب ويعلى بن أمية حتى ينسب اليهما إمام الحرمين أنهما أرادا إعمال وجوب الإتمام في غير حالة الخوف جريا على الأصل. ثانيا : أنهما لو أرادا هذا المعنى دون إعمال المفهوم في قوله تعالى (إن خفتم) لما كان هنالك معنا لاحتجاجهم بالآية المذكورة، فاحتجاجهم بها - على نحو ما عرضها إمام الحرمين - على الإتمام في غير حالة الخوف، دليل على أنهم أعملوا المفهوم من اشتراط حالة الخوف في قصر الصلاة ومن ثم اتمامها في حالة الأمن .

ثالثا : إن إمام الحرمين يسند إلى من أنكر المفهوم إعماله التخصيص بالشرط وكان هنالك منافاة بين إعمال تخصيص الشرط وإعمال المفهوم، والواقع أنه لا خلاف إلا في التسمية، فإذا أعملنا تخصيص الشرط ورتبنا الجزاء على شرط مخصوص كقصر الصلاة بشرط الخوف كان مفهوم ذلك عدم قصر الصلاة في حالة الأمن .

رابعا : نجد إمام الحرمين بعد إعتباره أن ما دار بين عمر بن الخطاب ويعلى بن أمية ليس من قبيل إعمال المفهوم، نجده بعد ذلك وعند مناقشته للإمام الشافعي في مسألة أشر العرف في العمل بالمفهوم، قد اعتبر أن ما دار بينهما من قبيل المفهوم . إذ يقول : (والذي يحقق ذلك أنه لما قال يعلى بن أمية لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما في قوله تعالى :

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت: (الصلاة أول ما فرضت ركعتين فاقرت صلاة

السفر وأتمت صلاة الحضر) . فتح الباري شرح صحيح البخاري . ج ٢ ، ص ٥٦٩

(٢) البرهان ج ٢ ، ص ٥٦٩ .

(أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) أنقصر وقد أمنا، قال عمر: تعجبت مما تعجبت منه، ولم ينكر عليه اعتقاد المفهوم من طريق اللسان
 فلست أرى المفهوم في هذا الفن متروكا من غير فرض دليل (١) وفي هذا تناقض واضح في موقف إمام الحرمين من دليل المثبتين . كذلك أبطل إمام الحرمين دليل المثبتين للمفهوم، عندما استدلوا بقوله تعالى مخاطبا لنبيه : (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ) (٢) فلقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال وسأزيد على السبعين .

فظاهر الآية تخيير النبي صلى الله عليه وسلم بين الاستغفار وعدمه، ومنطوقها أنه إن استغفر سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، وسكت عن ما زاد عن السبعين، فعمل النبي صلى الله عليه وسلم بمفهومها، إذ قال صلى الله عليه وسلم (إنما خيرنى الله فقال : استغفر لهم أولا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيد على السبعين) (٣) .

ولقد ناقشهم إمام الحرمين في احتجاجهم بهذا الحديث على إثبات المفهوم على أساس عدم صحة الحديث المذكور كما يقول : (قلنا هذا لم يصححه أهل الحديث) (٤) . مع أن الحديث المذكور أخرجه البخارى في صحيحه كما ذكره أنفنا .

(١) البرهان ج ١ ، ص ٤٧٨ .

(٢) سورة التوبة آية ٨٠ .

(٣) فتح البارى ج ٨ ، ص ٣٣٣ .

(٤) البرهان ج ١ ، ص ٤٥٨ .

ويقول أيضا ناقلا قول القاضي (وقد قال القاضي رضي الله عنه : من شدا طرقا من العربية لم يخف عليه أن قول الله تعالى (أى قوله تعالى) ان تستغفر لهم سبعين مرة) لم يجر تحديدا بعدد على تقدير أن الزائد عليه يخالفه، وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين، وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين، فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عن هو أفصح من نطق بالضاد ؟)

وما قاله القاضي ليس بصحيح فليس كون العدد للمبالغة مقطوعا به بل هو محتمل والدليل على ذلك صحة هذا الحديث الذى يدل على أعمال النبي صلى الله عليه وسلم لمفهوم الآية .

وكذلك أبطل إمام الحرمين استدلال المشبتين للمفهوم، بما روى أن ابن عباس (كان لا يرى حجب الأم من الثلث إلى السدس بإثنين من الأخوة والأخوات ويحتج بقوله تعالى : (فإن كان له أخوة فلاه السدس) وكان يرى أن الأمر فى الاثنين بخلاف الأخوة وقال لعثمان رضي الله عنه محتجا عليه : ليس الأخوان إخوة فى لسان قومك) .

فلقد أجاب الجوينى قائلا : (قلنا : أولا انفراده بهذا المذهب، ومخالفته جملة الصحابة يعارض احتجاجه، وقد قيل : إنه لما قال لعثمان : ليس الأخوان إخوة فى لسان قومك، قال له عثمان ردا عليه : إن قومك حبوها بإثنين يا صبي، ثم قد تمهد للأم الثلث بالنص، ثم استبان

ردها إلى السدس في حالة مخصوصة، فرأى ابن عباس تقرير ما عدا تيبك
الحالة على ما تمهد مطلقا قبل الحجب والرد (١)

ونلاحظ هنا على رد إمام الحرمين للاستدلال بهذه الآية على أعمال

المفهوم ما يأتي :-

أولا : أن عثمان بن عفان رضى الله عنه احتج على ابن عباس بعمل
الصحابة ولم يبطل احتجاجه بمفهوم الآية .

ثانيا : لو فرض أن عثمان رضى الله عنه قد احتج على ابن عباس بما احتج
به بناء على أن العرب يعتبرون أقل الجمع اثنان، لدل ذلك على أن عثمان
رضى الله عنه لم يبطل احتجاج ابن عباس بالمفهوم، وإنما أبطل ما ظنه
ابن عباس من أن أقل الجمع ثلاثة، ويكون رد عثمان معناه أن الأخوين
أخوة في لسان العرب يثبت بهما الحجب كما يثبت بالأخوة، فلا مجال لأعمال
المفهوم وليس في هذا إبطال لمفهوم الآية، وإنما يدور الخلاف حول
تحقيق ما يصدق عليه أقل الجمع في لسان العرب .

ثالثا : لو أن ابن عباس أراد مجرد أعمال الأصل في توريث الأم الثلث
مع وجود الأخوين لاكتفى بمطالبة الجاهلين لهما بالأخوين إلى السدس، بالدليل
على هذا الحجب المخالف للأصل، ولم يحتج عليهم بأن الحجب إنما ورد
بالأخوة لا بمجرد الأخوين الاثنین، أما وقد احتج بذلك فإن ذلك يـدلل
على أعماله لمفهوم الأخوة المخالف لمفهوم الأخوين، بحيث يكون الحكم
الثابت مع وجود الأخوة وبشرطهم مخالفا للحكم الثابت مع وجود الأخوين
لعدم تحقق شرط الجمع فيهما .

(١) البرهان، ج ١، ص ٤٥٩ - ٤٦٠

ومحاولة إمام الحرمين إبطال أن تكون النصوص السابقة شواهد على إعمال المفهوم ليس معناها إبطال القول بالمفهوم، فإمام الحرمين كما قلنا سابقا من الذين يعملونه في إثبات الحقائق الدينية . ولكنه لا يرى من وجهة نظره صلاحية هذه النصوص لأن تكون أمثلة على أعماله وقد عقبنا على كلامه في كل مثال بما يبطل كلامه بل ويثبت تناقضه .

ثانياً: من صور اقتضاء العقل واللغة لأعمال المفهوم كما يرى إمام

الحرمين .

أن التحديد بالزمان أو المكان أو العدد يقتضى تخصيص الحكم بهذه المحدودات، ويعني بذلك أن الحكم إذا حد بزمان معين أو مكان معين أو عدد معين، فإن تحديده على هذا النحو يبدل على عدم خروج الحكم عن هذه المحدودات، بل يدل على اختلافه خارج هذه المحدودات، وإلا لما كان للحدود فائدة، يقول إمام الحرمين: (ومما نذكره التحديد بالزمان والمكان أو العدد، ونقول: مما ظهر في الكلام ظهيرا لا يستجاز المرء فيه، أن الحدود تتضمن حصر المحدودات ولذلك تساق، ولهذا الفرض تصاغ، فإذا كان الحكم وراء المحدود كالحكم فيما يحويه الحد، فلا غرض في الحد، وظهور ذلك لا يجحد وهو من صور مسألة المفهوم) (١)

وقد خالف إمام الحرمين ما قرره هنا عندما رفض مفهوم المخالفة: في قوله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ) (٢) والذي احتج به السلف والأشاعرة قبل إمام الحرمين كدليل على إثبات صفة الالهي

(١) البرهان ج ١، ص ٤٦٦ .

(٢) سورة ص آية ٧٥ .

للبارى تعالى، فمنطوق الآية أن آدم مخلوق باليدين . ومفهومها أن غيره لم يخلق باليدين . فتخصيص آدم دون غيره بالخلق باليدين هو مقتضى مفهوم المخالفة لهذه الآية، ذلك أن غير آدم لو كان مخلوقاً باليدين لما كان هنالك وجه لتخصيصه بالأمر بالسجود له، اعتباراً لاخصاصه بالخلق باليدين، وظاهر من الآية أنه اختصاصه بالخلق باليدين هو علة أمر إبليس والملائكة بالسجود له .

لكن إمام الحرمين يرفض أعمال مفهوم المخالفة لهذه الآية مدعياً أن غير آدم يشارك آدم فى الخلق بالقدره على أساس رجوع الخلق إلى القدرة فقط وهذا (١) فيه إبطال للنص والمفهوم .

ثالثاً : من صور اقتضاء الفعل لأعمال المفهوم كما يرى إمام الحرمين

أن الوصف المناسب يقتضى نفى الحكم عند انتفاء الصفة ومثال

ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم (فى سائمة الغنم زكاة) (٢) . فوصف

النبى صلى الله عليه وسلم الغنم التى تجب فيها الزكاة بالسائمة وصف مناسب

يصح أن يكون فى وجوب الزكاة، لأن الوصف بالسوم يشعر بخفة المؤنه،

وأن صاحبها لا يتكلف الانفاق عليها، بل هى ترعى من نعم الله الوافرة،

الأمر الذى يجعلها أصح قوة وأكثر عدداً مما يجعل إيجاب الزكاة

على صاحبها يسيراً ومتحملاً . والشرع يراعى ذلك يقول إمام الحرمين

(: فالسوم يشعر بخفة المؤن وورود المنافع، واستمرار صحة المواشى

وهذه المعانى تشير إلى سهولة احتمال مؤونة الإرفاق بالمحاصيل، عند

(١) أنظر الإرشاد ص ١٥٦ .

(٢) سبق تخريجه - أنظر ص ٦٨ من هذا البحث .

اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشى وقد أنبنى الشرع على رعاية ذلك، من حيث خص وجوب الزكاة بمقدار كثير، وأثبت فيه مهلاً يتوقع في مثله حصول المرافق، فإذا لاحت المناسبة، جرى ذلك على صفة التعليل (١) والمثال الثانى قول النبى صلى الله عليه وسلم (لى الواجد ظلم) (٢) يقول إمام الحرمين : (فإن المؤسر المقتدر ذا الوفاء والملاء، إذا طلب بما عليه لم يعذر بتأخير الحق المستحق، وهذا فى حزم التعليل لانتسابه إلى الظلم إذا سوف وماطل) (٣) . فهو يجعل الوصف - بالواجد ليه مفهوم، لأن الوصف بالواجد مناسب للحكم بالظلم . فبهذا يتبين أن غير الواجد ليس بظالم، ولكن ما الدليل على أن الوصف إذا كان مناسباً للحكم كان له مفهوم ؟ . نجد الجواب فى قوله : (فالقول الواضح فيه، أن ما أشعر وضع الكلام يكون تعليلاً فهو أظهر عندى فى اقتضاء التخصيص الذى من حكمه انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة - من الشرط والجزاء، فإن العلة إذا اقتضت حكماً، تضمنت ارتباطه بها، وانتفاءه عند انتفائها، وإذا قال القائل : إنما أكرم الرجل لاختلافه، ^{إلى} كان ذلك أوضح فى تضمن اختصاص إكرامه بمن يختلف إليه، من قوله : من اختلف إلى أكرمه) (٤) . ويشترط الجوينى فى الصفة لى يكون لها مفهوم، أن تكون مناسبة للحكم، وإذا لم تكن الصفة مناسبة فهى كاللقب يقول : (الحق الذى تراه أن كل صفة لا يفهم منها مناسبة للحكم، فالموصوف بها كاللقب ولقبه، والقول فى تخصيصه بالذكر كالقول فى تخصيص المسميات

(١) البرهان ج ١، ص ٤٦٧ .
 (٢) روى البخارى فى صحيحه فى كتاب الاستقراض عن أبى هريرة رضى الله عنه (مطلق الغنى ظلم) . وقال : (ويذكر عن النبى صلى الله عليه وسلم لى الواجد يحل عقوبته وعرضه) . صحيح البخارى ج ٣، ص ١٥٥ .
 ولكن ذكره المنذرى فى الترغيب والترهيب ثم قال : (رواه بن حبان فى صحيحه والحاكم وقال صحيح الإسناد) ج ٢، ص ٦٠٩ .
 ولم أقف على حديث (لى الواجد ظلم)
 (٣) البرهان ج ١، ص ٤٦٧ .
 (٤) البرهان ج ١، ص ٤٦٨ .

بالقابها، فقول القائل: زيد يشبع إذا أكل، كقوله: الأبيض يشبع —
 إذ لا أثر للبياض فيما ذكر، كما لا أثر للتسمية بزید فيه) .
 والتخصيص باللقب قال به الدقاق، ولذلك سفهه علماء الأصول، والجوينى
 يعتبر المبالغة فى الرد عليه سرفاء، مع أن الجوينى لا يقول بمفهوم
 باللقب ولكن يرى أن فلى ذكره غرض مبهم . إذ يقول (الذى نراه
 أن التخصيص باللقب يتضمن غرضا مبهما، ولا يتضمن انتفاء ماعدا
 المذكور) (١)، وقد أعطى إمام الحرمين ملخصا لما ذكره فى إثباتات
 المفهوم قائلًا (فقد صار قوم إلى إبطال المفهوم . وهذا ذهول عن
 فائدة الكلام . وصار قوم إلى أن لكل تخصيص مفهوما كالدقاق وهذا
 الرجل ابتدر أمرا لا ينكر، وهو أن العاقل لا يخصص مذكورا هـزلا،
 وليس كل الغرض موقوفًا على نفسى ماعدا المسمى . واعتبر الشافعى
 الصفة ولم يفصلها، واستقر رأي على تقسيمها والحاق ما لا يناسب منها
 باللقب وحصر المفهوم فيما يناسب وهذا منهى الكلام) (٢)

(٥) من استدلال إمام الحرمين بالمفهوم فى إثبات العقائد

أولا : تمدح البارى بانفراده بالخلق وعموم قدرته :

يرى إمام الحرمين أن قوله تعالى (ذَلِكَمَ اللَّهُ رَجُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ
 شَيْءٍ) (٣) وقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (٤) . إذا كانا
 يدلان بمنطوقهما على إنفراد البارى تعالى بالخلق وعلى عموم قدرته

(١) البرهان ج ١ ، ص ٤٦٩ - ٤٧١ .
 (٢) البرهان ج ١ ، ص ٤٧٢ .
 (٣) سورة الأنعام آية ١٠٢ .
 (٤) سورة البقرة آية ٢٨٤

فإنهما يدلان بمفهومهما على تممدح البارى بذلك وأنهما سيقا مساق التمدح وإرادة التمدح بقوله تعالى (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)^(١) تفهيم من هذه الآية قطعاً واستيقاناً على حدة تعبيره، وأساس هذا القطع واليقين بهذا المفهوم للآية هو القرائن المحيطة بها، والدالة على فحواها، ويعنى بذلك أنها جاءت فى سياق آيات دالة على تممدح البارى بمضمونها . سواء كان هذا المضمون صفات كمال إيجابيه يوصف بها البارى، أو تنزيها له عن النقائص التى ألحقها به المشركون وذلك فى قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى)^(٢) حتى انتهى السياق بالآية التى معنا وهى قوله تعالى : (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)^(٣) بل احتد هذا السياق إلى ما بعدها، فدل ذلك بموجب هذه القرينة على صحة ما رآه إمام الحرمين من أن مفهومها هو إرادة تممدح البارى بالخلق تمشياً مع مقتضى السياق .

يقول إمام الحرمين (فاما نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)^(٤) والآية تقتضى تفرد البارى تعالى بخلق كل مخلوق، والاستدلال بها يعتضد بأننا نعلم فحواها يتضمن التمدح بالإختراع والابداع، والتفرد بخلق كل شىء، فلو كان غيرهِ خالفاً مبدعاً لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، وللساغ للعبد أن يتممدح بأنه خالق كل شىء، ومراده بأنه خالق لبعض المخلوقات)^(٥)

(١) سورة الأنعام آية ١٠٢ .

(٢) = = = ٩٥

(٣) سورة الانعام آية ١٠٢ .

(٤) سورة الأنعام آية ١٠٢ .

(٥) الإرشاد ص ١٩٨ .

ويقول أيضا : (لم نتمسك بَمَحْضِ الصيغة حتى أوضحنا اقترانها
بارادة التمدح، وبيننا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع،
ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح، والمفهوم
وإن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن) (١) .

وقد رأينا من قبل أن إمام الحرمين يستدل على
انفراد الله تعالى بالخلق، ليس فقط بعموم الآية السابقة، ولكن
بما يفهم منها من إرادة التمدح بذلك، وإلا لما تم هذا التمدح المفهوم
قطعا من الآية .

ويقول إمام الحرمين في دلالة قوله تعالى إن الله على كل شيء
قدير على تمدحه بعموم قدرته المفهوم من الآية السابقة - يقول: (ولا
معنى لذلك عند المعتزلة، فإن المعنى بقوله تعالى (وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ) (٢) أنه قادر على أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره .
وإذا كان الأمر كذلك، فالعبد أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل،
ويبطل تمدح الباري تعالى عند التحصيل) (٣) .

ثانيا : تمدحه تعالى باقتداره على قهر القلوب بالختم والطبع

رأينا سابقا أن إمام الحرمين يستدل على أن الختم والطبع على القلوب
أمران حقيقيان - ليسا مجرد وسم أو تسمية كما يقول المعتزلة - رأينا
يستدل على ذلك بقوله تعالى : (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) (٤) .

(١) الإرشاد ص ١٩٩ .

(٢) سورة البقره آيه ٢٨٤ .

(٣) الإرشاد ص ٢٠٠ .

(٤) سورة البقره آيه ٧ .

وقوله تعالى (بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ) (١) . وقوله تعالى : (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا) (٢) . وقوله تعالى : (وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً) (٣) . واستدل به هذه الآيات على ذلك ليس بمجرد منطوقها النصي ولكن بفحواها ومفهومها أيضا ، وفحوى هذه الآيات ومفهومها هو تمدح الباري سبحانه باقتداره وقهره لقلوب العبياد وأسرارهم والتمكن منها طبقا لمشيئته وطبقا لمقتضى قوله تعالى : (وَنَقَلْنَا أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ) (٤) .

بكل هذه المعاني فإن هذا المفهوم يدل على أن ما تضمنته من الختم والطبع على القلوب كما قلنا من قبل ، أمور حقيقية مخلوقة لله تعالى ، وليست مجرد وصف أو وصف كما يقول المعتزلة ، أو ليس في مجرد الوصف والوصف للقلوب بذلك دلالة على الاقتدار والقهر الألهي لتلك القلوب ، وفحوى الآيات ومفهومها يدل على ما دل عليه منطوقها من الاعتقاد بختم الله تعالى وطبعه على القلوب حقيقة .

يقول إمام الحرمين ردا على تفسير المعتزلة للختم والطبع على القلوب بأنه عبارة عن تسميتها بذلك يقول ردا على ذلك : (ولا خفاء بسقوط هذا الكلام ، فإن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبأها عن اقتداره واقتداره على ضمائر العباد وأسرارهم ، وبين أن القلوب يحكمه يقربها كيف يشاء ، وصرح بذلك في قوله تعالى : (وَنَقَلْنَا أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ) (٥) فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية

(١) سورة النساء آية ١٥٥ .

(٢) سورة الانعام آية ٢٥ .

(٣) سورة المائدة آية ١٣ .

(٤) سورة الأنعام آية ١١٠ .

(٥) سورة الأنعام آية ١١٠ .

وتلقيب؟ وكيف يسوغ ذلك اللبيب؟ والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيبات فما وجه استيثار الرب بسلطانه؟ (١).

ثالثا : ابطال مذهب المعتزلة في أن الإنسان خالق لأفعاله

كما استدل إمام الحرمين لابطال مذهب المعتزلة في أن الانسان خالق لأفعاله بفحوى قوله تعالى: (إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) (٢) إذ يرى أن العبد لو كان خالقا لأفعاله، لزم أن يكون ربها وإلهها، لأنه مستبد بالقدرة عليها، وهذا المعنى يدل عليه فحوى الآية السابقة وفي ذلك يقول (وإذا كان العبد خالقا لأفعال نفسه، لزم أن يكون ربها وإلهها، من حيث استبد بالاختدار عليها، وهذه عظمة في الدين، لا يبوء بها موفق، وقد دل عليه فحوى التنزيل، فإنه عز من قائل قال: (إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (٣).

رابعا : جواز رؤية الله تعالى :

يرى إمام الحرمين أن قوله سبحانه وتعالى حكاية لسؤال موسى ربه (رَبِّي أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ) (٤) يدل بمنطوقه على طلب الرؤية، ويدل بمفهومه على جواز الرؤية التي طلبها في حقه تعالى، ذلك أن طلب رؤية الله تعالى على هذا النحو جاء من نبي معصوم يعرف ما يجوز في حقه تعالى وما يستحيل، ومن ثم لا يعقل أن يطلب النبي أمرا مستحيلا في حقه

(١) الإرشاد ص ٢١٣ - ٢١٤

(٢) سورة المؤمنون آية ٩١

(٣) الإرشاد ص ١٩٧

(٤) سورة الأعراف آية ١٤٣

تعالى فدل طلبه الرويه على جوازها .

واثبت جواز الروية على هذا النحو اثبات له بمفهوم الآية .

الذى فهم ليس فقط من مجرد طلب الروية ولكن للقرينة التى به وهى صدور هذا عن نبى معصوم يعرف ما يجوز فى حق الله فيطلبه وما يستحيل فى حقه فلا يطلبه . يقول امام الحرمين : (فهذه الآية (أى الآية السابقة) من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الروية : فان من اصطفاه الله لرسالته واختاره واجتباها لنبوته وخصه بتكريمه وشرفه بتكليمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حاشالة المعتزله . ومن نفى الروية نسب مثبت جوازها اما الى ثبوت ما يقتضى تكفيرا واما الى ثبوت ما يقتضى تضليلا والأنبياء عليهم السلام مبرءون عن ذلك كيف وقد ذهب مخالفونا الى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل) (١) .

خامسا : بطلان وجوب فعل الأصلاح على الله :

القول بوجوب فعل الأصلاح على الله باطل عند الأشاعرة، ومنهم إمام الحرمين، وقد أبطل إمام الحرمين قول المعتزلة هذا بأن القول بوجوب فعل الأصلاح على الله يلزم منه أن الله ليس بمفضل ينعم على من يشاء ويكف نعمه عن من يشاء، ومعنى هذا أنه ليس بمختار فى ذلك بل فعل الأصلاح واجب عليه لا اختيار له فيه . وهذا باطل فى نظر إمام الحرمين استدلالا بمفهوم قوله تعالى (وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ

(١) الإرشاد ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(أ) ملاحظة المعتزله لا يوجبون عصمة الأنبياء عن جميع الزلل بل عن الكبائر دون الصفائر . أنظر شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٥ .

لَهُمُ الْخَيْرَةُ (١).

فمنطوق هذه الآية ثبوت الاختيار لله تعالى في كل شيء ومفهومها عدم وجوب شيء على الله ومنه الصلاح والأصلح، وإلا فلو وجب عليه شيء لما كان مختاراً . يقول إمام الحرمين : (فانهم اذا أوجبوا فعلى الاستصلاح فلا يبقى للأفضال مجال ويخرج الرب تعالى عن كونه متفضلاً تعالى الله عن قول المبطلين وقد علمنا على الضرورة أنباء فحوى خطاب الشرع عن كون الرب متفضلاً على من يشاء كفا نعمه عن من يشاء وليس لله عند المعتزلة خيرة في أفعاله وإفضاله ، وهذا قدح منهم في الألوهية ، ومراغمة الكتاب العزيز ، قال الله تعالى في استيثاره واختياره وقهر عباده واقتداره : (وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ) (٢) (٣)

سادسا : جواز الإعادة :

ولقد استند إمام الحرمين في إثبات جواز الإعادة إلى مفهوم الموافقة في قوله تعالى (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) (٤) .

فإذا كان منطوق الآية يدل على اسناد الإعادة إلى من أنشأ النشأة الأولى وهو الله تعالى، فإن مفهومها هو المساواة بين الإعادة وبين النشأة الأولى فيما يجوز، أو يجب، وإذا قضى العقل بأن يثبت لأحد المتشابهين ما يثبت للشيء الآخر فإن مفهوم الآية يدل على جواز الإعادة كجواز

(١) سورة القصص آية ٦٨ .

(٢) سورة القصص آية ٦٨ .

(٣) الإرشاد ص ٢٩٥ .

(٤) سورة يس آية ٧٩ .

النشأة الأولى . يقول إمام الحرمين (فان سئلنا الدليل على جواز
 الاعادة استشرناه من نص الكتاب وفحوى الخطاب وشبهها الإعادة بالنشأة
 الأولى كما قال تعالى رداً على منكرى البعث " قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ
 وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ " (١) .
 ووجه تحرير الدليل أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى
 على الضرورة ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويزها فإن ماجاز
 وجوده جاز مثله إذ من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز (٢)

سابعاً : تأويل الوجه بالوجود :

وقد استخدم إمام الحرمين المفهوم من قوله (ويبقى وجه ربك)
 كما يظن في دعم تأويله للوجه في الآية المذكورة بالوجود (. .) .
 فمنطوق الآية في نظره أن الوجه وحده هو المستثنى من الفناء
 في قوله تعالى (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ) (٣) . ومفهومها - كما توهم هو -
 دخول الذات وبقيّة الصفات في ما يشمل الهلاك قبل يوم القيامة، وبما
 أن هذا المفهوم باطل، فالله بذاته وصفاته كلها باق، فيبطل ما أدى إليه
 في نظر إمام الحرمين وهو حمل الوجه على الصفة، وبالتالي فقد أوجب
 تأويل الوجه بالوجود حتى يستقيم معنى الآية في ثبوت الفناء لكل شيء
 ما عدا الله وصفاته، وهذا يدل على استعمال إمام الحرمين للمفهوم في
 تبرير هذا التأويل يقول إمام الحرمين (وأما قوله تعالى " وَيَبْقَى "

(١) سورة يس آية ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) للإرشاد ص ٣٧٢ .

(٣) سورة الرحمن آية ٢٦ .

وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (١) فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبه، فالأظهر حمل الوجه على الوجود (٢).

شامنا : في بيان وجه تخصيص العرش بالاستواء :

استخدم إمام الحرمين مفهوم الموافقة في الإجابة على الأسئلة التي ترد إذا ما أول الاستواء في قوله تعالى (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (٣) بالاعتدال والقهر والغلبة (٤). إذ يرد على التأويل السابق السؤال التالي - ما وجه تخصيص العرش بالذكر دون بقية المخلوقات ؟ فأجاب إمام الحرمين مستعيناً بالمفهوم بأن العرش أكبر المخلوقات فالاستيلاء عليه يدل على استيلائه على بقية المخلوقات من باب أولى وفي ذلك يقول : (خصص العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات في أوهم البرية، ونبه بذكر الاعتدال عليه على ما دونه كما نبه بالنهي عن التأفيف عما فوقه من ضروب التعنيف) (٥)

وجدير بالذكر أننا أبطلنا فيما سبق تأويل إمام الحرمين للوجه بالذات وللإستواء على العرش بالاستيلاء عليه، وإنما قصدنا هنا إلى ذكر استدلالات إمام الحرمين بالمفهوم في باب العقائد سواء صح الأساس الذي يبني عليه هـذـه الاستدلالات أم لم يصح .

ومع هذا سنذكر رد ابن القيم على هذا الجواب إذ بين ابن القيم أن الأمر لو كان كذلك لجاز أن يقال استوى الله على جميع المخلوقات كما جاز أن يقال استوى على العرش . وذلك مثل الربوبية نقول رب العرش العظيم ونقول رب كل شيء يقول ابن القيم : (لو كان هذا صحيحا) قولهم تخصيص العرش بالذكر تنبيه على مادونه (لم يكن ذكر الخاص منافيا لذكر العام، ألا ترى أن ربوبيته لما كانت عامة للأشياء لم يكن تخصيص العرش بذكره - منها كقوله (رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) (٦) - مانعا من تعميم إضافتها كقوله (رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ) (٧) فلو كان الإستواء بمعنى الملك والقهر لكان لم يمنع إضافته إلى العرش إضافته إلى كل ما سواه وهذا في غاية الظهور) (٨).

(١) سورة الرحمن آية ٢٧

(٢) الإرشاد ص ١٥٧

(٣) سورة طه آية ٥

(٤) أنظر الشامل ص ٥٥٣

(٥) الشامل ص ٥٥٤

(٦) سورة النمل آية ٢٦

(٧) سورة الأنعام

(٨) مختصر الصواعق ، ص ٣٩١

وبغض النظر عن خطأ إمام الحرمين في أعمال المفهوم في المثاليين
الأخيرين فما هو موقف علماء السلف من الاستدلال بالمفهوم في باب
العقائد .

٦ - أعمال السلف للمفهوم في باب العقائد :

الواقع أن العمل بمفهوم الموافقة والمخالفة من المناهج
السلفية، ولقد اعتبر شيخ الإسلام رفض المفهوم من بدع الظاهرية كما
انتقدهم شيخ الإسلام عارضا لنماذج من الآيات التي لها مفهوم ويجب
العمل بمفهومها .

يقول شيخ الإسلام (ومن لم يلحظ المعانى من خطاب الله ورسوله
ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر كالذين يقولون : إن قوله
: (وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ)^(١) لا يفيد النهى عن الضرب . وهو إحدى الروايتين
عن داود، واختاره ابن حزم ، وهذا في غاية الضعف . بل وكذلك قياس الأولى
وان لم يدل عليه الخطاب ، لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا ،
فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف فمن أزال
السلف يحتجون بمثل هذا وهذا .

كما أنه إذا قال في الحديث الصحيح : والذي نفسي بيده لا يؤمن
كررها ثلاثا - قالوا من يارسول الله ؟ قال : من لا يأمن جاره بوائقه^(٢)
فإذا كان هذا بمجرد الخوف من بوائقه : فكيف من فعل البوائق مع عدم
أمن جاره منه ؟ كما في الصحيح عنه أنه قيل له : أى الذنب أعظم ؟ قال

(١) سورة الاسراء آية ٢٣

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الأدب عن أبي شريح بلفظ (والله لا يؤمن

" أن تجعل لله ندا وهو خلقك ؟ قيل : ثم ماذا ؟ قال : أن تقتل
 (١) ولدك خشية أن يطعم معك " قيل ثم أى ؟ قال : " أن تزانى بحليلة جارك"
 ومعلوم أن الجار لا يعرف هذا فى العادة ، فهذا أولى بسلب الايمان ممن
 لا تؤمن بوائقه ولم يفعل مثل هذا . وكذلك اذا قال : (فَلَا وَرَبِّكَ
 لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا
 قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (٢) فاذا كان هؤلاء لا يؤمنون فالدين لا يحكمونه
 ويردون حكمه ويجدوا حرجا مما قضى ، لا اعتقادهم أن غيره أصح منه أو أنه
 ليس بحكم شديد أشد وأعظم . وكذلك إذا قال : (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
 وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) (٣) فاذا كان بموادة المحاد
 لا يكون مؤمنا فإن لا يكون مؤمنا ، إذا حاد بطريق الأولى والأخرى (٤) .
 ولقد استخدم السلف المفهوم فى اثبات قضايا عقدية ، فأثبتوا الرؤية
 مستدلين بمفهوم قوله تعالى (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) (٥)
 جاء فى مجموع الفتاوى (قال رجل لمالك : يا أبا عبد الله هل يرى المؤمنون
 ربهم يوم القيامة ؟ فقال مالك : لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة
 لم يعير الله الكفار بالحجاب ، قال تعالى : (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ
 لَمَحْجُوبُونَ) (٥) . وعن المزنى قال سمعت ابن أبى همام يقول : قال الشافعى
 فى كتاب الله (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) (٦) . دلالة على
 أن أولياءه يرونه على صفته (٧) .

(١) روى البخاري فى صحيحه فى كتاب التفسير ، تفسير سورة البقرة عن
 عبد الله قال : سألت النبي صلى الله عليه وسلم أى الذنب أعظم عند
 الله قال أن تجعل لله ندا وهو خلقك قلت ان ذلك لعظيم قلت ثم أى
 قال وأن تقتل ولدك تخاف أن يطعم معك قلت ثم أى قال أن تزانى بحليلة
 جارك . صحيح البخاري ج ٦ ص ٢٢ .
 (٢) سورة النساء آية ٦٥ (٣) سورة المجادلة آية ٢٢
 (٤) مجموع الفتاوى ج ٢١ ص ٢٠٧-٢٠٨ (٥) سورة المطففين آية ١٥
 (٦) سورة المطففين آية ١٥ (٧) مجموع الفتاوى ج ٦ ص ٤٩٩

وجاء فيه أيضا : (قال أبو عبد الله (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (١) فلا يكون حجاب الا لرؤية ، فأخبر الله أن من شاء الله ومن أراد فإنه يراه والكفار لا يرونه (٢) (٠)

فأنت ترى أن مالكا والشافعي وأحمد استدلوا على ثبوت الرؤية أي رؤية المؤمنين لربهم بمفهوم قوله تعالى : (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) (٣) • فمنطوق الآية أن الكفار محجوبون عن رؤية الله، فدل مفهومها أن المؤمنين ليسوا بمحجوبين عن رؤية الله • أي أنهم سيرونه •

كما استخدم شيخ الاسلام المفهوم في اثبات أن الله هو الجبار المسيطر على الكفار وذلك من مفهوم قوله تعالى (وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ) (٤) وقوله تعالى (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ) (٥) فمنطوق الآيات نفى كونه صلى الله عليه وسلم جبارا ومسيطرًا على الكفار، ومفهومها إثبات قدرته تعالى عليهم • يقول شيخ الاسلام : (وقوله: وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ) (٤) و (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ) (٥) ونحو ذلك • هو يدل بمفهومه على أن الرب هو الجبار عليهم المسيطر وذلك يستلزم قدرته عليهم (٦) •

(١) سورى المطففين آية ١٥

(٢) مجموع الفتاوى ج ٦ ص ٤٩٩

وانظر الرد على الجهمية ص ٤٦

(٣) سورة المطففين آية ١٥

(٤) سورة ق آية ٤٥

(٥) سورة الغاشية آية ٢٢

(٦) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٣١٣

ونجد السلف يستخدمون المفهوم في ابطال تأويل المتكلمين للاستواء بمعنى الاستيلاء، لأن مفهوم ذلك أن العرش جاكته مدة كان خارجا عن ملك الله ثم استولى عليه وهذا المعنى باطل فيبطل ما يؤدي إليه وهو التأويل المذكور.

يقول عبدالعزیز المكي صاحب الشافعي وصاحب " الحيدة " المشهور في كتاب الرد على الزنادقة والجهمية كما يحكي عنه شيخ الاسلام يقول: (باب قول الجهمية في قول الله تعالى (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (١) زعمت الجهمية أن قول الله: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (١) انما المعنى استولى، كقول العرب استوى فلان على مصر استوى على الشام يريد استولى عليها . . يقال له أَيْكون خلق من خلق الله أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه ؟ فإذا قال : لا . قيل فمن زعم ذلك ؟ قال من زعم ذلك الله بمستول عليه وذلك أن الله أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السماوات والأرض (**) فقال الله عز وجل : (الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسُئِلَ بِهِ خَبِيرًا) (٢) (٣) وجاء في مختصر الصواعق أيضا : " أنه أتى بلفظة (ثم) التي حقيقتها الترتيب والمهلة، ولو كان معناه معنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السموات والأرض، فإن العرش كان موجودا قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف عام . كما ثبت في الصحيحين (٤) عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال

(١) سورة طه آية ٥

(٢) سورة الفرقان آية ٥٩

(٣) مجموع الضمائر، ٥٢، ص ٢١٤

(٤) روى مسلم في صحيحه في كتاب القدر عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق

السماوات والأرض بخمسين ألف سنة قال وعرشه على الماء)

صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٦ ص ٢٠٣

(*) سقط: فهو كما مر يقال له لم يزل أن تقول إن العرش قد أتت عليه مدة ليس

(**) سقط: في سنة أيام ثم استوى على عرشه بعد خلقه السماوات والأرض، قال الله عز وجل:

إن الله تعالى قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه على الماء . وقال تعالى (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) (١) فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستول على العرش إلى أن خلق السموات والأرض (٢) . كما استخدم السلف المفهوم في إبطال تأويل الجهمية لليد . . في قوله تعالى مخاطبا إبليس (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ) (٣) - بالقدرة فمنطوق الآية أن آدم مخلوق باليدين . . ومفهومها أن غير آدم ليس بمخلوق باليدين - فالخلق باليدين خاص بآدم . ولهذا فتأويل اليد في الآية المذكورة بالقدرة يبطل التخصيص في الآية، ويبطل مفهومها فالجميع مخلوقون بالقدرة . جاء في مختصر الصواعق (. . لم يجز أن يكون المراد به (باليد) ههنا القدرة فإنه يبطل فائدة تخصيص آدم فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرته سبحانه، فأى مزية لآدم على إبليس في قوله (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ) (٤) (٥) ولقد استدل السلف . بمفهوم قوله تعالى (وَلَكِنْ رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) (٦) على نفى بعثة رسول بعد محمد صلى الله عليه وسلم . فمنطوقها أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين ومفهومها أنه خاتم الرسل من باب أولى .

يقول ابن كثير عند قوله تعالى : (وَلَكِنْ رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا) (٧) : (فهذه الآية نص في أنه لا نبي بعده فلا رسول بعده بالطريق الأولى والأخرى، لأن مقام الرسالة أخص من مقام النبوة

(١) سورة هود آية ٧

(٢) مختصر الصواعق ص ٣٨٢ .

(٣) سورة ص آية ٧٥

(٤) سورة الأحزاب آية ٤٠

(٥) مختصر الصواعق ١٤٠٣

(٦) سورة الأحزاب آية ٤٠

(٧) سورة الأحزاب آية ٤٠

فان كل رسول نبي ولا ينعكس . . . (١)

كما استدل السلف بمفهوم قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خُلِقَ

الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) (٢) . على أن القرآن ليس بمخلوق . . قال عبد العزيز

الكناني: (إن الله عز وجل أخبرنا في كتابه بخلق الانسان في ثمانية عشر موضعا

ما ذكره في موضع منها إلا أخبر عن خلقه، وذكر القرآن في أربعة وخمسين

موضعا فلم يخبر عن خلقه في موضع منها ولا أشار إليه بشيء من صفات

الخلق، ثم جمع بين القرآن والانسان في آية من كتابه فأخبر عن الخلق

للانسان ونفى الخلق عن القرآن فقال الله عز وجل: (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ

خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) (٣) - ومما يدل على استخدام السلف للمفهوم ما

نقله ابن كثير في تفسيره عن السلف الصالح عند تفسيره لقوله تعالى

(مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَّائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَّ الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ) (٥) يقول ابن

كثير: (وهو " أي الاستبرق ما غلظ من الديباج قال عكرمة والضحاك وقتادة

وقال أبو عمران الجوني هو الديباج المزين بالذهب، فنبه على شرف الظهارة

بشرف البطانة فهذا من التنبيه بالأدنى على الأعلى) (٦) - وما قدمنا

من أمثلة يدل على استدلال السلف بالمفهوم في إثبات قضايا عقديّة مما يدل

على أنه منهج صحيح .

(١) تفسير القرآن العظيم - ابى الفداد اسماعيل بن كثير ج ٣، ص ٤٩٣ .

(٢) سورة الرحمن آية ١، ٢، ٣ .

(٣) سورة الرحمن آية ١، ٢، ٣ .

(٤) الحيدة للامام عبدالعزيز بن يحيى بن مسلم الكناني المكي / ٢٤٠، ص ٨٠ .

(٥) سورة الرحمن آية ٥٤ .

(٦) تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٢٧٧ .

الباب الخامس

قول الله تعالى ^{منهجه} ولله استدلالات على العقائد

- الفصل الأول : الاستدلالات بالخبر المتواتر .
- الفصل الثاني : الاستدلالات بخبر الأحاد .
- الفصل الثالث : نقد موقف إمام الحرمين من الاستدلالات بالسنة في اثبات العقائد على ضوء المنهج السلفي .

الفصل الأول : الاستدلال بالخبر المتواتر

١- تعريف الخبر المتواتر لغة واصطلاحاً :

التواتر في اللغة (عبارة عن تتابع الأشياء واحداً بعد واحد بينهما مهلة ومنه قوله تعالى (ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا تَتْرًا) (١) أي واحداً بعد واحد بمهلة) (٢) .

جاء في اللسان (التواتر : التتابع وقيل هو تتابع الأشياء وبينهما فجوات وفترات . وقال اللحياني : تواترت الأبل والقطا وكل شيء إذا جاء بعضه إثر بعض ولم تجيء مصطفة ، وأوتر بين أخباره وكتبه وواترها مواترة وواترا تابع بين كل كتابين فترة قليلة . والخبر المتواتر أن يحدثه واحد عن واحد) (٣) .

ويرى الآمدي أن التعريف الصحيح للمتواتر هو (خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره) (٤) .

ولقد ذكر إمام الحرمين في كتابه الكافية تعريفين للمتواتر ذكرهما بصيغة التمرير قائلًا : (وقيل : (أي في تعريف الخبر المتواتر) كل خبر يجب به العلم للسامع ضرورة على العادة .

وقيل : كل خبر تعذر حصر ناقله جملة وتفصيلاً فيما علموه ضرورة) (٥)

ولعل تضعيفه للتعريف الأول لأنه غير مانع إذ يدخل فيه خبر الواحد الذي يعقب علماً ضرورياً لتأييده بمعجزة أو دليل عقلي أوحفت به قرينة من القرائن المستعقبة للعلم الضروري .

-
- (١) سورة المؤمنون : آية ٤٤ .
 - (٢) الاحكام في اصول الاحكام للآمدي ج ٢ ص ٢٠ .
 - (٣) اللسان ج ٥ ص ٢٧٥ مادة وتر .
 - (٤) الاحكام في اصول الاحكام ج ٢ ، ص ٢١ .
 - (٥) الكافية ص ٩٥ .

ولعل تضعيفه للتعريف الآخر، لأنه غير جامع، إذ قد يصدر الخبر عن جماعة محصورين بعدد كثير وأمناء تواطؤهم على الكذب بأن يكونوا متباعدين مع تطابق أقوالهم .

أما في الإرشاد فقد عرفه إمام الحرمين بتعريف عام، وهو أنه الذي يستعقب العلم ضرورة وفق شروط وصفات محددة، فأى خبر توفرت فيه هذه الشروط والصفات فهو من قبيل الخبر المتواتر .

يقول إمام الحرمين : (فأما ما يعقب علما بمخبره، فهو الخبر المتواتر، فإذا توفرت شرائطه وتكاملت صفاته، استعقب العلم بالمخبر عنه على ضرورة (١)) (١)

ثم ذكر أمثلة للخبر المتواتر، فالبلاد النائية التي لم نرها والوقائع والحروب التي لم نشهدها نجد في أنفسنا علما ضروريا بوجودها ومصدر معرفتنا بها الخبر المتواتر يقول : (وبه (أى بالمتواتر) نعلم البلاد النائية التي لم نشهدها ، والوقائع والدول التي لم تقع في عصرنا، وبه تتميز في حق الانسان والدته عن غيرها من النساء، وجاهد العلم بذلك جاهد للضرورة ومتشكك في المعلوم على البديهة) (٢) .

ونلاحظ على هذا التعريف أنه لم يضمنه شروط المتواتر مفصلة، ولكننا نجده في الكافية قد ضمن التعريف بعض هذه الشروط إذ قال: (فحده: كل خبر تكرر عن عدد كثروا علموا المخبر عنه ضرورة) (٣) .

وفي تعريفه هذا نرى أنه لم يحدد طبيعة الكثرة المعتبرة في تحقيق التواتر، إذ كان عليه أن يصف هذه الكثرة باستحالة تواطؤها على الكذب، إذ لا يكفي أن يصدر الخبر عن كثرة، بل لابد من اشتراط عدم التواطؤ كما سيأتي ذكره في شروط الخبر المتواتر .

(١) الإرشاد ص ٤١٢

(٢) الإرشاد ص ٤١٢ .

(٣) الكافية في الجدول ص ٥٥ .

ولهذا نجده قد راعي ذلك في الورقات فوصف الكثرة بما ذكرته —
 آنفاه إذ قال : (المتواتر ما يوجب العلم وهو أن يرويه جماعة لإيقاع
 التواطؤ على الكذب عن مثلهم، وهكذا إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه فيكون
 في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد) (١)

ويرد على هذا التعريف تقييده إدراك المحسوس بكونه عن مشاهدة
 أو سماع فالحواس أكثر من هذا . ثم إن الحصول على العلم الضروري ليس
 محصوراً في إدراك الحواس بل قد يحصل بدلالة قرائن الأحوال . إذن فالعبارة
 أن يصدر الخبر عن علم ضروري وهو أعم من أن يكون حصوله بالحس
 أو بغيره (٢) .

ويتضح من خلال التعريفات المعتبرة عند إمام الحرمين كما ذكرناها
 آنفاه أن الكثرة واستعقاب العلم الضروري عنصران من عناصر الخبر
 المتواتر .

ومع هذا فإننا نرى صاحب فقه إمام الحرمين - يذهب إلى أن إمام
 الحرمين في البرهان يجعل من قبيل المتواتر الخبر المستعقب للعلم البيهيني
 وإن صدر عن واحد (٣) .

وهذا الذي ذهب إليه لا يمكن فهمه من كلام إمام الحرمين، فالكثرة معتبرة
 عنده في تحقيقه كما مر، وكما سيأتي عند دراستنا لشروطه :

-
- (١) الورقات ص ١١ .
 (٢) أنظر البرهان ج ١ ص ٥٦٨ .
 (٣) أنظر فقه إمام الحرمين ص ١٧٢ .

٢ - أنواع الخبر المتواتر :

يقسم العلماء التواتر إلى قسمين :

- (١) تواتر لفظي ويمثلون له بحديث (من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار) (١) .
- فقد روى هذا الحديث بلفظه عن النبي صلى الله عليه وسلم نيف وستون صحابيا منهم العشرة المبشرون بالجنة ، كما يمثلون لهذا النوع من التواتر بالقرآن الكريم .
- (٢) تواتر معنوي وهو تغاير الألفاظ مع الاشتراك في معنى كلى ولوبطريق اللزوم، ويمثلون له بحديث الحوض وسخاء حاتم وشجاعة علي (٢) .
- ولم أجد إمام الحرمين يقسم التواتر صراحة هذا التقسيم، ولكنني وجدت له كلاما في الإرشاد يتضمن ذكر النوع الثاني وإفادته العلم الضروري، وإن لم تتواتر آحاده، إذ جاء فيه وهو يتحدث عن معجزات الرسول قوله: (والمرضي عندنا أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواترا، لكن مجموعها يفيد العلم قطعا لاختصاصها بخوارق العادات، كما أن آحاد البذل من حاتم لا تثبت تواترا، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة بسخائه، وكذلك القول في جسارة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه وشجاعته (٣) .

٣ - شروط الخبر المتواتر :

يشترط إمام الحرمين في الخبر لكي يكون متواترا عدة شروط هي :

- الشرط الأول : علم المخبرين بما أخبروا به علما ضروريا كالأخبار عن الأمور المحسوسة أو البديهية، ولو أخبروا عما علموه نظرا واستدلالاتهم يوجب أخبارهم علما ضروريا يكون أساسا للتواتر . يقول إمام الحرمين:

- (١) لوامع الأنوار ج ١ ص ١٥٠ والخرجه البخاري في صحيحه في كتاب العلم ج ١ ص ٢٠٢ ، ح ١١٠ .
- (٢) انظر لوامع الأنوار البهية ج ١ ص ١٦ .
- (٣) الارشاد ص ٣٥٤ .

(ثم إنما يثبت التواتر بشرائط، منها أن يكون المخبرون عالمون بما أخبروا عنه على الضرورة، مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهية بجهة أخرى، سوى درك الحواس، ولو أخبروا بما علموه نظرا واستدلالات لم توجب أخبارهم علما) (١) .

ثم ضرب مثالا يوضح أن الأخبار عن المعلوم بالنظر لا يفيد علماء، أما الأخبار عن المعلوم بديهية أو عن مشاهدة فيفيد علماء، فمثال الأخبار عما علم نظرا، الأخبار عن حدث العالم، فلو أخبر عدد يبلغ التواتر عن حدث العالم لم يفيد علماء، ولو أخبروا عن بلدة لم نرها فأخبارهم يفيد علماء لأنه عن مشاهدة . يقول إمام الحرمين : (فان المخبرين عن حدث العالم زائدون عن عدد التواتر، وليس يوجب خبرهم علماء، والمخبرون تواترا عن بلدة لم نرها مصدقون على الضرورة) (٢)

ولقد انتقد إمام الحرمين في برهانه طوائف من الأصوليين الذين قيدوا حصول العلم بالخبر عنه بالحس، إذ العلم يحصل بالحس وبغيره، كقرائن الأحوال فلا معنى لتقيدهم . يقول إمام الحرمين : (وقيد طوائف من الأصوليين هذا الركن، الذي فيه نتكلم، باشتراط إسناد الأخبار إلى المحسوس، ولا معنى لهذا التقييد، فإن المطلوب صدر الخبر عن العلم الضروري، ثم قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الأحوال، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص، فإن الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن احمرار المخوف والمرعوب، وإنما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال، ولا معنى إذا للتقييد بالحس) (٣) . ثم قال : (والوجه اشتراط صدر الأخبار عن البديهية والاضطرار، ثم لانظر إلى تفاصيل مقتضيات العلوم الضرورية) (٤) .

(١) الارشاد ص ٤١٣ .

(٢) الارشاد ص ٤١٣ .

(٣) البرهان ج ١ ص ٥٦٨ .

(٤) البرهان ج ١ ص ٥٦٨ .

الشرط الثاني : ومن شروط الخبر لكي يكون متواتر أن يرويه جماعة لا يتصور وقوع التواطؤ منهم على الكذب، ولو تواطؤوا لظهر تواطؤهم مع طول الزمن . يقول إمام الحرمين : (والشرط الثاني للخبر المتواتر أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمرة ولو تواطؤوا مثلا لظهر على طول الدهر تواطؤهم) (١) .

وقبل أن نذكر تفصيل رأى إمام الحرمين في هذا الشرط، يجب أن نذكر رأيه في أقوال غيره من العلماء في هذا الصدد . فالنظام قد روى عنه أنه لم يشترط العدد . يقول إمام الحرمين : (فنقل أصحاب المقالات عن النظام أنه قال : قد يتضمن إخبار الواحد العلم الضروري، فلا يشترط على موجب هذا النقل عنده عدد، ولا يتضح مذهبه الآن، ونحن نبين حقيقته عند ذكرنا الحقيق المختار) (٢) .

أما الذين يشترطون العدد في تحقيق المتواتر فقد اختلفوا في تعيين أقل عدد يمكن أن يتحقق معه التواتر :

- فمنهم من اعتبر الأربعين شرطا لأنه عدد الجمعة عند بعض الفقهاء ولأن قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (٣) ، نزلت لما آمن أربعون من الرجال وكملت العدة بإسلام عمر .
- ومنهم من اعتبر عدة أهل بدر شرطا وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر .
- ومنهم من ذكر أهل بيعة الرضوان وهم كانوا ألف وسعمائة .
- ومنهم من ذكر السبعين لقوله تعالى (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا) (٤) .

(١) الارشاد ، ص ٤١٤ .

(٢) البرهان ج ١ ص ٥٦٩ .

(٣) سورة الأنفال آية ٦٤ .

(٤) سورة الأعراف آية ١٥٥ .

- وذهب بعض الفقهاء إلى أنه ينبغي أن يبلغوا مبلغا لا يحويه —
بلد ولا يحصيهم عدد .

- ومنهم - وهو رأي القاضي - الذي يرى أن (عددهم يزيد على أقصى
العدد المرعي في بينات الشريعة) .

أي أن عدد الأربعة لا يتضمن علماء، أما عدد الخمسة فقد تردد القاضي
فيه هل يتضمن علما أم لا ؟

وهذه المذاهب جميعا منتقدة عند إمام الحرمين، ولم يرتض شيئا منها
ولقد نقضها بثلاثة طرق :

أولا : عارض بعضها ببعض ولو ترجح بعضها على بعض، فالترجيح يفيد
الظن ولا يفيد علما . يقول إمام الحرمين : (أحدها أن يعارض بعض المذاهب
ببعض، فلا يتجه عند تعارضها ترجيح بعضها على بعض، وإن عن ترجيح فليس
ذلك من مدارك الحق المقطوع به، فإن الترجيحات ثمراتها غلبات الظنون
في مطرد العادة) (١) .

ثانيا : هذه الأعداد لا تتعلق بالأخبار وليس هنالك ثمة مناسبة بينها
وبين افضائها للعلم . يقول إمام الحرمين (لا يتعلق شيء من هذه الأعداد
التي هي مستندات المذاهب بالأخبار، وإنما هي قضايا واتفاقات جرت في
حكايات أحوال، وليس في العقل ما يقضي بمناسبة شيء منها لاقتضاء العلم فلاوجه
لاعتبار شيء منها) (٢) .

ثالثا : أن الأعداد التي تمسك بها أصحاب المذاهب السابقة يمكن
تصورتواظئهم على الكذب، والمراد بالخبر المتواتر حصول العلم بالخبر
على يقين . يقول إمام الحرمين : (المطلوب من الخبر المتواتر وجردان
الصدق على ثلج من الصدر في المخبر عنه، وما من عدد تمسك به طائفة إلا ويمكن
فرض تواظئهم على الكذب) (٣) .

(١) البرهان ج ١ ص ٥٧١ .

(٢) البرهان ج ١ ص ٥٧٢ .

(٣) البرهان ج ١ ص ٥٧٢ .

أما الذين ذهبوا إلى أن عدد التواتر لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد، فقد وصفهم بالسرف ومجاوزة الحد والذهول عن مدارك الحق إذ يقول : (فان التواتر يقع بدون ذلك وإذا أخبر جمع كثير في بلدة عن واقعة شاهدوها، واستجمع إخبارهم الشرائط المرعية التي نحن في تفاصيلها، فيحصل العلم الضروري بإخبارهم، وهم بعض من أهل البلدة والخروج عن إمكان العدد لا يعتبر شرطاً، وليس عدد معظم أهل الدنيا خارجاً عن إمكان البشر) (١)

وإذا كان هذا هو نقد إمام الحرمين لأقوال العلماء في تحديد العدد الذي ينعقد به التواتر فما هو رأيه الصحيح في ذلك ؟

لقد قدم إمام الحرمين مقدمة لكي يوضح مذهبه الذي يرضاه وهي أن القرائن التي بسببها يحصل العلم بحكم العادة كالعلم بخجل الخجل وغضب الغضبان ونشط الثمل ووجل الوجل ونحوها ، هذه القرائن لا تنضب انضباط المحدودات بحدودها ، فإذا ثبتت هذه القرائن ترتب عليها علوم بديهية لا ينكرها إلا جاحد ، ولو أراد من يجد العلم بسببها ضبط القرائن ووصفها بما تتميز به عن غيرها لم يجد إلى ذلك سبيلاً .

والحاصل أنه يصعب وصف هذه القرائن وضبطها وصعوبة وصفها وضبطها لا يمنع حصول العلم عندها .

فكأنها تدق على العبارات وتأبى على من يحاول ضبطها بها (٢) ، بل لو قيل (لأذى خلق الله قريحة وأحدهم ذهننا : افضل بين حمرة الخجل وحمرة الغضب وبين حمرة المرعوب، لم تساعده عبارة في محاولة الفصل، فإن القرائن لا تبلغها غايات العبارات) (٣)

(١) البرهان مقبولة ٥٠٢ ج ١ ص ٥٧٣ - ٥٧٤

(٢) انظر البرهان: فقرة ٥٠٢ ج ١ ص ٥٧٥ - ٥٧٦

(٣) البرهان ج ١ ص ٥٧٥ - ٥٧٦ .

والنتيجة أنه (لايتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود ،
وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به) (١)

فكما يمكن حصول العلم بخبر الواحد إذا احتفت به القرائن ، إذا
وجدت رجلا مرموقا حاسرا رأسه، شاقا جيبه وهو يصيح من الحزن ويذكر أنه
أصيب بقريب عزيز عليه، ورأيت الغسال يدخل ويخرج ورأيت الجنازة فهذه
القرائن ، إذا اقترنت بإخبار الرجل حصل بخبره مع القرائن العلم الضروري (٢) .

أقول : فهو يرى أنه كما يمكن حصول العلم بخبر الواحد، كما في الصورة
السابقة، كذلك يمكن تخلف حصول العلم بإخبار عدد كثير وجم غفير، إذا جمعتهم
إيالة . يقول : (فان الملك قد يواطىء قواد الجند في مكيدة ليواطئوا
بالمتربسين وغرضه إخفاء أمره، ليشن غارة، فيقع التواطؤ على الكذب
فيما أشرنا إليه، ولا تعويل على العدد بمجرد أصله) (٣)

أى أن إمام الحرمين يرى أن العبرة بالقرينة، وليست العبرة بالعدد
المجرد، مع أن إمام الحرمين يجعل الكثرة قرينة من القرائن التي تجعل
الخبر يفيد اليقين ولكنها ليست هي القرينة الوحيدة إذ يقول :
(ولكن إذا انتفى ما ذكرناه من تقدير جامع على التواطؤ، وبلغ المخبرون
مبلغا لا يقع في طرد العادة اتفاق تعمد الكذب منهم ، ولا يجرى ذلك من أمثالهم
سهوا وغلطا أيضا، فتصير حينئذ الكثرة مع انتفاء أسباب التواطؤ قرينة
ملحقة بالقرائن التي ترتبت عليها العلوم، فالعدد في عينه ليس مغنيا، إذ
يتصور معه تقدير حالة ضابطة، وإيالة حاملة على الكذب) (٤) .

وخلاصة القول أنه يرى أن العبرة بوجود قرينة على عدم التواطؤ
ولهذا وجه كلام السمنية القائلين (لا ينتهى الخبر إلى منتهى يفضى إلى
العلم بالصدق) (٥) وجه قولهم هذا بأنه محمول على أن العدد لا يكتفي به

-
- (١) البرهان ج١ ص ٥٧٦ .
(٢) البرهان ج١ ص ٥٧٦ .
(٣) البرهان ج١ ص ٥٧٧ .
(٤) البرهان ج١ ص ٥٧٧-٥٧٨ .
(٥) البرهان ص ٥٧٨ .

حتى تحتف به قرينة يقول : (وهو محمول على أن العدد وإن كثر فلا يكتفى به حتى ينضم إليه مايجرى مجرى القرينة من انتفاء الحالات الجامعة) (١) .

ولكن إمام الحرمين عرض في الارشاد طريقة لضبط أقل عدد للمخبريين به يكون الخبر من قبيل المتواتر، وذلك بأن يفرض الشخص الذى يروم ضبط العدد الأقل - عددا وليكن واحدا - ثم يتدرج برفع العدد، ثم ينظر في كل عدد مفروض مايتطرق للخبر الصادر من هذا العدد من ريب وغلبات ظنون واحتمالات حتى يصل إلى عدد ينقطع فيه الاحتمال ولايتطرق إليه ريب أو غلبة ظن . يقول إمام الحرمين : (إن رام ذو تحصيل في ذلك ضبطا، فليفرض خبر واحد - محسوس - ثم خبر اثنين، ثم كذلك فزايدا صاعدا، وهو في ذلك كله يعلم مايطرقه من الريب وغلبات الظنون حتى ينتهى الأمر إلى العلم الضرورى، فإذا أدركه وانتفى عنه كل ريب، ضبط العدة في المخبرين وقدر أقل عدد التواتر) (٢)

إلا أنه في البرهان انتقد هذه الطريقة واعتبر محاولة ضبط العدد الأقل من قبيل المستحيل إذ جاء فيه : (الكثرة من جملة القرائن التي تترتب عليها العلوم المجتبية من العادات ، مع انضمام انتفاء الإيالات عنها، وكل قرينة تتعلق بالعادة، يستحيل أن تحد بحد، أو تضبط بعد ، وما عندى أن ذلك يخفى على (المتطرفين) في هذا الفن، فليت شعري كيف تشوقوا إلى ضبط ما يستحيل ضبطه ثم اختلفوا وتقطعوا) (٣) .

وكان الدكتور عبدالعظيم الديب فهم أن إمام الحرمين يجعل من المتواتر الخبر الذى يرويه الواحد واحتفت به القرائن المفضية به للعلم إذ قال الدكتور : (فما الذى يرهه من الأعداد ويرضاه من الآراء ؟ يبرى رضى الله عنه أن العبرة بقرائن الأحوال التي تعقب العلم فلو ثبتت هذه

(١) البرهان ج ١ ص ٥٧٩ .

(٢) الارشاد ص ٤١٥ .

(٣) البرهان ج ١ ص ٥٨٠ .

القرائن ثبت العلم من غير نظر إلى عدد أى يكفي مع القرائن أن يكون
المخبر واحداً (١) .

ونحن مع الدكتور في أن إمام الحرمين يرى أن خبر الواحد إذا احتفت
به القرائن أفاد العلم بالمخبر به ، ولكن هل يرى مثل هذا الخبر
من قبيل المتواتر ؟

هذا مالا أفهمه من كلام إمام الحرمين .
أما في الارشاد فرأيه صريح في أن خبر الواحد وإن أفاد علماً فلا يعتبر
من قبيل المتواتر .

وكذلك في البرهان إذ جعل العدد شرطاً من شروط الخبر لكي يكون متواتراً
وفي هذا دلالة على أن الخبر الواحد وإن أعقب علماً لا يعد من قبيل المتواتر،
وإلا لكان إمام الحرمين متابعاً للنظام الذي فهم منه أصحاب المقالات عدم
اشتراطه العدد كما سبق بيانه .

ومما يؤكد مذهبنا إليه قول الغزالي في المنحول : (وقد أجمع
أصحابنا على اعتبار أصل العدد وإن اختلفوا في أقله ، وقد أحالوا تلقي
العلم الضروري من شخص واحد خلافاً للنظام) (٢) .

الشرط الثالث : استمرار عدد التواتر أياً كان هذا العدد المعتبر :

حيث يرى إمام الحرمين أن هذا العدد لابد وأن يكون متحققاً فيمن
رووا الخبر أول مرة، وأن يبقى متحققاً فيمن رووا عنهم طبقة بعد طبقة
حتى الطبقة الأخيرة منهم، بحيث إذا قل عدد التواتر في إحدى هذه الطبقات
لا يكون متواتراً . يقول إمام الحرمين : (ثم إن كان المخبرون أنباءً عما
شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة ، فالكلام كما ذكرناه ، وإن نقلوا ما أنبأوا

(١) فقه إمام الحرمين فقرة ١٤٦ ص ١٧٢ .

(٢) المنحول من تعليقات الأصول ص ٢٣٩ .

يرد على كلامه هنا ما ذكرناه آنفاً أن خبر الواحد الذي احتفت به القرائن
يفيد علماً ضرورياً .

عنه عن آخرين ، ونقل أولئك عن متقدمين ، وتناسخت الأعصاره وتواترت الأخبار ، فلا يحصل العلم الضروري بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفي المخبريين وواسطتهم ، والمعنى بذلك أن يكون المخبرون عن المقصود أولاً على عدد التواتر ، وكذلك المخبرون عنهم إلى أن يتصل الخبر^{نا} فلو انخرم شرط من شرائط التواتر في الأول أو في الآخر أو في الوسائط ، لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر (١) .

ومما يجدر ذكره أن استمرار العدد المعتبر في كل الطبقات فسي أوله وأوسطه وآخره ، الذي اشترطه في الإرشاد وذكرناه آنفاً ، والذي يعتبره الأصوليون شرطاً ثالثاً مستقلاً ، لم يعتبره شرطاً ثالثاً مستقلاً في البرهان ، بل انتقد الأصوليين قائلًا : (فمما ذكره الأصوليون في شرط التواتر : استواء الطرفين والواسطة ، وعنوا به أن العصور إذا تناسخت فلا يكفي توافر الشرائط ، وكمال العدد في طرف النقل من الرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً ، بل ينبغي أن يدوم ذلك في كل عصر ، وقد ينقلب التواتر آحاداً ، وقد يندرس ماتواتر دهر ، على ماسياتي ذلك ، فالتواتر من أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم في حقوقنا ما اطردت الشرائط فيه ، عصرًا بعد عصر ، حتى انتهى البناء ، وهـذا لاختفاء به ، ولكنه ليس من شرائط التواتر ، وحاصل ذلك أن التواتر قد ينقلب آحاداً . وليس الأمر كذلك ولكنه من تفاصيل القول فيما يتواتر وينقلب آحاداً ، وليس من شرائط وقوع التواتر) (٢) .

ولا يشترط إمام الحرميين أن يكون الرواة الذين يرون الخبر عدولاً أو مؤمنين ، حتى يكون الخبر متواتراً معللاً ، عدم اشتراطه عدالة الرواة وإيمانهم بأن (. . . الأخبار إذا تواترت من الكفار في بلدهم بأن ملكهم قد قتل فنضطر إلى صدقهم ، وإذا أخبروا عن ذلك في أقاصي ديارهم ، علمنا صدقهم عند شرائط التواتر) (٣) .

(١) الإرشاد ص ٤١٥ .

(٢) البرهان ج ١ ص ٥٨١ .

(٣) الإرشاد ص ٤١٦ .

كما أنه لا يشترط أن يكون الرواة متباعدين على تنائي الديــــــــــــــــار
وأوضح السبب قائلًا : (فان أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا، وهم الجــــــــــــــــم
الغفير، علمنا صدقهم، وإن كانت البلدة جامعة لهم) (١) .

ولا يشترط إمام الحرمين أن يكون الرواة على ملل مختلفة، والسبب
في ذلك ما يقوله من (أن أهل بغداد مثلاً لو أخرجوا من بين أظهرهم كل
ذمي، ثم أخبروا عن واقعة جرت، فإننا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة) (٢)

كما أنه لا يشترط ما اشترطه اليهود من أن يكون المخبرون أصحاب
ذلة وصفار، بل العلم يحصل باضطرار، إذا أخبر جماعة عظيمة مع توفر القرائن
عن واقعة وإن لم يكن من جملتهم أهل ذلة (٣) .

٤ - حجية الخبر المتواتر - عند المتكلمين قبل إمام الحرمين في اثبات

العقائد :

يرى المعتزلة أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري بالمخبر به
وأن أقل عدد يحصل به التواتر يكون خمسة .

ويشترطون أن يعلم المخبرون الخبر عن اضطرار لا عن نظر واستدلال
يقول القاضي عبدالجبار : (ما يعلم صدقه اضطراراً، فكالأخبار المتواترة،
نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجرى هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا
أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتدين بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة
والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإن ما هذا سبيله يعلم اضطراراً . وأقل
عدد (٤) الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة .

(١) الإرشاد ص ٤١٦ .

(٢) الإرشاد ص ٤١٦ .

(٣) البرهان ص ٥١٤ .

(٤) العدد هكذا في الكتاب بال التعريف ولعله خطأ مطبعي .

ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أُخبروا، بل لابد من أن يكون خبرهم هم يعرفوه اضطراراً، ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد الله وعدله خبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطراراً (١).

وبناء على ما يقرره المعتزلة هناك من إفادة الخبر المتواتر للعلم اليقيني ضرورة، فهل يعتبرونه حجة في إثبات العقائد إذا استجمع شروط التواتر؟

الواقع أن منهج المعتزلة يقوم على أساس أن الأصل في إثبات العقائد هو الدليل العقلي . . . ومن ثم إذا كان الخبر المتواتر موافقاً لدلالة العقول قبل مضمونه العقدي لا بالنظر إلى نفس الخبر بل اعتباراً لدلالة العقل، أما إذا خالف الخبر المتواتر ما يدل عليه العقل عندهم فإنهم يقطعون بعدم صحة نسبته إلى الرسول ومن ثم لا يثبتون به العقائد وبناء على هذا ردوا أحاديث الرؤية، محتجين بأنها من قبيل الأحاد فالأحاديث في الرؤية بلغت ثلاثين حديثاً، يقول ابن حجر: (جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين، وتتبعها ابن القيم في حادي الأرواح فبلغت الثلاثين وأكثرها جيد، وأسند الدارقطني عن يحيى بن معين قال عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية صحاح (٢).

ومع هذا فإن المعتزلة ترفض الأحاديث الواردة في الرؤية بحجة أنها من قبيل الأحاد، جاء في المغني: (إن جميع ما رووه وذكره (يعني في الرؤية) أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم (٣).

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٧٦٨ .

(٢) فتح الباري بشرح صحيح الامام ابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري

للامام احافظ احمد بن حجر العسقلاني ج ١٣ ص ٤٣٤ .

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي أبي الحسن عبد الجبار

ج ٤ ص ٢٢٥ .

ويقول القاضي عبدالجبار أيضا : (ان صح هذا الخبر (خبر أنكم سترون ربكم) فأكبر ما فيه أن يكون خبرا من أخبار الاحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسالتنا طريقها القطع والثبات) . (١)

وهذا يدل على أن القوم أصحاب هوى، فيقبلون ما يوافقهم ويرفضون ما يخالف آراءهم وإن كان حجة حسب أصولهم .

وكذلك فعلوا في حديث محاكاة موسى لآدم .

يقول القاضي عبدالجبار : (وأما ما يروون من قصة آدم وموسى عليهما السلام، فقد دفعه شيوخنا رحمهم الله، لأنه لا يحتمل التأويل، إذ العقل يمنع من القول بأن العاصي لا يلام، ويوجب كون الشيء كافرا . وهذا مما لا يجوز على من يعرف الله، فكيف على الأنبياء صلى الله عليهم) (٢) .

والقاضي يشير إلى الحديث الصحيح الذي رواه البخاري في كتاب القدر عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أحتج آدم وموسى فقال له موسى : يا آدم أنت أبونا، خيبتنا وأخرجتنا من الجنة . قال له آدم : يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده ، أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة ؟ فحج آدم موسى فحج آدم موسى ثلاثا) (٣) .

وهذا الحديث أنكره المعتزلة مع ثبوته لتعارضه مع مذهبهم فسي القدر يقول ابن عبدالبر : (هذا الحديث ثابت بالاتفاق، رواه عن أبي هريرة جماعة من التابعين، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه أخرى من رواية الأئمة الثقات الإثبات .

قلت : (المتكلم ابن حجر) : وقع لنا من طريق عشرة ممن أبي هريرة) (٤) .

-
- (١) شرح الاصول الخمسة ص ٢٦٩ .
 (٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٨ ص ٣٣٤ .
 (٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١١ ص ٥٠٤ .
 (٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١١ ص ٥٠٦ .

ومع هذا فالمعتزلة تصرح برده مع ثبوته قطعا عن النبي صلى الله

عليه وسلم .

وأيا كان موقف المعتزلة من الاستدلال بالخبر المتواتر في اثبات العقائد من الناحية النظرية، فإننا نلاحظ عليهم من الناحية العملية أنهم لم يثبتوا به شيئا من العقائد إلا في النادر منها، كإثباتهم صدق النبي في دعوى الرسالة بناء على ماتواتر من الأخبار عن وجوده وادعاء النبوة وظهور المعجزات على يديه .

يقول القاضي عبدالجبار: (فان قيل مادليلكم على نبوة محمد . . .؟

قيل: الدليل عليه أنه قد ادعى النبوة وظهر عليه المعجز) .

ثم قال : (ولايمكنك أن تعرف صحة هذه الجملة إلا إذا عرفت وجود محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه قد ادعى النبوة، وظهر عليه القرآن، وسمع منه ولم يسمع من غيره، وأنه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يأتوا به ، لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإتيان بمثله، فمتي عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

أما وجوده، وادعاء النبوة، وأن القرآن معجز ظهر عليه وسمع منه ولم يسمع من غيره فمعلوم ضرورة، ولأمانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء، وما جانسها اضطرارا، فإن العلم بالملوك والبلدان ويكون المصنفات منسوبة إلى مصنفها ضرورة (١) .

وفيما عدا إثبات صدق النبي صلى الله عليه وسلم بالأخبار المتواترة، لانجدهم يحتجون على شيء من العقائد بتلك الأخبار لمنهجهم العقلي كما قدمنا، ولعدم اشتغالهم بالحديث وعدم معرفتهم - لذلك - بطرق تمييز المتواتر منها - وغير المتواتر . الأمر الذي جعلهم يخالفون منهجهم برد أحاديث الرواية، والأحاديث المثبتة للصفات الخيرية، بحجة أنها ليست من قبيل المتواتر،

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٥ - ٥٨٦ .

مع كثرة وراتها وتواترها مخالفين بذلك قولهم بأن أقل عدد يثبت به التواتر خمسة رواة .

وإذا جئنا إلى الإمام الأشعري فإننا نراه يحتج في إثبات العقائد بالسنة الصحيحة بصفة عامة، كما يبدو ذلك واضحا في كتاب "الإبانة" وهو الأمر الذي سنذكره عن الأشعري عند عرضنا لموقفه من الاستدلال بأخبار الأحاد في إثبات العقائد .

وإذا كان الأشعري يحتج بالأحاد في إثبات العقائد - كما سيأتي - فإن ذلك يدل من باب أولى على استدلاله بالأخبار المتواترة على ذلك .

كما أن الباقلاني قد بين في التمهيد أن الخبر المتواتر يحصل به العلم ضرورة وأن من شروطه أن يكون المخبرون أكثر من أربعة، وأن يكون علمهم بالمخبر به حصل لهم ضرورة وأن يستمر هذا الصدق في أول الرواة ووسطهم وآخرهم .

ولا يشترط فيهم تباعد الديار واختلاف الأديان واختلاف النسب (١) .

وبغض النظر عن مدى صحة ما يذهب إليه الباقلاني من اشتراطه - لتحقيق تواتر الخبر - أن يكون رواه أكثر من أربعة فإننا نرى في حكمه في إفادة الخبر المتواتر للعلم اليقيني، ما يدل على صحة الاحتجاج به في إثبات العقائد عنده من الناحية النظرية .

وإن كان من الناحية العملية نادرا ما يحتج به في باب العقائد .

ومن العقائد التي استدل بالخبر المتواتر في إثباتها إثباتات ختم النبوة، إذ سأل على لسان الخصم (ما الذي يدل عندكم على منع نبوي بعد نبيكم ؟)

(١) أنظر التمهيد ص ٣٨٣ - ٣٨٥ .

فأجاب قائلاً (قيل لهم الخبر الوارد عنه صلى الله عليه وسلم وهو ما نقله كافة الأمة من قوله " لاني بعدى " (١) وقد نقلوا مع ذلك عن سلفهم ، والسلف عن سلفهم ، حتى يتصل ذلك بمن شاهد) (٢)

وفي اثبات الشفاعة لأهل الكبائر بالخبر المتواتر يقول الباقلاني (ومما يدل على جواز الغفران لعصاة أهل الملة ما ورد من الأخبار الثابتة المتظاهرة في إثبات شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في أهل الكبائر - نحو قوله عليه السلام : (ادخرت شفاعةي لأهل الكبائر من أمتي) (٣) (٤) .

ثم قال (والأخبار في الشفاعة أكثر من أن يوثق عليها، وهي كلها متواترة، متواهبة على خروج الموحدين من النار بشفاعة الرسول) (٥) .

ومهما يكن من ندرة استدلال الباقلاني بالأخبار المتواترة في إثبات العقائد ، فإن استدلاله بذلك في إثبات ختم النبوة وفي إثبات الشفاعة يشهد لما قرناه سابقاً من حجية الخبر المتواتر في إثبات العقائد عنده .

(١) رواه الترمذى في سننه عن ثوبان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمتي بالمشركين وحتى يعبدوا الأوثان وأنه سيكون في امتي ثلاثون كذابون كلهم يزعم أنه نبي وأنا خاتم النبيين لاني بعدى) .
قال ابو عيسى : هذا حديث حسن صحيح ج ٤ ص ٤٣٢ ، ح ٢٢١٩ .

(٢) التمهيد ص ١٨١ .

(٣) ذكر الهيثمي في مجمع الزوائد حديثاً عن ابن عباس قال كنا نمسك

الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول :

إني ادخرت شفاعةي لأهل الكبائر من أمتي يوم القيامة . فأمسكنا

عن كثير مما كان في أنفسنا ورجونا لهم . رواه الطبراني في

الأوسط وفيه حرب بن سريج وقد وثقه غير واحد وفيه ضعف وبقيّة

رجالهم رجال الصحيح) ج ١٠ ، ص ٣٧٨ .

(٤) التمهيد ص ٣٦٥ .

(٥) التمهيد ص ٣٦٧ .

ويشهد لها كذلك استدلاله - في إثبات العقائد - بأخبار الأحاد
 كما سيأتي ، حيث يدل ذلك على حجية الخبر المتواتر من باب أولى .
 وكذلك لانجد الباقلاني يرفض شيئا من السنة بحجة أنها من أخبار الأحاد
 بل يجمع بين نصوصها دفعا للتعارض وإن كان قليل الاستدلال بالسنة
 - في باب العقائد - بصفة عامة .

٥ - حجية المتواتر في إثبات العقائد عند إمام الحرمين :

يرى إمام الحرمين أن الخبر المتواتر، إذا توفرت شرائطه وتكاملت
 صفاته، استعقب العلم بالمخبر به على الضرورة (١) .

ويرى إمام الحرمين أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر
 عنه لعينه، وإنما سبيل إفضائه إلى العلم بالمخبر عنه استمرار العادات
 ومن جازات العقول أن يخرق الله العادة فلا يخلق العلم بالمخبر عنه وإن
 تواترت الأخبار عنه (٢) .

وماقاله الجويني بناء على أصل الأشاعرة في نفي العلة والتعليل،
 وبناء على أصلهم أن الارتباط بين الأسباب والمسببات هو ارتباط من قبيل
 العادات وليس ارتباطا عقليا .

وإذا كان رأي الجويني وجميع أهل الحق أن الخبر المتواتر بشروطه
 وصفاته يفيد العلم ضرورة ، فقد وجد من يشكك في حصول العلم عقب
 الخبر المتواتر زاعمين أن الراوى منفردا لا يفيد خبره العلم، فانضمام
 خبر غيره إليه لا يغير في حكم خبره، والنتيجة أن مجموع الأخبار لا يفيد
 إلا ما يفيد خبر الواحد . ولقد اعتبرهم إمام الحرمين متعسفين في معرض
 تصويره لشبههم إذ يقول : (فإن رام متعسف قدحا، وقال: كل واحد من

(١) الارشاد ص ٤١٢ .

(٢) = = =

المخبرين لو انفرد باخباره لم يفد علماء وانضمام خبر غيره إلى خبره لا يحيل حكم خبره، فيلزم أن لا يفيد مجموع الأخبار ما لم يفده الخبر الواحد (١) .

وقد أجاب الجويني مفندا هذه الشبهة بالاعتماد على العادة، إذ يمتنع عادة أن يتواطأ عدد كثير وجم غفير على الكذب، حتى في الأمور العادية المتكررة، ومن زعم ذلك فيعتبر كلامه خلفا، بمثابة من يجيز انقلاب الجبال ذهباً . يقول إمام الحرمين : (وهذا الذي ذكره لتحصيل له، فإننا أوضحنا أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه، وإنما يعقبه مع استمرار العادة... ونظير ذلك من مستمر العادة أنه لا يبعد قيام شخص واحد في وقت معين، ولو قيل قام في هذا الوقت عدد كثير وجم غفير لا يحصون من غيرتواطؤ منهم ولا مستهم حاجة، ودعتهم داعية إلى القيام عامة، فيعلم أن هذا الخبر خلف، فإنه على خلاف العادة، وهو بمثابة الخبر عن انقلاب الجبال ذهباً...) (٢) .

وقد أصاب إمام الحرمين فيما ذهب إليه، فإذا كان خبر الواحد لا يفيد اليقين، فإن أخبار الجمع المتواتر يكون لها من الخصائص بهذا التجمع ما لا يكون للخبر الواحد منفردا . حيث نستفيد اليقين من خبر الجميع وقد لا نستفيده من خبر الواحد .

والواقع أن تصوير الشبهة كإف في الرد عليهم فكل عاقل يدرى أن سماع الخبر من مئة أقوى بكثير من سماعك الخبر من شخص واحد، فتعدد المخبرين يوجد عند السامع علما ضروريا قد لا يجده عند سماعه من واحد . يقول شيخ الاسلام : (وكل واحد من اللقم والجرع والأقداح لا يشبع ولا يروى ولا يسكر، فإذا اجتمع من ذلك عدد كثير أشبع وأروى وأسكر وكل واحد من

(١) الارشاد ص ٤١٢ .

(٢) الارشاد ص ٤١٣ .

الناس لا يقدر على قتال العدو، فإذا اجتمع طائفة كثيرة قدروا على القتال، فالكثرة تؤثر في زيادة القوة وزيادة العلم وغيرهما (١).

ومع أن إمام الحرمين عرض شبهة هذه الفئة في الإرشاد وناقشها إلا أنه في البرهان عرض مذهب السمنية القائلين (بأنه لا ينتهي الخبر إلى منتهى يقضى إلى العلم بالصدق) (٢)

ثم وجه كلامهم وحمله على أنهم يقصدون أن العدد وإن كثر فلا يكفى حتى يعلم الانسان عدم وجود إيالة جامعة تجمعهم، أى حتى يتحقق الانسان من عدم وقوع تواطؤ منهم (٣).

وأيا كان رأينا في توجيه إمام الحرمين لكلام السمنية في هذا المقام، فغاية ما قدمناه عنه أن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني، وهذه حقيقة يقرها إمام الحرمين ويرد على منكريها.

وبناء على ذلك فإن مقتضى كلامه من الناحية النظرية، أن الخبر المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة في إثبات القضايا الاعتقادية، لأنه يفيد العلم الضروري بتلك العقائد التي تضمنتها الأحاديث المنقولة تواتراً عنه صلى الله عليه وسلم.

ومن الناحية العملية نرى إمام الحرمين يستدل في إثبات بعض العقائد بالأخبار المتواترة على نحو ما سنذكره في الفقرة التالية.

بل نراه يستدل في إثبات العقائد بأخبار الأحاد التي لاتعارض دلائل العقول كما سيأتي في بيان موقفه من الاستدلال على العقائد بأخبار الأحاد. فهذا يدل على حجية المتواتر عنده في إثبات العقائد من باب أولس، وينبغي أن نقرر هنا أن حجية المتواتر أو الأحاد في باب العقائد عند إمام الحرمين مرهونة بعدم مخالفتها للأدلة العقلية عنده وإلا أسقط حجيتها وتناولها بالرد والتأويل.

(١) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية . تاليف شيخ

الاسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ج ٨ ص ٣٥٧.

(٢) البرهان ج ١ ص ٥٧٩.

(٣) أنظر البرهان ج ١ ص ٥٧٩.

٦- من مواضع استدلال إمام الحرمين بالمتواتر في إثبات العقائد :

وتبعاً لما قرره إمام الحرمين من حجية المتواتر في إثبات الأحكام الدينية لما يفيد من العلم اليقيني، فإننا نراه يستدله على العقائد الدينية الآتية :

أولاً: ظهور القرآن على يد النبي صلى الله عليه وسلم :

عرض إمام الحرمين لتشكك بعضهم في ظهور القرآن على يدي محمد صلى الله عليه وسلم مطالبين بالدليل على ذلك متسائلين : لما لا يكون القرآن مختلفاً بعد محمد صلى الله عليه وسلم . إذ يقولون كما يحكى عنهم إمام الحرمين : (مادليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن؟ وما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلفاً بعده ؟) (١)

وقد أجاب إمام الحرمين عن هذا التشكك بأن ظهور القرآن على يدي محمد صلى الله عليه وسلم معلوم بالضرورة، لثبوته بالتواتر والتشكك فسي ذلك، كالتشكك في وجود محمد صلى الله عليه وسلم وفي وجود الدول والوقائع التي ثبت العلم بها ضرورة . يقول إمام الحرمين : (٠٠٠ لاجاج في درء الضرورات ونحن باضطرار نعلم أن نبينا عليه السلام كان يدرس القرآن ويتلوه ، ويعلمه صحبه وأتباعه، وما ثبت تواتر معلوم على الضرورة وجد ذلك بمثابة وجد كون محمد صلى الله عليه وسلم في الدنيا، وهذا كجد الدول والوقائع وأيام الماضين) (١) .

ثانياً: وقوع التحدى بالقرآن :

كما عرض إمام الحرمين لتساءل بعضهم عن الدليل على ثبوت التحدى بالقرآن فبين أن معرفة التحدى بالقرآن معلوم بالضرورة لأنه ثابت بالتواتر يقول إمام الحرمين : (فان قيل : فان سلم لكم ظهور ذلك منه في زمانه ،

فما دليلكم على تحديه به وتعجيزه الأمم بالدعاء الى معارضته ؟
قلنا : هذا أيضا معلوم على الضرورة ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يزل مدليا بالقرآن ، مدلا به مدعيًا اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل
عليه ، ومن أنكر ادعاء استيثاره به وتعلقه بتخصيص الرب تعالى إيـاه
بكتابه ، فقد جحد وتواترت الأخبار عنه (١) .

ثالثا : ظهور المعجزات من النبي صلى الله عليه وسلم :

وقد أثبت إمام الحرمين كذلك معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم
الحسية بالتواتر المعنوي كما يسميه العلماء . ومن ذلك انطاق العجماء
ونبع الماء من خلل الاصابع وتسبيح الحصى وتكثير الطعام القليل . يقول
إمام الحرمين : (المرضي عندنا أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواترا ، لكن
مجموعها يفيد العلم قطعا لإختصاصه بخوارق العادات ، كما أن آحاد
البذل من حاتم لا تثبت تواترا ، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة
بسفاهه ، وكذلك القول في جسارة أمير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله
عنه وشجاعته (٢) .

رابعا : عذاب القبر :

كما أثبت إمام الحرمين عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير باستعانة
الرسول صلى الله عليه وسلم المتواترة من عذاب لقبر وفي ذلك يقول (فمنها
(أى من أحكام الآخرة) اثبات عذاب القبر ، ومساءلة منكر ونكير ، والذي
صار اليه أهل الحق إثبات ذلك ، فإنه من مجوزات العقول ، والله مقتدر على
أحياء الميت وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله ، وكل ما جوزه العقول ،
وشهدت له شواهد السمع ، لزم الحكم بقبوله ، وقد تواترت الأخبار باستعانة

(١) الارشاد ص ٣٤٥ .

(٢) الارشاد ص ٣٥٤ .

الرسول صلى الله عليه وسلم بربه من عذاب القبر، ونقل آحاد من الأخبار في ذلك تكلف، ثم لم يزل ذلك مستغنيا في السلف الصالحين قبل ظهور ^أالبدع والأهواء (١) .

خامساً : اثبات البعث:

وقد استند إمام الحرمين في النظامية إلى التواتر في إثبات البعث وفي ذلك يقول : (فإذا ثبت الجواز (جواز البعث) فقد نطق الكتاب ومتواتر السنن بنشر الخلائق ليوم الدين وقيامهم لرب العالمين) (٢)

سادساً : إثبات الميزان وصفته :

ولقد أثبتهما إمام الحرمين في النظامية بالأخبار المتواترة إذ يقول : (وقد تواترت الأخبار في الميزان وصفته) (٣) .

سابعاً : رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة :

يثبت إمام الحرمين رؤية الباري تعالى يوم القيامة . ولقد أثبت جواز رؤيته جل وعلا سمعاً وعقلاً ثم استدل على الوقوع بالسمع، إذ جاء في النظامية (. . وما لم يحله العقل التحق بالجائزات سيما إذا اعتضد بالنصوص القاطعة في الكتاب والسنة) (٤)

ومما يجدر ذكره أن إمام الحرمين لا يعتبر قاطعاً من السنة إلا ما كان

متواتراً .

(١) الإرشاد ٣٧٥

(٢) النظامية ص ٧٨ .

(٣) النظامية ص ٨١

قلت : وقد ذكر ابن تيمية أن الأخبار في الميزان تواترت تواتراً

معنوياً . مجموع الفتاوى ج ١٨ ص ٦٩ .

(٤) النظامية ص ٣٩ .

والذي في الكتاب من يدل (ما) (واعتقد) بدل (اعتضد) ولعله خطأ مطبعي

ثامنا: صحة إمامة أبي بكر :

وعندما حاول الشيعة الطعن في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، بين إمام الحرمين توفر شروط الإمامة فيه ومن تلك الشروط العلم والورع فأثبت إمام الحرمين اتصاف أبي بكر الصديق رضي الله عنه بالعلم والورع بالتواتر المعنوي . وفي ذلك يقول : (ومن شرائطها (أي الإمامة) العلم . ونحن على اضطرار نعلم أنه كان من أحبار الصحابة ومفتيهم ، لا ينكر عليه أحد في تصديه للتحليل والتحريم ، وأما الورع فنقطع به في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويعلم دوامه ، إذ لم يثبت قـسـاح فيه مقطوع به ، وإجماع الصحابة على إمامته مع شميـرهم للبحث عن الدين أصدق آية على ورعه ، وورعه نقل الينا نقل جود حاتم وشجاعة عمرو بن معدى كرب وغيرهما فلا معنى للمهارة فيه) (١)

...

الفصل الثاني

الاستدلال بخبر الأحاد

(١) تعريف خبر الأحاد :

عرفه الآمدي قائلا : (خبر الأحاد ما كان من الأخبار غير منتسه إلى حد التواتر) (١)

وهذا هو ما اصطلح عليه الأصوليون كما ذكر ذلك ابن حجر (٢).

ومن هنا يتبين لنا أن جمهور الأصوليين يقسمون الخبر إلى متواتر وإلى ما ليس بمتواتر وهو الأحاد، بصرف النظر عن درجة صحته وهل هو من قبيل المظنون أم من قبيل المكذوب .

ولقد تبين لنا من دراسة المتواتر عند إمام الحرمين العلاقة بين خبر المتواتر والخبر المجزوم بصدقه، وأنها علاقة عموم وخصوص مطلق فكل خبر متواتر مجزوم بصدقه، وليس كل خبر مجزوم بصدقه متواتر، كخبر الواحد الذي احتفت به القرائن الدالة على صدقه كما سبق بيانه .

وحيث أن الخبر ينقسم إلى المجزوم بصدقه والمجزوم بكذبه والمظنون، فنريد أن نحدد مفهوم خبر الواحد عند إمام الحرمين وماذا يريد به . فهل يريد به كما ذكرته آنفا ما لم يتواتر بصرف النظر أكان الخبر مكذوبا أم مظنونا . أم يريد به الخبر المظنون دون المكذوب ؟ هذا ما سنبينه من خلال ما جاء في كتبه .

فقد جاء في الكافية قول إمام الحرمين : (وأما خبر الواحد كل خبر لم يدخل في حد الكثرة دخل فيه الواحد والاثنان إلى خمسة وستة وعشرة) (٣) .

فمن هذا التعريف لخبر الواحد نجد أن مفهومه عند إمام الحرمين يشمل الخبر بأقسامه الثلاث المجزوم بصدقه والمجزوم بكذبه والخبر المظنون . أي أنه يشمل المتواتر . لأن خبر الخمسة وما فوق إذا جزمنا

(١) الأحكام في أصول الاحتكام للآمدي ج ٢ ، ص ٤٩ .

(٢) فتح الباري لابن حجر ج ١٣ ص ٢٢٣ .

(٣) الكافية في الجدل ص ٥٦ .

بصدقهم أصبح خبرهم من قبيل المتواتر . ولذا فإن هذا التعريف غير مانع .

ولقد جاء في الارشاد (وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علما بنفسه، إلا أن يقترب به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلا عقليا أو تويده معجزة، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه، وكذلك إذا تلقت الأمة خبرا بالقبول، وأجمعوا على صدقه فنعلم صدقه . فإن فقد ما ذكرناه، ولم يكن الخبر متواترا، فهو المسمى خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين وإن نقله جمع) . (١)

وعبارته هذه أخرجت الخبر المجزوم بصدق من مفهوم خبر الواحد ولم تخرج الخبر المجزوم بكذبه .
فكان خبر الواحد يشمل الخبر المجزوم بكذبه والمتردد بين الصدق والكذب .

ولكنه في الورقات يخرج المجزوم بكذبه والمجزوم بصدق من مفهوم خبر الواحد، إذ جاء في الورقات تعريفا لخبر الأحاد (وهو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم لاحتمال الخطأ فيه) (٢) .

فهذا التعريف يحرص خبر الأحاد كمصطلح في الخبر الذي لا يجزم بصدق ولا يجزم بكذبه . فلو جزمنا بصدق لأفضي إلى العلم ولو جزمنا بكذب لما أوجب العمل، فهو إذن الخبر المتردد بين الكذب والصدق أي الخبر المظنون (٣) .

(١) انظر الارشاد ص ٤١٦ - ٤١٧

(٢) الورقات ص ١١

(٣) ذهب الدكتور عبدالعظيم إلى أن إمام الحرمين يرى أن خبر الأحاد هو الذي لا يقطع بصدق ولا بكذبه وأحال الفقرة ٥١٦ ولكنني لم أجده هذا التعريف في الفقرة المذكورة . فقه إمام الحرمين فقرة ١٤٨ .

وهذا المفهوم لخبر الواحد بأنه الذى يوجب العمل ولا يوجب العلم، هو ما ذهب إليه الباقلاني قبل إمام الحرمين والذى يحكيه علماء الفقهاء والمتكلمين قائلًا : (غير أن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما وصفناه أولاً ولكن يوجب العمل) (١) .

إلا أن إمام الحرمين اعتبر الفقهاء متساهلين بجعلهم خبر الأحادي يوجب العمل إذ يقول في البرهان (ثم أطلق الفقهاء القول بأن خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل، وهذا تساهل منهم، والمقطوع به أنه لا يوجب العلم ولا العمل، فإنه لو ثبت جوب العمل مقطوعاً به، لثبت العلم بوجوب العمل، وهذا يهتدى إلى إفضائه إلى نوع من العلم، وذلك بعيد، فإن ما هو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علماً مثبتاً) (٢) .

ولا يعنى هذا أن إمام الحرمين لا يرى أن خبر الواحد حجة في العمل، بل الواقع أنه يرى ذلك كما سيأتي، إلا أنه يرى أن العمل بخبر الواحد غير مستفاد من خبر الواحد نفسه، وإنما لدليل آخر قطعي وهو إجماع الصحابة على العمل بخبر الأحادي وتواتر النقل عنهم بذلك (٣) .

ففي حوى كلامه في البرهان كما سبق، يفهم منه أن خبر الأحادي يبراد به الخبر المظنون الذى لا يقطع فيه بالصدق ولا يقطع فيه بالكذب .

لأن من المسلم به أن الخبر المجزوم بكذبه لا يعمل به، وبهذا نستطيع أن نجزم أن إمام الحرمين في البرهان يخرج المجزوم بكذبه من مفهوم (خبر الأحادي) وأنه يعني به الخبر المظنون (٤) .

(١) التمهيد ص ٣٨٦

(٢) البرهان ج ١ ص ٥٩٩ .

(٣) البرهان ج ١ ص ٦٠٠ .

(٤) أنظر البرهان ج ١ ص ٥٩٨ فقرة ٥٣٧ .

٢ - حجية خبر الأحاد في الأحكام العملية والرد على منكريها :

لقد ذكر إمام الحرمين في البرهان مسلكين أثبت بهما حجية خبر الواحد في العمليات :

المسلك الأول : يستند إلى أمر متواتر، إذ ثبت بالتواتر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرسل الرسل محملين بالشريعة وتفصيل الحلال والحرام، وكانوا آحادا وخبرهم مظنون فهذا الأرسال الثابت بالتواتر يدل على أن خبر الواحد يجب العمل به . يقول إمام الحرمين : (وذلك أننا علمنا باضطرار من عقولنا أن الرسول عليه السلام كان يرسل الرسل، ويحملهم تبليغ الأحكام، وتفصيل الحلال والحرام، وربما كان يصحبهم الكتب، فكان نقلهم أوامر الرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل الأحاد، ولم تكن العصمة لازمة لهم، فكان خبرهم في مظنة الظنون، وجرى هذا مقطوعا به، متواترا لا اندفاع له، إلا بدفع التواتر، ولا يدفع المتواتر إلا مباحث (١) .

والمسلك الثاني : مستند إلى إجماع الصحابة .

فلقد ثبت إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد، وهذا الإجماع منقول بالتواتر . يقول إمام الحرمين : " (٠٠٠٠ و إجماعهم على العمل بأخبار الأحاد منقول تواترا، فإننا لانستريب أنهم في الوقائع، كانوا يبغون الأحكام من كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا للمطلوب ذكرا مالوا إلى البحث عن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانوا يبتدرون التعويل على نقل الإثبات والثقات (٠٠٠) (٢) .

ولقد دافع إمام الحرمين عن حجية خبر الواحد في العمليات عارضا

حجج المخالفين ثم دفعها .

(١) البرهان ج١ ص ٦٠١ .

(٢) البرهان ج١ ص ٦٠١، فقرة ٥٤٠ .

فمن لا يرى أن خبر الواحد حجة في العمل الروافض وبعض المعتزلة
كما يذكر إمام الحرمين قائلًا : (وذهب طوائف من الروافض إلى أن خبر
الواحد لا ينافي به وجوب العمل، وهو لا أنكره الإجماع . . . وقد مال إلى
ذلك بعض المعتزلة) (١)

ولقد اختلفت حجج المانعين فمنهم من يدعي أن العمل بخبر الواحد
مستحيل عقلا .

ومنهم من ذهب إلى أنه لا يستحيل عقلا ولا شرعاً، ولكن الشارع منعه
من العمل به .

ومنهم من يقول إن الشارع لم يمنع من العمل به، ولكن لم يرد دليل
قطعي يوجب العمل به فوجب التوقف .

يقول إمام الحرمين : (ثم افترق نواة العمل بخبر الواحد، فذهب
بعضهم إلى أن العقل يحيل التعبد بالعمل به، وذهب الأكثرون إلى أنه لا يستحيل
ورود الشرع به، وهو من تجويزات العقل، ثم افترق هؤلاء من وجه آخر :
فذهب ذاهبون إلى أن في الشرع من يمنع التعلق، وقال آخرون لم تقم دلالة
قاطعة على العمل به، فتعين الوقف) (٢) .

ويتلخص جواب إمام الحرمين عن حجج المانعين بإثبات وجوب العمل
عند ورود خبر الواحد، وأثبتته بالإجماع والتواتر كما سبق عرضه .

ثم أبطل استحالة العمل بخبر الواحد عقلاً،

إذ يبين معنى الاستحالة، وأنه أما أن يراد بها استحالة الوقوع
والوجود كما يستحيل اجتماع النقيضين، وهذا باطل ودليل بطلانه تقدير
وقوعه، فلو كان مستحيلاً لما وقع ولكنه وقع فدل على عدم استحالته .

يقول إمام الحرمين (فقد تكرر مراراً أن إطلاق الاستحالة يتردد
بين أن يستحيل وقوعه وجوداً كما استحالة اجتماع الضدين ونحوها، وهذا ساقط،
فإن تقدير اتباع العمل عند اتفاق أمر يغلب على الظن غير مستحيل قطعاً،
والواحد منا يكتسبه في حق مأموره وعبدته، والمحال يستحيل تقدير وقوعها
شاهداً وغائباً) (٣) .

(١) البرهان ج ١ ص ٥٩٩-٦٠٠

(٢) البرهان ج ١ ص ٦٠٠

(٣) البرهان ج ١ ص ٦٠٢

وأما أن يراد بالاستحالة لما في ذلك من استفساد الخلق وأيضا
أبطل ذلك .

أولا: لأنه مبني على أمل لا يسلم به وهو القول بالصلاح والأصلح
والتحسين والتقبيح العقليين . وعنده لا يجب على الله فعل الأملح ولا حسن
إلا ما حسنه الشرع ولا قبيح إلا ما قبحه الشرع .

ثانيا: وهو من باب التنزل فليس في إيجاب العمل بخبر الواحد
نقيض الاستصلاح، فلا يمتنع عقلا أن في علم الله لو كلف الخلق باتباع
غلبات الظنون لصلحوا ولو تركوا سدى حتى يجدوا اليقين لفسدوا .

يقول: (ليس يستحيل تقدير وقوعه استحالة اجتماع الضدين، ولكن
يستحيل وقوعه لما فيه من استفساد الخلق، وهذا ينجر الآن إلى الصلاح والأصلح،
والاستفساد والاستصلاح وكل ذلك مرتب على التقبيح والتحسين العقليين،
وقد سبق القول فيها.....

على أنا إن رما انتقالا عن هذه المحاجة، فليس يتجه لهم ادعاء
نقيض الاستصلاح، فإنه لا يمتنع في العقل أن يقع في علم الله أن الخلق
لو كلفوا اتباع غلبات الظنون لصلحوا، ولو تركوا سدى إلى وجدان اليقين
لفسدوا، أو كما دوا، فقد بطل جميع ما ذكره (١)

أما دعواهم انحسام الدليل العقلي والسمعي في إيجاب العمل
بخبر الواحد

فقد أبطلها الجويني، إذ هم منازعون في هذه الدعوى فكما سبق فقد
أثبت العمل بخبر الواحد بالتواتر والإجماع .

(١) البرهان ج١ ص ٦٠٣ ، فقرة ٥٤٢ .

٣ - موقف المتكلمين - قبل إمام الحرمين - من الاستدلال بأخبار الأحاديث

في إثبات العقائد :

يرى المعتزلة أن خبر الواحد إذا ورد بشرايطه يجوز العمل به ولكنه لا يقبل في القضايا الاعتقادية إذ يقول القاضي عبد الجبار: (وأما ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فهو كأخبار الأحاديث وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرايطه فأما قبوله فيما طريقة الاعتقادات فلا) (١).

ففي هذا النص يرفض خبر الأحاديث فيما طريقة الاعتقاد مطلقا ولكنه مالم يثبت أن فصل الموقف إذا خبر الأحاديث إذا ما جاء بمسألة عقدية فإن كانت هذه المسألة مما يدل عليها العقل قبل الخبر وأعتقد موجه بسبب الدليل العقلي لا بسبب الخبر .

وإن لم يؤيد دليل عقلي لم يقبل موجه وأول أن قبل التأويل وإلا جزم بأن النبي لم يقله . يقول القاضي عبد الجبار: (وههنا أصل آخر ، وهو أن ما هذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه ، فإن كان مما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرايطه ، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر ، فإن كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجهه لا لمكانه بل للحجة العقلية ، وإن لم يكن موافقا لها ، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله ، وإن قاله فإنما قاله على طريقة الحكايات عن غيره ، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف ، فأما إذا حتمت فواجب أن يتأول ، وتفصيل هذه الجملة موضعه أصول الفقه) (٢).

وهذا يدل على أن القاضي لا يقبل خبر الأحاديث لذاته مطلقا في الاعتقادات اللهم إلا إذا وافق دلالة العقول فيقبل مدلوله لدلالة العقل عليه ، ومع هذا فإن القاضي عبد الجبار أثبت عذاب القبر محتجا بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في إثباته . كذلك أثبت وجود منكر ونكير بالخبر أيضا ،

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٩ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٠ .

مع أن العقل لا يدل على ثبوت ذلك اللهم إلا على مجرد الجواز .

يقول القاضي عبد الجبار : (ومما يدل على ذلك (عذاب القبور) ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال : " إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير، كان أحدهما يمشي بالنميمة والآخر كان لا يتنزه من البول " (وروى لا يستتر) (١) .

ثم دافع عن معنى الحديث .

كما أثبت أن الذين يقومون بالعذاب ملائكة يسمى أحدهما منكرا والآخر نكيرا كما ورد بذلك السمع (٢) .

وفي نفس الوقت نجده لا يستدل على أحوال يوم القيامة بالأحاديث الواردة في ذلك بل ينكر أن يكون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف (٣) ، كما وردت بذلك الروايات وهذا مظهر من مظاهر تناقض موقف القاضي عبد الجبار إذ لا دلالة خبر الأحاد على العقائد .

يقول : (فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الخشوية من أن ذلك أدق من الشعر وأحد من السيف) (٤) .

أما أبو الحسن الأشعري فنجد في الإبانة يحتج بالأحاديث الصحيحة ، إذ يقول في معرض بيانه لمذهب أهل الحق والسنة (ونؤمن بعذاب القبور وبالحوض ، وأن الميزان حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق وأن الله عز وجل يوقف العباد في الموقف ويحاسب المؤمنين ، وأن الإيمان قول وعمل

(١) أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس قال : " خرج النبي صلى الله عليه وسلم من بعض حيطان المدينة فسمع صوت إنسانين يعذبان فسي قبرهما فقال : يعذبان وما يعذبان في كبيرة وأنه لكبير : كان أحدهما لا يستتر من البول وكان الآخر يمشي بالنميمة ثم دعا بجريدة فكسرها بكسرتين - أو ثنتين - فجعل كسرة في قبره وكسرة في قبرها هذا وكسرة في قبر هذا ، فقال : لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا " .

فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١٠ ص ٤٧٢ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣١ .

(٣) أنظر شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٤-٧٣٨ .

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٧ .

يزيد وينقص ، ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) .

ولهذا احتج في إثبات رؤية المؤمنين لربهم بما صح عنه صلى الله عليه وسلم في الرواية حيث يقول : (وندين بأن الله يرى في الأخرى بالابصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) (٢)

وأثبت الاصبع لله قائلًا : (وندين الله عز وجل بأنه يقلب القلوب بين إصبعين من أصابعه ، وأنه سبحانه يفتح السموات على إصبع والأرضين على إصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكيف) (٤) .

وأثبت نزول الباري تعالى بالحديث إذ يقول : (ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل عن النزول إلى سماء الدنيا وأن الرب عز وجل يقول: " هل من سائل يهل من مستغفر " (٥) .

(١) الابانة عن أصول الديانة ص ٢٧ .

(٢) أخرج البخارى في صحيحه في باب قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) عن جرير قال : " كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال : إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لاتضمامون في رؤيته فإن استطعتم أن لاتغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا " .

فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج ١٣ ص ٤١٩ . ح رقم ٧٤٣٤ .

(٣) الابانة عن أصول الديانة ص ٢٥ .

(٤) أخرج البخارى في صحيحه في باب قول الله تعالى (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) عن عبد الله قال " جاء حبر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد إن الله يضع السماء على إصبع والأرض على إصبع والجبال على إصبع والشجر والأنهار على إصبع وسائر الخلق على إصبع ثم يقول بيده أنا الملك . فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: (وما قدروا الله حق قدره)

فتح البارى ج ١٣ ص ٤٣٨ ح : رقم ٧٤١٥ . الابانة عن أصول الديانة ص ٢٦

(٥) أخرج البخارى في صحيحه باب الدعاء والصلاة من آخر الليل عن (=)

وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافا لما قال أهل الزيغ والتفليل (١).

وهذا النص يدل على أن من منهج أبي الحسن الأشعري الاحتجاج بكل ما ثبت عن رسول الله ونقل عنه، وأن مخالفة هذا المنهج زيغ وضلال . ولهذا نجده يحتج بالأحاديث كما ذكرت آنفا دون أن يشترط كونها من قبيل المتواتر، كما أنه يكثر من الاحتجاج بالأحاديث خلافا للمتكلمين الذين قل مانجد حديثا في كتبهم الكلامية يحتجون به، وذلك نتيجة نظرهم للسنة وعدم احتجاجهم بأخبار الآحاد .

وممن سار على منهجه من أتباعه في الاهتمام بالسنة والاحتجاج بها في القضايا الاعتقادية البيهقي في كتابه (الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث) . فهو يحتج بالروايات الصحيحة مثبتا بها قضايا عقدية .

أما القاضي الباقلاني فإنه كان يرى أن خبر الواحد يقصر عن إيجاب العلم ولكن يجب به العمل يقول - بعد أن بين مفهوم خبر الواحد كمصطلح عند المتكلمين - : (غير أن الفقهاء والمتكلمين قد توافوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، وسواء عندهم رواه الواحد

(=) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول: من يدعوني فاستجب له من يسألني فأعطيه من يستغفرنى فأغفر له " .

فتح الباري ج ١٣ ص ٢٢٩ ح : ١١٤٥
وروى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيقول: هل من سائل يعطي هل من داع يستجاب له هل من مستغفر يغفر له حتى ينفجر الصبح " .

ج ١ ص ٥٢٢ كتاب صلاة المسافرين وقصرها .

(١) الابانة عن أصول الديانة ص ٢٩

أو الجماعة التي تزيد على الواحد . وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما أوصفناه أولا ، ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلا ولم يعارضه ما هو أقوى منه (١) .

ولهذا لانجده في كتابه التمهيد يكثر من الاستدلال بالأحاديث اللهم إلا بضعة أحاديث وردت في التمهيد .

ولم يبين درجة هذه الأحاديث وهل هي من قبيل المتواتر أم لا؟ ومن ذلك قوله : (وكيف يجتمع في قلب مؤمن تصديق الرسل وتصحيح الآيات مع اعتقاد تصحيح أحكام المنجمين واعتقاد كون سير الافلاك أدلة على علم ما كان ويكون؟ وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ممن صدق كاهنا أو عرافا - وفي بعضها أو منجما - فقد كفر بما أنزل الله على قلب محمد " (٢) (٣) .

وجاء في التمهيد أيضا : " وتأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم " لله تسعة وتسعون اسما من أحصاها دخل الجنة " (٤) أى له تسع وتسعون تسمية هي عبارات عن كون الباري تبارك وتعالى على أوصاف شتى " (٥) .

كما أنه أنكر على المعتزلة عدم اثباتهم رؤية المؤمنين لربهم

-
- (١) التمهيد للباقلاني ص ٣٨٦ .
 (٢) ذكر المنذرى حديثا عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من أتى عرافا أو كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد) رواه ابوداود والترمذى والنسائي وابن ماجه وفي أسانيدهم كلام . والحاكم وقال : صحيح على شرطهما .
 الترغيب والترهيب ج ٤ ص ٣٦ .
 ولم أقف على الرواية التي ذكرها الباقلااني .
 (٣) التمهيد للباقلاني ص ٥٩ .
 (٤) أخرج البخارى في صحيحه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (ان لله تسعة وتسعون اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة) فتح البارى ج ١٣ ص ٣٧٧ .
 (٥) التمهيد ص ٢٣٢ .

مع ورود الحديث في ذلك لأن ذلك جحد للسنة والآثار (١) .

وعندما عارض المعتزلة أحاديث الشفاعة بأحداث أخرى مثل قولهم
 طى الله عليه وسلم (لاتنال شفاعةي أهل الكبائر من أمتي) بين أن هذه
 الرواية غير معروفة عند أهل النقل ولو سلمت لامكن تأويلها . وأما
 الأحاديث الأخرى التي زعم المعتزلة أنها تتدل على عدم ثبوت الشفاعة
 فقد أجاب عن جميعها ومنع دعواهم أنها تعارض أحاديث الشفاعة (٢) .

ومقصدي أن الباقلاني لم يرفض حديثا بحجة أنه من قبيل الأحاديث
 ولا تقوم به حجة كما كان يفعل المعتزلة .

٤ - مدى إفادة خبر الواحد للعلم عند إمام الحرمين :

ما هو موقف إمام الحرمين من إفادة خبر الواحد للعلم ؟
 هل يرى أنه لا يفيد العلم مطلقا : لابن نفسه ولا بما يحتف به من القرائن
 حتى ولو كان ذلك تلقى الأمة له بالقبول ؟

أم أنه يرى إفادته للعلم مع بعض هذه القرائن دون البعض الآخر ؟
 يرى إمام الحرمين - في الإرشاد - أن الخبر إذا لم يتواتر ولم تحتف به
 القرائن فإنه لا يفيد العلم بنفسه .

أما إذا احتفت به القرائن - ومنها تلقى الأمة له بالقبول - فإنه يفيد
 العلم لا بنفسه ولكن بمقتضى القرائن التي احتفت به . يقول (وكل خبر
 لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علما بنفسه ، إلا أن يقترن به ما يوجب
 تصديقه مثل أن يوافق دليلا عقليا ، أو تؤيده معجزة ، أو قول مؤيد بمعجزة

(١) أنظر التمهيد ص ٢٥٦ .

(٢) أنظر التمهيد ص ٣٦٨ .

تصدقته، وكذلك إذ اتلقت الأمة خبرا بالقبول، وأجمعوا على صدقه، فتعلم صدقه (١) .

وكذلك يذهب إمام الحرمين في البرهان إلى أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن يفيد العلم . وفي ذلك يقول : (لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود، وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به ، فإذا وجدنا رجلا مرموقا عظيم الشأن، معروفا بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسرا رأسه، شاقاجيبه، حافيا وهو يصيح بالشبور والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده، وشهدت جنازه ، ورؤى الغسال مشمرا يدخل ويخرج فهذه القرائن وأمثالها، إذا اقترنت بأخباره تضمنت العلم بصدقته، مع القطع بأنه لم يظرا عليه خبل وجنة) (٢) .

وإذا كان إمام الحرمين كما رأينا آنفا يعتبر تلقى الأمة للخبر بالقبول إحدى القرائن الموجبة لصدقته، وبالتالي تجعله مفيدا للعلم ، فإننا نراه يخالف هذا الرأي في الشامل والبرهان، حيث لا يعتبر تلقي الأمة للخبر بالقبول قرينة توجب القطع بصحته، ومعنى ذلك أنه لا يعتبره مفيدا للعلم . يقول في الشامل : (والصحيح في ذلك طريقة القاضي فإن الحديث وإن رواه الاثبات وثقله بالثقات فلم يجمع أهل الصنعة على صحته على معنى أنه منقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم قطعاً) (٣) .

ويقول أيضا : (أن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبر الأحاد فاجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته) (٤) .

-
- (١) الارشاد ص ٤١٧ .
 (٢) البرهان ج ١ ص ٥٧٦ .
 (٣) الشامل ص ٥٥٧-٥٥٨ .
 (٤) الشامل ص ٥٥٨ .

أما في البرهان فقد ارتضى كلام القاضي في أن تلقى الأمانة للخبر لاتعتبر قرينة موجبه لصدقه حيث يقول : (قال القاضي : لا يحكم بصدقه، وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً، فإن تصحيح الأمانة للخبر مجرى على حكم الظاهر، فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة الراوى وثبوت الشكينة وغيرهما مما يرعاه المحدثون، فإنهم يطلقون فيه الصحة، ولا وجه إذا للقطع بالصدق والحالة هذه) (١) .

وهكذا تبين لنا أن إمام الحرمين لا يرى أن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً بل قد يحصل العلم به إذا احتفت به القرائن . وأن متوقفه اختلف من الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول، فتارة اعتبر ذلك قرينة تجعل الخبر مفيداً للعلم، وتارة أخرى لم يعتبر ذلك قرينة تجعل الخبر مفيداً للعلم .

ومع هذا نرى إمام الحرمين في البرهان يشتد نكيره على من يرى أن خبر الواحد يحصل به العلم إذ يقول : (ذهب الحشوية من الحنابلة وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب) (٢) .

وأعتبر قولهم خزيًا وعارًا لأمرين :

أولهما : جواز الخطأ على الرواة فهم ليسوا بمعصومين ودليله رجوع بعض الرواة عن رواياتهم .

ثانيهما : أن تعديل المحدثين للراوى إنما يكون بناءً على ما يظهر منه مع أنه يجوز أن يكون بخلاف ما يظهر (٣) .

ومن ثم يرى أنه لا يحتج به في إثبات العقائد التي تخالف الدليل العقلي في نظره كما سيأتي وإن كان يحتج به في العمل بالأحكام كما سبق .

(١) البرهان ج ١ ص ٥٨٥ .

(٢) البرهان ج ١ ص ٦٠٦ .

(٣) أنظر البرهان ج ١ ص ٦٠٧ .

والواقع أن اشتداد إمام الحرمين على أهل الحديث معتبرا قولهم بإفادة خبر الواحد للعلم من قبيل الخزي والعار ليس في محله، ذلك أن أهل الحديث لا يذهبون إلى أن خبر الأحاد مطلقا يحمل به العلم، وإنما يرون أن الخبر الذي تحتف به القرائن ومنها تلقي الأمة له بالقبول يحمل به العلم كما سيأتي . ثم أن القول بإفادة خبر الواحد للعلم إذا احتفت به القرائن هو مذهب إمام الحرمين في الإرشاد والبرهان فما وجه تحامله على أهل الحديث في ذلك ؟

٥ - موقف إمام الحرمين من حجية خبر الواحد في اثبات العقائد :

يترتب على قول إمام الحرمين بأن خبر الأحاد لا يفيد العلم بنفسه عدم قبوله الاحتجاج به في قضايا العقيدة التي يزعم أنها مخالفة للعقل كما سيأتي . ولهذا نرى أنه في الإرشاد يجيز الإضراب عن الأحاديث بحجة أنها من قبيل الأحاد وذلك في معرض رده على من يسميهم الحشوية في قضية الصفات الخبرية إذ يقول : (وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فأحاديث لا تفيد العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا، لكننا نؤمن إلى تأويل مادون منها في الصحاح) (١) .

وكذا في الشامل تناول أحاديثا في الصفات تسامحا على حد قولهم، وإن كان يرى أنه لا يلزمه تأويل الأحاد وفي ذلك يقول : (وليس يتحتم علينا أن نتناول كل حديث مختلف وقد بينا أن ما يصح في الصحاح من الأحاد لا يلزم تأويله إلا أن نخوض فيه مسامحين فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصا لأوجب العلم) (٢) .

(١) الإرشاد ص ١٦١ .

(٢) الشامل ص ٥٦١ .

وبعد أن ذكر حديث النزول نقل قول القاضي أنه من الأحاد. ثم عقب
قائلا : (وقد قدمنا أن أخبار الأحاد لا يجب انقضائها في القطعيات) (١).

ولم يكن رفضه للحديث بحجة أنه من قبيل الأحاد في جانب واحد
من جوانب العقيدة فقط وهي الصفات بل نجده يسلك هذا المسلك في جوانب
أخرى ففي معرض مناقشته لأصحاب الحديث الذين يجعلون العمل داخلا في مسمى
الايمان، يذكر بعضا من حججهم ثم يبين أن الحديث الذي يستدلون به من
الأحاد أي كأنه يقول أنه لا حاجة فيه إذ جاء في الإرشاد (..... وربما
يستدلون بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم " الايمان بضع وسبعون
بابا أولها شهادة لا اله الا الله وآخرها امانة الأذى عن الطريق) (٢)
وأما الحديث فهو من الأحاد ثم هو مؤول والعرب تسمى الشيء باسم الشيء
إذا دل عليه أو كان منه بسبب) (٣).

وفي أثناء مناقشته للرافضة الذين يزعمون أن النبي صلى الله عليه
وسلم نص على إمامة علي مستدلين بقوله صلى الله عليه وسلم " أنا أولى
بالمؤمنين من أنفسهم ومن كنت مولاة فعلي مولاة " (٤)
قال : (قلنا هذا من أخبار الأحاد ثم هو منكر للاحتتمالات) (٥).

(١) الشامل ص ٥٥٧ .

(٢) أخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم : " الايمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها
قول لا اله الا الله وأدناها امانة الأذى عن الطريق والحياء شعبة

(من الايمان) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢ ص ٦ .

وأخرجه البخارى ج ١ ص ٥١ ح ٩ :

(٣) الإرشاد ص ٣٩٨-٣٩٩ .

(٤) روى ابن ماجه في سننه حديثا عن البران بن عازب وفيه " ان النبي

صلى الله عليه وسلم قال (ألت أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟) قالوا :

بلى . قال ألت أولى بكلمة من من نفسه؟ قالوا: بلى . قال " فهذا

ولي من أنا مولاة .. "

الحديث فضل على بن ابي طالب ج ١ ص ٤٣٠ في الزوائد اسناده ضعيف

وروى حديثا آخر فيه " من كنت مولاة فعلي مولاة " ج ١ ص ٤٥ .

وروى الترمذى بسنده عن زيد بن أرقم عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال: (من كنت مولاة فعلي مولاة) قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح

سنن الترمذى ج ٥ ص ٥٩١٠ .

(٥) الإرشاد ص ٤٢١-٤٢٢ .

هذا هو موقف إمام الحرمين كما جاء في الإرشاد والشامل من عدم الاحتجاج بخبر الأحاد في إثبات العقائد المخالفة للعقل، كما يزعم بناء على أصله أن خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه ثم لمخالفتها لمدلول العقل في زعمه .

أما إذا كان مضمون الخبر ليس مستحيلا عقلا فلا يقطع بمضمونه ولكن يقبل دلالته على سبيل غلبة الظن، جاء في الإرشاد : (وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل، أو ثبتت أصولها قطعا (كآيات القرآن والأخبار المتواترة وأخبار الأحاد المقترنة بقرائن الصدق) . لكن طرق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته) (١) .

وسوف نذكر في الفقرة التالية أمثلة لاستدلاله بمثل هذا النوع من أخبار الأحاد في إثبات العقائد .

وهكذا كان موقفه في النظامية من أخبار الأحاد في عدم إفادتها للعلم وعدم الاستدلال بها في إثبات العقائد على سبيل القطع والاكتفاء بمجرد قبولها تدينا وعلى سبيل غلبة الظن إذا كان مدلولها غير مستحيلا عقلا، حيث يقول : (ثم ما يقتضيه الدين القويم والمنهج المستقيم أن كل ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بطرق صحيحة، مرتضاه عند أهل الإثبات وكان ممكنا غير مستحيل، فإن كان النقل تواترا، علم قطعا على حد العلم بالسمعيات وإن نقل أحادا ثبت ذلك المظنون في مآثور الأخبار وتلقي بالقبول، ولم يعارض بالاستبعاد، فإن الاستبعاد فيما هذا سبيله من شيم المرتابين في الدين) (٢) .

أما أخبار الأحاد التي يرى استحالة اعتقاد ظاهرها لمخالفتها للتنزيه، ومن ثم لمخالفته للدليل العقلي المقتضي لتنزيه الله تعالى

(١) الإرشاد ص ٣٥٩

(٢) النظامية ص ٧٧

أما هذه الأخبار فإن موقفه منها يختلف في النظامية عنه فيما سواها،
ففيما سوى النظامية نراه يرد هذه الأخبار باعتبارها أخبار آحاد ولمخالفتها
للعقل في نظره كذلك، لكنه يتناول ما دون منها في الصحاح كما سبق .

أما في النظامية فإنه مع حكمه باستحالة الأخذ بظواهرها، فإنه يقف
منها موقف التفويض وعدم التأويل نهاباً منه إلى أن التأويل بدعة لم
يفعلها الصحابة حيث يقول : (وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر
التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها
وإجراؤها على موجب ما تبدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم
تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول
صلى الله عليه وسلم .

وذهب أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على
مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي ترتضيه رأياً ونديين
الله به عقلاً، إتياع سلف الأمة، فالأولى الإتياع وترك الإبتداع) (١).

ولهذا نجده يقبل حديث النزول ويرى بدعة تأويله فهو على حد
تعبيره حديث صحيح (٢).

أما موقف إمام الحرمين (في البرهان) من الاحتجاج بخبر الآحاد
في الأمور القطعية - ومنها العقائد - أما موقفه فهو عدم الاحتجاج به مطلقاً،
حتى وإن كان الحكم مما يجوزه العقل .

ويشهد لهذا رفضه الاحتجاج بحديث (لاتجتمع أمتى على ضلالة)

على حجية الاجماع بدعوى أنه من أخبار الآحاد إذ يقول (فلسنت أرى
للتمسك بذلك وجهاً، لأنه من أخبار الآحاد ، فلا يجوز التعلق بها في
القطعيات، وقد تكرر هذا مراراً) (٣) مع أنه ممن يقول بحجية الاجماع

(١) النظامية ص ٣٢ .

(٢) أنظر النظامية ص ٣٢-٣٤ .

(٣) البرهان ج ١ ص ٦٧٨ .

كما سيأتي، إلا أنه يرفض إثبات تلك الحجية بحديث الأحاد . كما يدل على ذلك موقفه من الظاهر، فقد بينا سابقا أنه يرى عدم الاحتجاج بالظواهر الثابتة قطعا في المسائل القعطة، وذلك لأن الظاهر دللته ظنية . بل ويرى أنه لا يحق للمستدل عليه أن ينشغل بتأويل الظاهر بل يكفي أن يبين أن الدليل محتمل وليس من القواطع ليسقط الاستدلال به في مسألة قطعية (١) .

فإذا كان هذا موقفه من الظواهر ظنية الدلالة حتى ولو كانت قطعية الثبوت كما قلنا، فإنه يدل على التزامه بنفس الموقف من أخبار الأحاد لأنها ظنية الثبوت .

٦- من مواضع استدلال إمام الحرمين بأخبار الأحاد في إثبات العقائد :

من الأمور الاعتقادية التي يشبثها إمام الحرمين بخبر الأحاد طبقا لما شرحناه من موقفه منها في الفقرة السابقة ما يأتي :

١- إثبات السحر :

أثبت إمام الحرمين السحر في الإرشاد إذ جاء فيه (وقد شهدت شواهد سمعية على ثبوت السحر ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم (٢)، فإن سحره على مشط ومشافة تحت راعوفة في بئر

(١) أنظر البرهان ج ١ ص ٥١٣ .

(٢) أخرج البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق باب صفة إبليس وجنوده عن عائشة رضي الله عنها قالت : (سحر النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله حتى كان ذات يوم دعا ودعا ثم قال : أشعرت أن الله أفتاني فيما فيه شفائي . أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي، فقال أحدهما للآخر : ما وجع الرجل؟ فقال : مطبوب . قال : ومن طبه ؟ قال : لبيد بن الأعصم . قال : فبماذا؟ قال : في مشط ومشافة وجف طلعة ذكر قال : فأين هو؟ (=)

ذروان (١) .

٢ - اثبات الجن :

وفي معرض إثباته للجن قال (وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على

إثباتهم) (٢) .

٣- اثبات عروج أرواح المؤمنين إلى الجنة :

ولقد تحدث عن مصير أرواح المؤمنين في سياق حديثه عن الـروح ومعناه قائلًا : (ثم الروح من المؤمن يعرج به ويرفع فيحوصل طيور خضر إلى الجنة، ويهبط به إلى سحيق من الكفر، كما وردت به الآثار (٣) (٤) .

ومصير أرواح المؤمنين وكونها في طيور خضر قضية عقدية .

٤ - إثبات الصراط وصفته :

وأثبت الصراط وصفته فقال : (والصراط ثابت على حسب مناطق به

الحديث) وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون (٥) .

(=) قال في بئر ذروان . فخرج إليها النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجح فقال لعائشة حين رجح : نخلها كأنه رؤوس الشياطين . فقالت : استخراجته ؟ فقال : لا . أما أنا فقد شفاني الله وخشيت أن يثبتر ذلك على الناس شراً ثم دفنت البئر) ح : ٣٢٦٨ .

فتح الباري ج ٦ ص ٣٣٤ .

(٢) الإرشاد ٣٢٣ .

(١) الإرشاد ص ٣٢٢ .

(٣) روى مسلم في صحيحه في كتاب الامارة باب في بيان أن ارواح الشهداء

في الجنة (عن مسروق قال : سألنا عبد الله عن هذه الآية (ولا تحسبن

الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون)

قال أما أنا قد سألنا عن ذلك فقال أرواحهم في جوف طير خضر لها

قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تآوى إلى تلك

القناديل (٥٠) الحديث صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٣ ص ٣٣ .

(٤) الإرشاد ص ٣٧٧ .

(٥) قال البخاري (باب الصراط جسر جهنم) ثم ذكر حديث طويلًا عن أبي هريرة

وفيه (ويضرب جسر جهنم) فتح الباري

ج ١١ ص ٤٤٤ . وفي صحيح مسلم (قال أبو سعيد (=)

فهاهو يعتمد على الحديث في إثبات قضية عقدية بل ويدحض تشكيك المتشككين في ثبوته ذاكرا استبعادهم، إذ يقول : (فإن أبدوا مرأء في الصراط وقالوا : في الحديث المشتمل عليه أنه أدق من الشعر وأحد من السيف، وخطور الخلاق على ما هذا وصفه غير ممكن . . .) (١) دحض هذا الاستبعاد مبينا عدم استحالة مرور الخلاق على الصراط إذ يقول (فأما ما ذكره في الصراط فلا خفاء بسقوطه، فإنه لا يستحيل الخطور في الهواء والمشي على الماء . . .) (١) .

ه - اثبات الشفاعة لأهل الكبائر :

وأثبت إمام الحرمين الشفاعة مبينا جوازها عقلا ثم معتمدا على الأحاديث إذ يقول : (فإذا ثبت جواز التشفيح عقلاء فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة، فمن رامها ألفها منقولة، ثم هي مصرحة بالتشفيح في أهل الكبائر، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " شفاعة لأهل الكبائر من أمتي " (٣) .

(=) بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحد من السيف (صحيح مسلم بشرح النووي ج٣ ص ٣٤ .

ويقول ابن حجر : (ووقع عند مسلم قال أبو سعيد : بلغني أن الصراط أحد من السيف وأدق من الشعرة، ووقع من رواية ابن منده من هذا الوجه " قال سعيد بن أبي هلال بلغني ووصله البيهقي عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم مجزوما به وفي سننه لين) فتح الباري ج ١١ ص ٤٥٤ . وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد عن عبد الله بن مسعود موقوفا ثم قال : (رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح غير عاصم وقد وثق) . مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي بكر الهيثمي ج ١٠ ص ٣٦٠ .

(١) الإرشاد ص ٣٧٩ .

(٢) روى الترمذى في سننه عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم/ شفاعة لأهل الكبائر من أمتي " قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه . ج ٤ ص ٥٣٩ ح ٢٤٣٥ . ورواه الأجرى في الشريعة ص ٣٣٨ .

الفصل الثالث

نقد موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالسنة في إثبات العقائد

على ضوء المنهج السلفي

قدمنا في الفصلين السابقين رأى إمام الحرمين في مفهوم قسمة السنة النبوية الشريفة المتواتر منها والآحاد، وشروط كل منهما وحجيتها ومدى إفادته للعلم، كما قدمنا موقفه من الاستدلال بكل منهما في إثبات العقائد .

فما مدى صحة آراء إمام الحرمين في ذلك كله على ضوء المنهج السلفي وما هي مواضع الاتفاق والاختلاف بين الموقفين في ذلك ؟

١- قضية الاستدلال بالمتواتر في إثبات العقائد :

إذا تجاوزنا مختلف أوجه النقد التي قدمناها سابقاً للتعريفات المتعددة التي قدمها إمام الحرمين للحديث المتواتر في مختلف كتبنا، فإننا ننتهي إلى ما قدمناه عنه في الورقات من أن (المتواتر ما يوجب العلم وهو أن يرويه جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم وهكذا إلى أن ينتهي المخبر عنه) (١)

وإذا كان شيخ الإسلام يوافق إمام الحرمين فيما يذهب إليه من دخول إفادة العلم في حقيقة المتواتر، حيث يرى أن (المقصود من المتواتر ما يفيد العلم ١٠٠) (٢) فإنه يخالفه فيما نقلناه عنه هنا من الورقات من اشتراط الكثرة في رواته، ويتفق معه فيما ذهب إليه إمام الحرمين من البرهان من أن الكثرة تعتبر إحدى القرائن المفيدة للعلم، وليست هي القرينة الوحيدة كما قدمنا في ص من الرسالة .

(١) أنظر ص ١٠٨ من البحث .

(٢) مجموع الفتاوى ج ١٨ ص ٤٨٠ .

حيث يرى شيخ الإسلام أن العلم يحصل من الحديث ليس فقط بكثرة المخبرين بل قد يكون بها أو بغيرها كاعتبار صفات المخبرين أو القرائن المحيطة بالخبر أو تلقى الأمة بالقبول، وقد تجتمع هذه الأسباب وقد يحصل العلم بطائفة منها دون طائفة .

ومما يجدر ذكره أن إمام الحرمين ذكر طريقة في الإرشاد لضبط أقل عدد يحصل به التواتر في الخبر ومن ثم يوجب العلم (١).

وإن كان قد رجع عن ذلك في البرهان ورأى عدم إمكانية ضبط العدد الذي يحصل به التواتر وهو ما يراه شيخ الإسلام، حيث ضعف رأى من يرى أن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد العلم في كل قضية، نظرا لاختلاف القرائن في مدى إفادتها للعلم من جهة، واختلاف الناس في مدى استفادتهم العلم من تلك القرائن من جهة أخرى .

يقول شيخ الإسلام (فلفظ المتواتر : يراد به معان: إذ المقصود من المتواتر ما يفيد العلم، لكن من الناس من لا يسمى متواترا إلا مارواه عدد كثير يكون العلم حاصلًا بكثرة عددهم فقط . ويقولون : إن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد العلم في كل قضية . وهذا قول ضعيف .

والصحيح ما عليه الأكثرون : أن العلم يحصل بكثرة المخبرين تارة، وقد يحصل بصفاتهم لدينهم وضبطهم، وقد يحصل بقرائن تحتها بالخبر يحصل العلم بمجموع ذلك، وقد يحصل العلم بطائفة دون طائفة (٢)

ويقول أيضا : (وأما عدد ما يحصل به التواتر فمن الناس من جعل له عددا محصورا ، ثم يفرق هؤلاء ، فقليل : أكثر من أربعة ، وقيل :

(١) أنظر الإرشاد ص ٤١٥ .

مع أنه في ص ٣١٠ بين استحالة ذلك إذ يقول (وهذا بمثابة افضاء الأخبار المتواترة إلى العلم الضروري بالمخبر عنه . فلو أردنا ضبط أقل عدد يحصل التواتر بأخبارهم لم نجد إلى ذلك سبيلا .)

(٢) مجموع الفتاوى ج ١٨ ص ٤٨ .

اشناعشرو قيل : أربعون وقيل : سبعون . وقيل ثلاثمائة وثلاثة عشر . وقيل غير ذلك، وكل هذه الأقوال باطلة لتكافئها في الدعوى .

والصحيح الذي عليه الجمهور: أن التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورة، كما يحصل الشيع عقيب الأكل والرى عند الشرب، وليس لما يشبع كل واحد ويرويه قد رمعين، بل قد يكون الشيع لكثرة الطعام وقد يكون لجودته كاللحم وقد يكون لاستغناء الأكل بقليله، وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب أو حزن، ونحو ذلك .

كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر، تارة يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم، وإن كانوا كفارا، وتارة يكون لدينهم وضبطهم . قرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم ما لا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، وتارة قد يحصل العلم بكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنهما لم يتواطأ، وأنه يمتنع في العادة الاتفاق في مثل ذلك، مثل من يروى حديثا طويلا فيه فصول ويرويه آخر لم يلقه . وتارة يحصل العلم بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به ما ليس لمن ليس له مثل (١) ذلك، وتارة يحصل العلم بالخبر لكونه روى بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم ولم يكذبه أحد منهم، فإن الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان، كما يمتنع تواطؤهم على الكذب، وإذا عرف أن العلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد علم أنه من قييد العلم بعدد معين وسوى بين جميع الأخبار فقد غلط غلطا عظيما (٢) .

وبناء على ما تقدم من كون إفادة الخبر للعلم واستفادته منه أمرا نسبيا، وليس بالضرورة منوطا بعدد الرواة، فإن شيخ الإسلام يرى أنه يجب التسليم في معرفة تواتر الأخبار لعلماء الحديث، كما يجب التسليم في معرفة الأحكام المجمع عليها لأهل الإجماع من العلماء لهذا يقول شيخ الإسلام إن (التواتر ينقسم إلى عام، وخاص، فأهل العلم بالحديث

(١) أضفنا (ليس) ليستقيم المعنى .
(٢) مجموع الفتاوى ج ١٨ ص ٥٠ .

والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة كسجود السهم ووجوب الشفعة، وحمل العاقلة العقل، ورجم الزاني المحصن، وأحاديث الرؤية وعذاب القبر والحوض والشفاعة وأمثال ذلك .

وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم . فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعموم بمقتضاه، كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعلياً أن يسلم ذلك لأهل الاجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم، فإن الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة . وإنما يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم، إذ غير العالم لا يكون له قول، وإنما القول للعالم، فكما أن لا يعرف أدلة الأحكام إلا بصدقه، فمن لا يعرف طرق العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله، بل على كل من ليس بعالم أن يتبع إجماع أهل العلم (١) .

ولما كان شيخ الاسلام يرى - كما قدمنا آنفاً - أن المتواتر حجة في إفادة العلم في حق من ثبت عنده التواتر، ومن لم يثبت عنده إذا كان القائلون بالتواتر من أهل الاشتغال بالأخبار وأهل معرفة بطرق صحتها ومعرفة الأسباب الموجبة للحكم بتواترها، فإننا نراه ينكر على المناطقة الذين جعلوا المتواتر حجة في حق من تواتر عنده الخبر دون الغير واعتبر ذلك أصلاً من أصول الأحاد .

يقول شيخ الاسلام: (وقد ذكر المناطقة أن القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحواس يختص بها من علمها، ولا تكون حجة على غيره، بخلاف غيرها، فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع، وهذا تفريق فاسد وهو أصل من أصول الإلحاد والكفر، فإن المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها

(١) مجموع الفتاوى ج ١٨ ص ٥١

يقول أحد هؤلاء بناء على هذا الفرق هذا لم يتواتر عندي، فلاتقوم به الحجة على وليس ذلك بشرط، ومن هذا الباب انكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث من الاثار النبوية، فإن هؤلاء يقولون إنها غير معلومة لنا، كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة له . وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للعلم بذلك، والحجة قائمة عليهم تواتر عندهم أم لا (١)

وإذا تجاوزنا هذا الجانب من جوانب دراسة الخبر المتوار الذي بينا فيه، معنى الاتفاق والاختلاف بين إمام الحرمين وأهل السنة في مفهومه وشروطه وحجته في إفادة العلم اليقيني - إذا تجاوزنا هذا الجانب وأتينا إلى الجانب الآخر منه وهو حجته فس الاستدلال به في إثبات العقائد، فإننا نرى اتفاقا واضحا بين أهل السنة والمتكلمين، وإمام الحرمين، بل بينهم وبين التكلمين في القول بحجية الخبر المتواتر في إثبات العقائد من حيث المبدأ . أما من حيث التفصيل فإن موقف إمام الحرمين بل والمعتزلة والباقلاني أيضا يمكن أن يكون موضع التعقيب والنقد من وجهة النظر السلفية .

فمما يؤخذ على إمام الحرمين عدم اشتغاله بدراسة الحديث بالدرجة التي يقتضيها منه اتخاذه أصلا في إثبات العقائد، والتي تجعله عارفا بطرق تمييز الصحيح ومنه وغير الصحيح، أو المتواتر منه وغير المتواتر، وقد ترتب على ذلك قلة استدلاله بالحديث في كتبه الكلامية ورده لبعض الأحاديث الصحيحة مع أنها ثابتة في الصحيحين .

وكذلك رده لتواتر بعض الأحاديث المتواترة - لعدم إحاطته بتواترها - واعتباره إياها من الأخبار الأحاد التي لا يأخذ بدلالاتها

(١) نصيحة أهل الإيمان في انزاع علي المنطق اليوناني، ص ٢٢٠ .

الصريحة في العقائد . كحديث النزول مع حكم العلماء بتواترها (١) . يقول ابن القيم : (وتواترت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بنزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا) (٢) .

وقد يكون رد إمام الحرمين لتواتر الأخبار الثابت عند أهل الحديث أرباب الفن المشتغلين به العارفين بطرقه القادرين على التمييز بين أنواعه - نقول إن رده هذه الأخبار المتواترة عند هؤلاء وإبطاله حجيتها قد يكون لما يتوهمه من مخالفتها لدلائل العقل عنده .

وكأنه يجيز إمكان تعارض ما صح الحكم بتواتره عند أربابه مع دلائل

العقول .

والواقع أنه لا يمكن التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول .

وإذا توهم متوهم مثل هذا فإنما يرجع إلى عدم صحة النقل

في واقع الأمر أو على أصراحة المعقول .

وموقف إمام الحرمين في هذه القضية يدل أيضا على أن الأساس

في إثبات العقائد عنده هو الدلالة العقلية، وتأتي الدلالة النقلية تابعة لها في كثير من جوانب العقيدة، وهو إذ يعتبر الدلالة العقلية كأساس لا يعني بها الدلالة العقلية الضرورية، وإنما الدلالة العقلية النظرية كما يراها هو طبقا لقواعده دون اعتبار لمخالفة غيره من العقلاء له .

وما قدمناه في هذا المقام من التعقيب على موقف إمام الحرمين

متوجه إلى موقف المعتزلة أيضا فهما متقاربان من الناحية المنهجية

وإن اختلفا في قواعدهم وأصولهم العقلية وما يبني عليها من أدلة .

(١) أنظر الشامل ص ٥٥٧ .

وأنظر الإرشاد ص ١٦١ .

(٢) مختصر المواقف ص ٤٥٣ .

٢ - قضية الاستدلال بأخبار الأحاد في إثبات العقائد :

رأينا إمام الحرمين لا يرى أن خبر الواحد يفتي إلى العلم اليقيني بنفسه، بل بما قد يحتف به من القرائن وتردد موقفه من خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول، ففي الإرشاد ذهب إلى أنه يفيد العلم اليقيني حيث اعتبر تاقى الأمة له بالقبول احدى القرائن الموجبة لذلك . أما في الشامل والبرهان فلا يرى اعتبار تلك القرينة موجبة للعلم اليقيني .
والواقع أن ما يذهب إليه إمام الحرمين من عدم إفادة خبر الأحاد العلم اليقيني بنفسه، بل إنما يكون ذلك بسبب ما يحتف به من القرائن . نقول أنه يتفق في هذا مع موقف السلف ، ولكن يؤخذ عليه عدم اعتباره لتلقى الأمة بالقبول للخبر قرينة توجب العلم اليقيني بمقتضاه .

فالقول بأن تلقى الأمة بالقبول للخبر موجب للعلم هو رأى جمهور العلماء من اتباع المذاهب الأربعة . كما حكاه شيخ الاسلام إذ يقول :
(وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالاسفرائيني وابن فورك) (١) .

ويقول أيضا (فالخبر الذى تلقاه الائمة بالقبول تصديقا له أو عملا بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف) (٢) .

وقد بين شيخ الاسلام السبب الذى جعل هذا الخبر مفيدا للعلم وهو إجماع أهل الحديث على الحكم بصدقه، وإجماعهم معصوم عن الخطأ وشأنهم في ذلك شأن إجماع الفقهاء على الأحكام في وجوب قبول ما يجمعون عليه . يقول شيخ الاسلام : (فإنه) (أى خبر الواحد المتلقى بالقبول) وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن، لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق، كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم مستندين في

(١) مجموع الفتاوى ج ١٨ ص ٤١ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ١٨ ص ٤٨ .

ذلك إلى ظاهر أو قياس أو خبر واحد، فإن ذلك الحكم يصير قطعياً عند الجمهور، وإن كان كان بدون الإجماع ليس بقطعي، لأن الإجماع معصوم، فأهل العلم بالاحكام الشرعية لا يجمعون على تحليل حرام ولا تحريم حلال، وكذلك أهل العلم بالحديث لا يجمعون على التصديق بكذب ولا التكذيب بصدق، وتارة يكون علم أحدهم لقرائن تحتمل بالأخبار توجب لهم العلم، ومن علم ما علموه حصل له من العلم ما حصل لهم (١)

كما أن ابن القيم بعد أن ساق كلام ابن حزم في حجية خبر الواحد وأنه يقتضي العلم والعمل معا . قال : (وهذا الذي قاله أبو محمد حق فني الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول عملاً واعتقاداً دون الغريب الذي لم يعرف تلقى الأمة له بالقبول) (٢) .

وينبني على ما يقرره علماء السلف هنا من إفادة الخبر المتلقى بالقبول العلم اليقيني - ينبني على ذلك - صحة الاحتجاج به في إثبات العقائد باعتبارها علوماً قطعية وهذا ما جرى عليه علماء السلف في الاحتجاج على العقائد بأخبار الأحاد المتلقاة بالقبول، ومن ثم يخطئ إمام الحرمين في عدم أخذه بمثل هذه الأخبار في باب العقائد ورده إياها بحجج عدم إفضائها إلى العلم اليقيني .

أما الاحتجاج بخبر الواحد في الأمور الاعتقادية فقد رأينا أن إمام الحرمين يرى في الإرشاد والنظامية جواز الاحتجاج به في الأمور الاعتقادية التي يجوزها العقل ولا يحكم باستحالتها، حتى ولو كان مجرداً من القرائن مادام صحيحاً، ولكن لا يقطع الإنسان بمضمونه العقدي لمجرد الخبر بل يقرر على سبيل غلبة الظن أو تديننا، أما إذا كان خبر الأحاد - مع صحته وعدم مخالفته للعقل - قد احتفت به القرائن فإنه يلتحق عنده بالمتواتر في إفادة العلم وصحة الأخذ به في العقيدة . وإمام الحرمين في هذه النقطة يتفق مع وجهة النظر السلفية .

x

(١) مجموع الفتاوى ج ١٨ ص ٤١ .

(٢) مختصر المواقف ص ٥٩٤ .

فإذا كان خبر الأحاد مخالفاً للأدلة العقول في نظره - حتى مع صحته -
 بل واقتران القرائن به - فإنه لا يصح دلالة في إثبات العقائد -
 بل يرد دلالة على المعنى الظاهر منه بحجة أنه من أخبار الأحاد ولمخالفته
 دلائل العقول . ومن ثم يتناوله بالتأويل كما في الإرشاد والشام -
 أو بالتفويض كما في النظامية .

أما في البرهان فقد رأيناه يرد دلالة خبر الأحاد في باب العقائد -
 بكونها ظنية الشبوت .

والواقع أن إمام الحرمين إذ يقبل دلالة خبر الأحاد في إثبات العقائد
 بشرط عدم مخالفة مضمونه للعقل كما يقول إنما يبني ذلك - كما قلنا -
 سابقاً - على ما يظنه من إمكان تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح
 وهذا غير صحيح بل فيه تناقض . لأن علماء الحديث إذا صحوا حديثاً
 دل على أنه يتفق مع العقل ولا يخالف العقل لأن من شروط الحديث الصحيح
 أن يكون خالياً من الشذوذ والعلّة .

إلا إذا كان إمام الحرمين لا يثق بعقول المحدثين أو يريد أن يعرض
 الحديث الصحيح على النظريات الكلامية التي هي موضع نزاع عند أصحابها
 من أهل الكلام، ثم أن تطبيق هذا الشرط يؤدي إلى أن لا يصح حديثاً أبداً،
 لأن لكل مدرسة كلامية نظريات عقلية تخالف بها المدرسة الأخرى فيعقل
 من نزن الحديث ؟ فالمعتزلة مثلاً ترى أن العقل يحيل رؤية المؤمنين
 لربهم يوم القيامة وبالتالي يرفضون جميع الأدلة السمعية الدالة على
 شبوت الرؤية (١) .

مع أن جمهور السلف والأشاعرة لا يرون أن العقل يحيل رؤية المؤمنين
 لربهم . فهل مجرد دعوى المعتزلة بإحالة العقل يكفي لرفض الأحاديث
 الصحيحة ؟

(١) أنظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٨ .

وأما إذا كان يقصد بالعقل الذى تعرض عليه الحديث الذى صححه علماء الحديث القضايا الضرورية وهى التى لا يختلف عليها أحد من العقلاء فكيف يجتمع أن يقال أنه حديث صحيح ثم هو مخالف لقضية عقلية ضرورية ؟ !!

أما ما انتهى إليه إمام الحرمين فى البرهان من عدم الاحتجاج بخبر الآحاد مطلقاً فى إثبات العقائد فمنهج باطل، ذلك أن الأدلة التى ساقها إمام الحرمين فى حجية خبر الواحد فى الأحكام العملية من أنه قد تواتر أن الرسول صلى الله عليه وسلم يرسل الرسل محملين بالأحكام وتفصيل الحلال والحرام وكان يصحبهم الكتب وكانوا آحاداً وأن الصحابة أجمعوا على العمل بخبر الآحاد وإجماعهم قد نقل تواتراً (١).

أقول إن هذه الحجج هى بذاتها أدلة على أن خبر الواحد حجة فى الأمور الاعتقادية، لأن الرسل الذين يرسلهم الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكونوا محملين بالشرايع دون العقائد، بل كانوا يحملون الإسلام عقيدة وشريعة، وما حكاها من إجماع فصحيح ولكن ليس خاصاً بالأحكام بل يشمل الأحكام والقضايا الاعتقادية، وذلك أن السلف لا يعرف عنهم التفريق بين القضايا الاعتقادية والقضايا العملية .

يقول ابن القيم : (إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإن الظن الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها، كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها، فما الفرق بين باب للطلب وباب الخبر بحيث يحتج بها فى أحدها دون الآخر، وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة فإنها لم تنزل تحتج بهذه الأحاديث فى الخبريات العلميات كما تحتج بها فى الطلبيات العلميات) (٢).

(١) أنظر البرهان ج ١ ص ٦٠٠-٦٠١.

(٢) مختصر الصواعق ص ٦١٣.

ثم قال (فأين سلف المفرقين بين البابيين ، نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لاعناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه ، بسبل يمدون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة ويحيلون على آراء المتكلمين وقواعد المتكلمين ، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين فإنهم قسموا الدين إلى مسائل علمية وعملية وسموها أصولاً وفروعاً) (١) .

ومما يدل على أن خبر الواحد حجة في الأحكام والعقائد إضافة إلى ما ذكره إمام الحرمين قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) (٢) .

وجه الاستدلال : أن الطائفة تطلق على الواحد فما فوق وهو منقول عن ابن عباس وغيره كالنخعي ومجاهد (٣) . فالآية تحث أن ينفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين فيتعلمون أمور دينهم من الشرائع والعقائد ثم بعد التعلم والتحصيل يرجعون إلى أقوامهم دعاء ينذرونهم ويحذرونهم فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما وجب على أقوامهم قبول الانذار والتحذير ولما استحسنتهم سبحانه للتفقه والتعلم .

ومما يدل أيضا على أن خبر الواحد حجة في العقائد ما ذكره ابن حجر في فتح الباري واستحسنه إذ يقول : (واحتج بعض الأئمة بقوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) (٤) مع أنه كان رسولا إلى الناس كافة ويجب عليه تبليغهم ، ولو كان خبر الواحد غير مقبول لتعذر إبلاغ الشريعة إلى الكل لتعذر ^{ضرورة} خطاب جميع الناس شفاهاً ، وكذا تعذر إرسال عدد التواتر إليهم وهو مسلك جيد) (٥) .

-
- (١) مختصر المواعق ٠٦١٣ .
 (٢) سورة التوبة آية ١٢٢ .
 (٣) فتح الباري ج ١٣ ص ٢٣٤ .
 (٤) المائدة : آية ٦٧ .
 (٥) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ٢٣٥ .

كما ساق الشافعي رحمه الله أدلة كثيرة في إثبات حجية خبر الواحد في كتابه الرسالة (١) فليراجع . وذكر ابن القيم وأحدا وعشرين دليلا في إفادة خبر الواحد العدل للعلم ومن ثم يصح الاحتجاج به في العقائد، وهذا يدل على خطأ إمام الحرمين فيما ذهب إليه من عدم الاحتجاج بخبر الواحد في العقائد .

ولا أدري كيف سيثبت إمام الحرمين كثيرا من العقائد التي أشبتها في الارشاد والنظامية معتمدا على خبر الواحد . أقول : كيف سيثبتها إذا كان منهجه رفض خبر الواحد مطلقا فيما طريقه العلم ؟ !

وفي ختام هذا الفصل نشير إلى ما ذكرناه في تعقيبنا السابق على موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالخبر المتواتر في إثبات العقائد - نشير إلى ما ذكرناه هناك من عدم اشتغال إمام الحرمين بالحديث النبوي الشريف بالدرجة التي تجعله على معرفة دقيقة بطرق اثباته والتمييز بين أنواعه ، الأمر الذي جعله يقرر هذه الأحكام السابقة التي تتضمنها أقواله في قضية أخبار الأحاد وعلاقتها بإثبات العقائد، هذا إلى جانب ما ذكرناه سابقا من اعتماده بالدرجة الأولى على الأدلة العقلية في إثبات كثير من العقائد، ومن ثم يأتى استدلاله على بعض العقائد بالسنة النبوية قليلا ولا يشمل جميع قضايا العقيدة، وكذلك يجعل مجرد كون الخبر من أخبار الأحاد مبررا لرد دلالته، بل ويجعل هذا المبرر حجة في رد دلالة الأحاديث على العقائد إذا توهم مخالفتها لقواعده العقلية حتى ولو كانت في حقيقتها متواترة .

(١) أنظر الرسالة ص ٤٠١ .

(٢) سورة النجم آيتا ٣ و ٤ .

الباب السادس

في استدلال السمعى بالإجماع على العقائد منجبه

- الفصل الأول : استدلال إمام الحرمين بالإجماع على العقائد .
- الفصل الثاني : استدلال علماء السلف بالإجماع على العقائد مع التعقيب على آراء إمام الحرمين .

الفصل الأول

استدلال إمام الحرمين بالاجماع على العقائد

تمهيد:

الإجماع أحد الأدلة السمعية في إثبات الأحكام والعقائد، وإنما اعتبر كذلك لما سنقره فيما بعد من ضرورة قيام الاجماع في كل مسألة على دليل سمعي من الكتاب والسنة، وإن لم يذكر هذا الدليل في مورد الاحتجاج، ومن ثم يأتي ترتيبه من حيث حجية الأدلة وأهميتها بعد الكتاب والسنة، وترجع قيمة الإجماع وفائدته - مع قيامه على أساس من النصوص السمعية - إلى أنه يحسم النزاع في دلالة النص على مضمونه الشرعي، بحيث لا يكون هناك مجال لدعوى نسخه أو تخصيصه إن كان عاما أو تقيده إن كان مطلقا أو تأويله بالاستدلال على غير ما يستفاد من ظاهره، ويدل كلام إمام الحرمين عن الاجماع واستدلالاته به على وقوعه في معظم الشريعة، سواء في ذلك أصول الديانة وعقائده أو فروعه وأحكامه الفقهية، كما يدل على ذلك كلام غيره من العلماء سواء في ذلك العلماء السلفيون أو غيرهم .

وقبل أن نورد مواضع استدلال إمام الحرمين بالاجماع على العقائد - نذكر فيما يلي رأيه في مفهوم الاجماع ووقوعه والرد على منكريه، ونبين شروط صحته عنده وأساس حجيته في إثبات ما يثبت به من العقائد والأحكام .

ولما كانت الصلة بين علم أصول الدين وأصول الفقه في مناهج الاستدلال صلة قوية، ولما كان أئمة كل من هذين العلمين هم في نفس الوقت أئمة في العلم الآخر، ونظرا لاهتمام العلماء بشرح الموضوعات السابقة المتعلقة بالاجماع في أصول الفقه - لما كان الأمر كذلك فإننا سنستعين في دراسة الإجماع بما كتب عنه في علم الأصول ولاسيما البرهان بيانا لوجهة نظر إمام الحرمين مقارنة بأراء غيره من العلماء .

...

(١) مفهومه :

الاجماع في اللغة الاحكام والعزيمة على الشيء .

جاء في اللسان (وقال الفراء في قوله تعالى : (فَأَجْمَعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ أَتَوُوا صَفَاً) (١) قال الاجماع الاحكام والعزيمة على الشيء . تقول أجمعت الخروج وأجمعت على الخروج والاجماع : أن تجمع الشيء المتفرق جميعاً فإذا جعلته جميعاً بقي جميعاً ولم يكن يتفرق) (٢) .

فالاجماع إذن يأتي بمعنى العزم وعلى هذا فيصح اطلاق اسم الاجماع على عزم الواحد (٣) .

ويأتي بمعنى الاتفاق فيكون اتفاق كل طائفة على أي أمر إجماعاً حتى اتفاق اليهود والنصارى (٤) .

ولقد جاء في التلخيص أن المعنى الآخر وهو الاتفاق يرجع إلى المعنى الأول وهو العزم جاء فيه : (. . وهذا - أي تفسير الاجماع بالاتفاق - في التحقيق راجع إلى المعنى الأول ، وذلك أنهم إذا اتفقوا على شيء فقد أبرموا العزم عليه) (٥) .

وأما الاجماع في الاصطلاح كما جاء في التلخيص : (فهو اتفاق الأمة أو اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة) (٦) .

(١) سورة : طه آية ٦٤

(٢) اللسان : مادة جمع ، ج ٨ ص ٥٧

وأنظر اللمع في أصول الفقه للامام أبي اسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي ، الفيروزآبادي ، ص ٨٧

(٣) أنظر : الكافية في الجنداء ، ص ٥٧ ، والتلخيص لامام الحرميين ، ص ١ ،

والاحكام للآمدی ، ج ١ ، ص ٢٨٠ ، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي ، ص ٦٥٦ .

(٤) التلخيص ، ص ١ .

(٥) أنظر هامش التلخيص ، ص ١

(٦) التلخيص ، ص ١-٢ .

وبين إمام الحرمين حده عند العلماء في الكافية قائلًا : (فأمَّا حده في عرف العلماء : فهو ظهور حكم للحادثة بين أهل الصنعة في تلك الحادثة مع عدم النكير والمنازعة) (١) .

وهذا التعريف يجعل من أنواع الاجماع الاجماع السكوتي .
وجاء في الورقات (وأما الاجماع فهو : اتفاق علماء أهل العصر على الحادثة) (٢) . ثم بين مراده بالعلماء وبالحادثة قائلًا : (ونعني بالعلماء الفقهاء ونعني بالحادثة الحادثة الشرعية) (٣) .

وهذا التعريف لا يجعل الاجماع خاصا بأمة محمد صلى الله عليه وسلم ،
وراجع في الكافية

مع أنه في الورقات يجعل الاجماع خاصا بأمة محمد صلى الله عليه وسلم دون سائر الأمم ، وقد كان على إمام الحرمين أن يراعي في وضع التعريف شرط الاسلام في المجمعين وهو شرط معتبر لا يصح الاجماع بدونه عنده .

وهذا هو الذي صنعه الأمدى في تعريف الاجماع . فبعد أن عرض جملة من التعريفات الاصطلاحية - خلص إلى أن الصحيح في مفهوم الاجماع اصطلاحًا أن يقال : (الاجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع) (٤)

ومن ثم لا يعتبر إجماع اليهود والنصارى اجماعاً ويرجع عدم انطباق المفهوم الصحيح للاجماع على إجماع اليهود والنصارى لأمريين : أولهما ؛ أن الاجماع الصحيح لا بد وأن يقوم على أساس سمعي صحيح وليس لديهم شيء من ذلك لمسا طراً على الثوراة والانجيل من التغيير والتحريف . ثانيهما لقوله صلى الله عليه وسلم : (لاتجتمع أمتي على ضلالة) (٥) وما يفهم من صدا الحديث من جوان اجماع غيرها من الأمم على الضلالة ومن ثم لا يعد اجتماعها على ذلك اجماعاً صحيحاً .

(١) الكافية في الجدل ص ٥٨ .

(٢) الورقات ص ١١ .

(٤) الاحكام للامدى ، ج ١ ، ص ٢٨١ .

(٥) سبق تخريجه انظر ص من البحث

(٢) وقوع الاجماع في الاحكام والعقائد والرد على منكريه :

يرى إمام الحرمين أن الناس بالنسبة لتصور وقوع الاجماع بين طرفي نقيض بين ذاهب إلى تصور وقوعه مطلقا وبين ذاهب إلى عدم تصور وقوعه مطلقا وكلا الرأيين عنده خطأ . لأن المسألة فيها تفصيل :

يقول إمام الحرمين : (. . . من أطلق التصور (أى في الوقوع) أو عدم التصور فهو زلل ، والكلام المفصل إذا أطلق نفيه أو إثباته كان خلفا) (١) .

فهو يرى أن الاجماع يمكن تصور وقوعه في الأمور التالية :

١ - الأمور الكلية التي تتعلق بقواعد العقائد في الملل . فهذه الأمور

فيها دواع تستحث على الاجماع وتدعو إليه .

يقول إمام الحرمين : (لا يمتنع الاجماع عند ظهور دواع مستحثة عليه داعية إليه ، ومن هذا القبيل كل أمر كلي يتعلق بقواعد العقائد في الملل ، فإن على القلوب روابط في أمثالها حتى كان نواصي العقلاء تحت ربة الأمور العظيمة الدينية) (٢) .

٢ - الأمور التي يهتم بها ولاة الأمر فلا يمتنع في حق الملك أن يجمع

علماء الشريعة لبحثها (٣) .

٣ - آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة . فهذه يتصور

وقوع الإجماع فيها في زمن الصحابة فقط (٤) .

أما الأمور التي لا يمكن تصور وقوع الاجماع بها ، فهي آحاد المسائل

المظنونة بعد زمن الصحابة عند عدم وجود دواعي جامعة ، فهذه المسائل لا يتصور

وقوع الاجماع بها لتفرق العلماء واستقرارهم في أماكنهم (٥) .

(١) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧٥ .

(٢) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧٤ فقرة ٦٢١ .

(٣) أنظر : البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧٤ .

(٤) أنظر : البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧٥ .

(٥) أنظر : البرهان ج ١ ، ص ٦٧٥ .

ولقد احتج المانعون لتصور وقوع الاجماع مطلقا بما ذكره عنهم إمام

الحرمين فيما يأتي :

أولا : صعوبة عرض مسألة واحدة على كافة العلماء ووجه الصعوبة اتساع

خطة الاسلام ورقعته وبهذا تكون أماكن العلماء متباعدة .

ثانيا : تفاوت درجات الذكاء والفتانة بين العلماء مع تباين المذاهب

والمطالب ، هذا التفاوت والتباين يجعل اتفاقهم أمرا غير ممكن

بل تصور اتفاقهم والحالة هذه كمن يتصور اجتماع العالمين في وقت

محدود على قيام وعود أو أكل ، وهذا غير ممكن في اطراد العبادات

إلا أن يقع من قبيل المعجزة أو الكرامة فقد تنخرق العادة لنبي

أو ولي (١) .

ثالثا : تعذر النقل تواترا عنهم في المسألة الواحدة ، لأن حكم المسألة

ليس مما تتوفر الدواعي على نقله .

رابعا : عدم ضمانه بقاء العالم على رأيه فما الذي يضمن عدم رجوعه عن

رأيه (٢) .

وبعد أن ذكر إمام الحرمين شبه المانعين لتصور وقوع الاجماع

مطلقا ، ذكر أجوبة القاضي عنها وهي أمثلة توضح جواز الاجماع عقلا .

فالكفار الذين يزيد عددهم على عدد المسلمين اتفقوا على مسائل باطلية

يدرك بطلانها بأدنى نظر . وأصحاب الشافعي من العلماء أجمعوا على مذهبه

في المسائل الفرعية مع تباعد الديار وانقطاع الأسفار (٣) .

وهذه الامثلة تتضمن وقوع الاجماع وقوعا عمليا وليس مجرد تصور نظري

والتحقق العملي للاجماع خير رد على الشبهات النظرية التي يوردها المانعون له .

(١) أنظر البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧١ .

(٢) أنظر البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧١-٦٧٢ .

(٣) أنظر البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧٢-٦٧٣ .

ولا يقتصر وقوع الاجماع على الأحكام الفقهية ولا بين علماء المذاهب ، ولكنه واقع كذلك في مجال العقائد، حيث أجمع الصحابة والتابعون على العقائد السلفية الثابتة بالكتاب والسنة بما تتضمنه من أركان الايمان الستة ، واثبات ما أثبتته الله لنفسه وأثبتته له رسوله صلى الله عليه وسلم من الصفات والأفعال والأحكام إلى غير ذلك من العقائد، كما سنبينه في التعقيب على هذا الفصل وفي الوقوع الفعلى للاجماع عقيدة وشريعة الرد العملى على منكرى جوازه عقلا، فلو لم يجوز لم يقع لكنه قد وقع فدل على جوازه .

(٣) شروط صحته :

ويشترط لصحة الإجماع وضحة الاحتجاج به في الأحكام الشرعية شروط أربعة وإن وقع الاختلاف في بعضها بين العلماء كما سنرى .

الشرط الأول : انقراض العصر :

اختلف العلماء هل يشترط انقراض عصر المجمعين لصحة الاجماع أم لا يشترط ، على ثلاثة أقوال كما حكاها إمام الحرمين في البرهان :

القول الأول : قول من ذهب إلى أنه يشترط انقراض العصر فلا (يحكم بانقضاء الاجماع ما بقي من المجمعين أحد) (١) .

والعبرة بالمجمعين الذين أجمعوا أولا فلو لحقهم في نفس العصر لاحقون بلغوا رتبة الاجتهاد ، فلا عبرة بعدم انقراضهم ولا بخلافهم والسبب في ذلك أنه لو اعتبر انقراضهم لأدى إلى عدم تصور انقراض العصر (فالموعى إذا انقراض الذين أجمعوا أولا) (٢) .

(١) انظر البرهان ، ج ١ ، ص ٦٩٢ .

(٢) البرهان ج ١ ، ص ٦٩٢ ، فقرة ٦٤٠ .

ويرى أصحاب هذا القول أنه يجوز رجوع واحد من الذين أجمعوا على رأيه وتصبح المسألة حينئذ نزاعية (١) .

وهذا مذهب الأستاذ أبي بكر بن فورك والمقدسي والحلواني وابن عقيل وظاهر كلام الإمام أحمد (٢) .

ولقد بين إمام الحرمين أن مقتضى هذا القول أنه (لو اتفق اجتماع العلماء ومصيرهم إلى مذهب في واقعة، ثم خر عليهم السقف على القرب، أو عمهم وجه من وجوه الهلاك، فقد انبرم إجماعهم في ذلك الحكم، وإن كان ذلك في زمن قريب، ولو بقوا زمنا طويلا مصممين على ما قالوه، لم ينعقد الإجماع ما لم ينقضوا) (٣) .
ولقد انتقد إمام الحرمين هذا القول ومقتضاه قائلا : (واشتراط الموت مع طول الزمن لا معنى له ، والاكتفاء به على قرب لاطائل وراه) (٤) .

القول الثاني : قول القاضي والذي ذهب كما يحكي عنه إمام الحرمين إلى عدم اشتراط إنقراض العصر بل أن الإجماع ينعقد ويصح ملزما من حين قيامه من غير استنخاره وبناء عليه فمن خالف من المجمعين أو غيرهم بعد انعقاد الإجماع يكون (خارجا عن حكم الإجماع خارقا ربة الوفاق) (٥) .

ويرى إمام الحرمين أن رأيه الذي سنذكره يتضمن الرد على قول القاضي هذا .

القول الثالث : وهو ما ذهب إليه الأستاذ أبو اسحاق وطائفة ممن الأصوليين فقد ذهبوا إلى عدم اشتراط انقراض العصر إذا كان الإجماع قوليا أما إذا كان الإجماع سكتوتيا فيشترط انقراض العصر (٦) .

(١) أنظر البرهان ، ج ١ ، ص ٦٩٣ .

(٢) أنظر المسودة ، ص ٢٨٧ ، والاحكام ج ١ ، ص ٣٦٦ .

(٣) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٩٣ .

(٤) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٩٧ .

(٥) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٩٣ .

(٦) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٩٧ .

وهو اختيار الآمدى في الاحكام ذاكرا أنه مذهب أكثر أصحاب الشافعي
وأبي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة (١)

وقد انتقد إمام الحرمين مذهب الأستاذ أبي اسحاق ، فإمام الحرمين
لا يعتبر سكوت العلماء على قول قائل إجماعا سكوتيا . يقول إمام الحرمين :
(وما ذكره الأستاذ أبو اسحاق من ربط الإجماع السكوتي بالانقراض فغير مرضي
فإننا سنوضح أن سكوت العلماء على قول قائل محل الظن لا يكون إجماعا ، ثم
مأذره يلزمه اعتبار الزمان إذا باحوا بصدور حكمهم عن موجب الظن
كما قدمناه ، ثم لا معول على الانقراض .) (٢) .

وبعد أن سرد إمام الحرمين هذه الأقوال السابقة في مسألة اشتراط
انقراض العصر في انعقاد الإجماع وانتقدها كما رأينا ذكر الراي الراجح
الذي يرتضيه وهو مبنى على دليله في حجية الاجماع . كما سيأتي .

فالاجماع عنده ينقسم إلى :

— مقطوع به ، وإلى حكم مطلق أسنده المجمعون إلى الظن .

فالصورة الأولى : وهي إذا أجمعوا قاطعين بالحكم لا يرجعون في
رأيا فلا بد والحالة هذه أنهم استندوا إلى قاطع سمعي فهذه الصورة ينعقد
الإجماع بها على الفور بدون استئخار لأنهم لا بد رجعوا إلى أصل مقطوع به عندهم
وهذا ما توجبه العادة وهي لا تنخرق لافي لحظة ولا في آحاد متطاولة (٣) .

أما الصورة الثانية : وهي إذا أجمعوا على حكم وذكروا سندهم
وكان مستندهم ظنيا فلا يتم الاجماع حتى يتناول الزمن . يقول إمام الحرمين :
(فإن الإجماع على الحكم مع الاعتراف بالتردد في الأصل لا يعد إجماعا وإطباقا
ولو فرض من بعضهم إظهار خلاف ما عن لهم على البدار ، لم يعد ذلك المخالف
والحالة كما صورناها عاقبا خارقا حجاب الهيبة . . .) (٤)

(١) الاحكام للامدى ، ج ١ ، ص ٣٦٦

(٢) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٩٧

(٣) أنظر البرهان ، ج ١ ، ص ٦٩٤

(٤) البرهان ج ١ ، ص ٦٩٤

ثم قال : (نعم ان استمروا على حكمهم، ولم ينقذ على طول الزمن لواحد منهم خلاف، فهذا يلتحق بقاعدة الإجماع) (١) .

• خلاصة القول أنه في الصورة الأولى يرى أن الإجماع ينعقد فوراً .

وفي الصورة الثانية يشترط تطاول الزمن بحيث يتحقق ظهور الاصرار وكذلك يشترط أن يظلوا متذكرين للمسألة خلال الزمن .

(فلو وقعت واقعة فسبقوا إلى حكم فيها ثم تناسوها فلا أثر للزمان والحالة هذه) (٢)

وحيث يشترط في الصورة الثانية ظهور الاصرار بتطاول الزمان فلو حكموا في مسألة مستنديين على ظن ذكروه، ثم ماتوا على الفور فلا يعتبـر ذلك إجماعاً (من جهة أنهم أبدوا وجهها من الظن ثم لم يتضح اصرارهم فهذا هو المغزى) (٣) .

فما مقدار الزمن الذي يشترطه الجويني لظهور إصرارهم في المسألة؟ يقول إمام الحرمين : (المعتبر زمن لا يفرض في مثله استقرار الجم الغفير على رأى إلا عن حامل قاطع، أو نازل منزلة القاطع على الإصرار) (٣)

ومما يجدر ذكره أن إمام الحرمين نص صراحة في الورقات على عدم اشتراط انقراض العصر إذ يقول : (ولا يشترط في حجه (أي الإجماع) انقراض العصر) (٤) .
وسوف نرى موقف علماء السلف من شرط انقراض العصر في صحة الإجماع في

تعقبنا على هذا الفصل إن شاء الله

الشرط الثاني : بلوغ المجمعين درجة الاجتهاد:

(٥) وهذا هو رأى إمام الحرمين فقد جزم بأن العوام لا عبرة بخلافهم ووقائعهم .

(١) البرهان، ج ١ فقرة ٦٤١ ص ٦٩٥

(٢) البرهان، ج ١ ص ٦٩٦

(٣) البرهان، ج ١ ص ٦٩٦

(٤) الورقات ص ١١ .

(٥) البرهان، ج ١ ص ٦٨٤ .

وذكر أن أهل الاجماع هم المفتون المجتهدون وأنه لاشك في اعتبارهم .

وهذا الشرط موضع خلاف بين العلماء . ولما كان مجاله الاحكام الفقهية .

فإننا لن نطيل بذكر الخلاف بينهم في هذا المقام .

الشرط الثالث : إتصاف أهل الاجماع بالاسلام :

يشترط العلماء ومنهم إمام الحرمين في أهل الاجماع أن يكونوا

مسلمين إما الكافر (وان حوى من أركان الشريعة أركان الاجتهاد فلا معتبر

بقوله وافق أو خالف) (١) . فالحجة في إجماع المسلمين .

وعلى هذا ينبني القول في المبتدع فإن كانت بدعته مكفرة لم يعتد

بقوله .

يقول إمام الحرمين : (والمبتدع إن كفرناه لم نعتبر خلافه ووافقـه

وإن لم نكفره فهو من المعتبرين إذا استجمع شرائط المجتهدين) (٢) .

الشرط الرابع : بلوغ المجمعين عدد التواتر :

يشترط إمام الحرمين أن يبلغ عدد المجمعين عدد التواتر وهذا الشرط

نتيجة طبيعية لدليله الذي أثبت به حجية الاجماع . كما سيأتي .

وإذا لم يبلغ المجمعون عدد التواتر فلا يعتبر إجماعهم حجة . يقول

إمام الحرمين : (فإن كان علماء العصر بالغين مبلغا لا يتوقع منهم التواطؤ،

وهم الذين يسمون عدد التواتر فلا شك في انعقاد الاجماع بوافقهم) (٣) .

ويقول أيضا : (... من قال : إن إجماع المنحظين عن مبلغ التواتر

حجة فهو غير مرضي فإن مأخذ الاجماع يستند إلى طرد العادة، كما تقدم ذكره، ومن

لم يحسن إسناد الإجماع إليه لم تستقر له قدم فيه) (٤) .

(١) البرهان، ج ١، ص ٦٨٩ .

(٢) البرهان، ج ١، ص ٦٨٩-٦٩٠ .

(٣) البرهان، ج ١، ص ٦٩٠ .

(٤) البرهان، ج ١، ص ٦٩١ .

ولا يشترط الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايني أن يبلغ المجتهدون عدد التواتر ويرى أن عددهم إذا انحط عن عدد التواتر فإجماع حجة . يقول كما يحكيه إمام الحرمين : (يجوز ألا يبقى في الدهر إلا مفت واحد ولو اتفق ذلك ، فقوله حجة كالإجماع) (١) .

وجاء في المستودة أن قول أكثر الفقهاء والمتكلمين أن عدد المجمعين يجوز أن ينحط عن عدد التواتر ولو وقع لكان إجماعهم حجة (٢) .

وسوف نرى فيما بعد مدى التزام إمام الحرمين برعاية ما اشترطه هنا في صحة الإجماع، وذلك فيما سنذكره عنه من العقائد التي استدل على اثباتها بالإجماع .

كما سنرى كذلك مدى قيمة هذه الشروط في تحقق الإجماع وصحته من وجهة النظر السلفية في باب الأحكام الشرعية بصفة عامة والعقائد بصفة خاصة . وهي موضوع دراستنا في هذه الرسالة .

(٤) حجية الإجماع والرد على منكريها:

إذا استوفى الإجماع شروط صحته كان حجة يحتج بها في الأحكام الدينية العقدية والعملية، خلافا لمن ينكرون تلك الحجية من الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة . (٣)

ويرجع إنكار المنكرين لحجية الإجماع إلى ما يذهبون إليه من عدم وجود الدليل على تلك الحجية، فيزعمون أنه لا يوجد دليل عقلي ولا سمعي قطعي يدل على حجية الإجماع، إذ يقولون كما يحكيه إمام الحرمين عنهم : (العقول لاتدل على كون الإجماع حجة، وليس يمتنع في مقدور الله تعالى، أن يجمع أقوام - لا يعصم آحادهم عن الخطأ - على نقيض الصواب؛ فإذا ليس في العقل

x

(١) البرهان، ج ١، ص ٦٩١ .

(٢) أنظر المسودة، ص ٢٩٥ .

وأنظر مذكرة اصول الفقه للشنقيطي، ص ١٥٢ .

(٣) أسنن: البرهان ج ١، ص ٦٧٥، التمهيد لأبي الخطاب ج ٣، ص ٢٢٤ .

التبصرة، للفروز آبادي، ص ٣٤٩، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٣٤١ .

والاحكام للآمدي ج ١ ص ٢٨٦ .

متعلق في انتصاب الإجماع حجة (١) .

وزعموا كذلك أنه لا يوجد دليل سمعي قطعي لا من القرآن ولا من السنة المتواترة على حجيته . وهذا هو ما يحكيه عنهم إمام الحرمين حيث يقولون : (. . . فلم يبق إلا تتبع الأدلة السمعية وتعيين انتفاء القاطع فيها - والقاطع نص الكتاب أو نص السنة متواترا ، والمسألة عرية عنهما فلا دليل إذا علس أن الإجماع حجة (١) .

هذا هو موقف المنكرين لحجية الإجماع وسندهم على ذلك . ومن المنكرين لحجية الإجماع كما ذكرنا سابقا طوائف من الروافض ، وأما من قال منهم أن الإجماع حجة فلأن الحجة عندهم قول الإمام وهو منغمس في غمار الناس - فإذا وقع الإجماع فيكون قول الإمام من جملة الأقوال وقوله هو الحجة وليس إجماع الناس (٢) .

وهذا القول تلبيس منهم كما ذكر إمام الحرمين وزعمهم أن الإمام معصوم ، خلافا لمذهب جماهير السلف والخلف وهي بدعة شيعية مرفوضة فلا عصمة إلا للأنبياء .

ولقد وصف إمام الحرمين كلام المانعين لحجية الإجماع بأنه (كلام مخيل بالغ في فنه إن لم يسلك المسلك المرضي في تتبعه) (٣) .

ومع أنه ممن يرى حجية الإجماع كما سيأتي إلا أنه وافق القائلين بعدم حجية الإجماع على عدم وجود دليل سمعي قطعي مباشر على حجية الإجماع ، ولهذا نراه يرد استدلال الشافعي على حجية الإجماع واحتجاجه عليه بقوله تعالى " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا " (٤)

(١) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧٦ .

(٢) انظر : البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧٦ ، والتمهيد ، ج ١ ، ص ٢٢٥ ، والتبصرة في

أصول الفقه ص ٣٤٩

(٣) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧٦

(٤) سورة النساء آية ١١٥ .

وجه استدلال الشافعي بهذه الآية كما حكى عنه أنه (إذا أجمع المؤمنون على حكم في قضية، فمن خالفهم فقد شاقهم واتبع غير سبيلهم وتعرض للوعيد المذكور في مساق الخطاب) (١) .

أقول إن إمام الحرمين يرد استدلال الشافعي على حجية الاجماع بهذه الآية إذ يرى أن الآية ليست نصا في الموضوع، حيث يفسرها تفسيرا مغايرا لتفسير الشافعي فيقول : (إن الرب تعالى أراد بذلك من أراد الكفر، وتكذيب المصطفى صلى الله عليه وسلم، والحيد عن سنن الحق، وترتيب المعنى: ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به نوله ماتولى) (٢) .

فمادامت الآية محتملة فلا يصح في منهجه الاستدلال بها في الأمور القطعية .

وسوف نورد في الفصل التالي إبطال شيخ الاسلام لمنع الاحتجاج بهذه الآية على صحة الاجماع وحجبيته .

كما أنه رد استدلال المشبتهين لحجية الاجماع الذين استدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم (لا تجتمع أمتي على ضلالة) ، مبينا أسباب الرد وهي :

- ١ - أن هذا الحديث من أخبار الأحاد فلا يجوز التعلق به في القطعيات .
- ٢ - إن القول بأنه حديث متلقى بالقبول إثبات للإجماع بالاجماع ثم لا تستتب هذه الدعوى مع اختلاف الناس في الإجماع .
- ٣ - إن هذا الحديث له تأويل آخر فيحمل على أنه بشارة بأن أمة محمد لا ترد إلى قيام الساعة، والمقصود أن الحديث ظني الثبوت ظني الدلالة فلا يحتج به في القطعيات .

(١) البرهان، ج ١، ص ٦٧٧ .

(٢) البرهان، ج ١، ص ٦٧٧ .

يقول إمام الحرمين : (فان تمسكتمشبتوا الإجماع بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال " لاتجتمع أمتي على ضلالة " وقد روى الرواة هذا المعنى بألفاظ مختلفة، فلست أرى للتمسك بذلك وجهاً، لأنها من أخبار الأحاد فلا يجوز التعلق بها في القطعيات، وقد تكرر هذا مرارا . ولاحاصـل لقول من يقول: هذه الأحاديث متلقاة بالقبول، فإن المقصود من ذلك يؤول إلى أن الحديث مجمع عليه، وقضاه إيثبات الإجماع بالإجماع، على أنه لا تستتب هذه الدعوى أيضا مع اختلاف الناس في الإجماع .

ثم الأحاديث متعرضة للتأويلات القريبة المأخذ الممكنة، فيمكن أن يقال قوله صلى الله عليه وسلم " لاتجتمع أمتي على ضلالة " بشارة منه، مشعرة بالغيب، في مستقبل الزمان، مؤذنة بأن أمته عليه السلام لا ترتد إلى قيام الساعة، وإذا لم يكن الحديث مقطوعا به نقلا، ولم يكن في نفسه نصا، فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع (١) .

قلت : أما دعواه أن حديث الأحاد لا يحتج به فهو منازع في ذلك، وقد بينا أن خبر الواحد حجة في العمليات والاعتقادات، وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن الأحاديث في حجية الإجماع تواترت تواترا معنويا (٢) .

يقول الآمدى : (٠٠٠ إن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان خبر واحد يجوز تطرق الكذب إليه، إلا أن كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري من جملتها قصد الرسول صلى الله عليه وسلم تعظيم هذه الأمة وعصمتها من الخطأ، كما علم بالضرورة سخاء حاتم وشجاعة علي وفقه الشافعي ومالك وأبي حنيفة رضي الله عنهم وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عائشة دون باقي نسائه

(١) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٧٨ - ٦٧٩ .

وأنظر : الفياشي ، ص ٤٤ .

(٢) أنظر : المسودة في أصول الفقه ، ص ٢٨٦ .

التبصرة في أصول الفقه ص ٣٥٥

والمستصفي من علم الأصول للغزالي ج ١ ، ص ١٧٣ - ١٧٤ .

بالأخبار التي آحادها آحاد غير أنها (في جملتها) نازلة منزلة التواتر (١) .

وفي رأي أبي الخطاب أحمد بن الحسن الكلوذاني (أنه يجوز قبول خبر الواحد في المصير إلى الإجماع لأنه حكم شرعي طريقه طريق مسائل الفروع) (٢) .

أما اختلاف الناس في الإجماع فلا يبطل كونه حجة قطعية فقد يرجع خلاف بعضهم إلى الهوى والتعصب لا إلى الدليل الصحيح ولا يكاد يسلم أمر من وجود خلاف فيه ولو فرضنا أن اختلاف الناس في حجية الإجماع يبطل قطعيته فإن تقرير إمام الحرمين لذلك يؤدى به إلى التناقض مع نفسه حيث يعتبر الإجماع حجة قطعية مع وقوع الخلاف في شأنه . ومع أن إمام الحرمين قد رد الاستدلال بهذا الحديث في البرهان للأسباب السابقة الذكر فإننا نجده يحتج به في الورقات إذ يقول : (وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها لقوله صلى الله عليه وسلم (لاتجتمع أمتي على ضلالة) والشرع ورد بعصمة هذه الأمة) (٣)

وإذا كان إمام الحرمين قد أبطل دعوى القائلين بعدم حجية الإجماع وإذا كان قد أبطل كذلك أدلة المثبتين لحجتيته فما هي أدلته على أن الإجماع حجة قاطعة ؟

لقد أثبت إمام الحرمين حجية الإجماع في برهانه بالمعقول وبيّن أن له صورتين وكل منهما تتضمن دليل حجية الإجماع فيها .

الصورة الأولى : أن تجمع الكثرة على حكم دون تصريح بدليله ، ولما كانت العادة تحيل أن يجتمع الخلق الكثير على حكم ، وليس لهم مستند قاطع ، فإذا وجدوا مجتمعين على حكم قاطعين به فلا بد والحالة هذه من اعتمادهم على مستند قطعي سقط ولم ينقل يقول : (إحداهما أن تصادف علماء العصر على توافرهم في أطراف الخطة ، وأوساطها مجتمعين على حكم مظنون ، والرأى فيه

(١) الاحكام ج ١ ، ص ٣١٥ ، وانظر : التمهيد ج ٣ ، ص ٢٣٩ .

(٢) التمهيد في اصول الفقه ، تاليف محفوظ بن أحمد بن الحسن ابوالخطاب

الكلوذاني الحنبلي ج ٣ ، ص ٢٤٠ .

(٣) الورقات ، ص ١١ .

مضطرب، فنعلم والحالة هذه أن اتفاقهم إن وقع، لا يحمل على وفاق اعتقاداتهم،
وجريانها على منهاج واحد، فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان واطـــراد
الاعتقاد مستحيل، بل يستحيل إجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب
العقول . إذا كان لا يتطرق إليه إلا بانعام نظر وتسديد فكره، وذلك لاختلاف
الناظرين في نظرهم . فإذا كان حكم العادة هذا في النظر القطعي، فما الظن
بالنظر الظني ؟ الذي لا يفرض فيه قطع، فإذا تقرر أن اطراد الاعتبار يحيل
اجتماعهم على فن من النظر، فإذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه
رأياً، ولا يرددون قولاً فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي
عندهم ولا يبعد سقوط النقل فيه (٠٠٠) (١)

ويتوجه على استدلال إمام الحرمين القول بحجية إجماع علماء غير
المسلمين على عقائدهم الباطلة كالتثليث والصلب ضرورة الحكم بقياس
إجماعهم على دليل شرعي عندهم وهو باطل .

بل يتوجه على دليله كذلك لزوم القول بحجية إجماع العوام على
أحدى ضلالتهم لمجرد كونهم عقلاء ضرورة القول بقيام إجماعهم على دليل
مالم ينقل وهو باطل (٢) .

ثم أن العادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثيره، ومن ذلك خطأ اليهود
والنصارى في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم رغم كثرتهم وإجماعهم على
ذلك . يقول الأمدى: (فالعادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثيرين منهم ما ليس قاطعاً
قاطعاً . ولهذا فإن اليهود والنصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن حد التواتر،
قد أجمعوا على تكذيب محمد عليه السلام وإنكار رسالته وليس ذلك إلا لخطئهم
في ظن ما ليس قاطعاً، وبالجملة فإما أن يقال باستحالة الخطأ عليهم

(١) البرهان، ج ١، ص ٦٨٠ - ٦٨١

وأنظر: الغياثي، ص ٤٥ .

(٢) أنظر: الأمدى، الأحكام للأمدى، ج ١، ص ٣٢٠ .

فيما ذهبوا إليه أو لا يقال باستحالته . فان كان الأول لزم أن لا يكون محمداً نبيا حقا وإن كان الثاني فهو المطلوب (٠٠٠٠) (١)

وفي رأى إمام الحرمين أن الكثرة التي يجوز إجماعها على ضلالة ولا يكون له سند صحيح، ومن ثم لا يكون إجماعها حجة - في رأيه - أن مثل هذه الكثرة إنما يكون إجماعها غير حجة في المسائل التي تندفع الكثرة فيها بتأثير ديني أو سياسي ، ومن هذا النوع إجماع اليهود والنصارى على ضلالتهم الدينية ، أما إجماع الكثرة على أحكام نظرية في مسائل مخصوصة فإنه لا يكون إلا بناء على دليل صحيح هو مستند هذا الإجماع، وقيل مثل هذا الإجماع على دليل هو أساس القول بحجية الإجماع . يقول إمام الحرمين: (وملاك الأمور كلها ملة تدعو إلى القربات والخيرات وتزجر عن الفواحش والموبقات ومرتبطة بالأنبياء المؤيدون بالآيات وإيالة قهرية تضم النشور من الآراء المتناقضة ومتعلقها الملوك والأمراء الممدون بالعدد والعديد وأسباب المواتاة، فما كان من اتساق واتفاق مستنده دين أو ملك، فليس وقوعه بديعا وماذكروه جميعا من هذا الصنف في مستقر العرف وأمام جعلناه متمسكا في الإجماع فالإتفاق على حكم معين في مسألة مخصوصة ، وهذا التعيين لا تقتضيه إيالة ملكية قهرية ولا قضية دينية نبوية ويستحيل إجماع عدد عظيم على أمر من غير ثبوت سبب جامع) (٢) .

ويلزم على كلام إمام الحرمين في هذا المقام أمور باطلة :

(١) إن الإجماع الذي جعله حجة هنالم يجعله خاصا بالصحة دون غيرهم خلافا لما قرره من قبل عند كلامه على وقوع الإجماع (٣) .

(١) الاحكام للامدى ، ج ١ ، ص ٣٢٠

(٢) الغياثي ، ص ٥١

(٣) أنظر ص ٦٤ من البحث .

(٢) يلزم من كلاً عدم صحة أكثر ما أُجمع عليه الصحابة من الاحكام في المسائل الدينية وعدم صحة إجماعهم على إمامة الخلفاء الأربعة وبالتالي لا يصح لغيرهم أن يستندوا على إجماعهم في إثبات صحة إمامة هؤلاء الخلفاء .

الصورة الثانية : من صور الإجماع المتضمنة دليل حجيته كما يرى إمام الحرمين أن يجمع المجمعون على حكم مع التصريح بدليله الظني :

يرى إمام الحرمين أن الإجماع في هذه الصورة حجة قاطعة ولا يؤشّر تمريحهم بالدليل الظني على حجيته . واعتمد في كون هذا الإجماع حجة على الصورة الأولى ، فالسلف أجمعوا على تبكيث من يخالف إجماع العلماء وينسبون المخالف إلى المروق والعقوق .

فإجماعهم على تبكيث المخالف لابد وأن يستند على دليل قطعي وصل إلينا الحكم، وهو حجية الإجماع وتحريم مخالفته وسقط السند الذي استند إليه السلف. يقول إمام الحرمين : (أنا وجدنا العصور الماضية والأمم المنقرضة متفقة على تبكيث من يخالف إجماع العلماء علماء الدهر فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى المروق والمحاداة والعقوق ولا يعدون ذلك أمراً هيناً بل يبرون الاجترار على مخالفة العلماء ضلالاً مبيناً، وإجماعهم على هذا مع الإنصاف كالقطع في مجال الظن، فإذا التحق هذا بإجماعهم قطعاً في حكم مظهر قطع به المجمعون من غير ترديد ظن، فليكن الإجماع على تبكيث المخالف وتعنيفه مستنداً قاطعاً شرعياً، ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الأخبار التي ذكرناها، تلقاها من تلقاها من فلق في رسول الله صلى الله عليه وسلم علم بقرائن الحال قصد المصطفى عليه السلام في انتصاب الإجماع حجة، ثم علموا ذلك وعملوا به، واستمروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم، فقد تقرر الآن انتصاب الإجماع دليلاً قاطعاً (١)

(١) البرهان ، ج ١ ، ص ٦٨٢ ، فقرة ٦٢٨ .

قلت: ومع تسليمنا بحجية الإجماع إلا أننا ننتقد طريقة إمام
الحرمين في الإستدلال عليها . ففي الصورة الأولى التي ذكرها الجويني أمران:
الأمر الأول : حكم أجمع عليه المجمعون .
الأمر الثاني : مصدر للحكم ويراه دليلا قطعيا سمعيا استند إليه المجمعون .

الأمر الأول : توفرت الهمم والدواعي لنقله بدليل إجماع المجمعين
أما الأمر الثاني فاندرس وامحق وانطمس على حد تعبيره .
والذي يرد عليه في ذلك كيف نقل الحكم وهو الأمر الأول ولم ينقل
الثاني وهو مصدر الحكم ودليله . ولقد حاول إمام الحرمين الإجابة عن
هذا الاشكال مبينا أنه لايبعد أن يتفق المجمعون على حكم ويكتفون بالاتفاق
عليه ولاينقلون سبب اتفاقهم لقلّة الحاجة إليه .

يقول إمام الحرمين عارضا للاشكال مجيبا عنه : (فإن قيل كون سند
الإجماع خبرا مثلا مقطوع به للهج المجمعون بنقله .

قلنا : لانبعد أن ينعقد الإجماع عن سبب مقطوع ثم يقع الاكتفاء
بالوفاق ، ويضرب المجمعون عن نقل السبب لقلّة الحاجة إليه وكم من شيء
يستفيض عند وقوعه ثم يمحق ويدرس حتى ينقل . آحادا ثم ينطمس حتى لاينقل
ويقع الاكتفاء بما ينعقد الوفاق عليه ووضوح ذلك يغنى أصحاب المعارف عن
الاطناب في تقريره (١) .

وجوابه هذا لا أراه سديدا فما قاله مجرد دعوى فكيف يدعى أن
المجمعين يضربون عن نقل سبب الحكم لقلّة الحاجة إليه فكيف يقال إن مصدر
الحكم لاحاجة إليه ؟ !

بل كيف يدعى أنهم أضربوا عن نقله ؟ !

هل يجمع المسلمون على إغفال أمره صلى الله عليه وسلم (بلغوا
عني ولو آية) (٢) .

(١) الغياشي ، فقرة ٦٠

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب أحاديث الأنبياء ، وهو قطعة من حديث

فتح الباري ج ٦ ص ٤٩٦ ح ٣٤٦١ .

ورواه الترمذي - وهو قطعة من حديث - في كتاب العلم باب ما جاء في

الحديث عند بني اسرائيل ، ج ٥ ص ٣٩ .

أم أن هذا الحديث يعني الحكم دون دليله ومصدره وما هو المهمم في النقل الحكم أم مصدر الحكم . فربما حامل فقه إلى من هو أفقه منه .
 ثم قوله إن السبب المقطوع به أي مصدر الحكم تتوفر الدواعي والهمم لنقله في أول الوقت فقط أيضا مجرد دعوى وأظنه سيفتح الباب الذي أغلقه على الرافضة وهم الذين يدعون أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نص قطعاً على (علي) رضي الله عنه ولكن لم ينقله النقلة من أهل السنة لعدم اكتراثهم بما كان جواباً له عن ذلك فهو جوابنا عن الدعوى السابقة إذ لا فرق .

وبعبارة أخرى أن دعواه أن المجمعين استندوا إلى دليل قطعي سمعي ولم ينقل يفتح أبواب الجهالات وهو باب قد أغلقه في القاعدة التي أوضح فيها معرفة الخبر المجزوم بكذبه . إذ أوضح أن ماتتوفر الدواعي والهمم لنقله ثم لم ينقل دل ذلك على عدم وقوعه (١) . ثم بين أن الهمم والدواعي تتوفر لنقل الأمور الدينية على الاستمرار يقول : (... والقسم الثاني يمثل بالأمور الدينية فإن همم أصحاب الدين متوفرة على نقل الجليات فيه فإن وهي فبالحرى أن يتداعى إلى الأخبار الدينية (٢) (الدروس)

ثم إن لم تتوفر الهمم والدواعي لنقل مصدر الحكم وسببه كما يقول فهل تتوفر على كتمانهم ؟ ! . فتصور أن جميع المجمعين لا يذكرونه كمستند لهم وهم متباعدون أمر مستحيل ، إذ لا يمكن أن يتواطؤوا على كتمانهم وإخفاءهم وهم بعدد التواتر كما هو شرط إمام الحرمين ولا يمكن كذلك أن يغفله الجميع أو ينسوه أو يضيعوه ، حتى مع استبعاد تواطئهم على الكتمان .

(١) أنظر البرهان ، ج ١ ، ص : ٥٨٦

(٢) أنظر البرهان ، ج ١ ، فقرة ٥٢٦ ص : ٥٨٩

ولقد حكى شيخ الاسلام أن الأمة معصومة من تضييع النص الذى أمرت باتباعه، وذلك جوابا لما قاله بعض المتأخرين بأن المجتهد ينظر أولا فى الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره وإن وجد نفا خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه .

لم يسلم شيخ الاسلام بهذا، وقال إن الإجماع إذا انعقد مخالفا لنص فلا بد أن يكون معه نص معروف، إذ الأمة معصومة من تضييع النصوص .

يقول شيخ الاسلام : (٠٠٠) وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ مانهيت عن اتباعه وإضاعة ما أمرت باتباعه وهي معصومة من ذلك (٠٠) (١) .

وقال شيخ الاسلام أيضا : (٠٠٠) فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول (٠٠٠) (٢) .

وأيا كان الأمر فما كان أغنى إمام الحرمين من الوقوع فى الالتزامات التى لزمته فى استدلاله على حجية الإجماع بأدلة واهية كما قدمنا ما كان أغناه عن ذلك لو أنه رضى بأدلة الجمهور على حجية الإجماع .

(٥) استدلال المتكلمين بالإجماع قبل إمام الحرمين :

لم يناع في حجية الإجماع من أرباب المذاهب والفرق إلا النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج (٣) .

(١) مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ٢٠١ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ١٩٥ .

(٣) أنظر البرهان ج ١ ، ص ٦٧٥ ، التمهيد ج ٣ ص ٢٢٤ ، التبصرة ص ٣٤٩ ،

الاحكام فى اصول الاحكام ج ١ ص ٢٨٦ ، مجموع الفتاوى ج ١ ص ٣٤١ .

ومعنى هذا أن المتكلمين قبل إمام الحرمين قد احتجوا بالاجتماع في إثبات بعض القضايا العقديّة . ولقد حكى أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين عن عباد بن سليمان وهو من المعتزلة أنه كان إذا سئل من كـم وجه يعرف الحق ؟

قال: (من كتاب الله عز وجل وإجماع المسلمين وحجج العقول) (١) . وذكر عنه أيضا أنه كان يقول : (أسماء الله سبحانه ما أجمعت الأمة على تخطئة نافيها وكل اسم أجمعوا على تخطئة نافيها فهو من أسمائه كـالقول عالم أجمعت الأمة على تخطئة من قال : ان الله ليس بعالم وكالقول قـادر أجمعت الأمة على تخطئة من قال ليس بقادر . . .) (٢)

وقد بين القاضي عبد الجبار - كذلك - (أن الدلالة أربعة حجـة العقل والكتاب والسنة والإجماع) (٣) .

ويقول محتجا بالاجتماع على تفاوت الجزاء في الجنة حسب تفاوت الأعمال بقوله :

(وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد أن يميز حاله من حال الولدان المخلدين . وعن حال الأطفال والمجانين . فليس إلا أن تقطع أنه لا تتساوى طاعات المكلف ومعاصيه وقد خالف في هذه الجملة الصوفيـة وبعض السادات وقالوا : إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها الاعـراف . وعلى هذا قال تعالى : " ونادى أصحاب الأعراف زجـالا يعرفونهم بسيماهم " (٤) وذلك مما لا وجه له لأنه خرق الإجماع) (٥) .

ولقد استخدم الأشاعرة قبل إمام الحرمين الإجماع ، إذ احتج بـه أبو الحسن الأشعري في إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة .

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ص ٥٠٠ .

(٢) المقالات ، ص ٤٩٨ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ .

(٤) سورة الأعراف آية ٤٨ .

(٥) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٢٤ .

وفي ذلك يقول : (وقد روى عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله عز وجل تراه العيون في الآخرة . وما روى عن أحد منهم أن الله تعالى لا تراه العيون في الآخرة ، فلما كانوا على هذا مجتمعين ، وبه قائلين ، وإن كانوا في رؤيته تعالى في الدنيا مختلفين ، ثبت في الآخرة إجماعاً ، وإن كانت في الدنيا مختلفاً فيها) (١) .

كما اعتمد على الإجماع في إثبات أن وصف الله تعالى بكونه عالماً قادراً ليس من باب التلقين .

يقول أبو الحسن الأشعري : (فإذا قلنا : إن الله تعالى عالم قادر فليس تلقياً كقولنا : زيد وعمر ، وعلى هذا إجماع المسلمين) (٢) .

ورد على المعتزلة قولهم بعدم تعلق المشيئة الإلهية ببعض أفعال العباد ، محتجاً بإجماع المسلمين على عموم مشيئة الله لكل ما هو كائن .

فقال : (إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان ، وهو لا يريد ، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان ...

وهذا جحد ما أجمع عليه المسلمون ، من أن ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون) (٣) .

كما بين في المقالات إجماع المسلمين على أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار لا ينقطعان . فقال : (أجمع أهل الإسلام جميعاً إلا (الجهنم) أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له . وكذلك عذاب الكفار في النار) (٤) .

(١) الابانة عن اصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ، ص ٥١ .

(٢) الابانة ، ص ١٥١ .

(٣) الابانة ، ص ١٦٣ .

(٤) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، الإمام أبي الحسن الأشعري ، ص ٤٧٤ .

وكذلك الباقلاني جعل من الأدلة السمعية التي يحتج بها الإجماع
يقول في تمهيده: (وقد يستدل على بعض القضايا العقلية وعلى جميع
الأحكام الشرعية بأدلة التوقيف والسمع فأولها الكتاب والسنة وإجماع
الامة) (١) .

ولقد استدل بالإجماع في إثبات كونه تعالى متمصفا بالعدل والاحسان
إذ بين أن الأمة قاطبة مجمعة على ذلك (وأن من قال أن العدل والاحسان
ليسا من صفات الله فقد فارق ما عليه المسلمون) (٢)

كما ذكر أن الامة مجمعة على أن لله تعالى أسماء وصفات قبيل
أن يخلق خلقه وفي ذلك يقول: (ومما يدل على ذلك أيضا اجماع الامة
على أن لله تعالى أسماء وصفات قبل أن يخلق خلقه) (٣) .

وهكذا فعل البغدادي فقد كان يحتج بالإجماع في اثبات بعض القضايا
العقدية .

اذ استدل به على اثبات صفة الكلام لله اذ يقول: (أجمع أهل
الحق على أن كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة وهي أمره ونهيه وخبره ووعد
ووعيده) (٤) .

كما احتج به على أن النبي أفضل من الولي يقول: (جميع أصحابنا
مع أكثر الأمة على أن كل نبي أفضل من كل ولي) (٥) . واثبت كذلك
أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين والرسل فقال: (كل من أقر
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقر بأنه خاتم الأنبياء والرسل
وأقر بتأييد شريعته ومنع من نسخها) (٦)

-
- (١) التمهيد ، ص ١٣ .
(٢) التمهيد ، ص ٢١٩ .
(٣) أصول الدين ، لابي منصور عبد القاهر البغدادي ، ت: ٢٩ ، ص ١٠٦ .
(٤) أصول الدين ، ص ٢٨٩ .
(٥) أصول الدين ، ص ١٦٢ .
(٦) أصول الدين ، ص ١٦٢ .

وغاية القول أن الاجماع كان حجة في إثبات العقائد عند المعتزلة
والأشاعرة قبل امام الحرمين باعتباره أحد الأدلة في إثبات الأحكام الشرعية
بصفة عامة .

٦ - من مواضع استدلال إمام الحرمين بالاجماع في اثبات العقائد :

أولا : تفرد الباري تعالى بالخلق :

لقد استدل إمام الحرمين بالاجماع في إثبات تفرد الباري تعالى بالخلق .
يقول إمام الحرمين: (اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب
الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو،
فهذا مذهب أهل الحق، فالحوادث كلها حدثت بقدره الله تعالى) (١) .

وأيضاً استدل بالاجماع على عموم مشيخته يقول : (وقد أجمع سلف الأمة
وخلفها على كلمة لا يجدها معتز إلى الاسلام وهي قولهم " ماشاء الله كان ومالم
يشأ لم يكن) (٢) .

...

(١) الارشاد ، ص ١٨٧ .

(٢) لمع الأدلة للجويني ، ص ٩٩ .

ثانيا : إثبات صفات السمع والبصر والكلام لله تعالى :

اعتمد الجويني في الإرشاد على الإجماع في إثبات بعض مقدمات دليله العقلي على اتصاف الباري عز وجل بصفة السمع والبصر والكلام . أما دليله العقلي على اتصاف الباري عز وجل بهذه الصفات، فيقوم على أساس أن الله عز وجل فاعل، وفعله يدل على كونه حيا، والحي يجوز اتصافه بهذه الصفات. ومما دام قابلا لها فهو لا يخلو عن الاتصاف بها أو بضعها من الآفات والنقائص، وإذا كان اتصافه بأضدادها مستحيلا فقد ثبت وجوب اتصافه بهذه الصفات يقول إمام الحرمين : (والدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حيا، كما سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا، وإذا خرج عن كونه سميعا بصيرا لزم اتصافه بكونه مئوفا، إذ كل قابل للنقيضين على البدل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما، فإذا تقرر استحالة كونه مئوفا تقرر اتصافه بكونه سميعا بصيرا) (١) .

أما مقدمة هذا الدليل التي يستدل بالإجماع عليها فهي استحالة كونه مئوفا يقول إمام الحرمين : (فإن قيل : من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر، فما الدليل على ذلك ؟ قلنا : هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين، ولا نرتضي مما ذكره في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن بالله تعالى على تقديس الباري تعالى عن الآفات والنقائص) (٢) .

ولكن الاستدلال بهذه الطريقة على صفة الكلام يحتوي على شفرة أحس بها إمام الحرمين تلك الشفرة، هي لزوم الدور في هذا الاستدلال على أساس أن إثبات صفة الكلام، بناء على استحالة اتصافه بالآفة القائمة على الإجماع، والإجماع لا بد وأن يستند إلى نص سمعي - فكان في ذلك إثبات الكلام بالكلام وهذا هو الدور يقول إمام الحرمين :

(١) الإرشاد ، ص ٧٢-٧٣ .

(٢) الإرشاد ، ص ٧٤ .

(فإن قيل الإجماع لا يدل عقلاً، وإنما دل السمع^(١) على كونه دليلاً، والسمع وإن تشعبت طرقه فمآله كلام الله تعالى، وهو الصدق وقوله الحق، والأفعال لا تدل على ثبوت الكلام، بل سبيل إثباته كسبيل إثبات السمع والبصر، كما سنذكره، فلو وقعت الطلبة في الكلام نفسه، وأسندنا إثباته إلى نفي الآفة، ثم رجعنا في نفي الآفة إلى الإجماع الذي لا يثبت إلا بالكلام، لكننا محاولين إثبات الكلام بما لا يثبت إلا بعد تقدم العلم بالكلام عليه، وذلك نهاية العجز^(٢) .

ثم حاول الانفصال عن الأشكال السابق، مبينا أن المعجزات تدل على صدق الأنبياء، وهم بعد ثبوت صدقهم يثبتون صفة الكلام لله، ولا يكون في هذا دور حيث أن الإجماع قائم على نص سمعي صادق، وهذا النص السمعي الصادق يقوم في صدقه على دلالة المعجزة . يقول إمام الحرمين : (المعجزات إذا دلت على صدق الرسل عليهم السلام، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته فيعلم على القطع ما ترومه)^(٣)

ولكن لا يزال الإشكال قائماً فدلالة المعجزة عنده ليست من قبيل الدلالة العقلية، وهي نازلة منزلة قول الله عز وجل : (صدق عبدى فيما يبلغ عني) فكيف تدل على الكلام وهي نازلة منزلة الكلام ؟

يقول إمام الحرمين عارضاً هذا الإشكال (فإن قيل : المعجزات لا تدل على صدق الأنبياء لأعيانها دلالة الأدلة العقلية وإنما تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول، فإذا كان المعجز يدل من هذا الوجه لأنه يحل محل قول مصدق، فكيف تدل المعجزة على قول، ووجه دليله نزوله منزلة قول ؟)^(٤) .

أجاب إمام الحرمين عن هذا الإشكال ذاهباً إلى أن دلالة المعجزة على صدق النبي دلالة ضرورية لا تتوقف على إثبات صفة الكلام للبارى ثم ضرب مثلاً توضيحياً لذلك فقال : فإن من ادعى في محفل أنه رسول ملك وقام على رؤوس الأشهاد وادعى أنه رسول الملك على من شهد وغاب وذلك بمرأى من الملك ومسمع ثم قال :

(١) مما يجدر ذكره أن إمام الحرمين رفض الدلالة السمعية على حجية الإجماع كما سبق ذكره .

(٢) الإرشاد ، ص ٧٤ .

(٣) الإرشاد ، ص ٧٥ .

(٤) الإرشاد ، ص ٧٥ .

آية رسالتي أني إذا اقترضت على الملك أن يقوم ويقعد فعل على خلاف المعتاد منه، ثم عقب على ما قال بالاقتراح، فوافقه الملك فيضطر أهل المجلس إلى العلم بكونه رسولا مصدقا من المرسل، وقد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلماء وقد يحضر المجلس من ينفي كلام النفس ويعتقد ألا كلام إلا العبارات يرمي يستوى الحاضرون (١) في درك العلم بكونه رسولا، مع اختلافهم في الذهول عن كلامه إذ ذاك والعلم به (٠٠) .

وهذا الجواب من إمام الحرمين اعتبره د. محمد القوصي في تعليقه على النظامية خطابيا إقناعيا (٢) .

قلت : فإذا كان ثبوت النبوة لا يتوقف على إثبات صفة الكلام للباري تعالى، بل تثبت بالضرورة عند ظهور المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وسلم - كما يرى إمام الحرمين - فلماذا لا يلجأ إلى الأدلة السمعية المباشرة في إثبات هذه الصفة، فيستدل على إثبات صفة الكلام لله تعالى بمجرد إثبات النبي لذلك . ويضاف إلى ذلك أيضا - أننا مع تسليمنا بصحة الإجماع على نفي الأفتات عن الله تعالى - لاندرى لماذا لم يختصر طريق إثبات الكلام لله تعالى، فيستدل بالدلالة العقلية على استحالة اتصاف الباري تعالى بالكم، بدلا من أن يلجأ في ذلك إلى الإجماع ثم يحاول التفص من الاشكالات الواردة على ذلك . ووجه الدلالة العقلية على ذلك أن الجمع بين كمال الألوهية كمالا مطلقا وافتة الكم في ذات واحدة جمع بين النقيضين وذلك مستحيل، ومن ثم تجب صفة الكلام لله عز وجل .

ولا يفوتنا أن ننوه بأن بعض الآيات القرآنية الواردة في إثباتات البصر والكلام لله عز وجل تتضمن الدلالة العقلية على استحالة اتصاف الباري تعالى بنقائص هذه الصفات . فإبراهيم عليه السلام بين عدم استحقاق المعبودات للعبادة لأنها لا تسمع ولا تبصر . قال تعالى حكاية عنه وهو يخاطب أباه (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) (٣) .

(١) الإرشاد، ص ٧٦ .

(٢) أنظر هوامش على العقيدة النظامية، ص ٢٨٢ .

(٣) سورة مريم آية ٤٢

وبين سبحانه أن العجل الذي عبده بنو إسرائيل لا يستحق الألوهية لأنه لا يتكلم وعدم الكلام صفة نقص تقدح في الألوهية . قال تعالى (وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلْمُ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ) (١) .

وغاية القول أن إمام الحرمين كان في غنى عن الاستناد إلى الإجماع فقط في نفي الآفات والنقائص عن الله اكتفاء بدلالة العقل والنقل في ذلك .

ثالثاً : زيادة الصفة على الذات :

يرى الجويني أن من أحكام الصفات الالهية كونها زائدة على الذات الالهية فالذات عالم بعلم زائد على ذاته قادر بقدرة زائدة على ذاته . الخ . وهو يرى أن ثبوت الصفات لله تعالى يقوم على أساس الأدلة العقلية، إما كونها زائدة على الذات ، وتغاير بعضها بعضاً فطريق الحكم به هو الاجماع .

يقول إمام الحرمين : (... قلنا القضية العقلية تدل على إثبات الصفة على الجملة ، فأما كون العلم زائداً على القدرة فمما لا يتوصل القطع اليه عقلاً ، والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع ، فإن المتكلمين في الصفات بالنفي والإثبات مجتمعون على نفي صفة في حكم العلم والقدرة ، فمن رام إثبات صفة في حكمها كان خارقاً للاجماع) (٢) .

ويقول أيضاً : (... إن العقل يدل على إثبات العلم ، ثم المصير إلى أن العلم زائد على النفس مدركه السمع ، فإذا دل العقل على إثبات العلم ، وانعقد الاجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم فيحصل من مدلول السمع والعقل إثبات علم زائد على الوجود) (٣) .

(١) الأعراف : ١٤٨ .

(٢) الارشاد ، ص ٩٢ .

(٣) الارشاد ، ص ٩٤ .

ولم يرتض شارح الإشاد استناد إمام الحرمين إلى الإجماع في إثبات
تغاير الصفات وزيادتها على الذات بحيث يرى كفاية الأدلة العقلية في ذلك
دون حاجة إلى دعوى الاجماع .

وفي ذلك يقول : (وكيف يصح أن يصرف وجود البارى تعالى إلى علم
وهو جل وعلا قائم بنفسه مستغن عن المحل، وهذا مما ثبت من صفاته الواجبة
والعلم مفتقر إلى المحل، فكيف يصح أن يقدر وجوده غير مستغن عن المحل، من حيث
هو علم ومستغن عنه من حيث هو قائم بنفسه، هذان حكمان متناقضان لا يصحان
من موجود واحد، وكيف يصح أن يكون ذات البارى تعالى في حكم العلم وذاته من
حيث هي ذات موصوفة لا توجب حكما ولا تتعلق بمتعلق، كما لا يوجب الجوهر حكما
وهو موصوف ولا يتعلق بمتعلق، والعلم يوجب للمحل الذى قام به كونه عالما
ويتعلق بالمعلوم على ما هو به، ثم أن الذات من حيث هي ذات موصوفة لا يفتقر
وجودها إلى شرط يصح ثبوتها، والعلم مشروط بوجود الحياة لا يصح وجوده دون
وجودها، وهذه كلها براهين عقلية توصل إلى العلم بأن وجود البارى تعالى
ليس بعلم .

وأیضا فإننا لم نعلم البارى ضرورة، فإذا علمناه بأفعاله وأفعاله لاتصح
إلا من قادر عليها مرید لها عالم بها متصف بالحياة إذ العجزة والغافلون
والجهلة والموتى لا يفعلون .

فلو كانت ذاته علما لما صح أن يكون قادرا ولا عالما ولا حيا ولا مریدا ، لأن
الصفات لاتقوم بالصفات، فإذا كان الدليل الموصول لنا إلى العلم بالله جـبل
وعز مقتضيا كون المدلول حيا عالما قادرا مریدا، لزم بالعقل أن يكون موصوفا،
وكونه موصوفا يحيل كونه صفة، فلم يحال العلم على أن وجود البارى تعالى ليس
بعلم على السمع والاجماع، وأى حاجة مع هذه القواطع من البراهين إلى الالتجاء
في ذلك إلى السمع (١) .

(١) شرح الإشاد ، ص ٧٤ .

ومع صحة دعوى إجماع أهل الحق على التغاير بين الصفات وزيادتها على الذات، فإنه من الخطأ ما يوحى به كلام إمام الحرمين من الظن بأن هذه الأحكام لا طريق لها إلا الإجماع، فطريق إثباتها بالعقل طريق صحيح كما نقلنا عن شارح الإرشاد، ولا بد من تحديد المراد بالذات وأنه يراد بها الذات المجردة عن الصفات التي يقر بها نفاة الصفات لأن الذات الإلهية الموجودة في الخارج لا تكون موجودة إلا بصفاتهما .

يقول شيخ الإسلام (وإذا قيل هل صفاته زائدة على الذات أم لا ؟ قيل إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات، فالصفات زائدة عليها، وإن أريد بالذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتهما اللازمة . والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات وإن كانت زائدة على الذات التي يقدر تجردها عن الصفات) (١) .

رابعاً : عدم مغايرة الصفات للذات الإلهية :

وينبغي ألا يفهم من أقوال إمام الحرمين بأن الصفات زائدة على الذات، أنه يرى جواز إطلاق أن الصفات غير الذات بل رأيه أن إطلاق الغيرية يمتنع، وذلك لانعقاد الإجماع على منعه . يقول إمام الحرمين : (فهل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات البارئ تعالى وذاته ؟ قلنا : هذا ممنوع قطعاً، لاتفاق الأمة على منع إطلاقه، وكما لا توصف الصفات بأنها أغيار للذات فلا يقول أنهاهي) (٢) .

والواقع أن الحكم بالعينية أو المغايرة بين الذات والصفات نفيًا أو إثباتًا، يحتاج إلى تفصيل لما في هاتين اللفظتين من الإجمال، فلا بد من بيان المعنى المقصود لكل منهما قبل الحكم به نفيًا أو إثباتًا، وهذا هو موقف علماء السلف .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٢٠٧ .
(٢) الإرشاد ص ١٣٨ .

يقول شيخ الاسلام (والتحقيق ان الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات اصلا
ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات ٠٤٠٠٠٠)

ثم قال : (...) قالت الأئمة : لانقول الصفة هي لموصوف ولانقول: هي
غيره لانا لانقول : لاهي هو ، ولا هي غيره فإن لفظ الغير فيه إجمال
قد يراد به المباين للشيء أو مقارن أحدهما الآخر ومقاربه بوجود أو زمان
أو مكان ويراد بالغيرين : ماجاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر .

وعلى الأول فليست الصفة غير الموصوف ولا بعض الجملة غيرها .
وعلى الثاني فالصفة غير الموصوف وبعض الجملة غيرها، فامتنع السلف
والأئمة من إطلاق لفظ الغير على الصفة نفيا وإثباتا لما في ذلك من الإجمال
والتلبس (١) .

والبيهقي يعلن هذه العقيدة في كتابه الأسماء والصفات قائلا: (ونعتقد
في صفات ذاته أنها لم تنزل موجودة بذاته ولا تزال موجودة به ولانقول فيها أنها هـو ولا غيره
ولا هو هي ولا غيرها) (٢) .

ويقول شارح الطحاوية : (وقد يقول بعضهم : الصفة لاعين الموصوف ولا غيره .
وهذا له معنى صحيح، وهو أن الصفة ليست عين ذات الموصوف التي يفرضها الذهن
مجردة بل هي غيرها، وليست غير الموصوف، بل الموصوف بصفاته واحد غيـر
متعدد، فإذا قلت أعود بالله فقد عدت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال
المقدسة الثابتة التي لاتقبل الانفصال بوجه من الوجوه) (٣)

(١) مجموع الفتاوى ج ٣ ص ٣٦-٣٧ .
(٢) الأسماء والصفات ج ١ ص ١٨٩ .
(٣) شرح الطحاوية ص ٦٤ .

خامسا : الجنة والنار مخلوقتان من الآن :

ذهبت المعتزلة إلى أن الجنة والنار ليستا مخلوقتين الآن إذ لافائدة من خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب (١) وفسروا المراد بالجنة التي أخرج منها آدم بأنها بستان من بساتين الدنيا، فأبطل الجويني ما ذهب إليه المعتزلة محتجا عليهم بالإجماع، واعتبر تفسيرهم خروجاً عن هذا الإجماع إذ يقول إمام الحرمين : (وقد انكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لافائدة من خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب، وحملوا مانصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيا، وهذا تلاعب بالدين وانسلاخ عن إجماع المسلمين) (٢) .

فهو يرى أن المسلمين أجمعوا على أن الجنة التي أخرج منها آدم عليه السلام هي الجنة التي وعد بها المتقون، وهكذا يبثت وجودها الآن بالإجماع كما أثبتته من قبل بنص القرآن (٣)

ويؤيد شيخ الاسلام هذا القول إذ جاء في مجموع الفتاوى (والجنّة التي سكنها آدم وزوجه عند سلف الأمة وأهل السنة والجماعة هي: جنة الخلد، ومن قال أنها جنة في الأرض بأرض الهند، أو بأرض جدة، أو غير ذلك فهو ممن المتفلسفة والملحدين، أو من اخوانهم المتكلمين المبتدعين؛ فإن هذا يقوله من يقوله من المتفلسفة والمعتزلة، والكتاب والسنة يرد هذا القول، وسلف الأمة وأئمتها متفقون على بطلان هذا القول) (٤) .

(١) أنظر شرح العقيدة الطحاوية ص ٣١٩ .

(٢) ارشاد ص ٣٧٨ .

(٣) راجع ص ٨٤ من البحث .

(٤) مجموع الفتاوى ج : ٤ ، ص ٣٤٧ .

سادسا : المنع من التأويل في آخر حياته :

استند إمام الحرمين فيما ذهب إليه - آخر حياته - من المنع من التأويل إلى إجماع الصحابة على ذلك، وذلك فيما يتعلق بظواهر آيات الصفات كما سبق (١) : فقال : (وقد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبثته أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزم هذا المنهج في أي الكتاب وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وسلم، وذهب أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على موارد، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً، إتباع سلف الأمة . فالأولى الإتيان وترك الإبتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك : أن إجماع الأمة حجة متبعة وهو مستند معظم الشريعة) (٢) .

سابعا : إثبات وقوع السحر :

يعتقد إمام الحرمين بوقوع السحر وكان منهجه أن يدل على جوازه عقلاً، ثم يدل على وقوعه سمعاً، واستعمل من الأدلة السمعية في إثباته القرآن والإجماع يقول إمام الحرمين : (وقد شهدت شواهد سمعية على ثبوت السحر، منها قصة هاروت وماروت، ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه سحره على شط ومشاطة تحت راعوفة في بئر ذروان) . ثم قال : (واتفق الفقهاء على وجود السحر واختلفوا في حكمه، وهم أهل الحل والعقد، وبهم ينعقد الإجماع ولا عبرة مع اتفاقهم بحالته المعتزلة فقد ثبت السحر جوازا ووقوعاً) (٣) .

(١) شرح الطحاوية ص ٣٦٩ .

(٢) النظامية ص ٣٢ .

(٣) الإرشاد ص ٣٢٣ .

كما اعتمد على الإجماع فيكون السحر لا يظهر إلا على فاسق وكون الكرامة لا تظهر على يد الفاسق . إذ لا يمكن التدليل على ذلك عقلاً يقول: (شـم اعلموا ان السحر لا يظهر إلا على فاسق والكرامة لا تظهر على فاسق وليست ذلك من مقتضى العقل ولكنه متلقى من إجماع الأمة) (١) .

شامنا : عصمة الأنبياء :

أثبت إمام الحرمين عصمة الأنبياء من الكذب عقلاً، لأن مدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون، فصدقهم يعلم عقلاً، أما العصمة عن الفواحش فقد أثبتتها بالدليل السمعي وهو الإجماع دون الدليل العقلي إذ يقول امام الحرمين: (فإن قيل هل تجب عصمتهم عن المعاصي قلنا : أما الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلّة الديانة فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعاً، ولا يشهد لذلك عقل، وإنما يشهد العقل بوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة) (٢) .

وممن حكي الإجماع على ذلك القاضي عياض إذ قال (فأجمع المسلمون على عصمة الأنبياء من الفواحش والكبائر الموبقات) (٣) .

والظاهر أن إجماعهم على ما كان عمداً لا مطلقاً نص عليه الأمدى فقال: (فإن كان من الكبائر فقد اتفقت الأمة سوى الحشوية على عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تأويل) (٤) . ويقول صاحب المواقف (أما الكبائر عمداً فمنعه الجمهور وأما سهواً فجوزها الأكثرون) (٥) .

—x—

- (١) الإرشاد ص ٣٢٣ .
- (٢) الإرشاد ص ٣٥٦ .
- (٣) الشفا ج ٢ ص ٣٣٧ .
- (٤) الأحكام في أصول الأحكام للامدى ج ١ ص ٢٤٤ .
وأنظر عصمة الأنبياء للرازي ص ٣
- (٥) المواقف ص ٣٥٩ .

استدلال علماء السلف بالإجماع على العقائد

مع التعقيب على آراء إمام الحرمين

تمهيد :

وبعد أن عرفنا موقف إمام الحرمين من الإجماع تنظيراً واستدلالاً، سنعرض هنا في الفصل التعقيبي موقف السلف من الإجماع والاستدلال به على الأحكام الدينية بصفة عامة والعقائد بصفة خاصة .

والواقع أن للإجماع منزلته في الاستدلال السمعى على الأحكام والعقائد عند علماء السلف، وهو يأتي في الدرجة والأهمية بعد الكتاب والسنة، وهذا مقتضى أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه للقاضي شريح، وهو قول لابن مسعود وابن عباس يقول شيخ الإسلام : (كتب عمر إلى شريح أقرض بما في كتاب الله، فإن لم تجد فيما في سنة رسول الله، فإن لم تجد فيما قضى الصالحون قبلك . وفي رواية فيما أجمع عليه الناس، وعمر قدم الكتاب ثم السنة . وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال عمر، قدم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع . وكذلك ابن عباس كان يفتي بما في الكتاب ثم بما في السنة ثم بسنة أبي بكر وعمر لقوله : اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر، وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء وهذا هو الصواب . (١) .

وإذا كان الإجماع بهذه المثابة من الأهمية وإصالة الاستدلال به على الأحكام والعقائد، فإننا نقدم في هذا الفصل خلاصة لرأي علماء السلف في مفهومه ووقوعه وشروطه وحججه وأنواعه، مقارنة بما قدمناه عن إمام الحرمين وذلك قبل أن نذكر استدلالهم به على العقائد وموقفهم من استدلال المتكلمين به قبولاً أو رداً .

...

١- مفهوم الإجماع :

مفهوم الإجماع عند علماء السلف كما يقول شيخ الاسلام (أن تجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام) (١) ومقاله شيخ الاسلام يوافق ماجاء في التلخيص لإمام الحرمين .

٢ - وقوعه وتوجيهه كلام الإمام أحمد في إنكاره :

وقوع الإجماع أمر متفق عليه بين عامة المسلمين، ولا اعتداد بإنكار من أنكره، وإن كان شيخ الاسلام يرى أن الإجماع المقطوع به هو ما كان في عهد الصحابة، أما بعدهم فيتعذر العلم به غالباً، يقول شيخ الاسلام: (الإجماع وهو متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والموفية وأهل الحديث والكنائس وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة، لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما بعد ذلك فيتعذر العلم به غالباً، ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الاجتماعات الحادثة بعد الصحابة) (٢)

وإذا كان وقوع الإجماع كما قدمنا فكيف يفهم العلماء كلام الامام أحمد الذي ينكر فيه دعوى الإجماع فقد قال الامام أحمد في رواية ابنه عبد الله: (من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا هذه دعوى بشير المريسي والأصم ولكن يقول: لا أعلم الناس اختلفوا وفي رواية المروزي كيف يجوز للرجل أن يقول أجمعوا إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمهم لوقال إنى لا أعلم لهم مخالفاً جاز .

وقال في رواية أبي طالب هذا كذب ما أعلمه أن الناس مجمعون، ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافاً فهو أحسن من قوله إجماع الناس، وقال في رواية ابن الحارث: لا ينبغي لأحد أن يدعى الإجماع، لعل الناس اختلفوا) (٣).

(١) مجموع الفتاوى ج ١ ص ٤٨٤ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ١١ ص ٣٤١ .

(٣) مختصر الصواعق ص ٦٣٥ ، وأنظر اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم

الجوزية ج ١ ص ٣٠ .

حمل شيخ الاسلام كلام الامام أحمد على إنكاره لمن يدعي الإجماع
بعد الصحابة وبعدهم وبعد التابعين أوبعد القرون الثلاثة المحمودة .

وكذليله احتجاج الامام أحمد بالإجماع بقوله: (فإنه أي (الامام أحمد)
قال في القراءة خلف الإمام : ادعى الإجماع في نزول الآية وفي عدم الوجوب
في صلاة الجهر) (١)

ويقول ابن القيم موجهها كلام الامام أحمد السابق : (وليس مراده
(أي الامام أحمد) استبعاد وجود الإجماع ، ولكن أحمد وأئمة الحديث بلوا
بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها ، فبين الشافعي
وأحمد أن هذه الدعوى كذب ، وأنه لا يجوز رد السنن بمثلها ، قال الشافعي
في رواية الربيع عنه : ما لا يعلم فيه نزاع ليس إجماعاً ، وقال أيضاً
وقد أنكر على منازعه دعوى الإجماع وبين بطلانها .

قال فهل من إجماع ؟ قلت بحمد الله كثير في جل الفرائض التي لا يسع
جهلها ، وذلك هو الذي إذا قلت (أجمع الناس) لم تجد أحداً يعرف شيئاً
يقول لك ليس هذا بإجماع ، فهذه الطريق هي التي يصدق بها من ادعى الإجماع
فيها وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه) (٢)

وقال ابن القيم في إعلام الموقعين : (ونصوص رسول الله صلى الله
عليه وسلم أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها
توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف ، ولو ساغ لتعطلت النصوص ، وساغ
لكل من لم يعلم مخالفاً فيحكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص ،
فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع ، لا ما يظن
بعض الناس أنه استبعاد لوجوده) (٣) .

(١) المسودة في اصول الفقه ص ٢٨٤ .

(٢) مختصر الصواعق ص ٦٣٥-٦٣٦ .

(٣) اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ، ص ٣٩ .

٣ - شروط الإجماع :

وفيما يتعلق بشروط الإجماع فإن شيخ الإسلام يشترط إنقراض العصر فـي استقرار الإجماع ولا يراه شرطاً في حجته والعمل به .

فهو يرى أن المجمعين يكون إجماعهم حجة من حين وقوع الإجماع ولو رجع أحدهم فلا بأس مثل قول الرسول الذي يجب اتباعه فوراً مع جواز التبديل والنسخ ، أي أنه يرى أن اتباعهم لا يتوقف على انقراض المجمعين ، لأن الآية التي ذم الله فيها اتباع غير سبيلهم تشمل من خالفهم في حياتهم قبل انقراضهم . يقول شيخ الإسلام :

(٠٠٠٠) وإنما المتوجه أن يحتج بقولهم في حياتهم وإن كان انقراض العصر شرطاً . لأن الآية التي احتجوا بها في قوله تعالى : (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ)^(١) ذم الله تعالى بها من خالفهم في حياتهم قبل انقراضهم وكذلك شهادتهم على الناس قبلها النبي صلى الله عليه وسلم في حياة الشهيد ، وأيضا فلأنهم إذا اتفقوا وجب عليهم جميعاً اتباع اتفاقهم إلى حين يحدث خلاف بينهم ، وهذا كما يجب علينا طاعة الرسول فيما يأمر به وإن جاز تبدله بنسخ أو تغيير من الله تعالى ، وذلك لأن الأصل عدم رجوعهم وبقضاء أقوالهم ، ثم إذا رجعوا فأكثر ما في الباب أنهم اتفقوا على خطأ لم يقرروا عليه ، وهذا جائز عند هذا القائل وإنما هم معصومون عن دوام الخطأ ، وهذا قريب إذا لم يطل الزمان بحيث يتبعهم الناس على ذلك الخطأ على وجه لا يمكن إزالته ، فأما مع ذلك فلا يجوز كما لا يجوز في الرسالة)^(٢) .

وقال شيخ الإسلام (فإن كان الذين صاروا مجتهدين موجودين في حال إجماع الأولين فلا أثر لذلك إذ وجودهم غير مجتهدين بمنزلة عدمهم أو وجودهم كفارا أو صيانا وإن صاروا مجتهدين قبل انقراض عصر الأولين لكن لم يخالفوهم حتى انقضى عصرهم ، فهذا الخلاف مسبق للإجماع المتقدم لأن المجتهد اللاحق

(١) سورة النساء آية ١١٥

(٢) المسودة ص ٢٨٨-٢٨٩

لا يعتبر انقراضه في صحة الإجماع الأول بلاتردد إذا وافق أو سكت ،
أما إذا وافق فلا ريب إذ لو اعتبر ذلك لما استمر إجماع، وأما إذا سكت
فكذلك أيضا إذا منعناه أن يخالف وإن سوغ له أن يخالف ولم يخالف فالإجماع
قد تم بشروطه، فإن المجمعين انقراض عصرهم من غير خلاف (١) .

ويشترط شيخ الاسلام أن يكون المجمعون علماء ومسلمين وهذا يتضح
من بيانه لمعنى الإجماع كما سبق ذكره حيث عرفه بأنه (أن يجتمع
علماء المسلمين على حكم من الأحكام) (٢)

وقد انتقد شيخ الاسلام قول من لا يعتد برأي أهل الحديث والأصول فـي
الإجماع بحجة أنهم ليسوا من أهل الاجتهاد وأن العبرة في الإجماع بقول
المتجهدين في ذلك يقول : (وقول من قال : الاعتبار بالمتجهدين دون غيرهم
وأنه لا يعتبر بخلاف أهل الحديث أو أهل الأصول ونحوهم كلام لاحقيقة له ، فإن
المتجهدين إن أريد بهم من له قدرة على معرفة جميع الأحكام بأدلتها
فليس في الأمة من هو كذلك ، بل أفضل الأمة كان يتعلم ممن هو دونه شيئا من
السنة ليس عنده ، وإن عني به من يقدر على معرفة الاستدلال على الأحكام
في الجملة ، فهذا موجود في كثير من أهل الحديث والأصول والكلام وإن كان
بعض الفقهاء أمهر منهم بكثير (من) في الفروع أو بأدلتها الخاصة أو بنقل
الأقوال فيها ، فقد يكون أمهر منه في معرفة أعيان الأدلة كالأحاديث والفرق بين
صحيحها وضعيفها ودلالات الألفاظ عليها والتمييز بين ما هو دليل شرعي
وما ليس بدليل ، وبالجملة العصمة إنما هي للمؤمنين لأمة محمد لا بعضهم ،
لكن إذا اتفق علماءهم على شيء فسائرهم موافقون للعلماء ، وإذا تنازعوا
ولو كان المنازع واحدا وجب رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول) (٣) .

(١) المسودة ص ٢٨٩ .

(٢) أنظر ص ٤٩٥ من البحث .

(٣) النبوات ، ص ٢٠٤ .

(٤) حجيتُه :

الإجماع منهج من المناهج السمعية التي سلكها السلف في إثبات العقائد والأحكام ولا يجوز لأحد أن يخرج عنه . يقول شيخ الإسلام (وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم فإن الأمة لاتجتمع على ضلالة) (١)

ويقول أيضا: (فلماذا كانت الحجة الواجبة الاتباع : الكتاب والسنة والإجماع، فإن هذا حق لا باطل فيه، واجب الاتباع لا يجوز تركه بحال، عام الوجوب لا يجوز ترك شيء مما دل عليه هذه الأصول، وليس لأحد الخروج عن شيء مما دلت عليه) (٢) .

وبهذا يتبين لنا أن علماء السلف يرون أن الإجماع حجة يجب اتباعه ولا يجوز ترك شيء دل عليه الإجماع .

(٥) الأدلة على حجية الإجماع :

إن جمهور السلف والخلف يشبتون حجية الإجماع بالقرآن والسنة فالشافعي - كما سبق - يثبت حجية الإجماع بالقرآن، إذ يستدل بقوله تعالى (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) (٣) .

وقد ذكرنا فيما سبق وجه الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع (٤) .

(١) الفتاوى الكبرى ، ج ١ ص ٤٨٤ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٥٥ .

(٣) سورة النساء آية ١١٥ .

(٤) انظر ص ٧١ من البحث .

وقد تابعه على الاستشهاد بها كثير من الأصوليين والفقهاء (١)

وأما منع إمام الحرمين وغيره الاحتجاج بهذه الآية على حجية الإجماع فإنه يبطله شيخ الإسلام بقوله :

(والآية المشهورة التي يحتج بها على الإجماع قوله : (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ) (٢) .

ومن الناس من يقول: أنها لاتدل على مورد النزاع فإن الذم فيها لمن جمع الأمرين، وهذا لانزاع فيه أو لمن اتبع غير سبيل المؤمنين التي بها كانوا مؤمنين ، وهي متابعة الرسول وهذا لانزاع فيه أو أن سبيل المؤمنين هو الاستدلال بالكتاب والسنة وهذا لانزاع فيه ، فهذا ونحوه قول من يقول: لاتدل على محل النزاع وآخرون يقولون : بل تدل على وجوب اتباع المؤمنين مطلقا وتكلفوا لذلك ماتكلفوه كما قد عرف من كلامهم ولم يجيبوا عن أسئلة أولئك بأجوبة شافية .

والقول الثالث الوسط : إنها تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين وتحريم اتباع غير سبيلهم، ولكن مع تحريم مشاققة الرسول من بعد ما تبين لله الهدى ، وهو يدل على ذم كل من هذا وهذا كما تقدم، لكن لا يفي تلازمهما كما ذكر في طاعة الله ورسوله وحينئذ نقول الذم إما لاحقا لمشاققة الرسول فقط أو باتباع غير سبيلهم فقط أو أن يكون الذم ليلحق بواحد منهما بل بهما إذا اجتمعا أو يلحق الذم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر: أو بكل منهما لكونه مستلزما للآخر.

والأولان باطلان لأنه لو كان المؤثر أحدهما فقط كان ذكر الآخر ضاعفا لافائدة فيه، وكون الذم ليلحق بواحد منهما باطل قطعاً فإن مشاققة الرسول موجبة للوعيد مع قطع النظر عن اتبعه، ولحق الذم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر لاتدل عليه الآية فإن الوعيد فيها إنما هو على المجموع .

(١) أنظر مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ١٧٨ ، والمسودة ص ٢٨٨ ، والتمهيد ج ٣ ص ٢٢٨ .

(٢) سورة النساء آية ١١٥

بقى القسم الآخر وهو أن كلا من الوصفين يقتضي الوعيد لأنه مستلزم
 للآخر . كما يقال مثل ذلك في معصية الله والرسول ومخالفة القرآن
 والاسلام فيقال : من خالف القرآن والاسلام أو من خرج عن القرآن والاسلام
 فهو من أهل النار ومثله قوله : (وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ
 وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) فإن الكفر بكل من هذه الأصول يستلزم
 الكفر بغيره، فمن كفر بالله كفر بالجميع، ومن كفر بالملائكة كفر
 بالكتب والرسول، فكان كافرا بالله إذا كذب رسله وكتبه وكذلك إذا كفر
 باليوم الآخر كذب الكتب والرسول فكان كافرا .

وكذلك قوله : (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ
 الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ؟) (٢) ذمهم على الوصفين وكل منهما مقتضى للذم وهما
 متلازمان ولهذا نهي عنهما جميعا في قوله : (وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ
 وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) فإنه من لبس الحق بالباطل فغطاه به فغلاظ
 به لزم أن يكتم الحق الذي تبين أنه باطل، إذ لو بينه زال الباطل الذي
 لبس به الحق .

فهكذا مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، ومن شاقه فقد اتبع
 غير سبيلهم، وهذا ظاهر، ومن اتبع غير سبيلهم فقد شاقه أيضا فإنه قد
 جعل له مدخلا في الوعيد، فدل على أنه وصف مؤثر في الذم .

فمن خرج عن إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعاً . والآية توجب ذم ذلك .
 وإذا قيل : هي إنما ذمته مع مشاققة الرسول ،
 قلنا : لأنهما متلازمان وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون فإن
 يكون منصوصاً عن الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول كما أن المخالف
 للرسول مخالف لله ، ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول
 وهذا هو الصواب (٤) .

(١) سورة النساء آية ١٣٦ .

(٢) سورة آل عمران آية ٧١ .

(٣) سورة البقرة آية ٤٢ .

(٤) مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ١٩٢-١٩٤ .

وهكذا يتضح لنا صحة الاحتجاج بالآية السابقة على حجية الإجماع وبطلان دعوى من يدعي عدم حجيتها في ذلك .

ومن الحجج على حجية الإجماع أيضا قوله تعالى : (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) (١)

فالوسط الخيار العدل ووجه الدلالة كما يقول أبو الخطاب " ولا يجوز أن يخبر تعالى بالعدالة والشهادة مع علمه أنه يجوز أن يقدموا جميعهم على المعصية أو يخطئوا أو يشهدوا بغير حق " (٢) .

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية بعد أن استدل بالآية السابقة : (والوسط العدل الخيار وقد جعلهم الله شهداء على الناس وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول) (٣)

ثم قال (فإذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشيء فقد أمر به، وإذا شهدوا أن الله نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء الله في الأرض، بل زكاهم الله في شهادتهم كما زكى الأنبياء فيما يبلغون عنه أنهم لا يقولون إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق) (٤) .

ثم تابع شيخ الاسلام استدلاله قائلا : (وقال الله تعالى (وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ) والأمة منيبة إلى الله فيجب اتباع سبيلها) (٥) .

وقال تعالى : (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ) (٥)

(١) سورة البقرة: آية ١٤٣ .

(٢) التمهيد ج ٣ ص ٢٢٥ .

(٣) مجموع الفتاوى ج ٩ ص ١٧٧-١٧٨ .

(٤) سورة لقمان آية ١٥ .

(٥) سورة التوبة آية ١٠٠ .

فرضي عن اتباع السابقين إلى يوم القيامة، فدل على أن متابعتهم عامل بما يرضي الله، والله لا يرضى إلا بالحق لا بالباطل (((١) .

ويستدل شيخ الاسلام أيضا بقوله تعالى (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (٢) .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : (وأما اجماع الأمة فهو حق ، لا تجتمع الأمة - ولله الحمد - على ضلالة، كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسنة فقال تعالى (كنتم خير أمة) الآية وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر ...

فلو قالت الأمة في الدين بما هو ضلال فكانت لم تأمر بالمعروف في ذلك ولم تنه عن المنكر فيه) (٣) .

ويستدل علماء السلف أيضا بقوله صلى الله عليه وسلم (لا تجتمع أمتي على ضلالة) (٤)

ويقول صلى الله عليه وسلم : (..... فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الفذ وهو من الإثنين أبعد) (٥) .

ولقد بين الشافعي رحمه الله وجه الدلالة - من حيث لزوم الجماعة على حجية الإجماع قاطلا : (إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان فلا يقدر أحد

(١) مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ١٧٨ .

(٢) سورة آل عمران آية ١١٠ .

(٣) مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ١٧٦-١٧٧ .

(٤) سبق تخريجه - انظر ص من البحث

(٥) الحديث رواه الشافعي في الرسالة وقال أحمد شاعر المحقق: (الحديث بهذا الإسناد مرسل) الرسالة ص ٤٧٤ .

وروى الترمذي بنحوه وفيه : (عليكم بالجماعة فإن الشيطان مع

الواحد وهو من الإثنين أبعد) سنن الترمذي كتاب الفتن .

قال أبو عيسى : هذا الحديث حسن صحيح غريب .

أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين وقد وجدت الأبدان تكون مجتمعة مــــ
المؤمنين والكافرين والأتقياء والفجار . فلم يكن في لزوم الأبدان معنى
لأنه لا يمكن ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً فلم يكن للزوم جماعتهم
معنى إلا ما عليهم جماعتهم من التحليل والتحرير والطاعة فيهما) (١)

ويرى جمع من العلماء أن الأحاديث قد تواترت تواتراً معنوياً في
المعنى المراد وهو أن إجماع الأمة حجة ويجب لزوم جماعة المؤمنين
وعدم الشذوذ عنهم (٢) وقد سبق أن ذكرنا ذلك في مناقشتنا لإمام الحرمين.

(٦) أنواع الإجماع وحكم منكريه :

والإجماع عند شيخ الإسلام نوعان: قطعي وهو الذي يجزم فيه بانتفاء
المخالف .

وظني وهو أن يستقرى أقوال لعلماء فلا يجد في ذلك خلافا .

يقول شيخ الإسلام : (الإجماع نوعان : قطعي : فهذا لاسبيل إلى أن يعلم
اجماع قطعي على خلاف النص .

وأما الظني فهو الإجماع الإقراي والاستقراي ، بأن يستقرى أقوال
العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً
أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة
به، لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها، فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف،
وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي . وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع
به فهو حجة ظنية) (٣)

ويرى شيخ الإسلام أن الإجماع القطعي يعتبر حجة قطعية والظني يعتبر
حجة ظنية يقول : (وتنازعوا في الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ والتحقيق

(١) الرسالة ص ٤٧٥ .

(٢) أنظر التمهيد ج ٣ ص ٢٤٠، الأحكام للآمدي ج ١ ص ٣١٥، المسودة ص ٢٨٥-٢٨٦ .

(٣) مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ٢٦٨ .

أن قطعيه قطعي وظنيه ظني والله أعلم (١) .

كما حقق القول في حكم من يخالف الاجماع هل يكفر أم لا ؟
فقال : (وقد تنازع الناس في مخالف الاجماع هل يكفر ؟ على قولين :
والتحقيق : أن الاجماع المعلوم يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص
بتركه ، لكن هذا لا يكون إلا فيما علم ثبوت النص به . وأما العلم بثبوت
الاجماع في مسألة لانص فيها فهذا لا يقع ، وأما غير المعلوم فيمتنع
تكفيره .) (٢)

٧ - إجماع الصحابة والتابعين على العقائد :

يتبين لنا من تلك الدراسة التي قدمنا عن نظرة العلماء السلفيين
للاجماع مدى اعتبارهم له كطريق من طرق الاحتجاج والاستدلال وأهميته في هذا
الباب، حيث يأتي في الدرجة بعد الكتاب والسنة وحجيته في إثبات الأحكام
الشرعية عملية وعقدية .

وبغض النظر عما كشفت عنه تلك الدراسة ، من مواضع الاتفاق والاختلاف
بين شيخ الاسلام - وغيره من علماء السلف - وبين إمام الحرمين في قضية الاجماع
كما قدمنا ، إلا أنه اتدلنا على مدى الاتفاق بينهم على حجية الاجماع فـ
الاستدلال به على العقائد وهو موضوع اهتمامنا في هذه الرسالة . فإمام
الحرمين يستدل به في إثبات كثير من العقائد التي يقرها في كتبه ، وكذلك
علماء السلف يستدلون به في إثبات عقيدة أهل السنة والجماعة كما سترى
في الفقرة التالية .

وفي هذا المقام - وقبل أن نذكر جملة من استدلالاتهم بالاجماع في باب
العقائد - نحب أن نقرر الحقيقة التالية وهي تقوم على أساس ما ذكرناه
سابقا عن شيخ الاسلام من أن الاجماع المقطوع به إنما كان في عهد الصحابة .

(١) مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ٢٧٠ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ١٩ ص ٢٧٠ .

ولما كانت العقيدة الصحيحة قد تقررت أحكامها في ذلك العهد - وذلك قبل ظهور انحرافات المبتدعة فيها - فإننا نستطيع أن نقرر أنها كانت موضع إجماعهم - ثم إجماع التابعين بعدهم - وهذا هو ما تدل عليه الروايات الكثيرة عنهم، حيث تواترت الروايات عنهم في إتفاقهم على أصول العقائد الثابتة بالكتاب والسنة (١) كأركان الإيمان وما يندرج تحتها من تفاصيل العقائد المتعلقة بذات الله تعالى - في صفاته وأفعاله - وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وما فيه وبالقدر خيره وشره... الخ.

يقول أبو عبد الله الشيرازي : (فاتفت أقوال المهاجرين والأنصار في توحيد الله ومعرفة أسمائه وصفاته وقضائه وقدره قولاً واحداً وشرطاً ظاهراً، وهم الذين نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك حين قال عليكم بسنتي، فكانت كلمة الصحابة على الاتفاق من غير اختلاف وهم الذين أمرنا بالأخذ عنهم، إذ لم يختلفوا بحمد الله في أحكام التوحيد وأصول الدين من الأسماء والصفات كما اختلفوا في الفروع ولو كان منهم في ذلك اختلاف لنقل إلينا كما نقل إلينا سائر الاختلاف) (٢) .

-
- (١) أنظر مثلاً كتاب السنة للإمام أبي عبد الرحمن عبد الله بن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل .
- وكتاب الشرح والابانة على أصول السنة والديانة ومجانبة المخالفين ومباينة أهل الأهواء المارقين لأبي عبد الله عبيد الله بن بطة العكبري ت ٣٨٧ . والشريعة للإمام أبي بكر محمد بن الحسين الأجرى ت ٣٦٠ .
- وأنظر كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد . للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن اسحاق بن محمد بن يحيى بن منده ٣١٠ - ٣٩٥ . وشرح أصول إعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم للإمام العالم الحافظ أبي القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي ت ٤١٨ .
- (٢) نقل عن ابن القيم الجوزية في كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية) ص ١٠٩

سلف الأمة من أنه سبحانه فوق سمواته على عرشه على خلقه (٠٠٠) (١)

وقال أبو عمر بن عبد البر : (أجمع علماء الصحابة والتابعيين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْـوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَآبِعُهُمْ)^(٢) هو على العرش وعلمه في كل مكان وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله (٠٠٠) (٣) .

ويقول شيخ الاسلام : (فإن أراد قائل هذا القول : أنه ليس فوق السموات رب ولا فوق العرش إله وأن محمدا لم يعرج به إلى ربه وما فوق العالم إلا العدم المحض ، فهذا باطل مخالف لإجماع سلف الأمة) (٤) .

ولقد استند ابن قتيبة على الإجماع في الرد على الذين ينفون الصفات بدعوى تصحيح التوحيد إذ يقول : (وتعمق آخرون في النظر وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد بنفي التشبيه عن الخالق، فأبطلوا الصفات مثل الحليم والقدرة والجلال، والعفو وأشباه ذلك فقالوا: نقول الحليم ولا نقول بحلم وهو القادر ولانقول بقدرة وهو العالم ولا نقول بعلم . كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا : (أسألك عفوك وأن يقولوا : (يعفوا بحلم ويعاقب بقدرة) . .

وأجمع الناس على أن الحول والقوة لله ، والحول الحيلة) (٥) .

(١) مجموع الفتاوى ج ٣ ص ١٤٢

(٢) سورة المجادلة آية ٠٧

(٣) القاعدة المراءضية لشيخ الاسلام ابن تيمية ، ص ٧٨

(٤) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٢٦٥

(٥) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة للامام عبد الله بن مسلم

ابن قتيبة ضمن كتاب عقائد السلف ص ٢٣٢ - ٢٣٣

كما استند ابن تيمية على الإجماع في إثبات أن الله متكلم بكلام قائم به مريد بإرادة قائمة به .

وأن كلامه وإرادته غير مخلوقة فقال : (وأما ما يوصف الرب من الكلام والإرادة فقد دلت عليه أسماؤه الحسنى وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الله تعالى متكلم بكلام قائم به، وأن كلامه غير مخلوق وأنه مريد بإرادة قائمة به وأن إرادته ليست مخلوقة .

وأنكروا على الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين قالوا إن كلام الله مخلوق في غيره وأنه كلم موسى بكلام خلقه في الهواء . واتفق سلف الأمة وأئمتها على أن كلام الله منزل غير مخلوق - منه بدأ وإليه يعود (١) .

ويقول أيضا : (بل في كلامي ما أجمع عليه السلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق) (٢) .

ويقول أيضا ذاكرا الإجماع على أن الله تعالى يتكلم متى شاء وكيف شاء يقول : (ولهذا قال عبد الله ابن المبارك والإمام أحمد بن حنبل وغيرهم لم يزل متكلمًا إذا شاء وكيف شاء وهذا قول عامة أهل السنة فلهم إذا اتفقوا على أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق) (٣) .

ولقد قال ابن القيم : (وقد دل القرآن والسنة والإجماع على أنه سبحانه يجيء يوم القيامة وينزل لفصل القضاء بين عباده ويأتي في ظلل من الغمام والملائكة وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا وينزل عشية عرفة وينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة وينزل إلى أهل الجنة وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأمكنة فلا يجوز نفيها عنه بنفي الحركة والنقلة المختصة بالمخلوقين فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به) (٤) .

(١) العقيدة الاصفهانية لابن تيمية ص ٥٥

(٢) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٢٦٥

(٣) مجموع الرسائل الكبرى رسالة الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ج ١ ص ٠٠٩٩

(٤) مختصر الصواعق ص ٤٨٦

فقد حكى ابن القيم الاجماع على اتصاف البارى تعالى بالمجىء والنزول والإتيان ومنع نفي هذه الصفات بحجة أنها تستلزم النقلة والحركة وذلك بمنع التلازم .

فأفعاله تعالى المختصة به لاتستلزم ذلك .

كما نقل شيخ الاسلام عن الحافظ أبي نعيم ما يحكيه من إجماع المسلمين على اتصاف البارى تعالى بالإستواء والمجىء .
يقول شيخ الاسلام :

(قال الحافظ أبو نعيم في كتابه " محجة الواثقين ومدرجة الوافقين تأليفه " وأجمعوا أن الله فوق سمواته عال على عرشه مستو عليه لا مستهور، عليه كما تقول الجمهمية أنه بكل مكان ...

وأنه تعالى يجيء يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده والملائكة صفا صفا، كما قال تعالى : (وَجَاءَ رَبُّكَ الْمَلِكُ صَفًا صَفًا)^(١) وزاد النبي صلى الله عليه وسلم : وأنه تعالى وتقدس يجيء يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده، فيغفر لمن شاء ويعذب من شاء كما قال تعالى : (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء)^(٢) ...^(٣)

وعلماء السلف يثبتون الصفات على وجه لا يقتضي التشبيه به والتكييف، ويستدلون بالإجماع على ذلك، فقد ذكر ابن تيمية أن أبا القاسم اللالكائي قد روى في (أصول السنة عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق والمغرب على الإيمان بالقران والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب من غير تفسير ولا وصف ولاتشبيه فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة لأنه قد وصفه بصفة لاشيء^(٤)

(١) سورة الفجر آية ٢٢ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٨٢ .

(٣) مجموع الفتاوى ج ٥ ، ص ٦٠ .

(٤) الفتاوى الكبرى ج ٥ ، ص ١٣ .

ويقول شيخ الاسلام : (وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه —
ونفيه عن الله مقام ، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر . .
فإن الأول دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة واستفـاض
عنهم الإنكار على المشبهة الذين يقولون : يد كيدى وبصر كبصرى وقـدم
كقدمي) (١) .

ولقد استدلل اللالكائي بالإجماع على أن الاضلال يقع بإرادة الله وذلك من
خلال قصة عمر رضي الله عنه مع النصراني الذي ادعى أن الله لا يضل أحدا فكذبـه
عمر وأراد قتله لولا العهد الذي بينه وبين النصراني .
فقد سأل عمر أصحاب الرسول ما يقول النصراني : (قالوا يا أمير المؤمنين
يزعم أنه (أى الله) لا يضل أحدا . . فقال عمر : كذبت بل الله خلقك والله
أضلك ثم يميئك فيدخلك النار إن شاء الله . أما والله لولا
لك (٢) لضربت عنقك .

قال فتفرق الناس وما يختلف في القدر إثنان .

قال الشيخ أبو القاسم الحافظ : فإن كان في الدنيا إجماع بانتشار من
غير إنكار فهو في هذه المسألة فمن خالف قوله فيها فهو معاند مشاقق يلحق
به الوعيد وهو داخل تحت قوله (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ
وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) (٣) (٤) .

ويقول ابن قتيبة مخطئا القدرية في مخالفتهم للإجماع على عموم
مشيئة الله : (وجعلوا العباد فاعلين لمالائشء ، وقادرين على ما لا يريد

(١) درء التعارض ج٤ ص ١٤٥ .

(٢) أى طرف من عقد أو يسير منه . لسان العرب لابن منظور ، ج ٢ ص ٢٠٣ مادة
ولث .

(٣) سورة النساء آية ١١٥

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : هبة الله بن الحسن بن منصور
الطبري اللالكائي ج ٤ ، ص ٦٥٥ .

وأنظر كتاب السنة لأبي عبد الرحمن عبد الله بن حنبل ، ج ٢ ص ٤٢٣

وأنظر الشريعة ص ٢٠٠ .

كانهم لم يسمعوا بإجماع الناس على "ما يشاء الله كان وما لا يشاء لا يكون" (١).

٩ - ابطال شيخ الاسلام لدعوى إمام الحرمين وغيره من المتكلمين الاجماع على أخطائهم العقديّة :

يقرر شيخ الاسلام خطأ المتكلمين في حكاية الإجماع على ما يقررونه من قضايا عقديّة لم تكن موضع بحث الصحابة لها، ولا إجماعهم عليها وليس لهم ما يحكونه من الإجماع دليل، وليس عندهم عليه نقل صحيح، بل كثيرا ما يحكون الإجماع على ما يخالف الكتاب والسنة من العقائد، وبهذا يحذر شيخ الاسلام مما يقرره علماء الكلام من مثل هذا الإجماع الباطل . يقول شيخ الاسلام :

(وهذا القول الذي يحكيه هذا (يعني أبو الحسن الطبري ٥٠) وأمثاله من إجماع المسلمين، أو من إجماع المليين في مواضع كثيرة، يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم، وكثير من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب، فإن أحدهم قديرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام، كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها، وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين أو ثلاثة، فيحكون الإجماع على نفي ما سواها، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين، ولا عن أحد من أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين الذين لهم في الأمة لسان صدق (٢))

ومع أن إمام الحرمين قد استدل بالإجماع على عقائد صحيحة كانت بالفعل موضع إجماع الصحابة والتابعين وعلماء السلف إلا أننا نذكر هنا بعض ما ادعى فيه الإجماع من القضايا العقديّة الباطلة فأخطأ في هذه الدعوى . ومن

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة للإمام عبدالله بن مسلم

ابن قتيبة ص ٢٢٦، ضمن كتاب عقائد السلف .

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨ ص ٩٦ .

ذلك دعواه في لمع الأدلة الإجماع على تقديسه سبحانه وتعالى عن قبـول الحوادث فقال (الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن قبول الحوادث واتفق على ذلك : أهل الملل والنحل . وخالف إجماع الأمة : طائفة نيفوا من " سجستان " ، لقبوا بـ " الكرامية ") فزعموا : أن الحوادث تطرأ على ذات الباري - تعالى عن قولهم - وهذا نص مذهب المجوس .

والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري تعالى أنها - لو قامت بخلم يخل عنها . ومالم يخل عن الحوادث حادث (١) . ودعوى الإجماع على تقديسه تعالى عن قبول الحوادث كان موضع نقد شيخ الاسلام وفي ذلك يقول : (٠٠) وتجد كثيرا من متكلمي أهل الحديث كأبي الحسن بن الزاغوني وأبي بكر بن عربي، يحكون الإجماع على امتناع قيام الحوادث به، وأظن أن أبا علي بن أبي موسى ذكر ذلك وهذه من جملة الإجماعات التي يطلقها من يطلقها بحسب ماظنه، وهذا لأن هذه اقوال مجملة، قد يفهم منها ما هو باطل بالإجماع، والمطلقون لها أدرجوا فيها معاني كثيرة، لا يفهمها إلا خواص الناس .

وأول من أظهر هذه المقالات الجهمية والمعتزلة ونحوهم (٠٠٠) (٢) .

لأنه إذا كان المراد بأنه يمتنع قيام الحوادث من أنه لا يخلق شيئا من المخلوقات في ذاته فهذا كلام صحيح، وعليه إجماع المسلمين، وإذا كان المراد أنه لا تقوم به تعالى الصفات الاختيارية كصفة الكلام والمجيء والنزول وأنه يتكلم متى شاء وكيف شاء فدعوى الإجماع باطلة بل الإجماع على خلافها .

ومن القضايا العقيدية التي ادعى فيها إمام الحرمين خطأ الإجماع ، قوله بالإجماع على نفي الجهة .

(١) لمع الأدلة ص ٩٦ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ج ٨ ص ٩٨ .

إذ نفي إمام الحرمين الجهة عن الباري ونفى أن يكون الباري تعالى فوق خلقه ،
ثم زعم أن أهل الحق اطبقوا على ذلك إذ يقول : (ومذهب أهل الحق قاطبة
أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخص بالجهات . وذهبت الكرامية
وبعض الحشوية إلى أن الباري، تعالى عن قولهم متحيز مختص بجهة
فوق (١) .

والواقع أن دعوى إمام الحرمين الاجماع على ما ذهب إليه من نفي التحيز
والجهة ليس صحيحا . فلعلماء السلف رأبهم الخاص في هذين الأمرين نفيهما
أو إثباتا .

ذلك أن الشرع لم يرد بلفظ التحيز والجهة صراحة لا بإثباتهما
ولا بنفيهما عنه . فالحكم بنفيهما أو إثباتهما يتوقف على ما يراد بهما
من المعاني، فهما لفظان مجملان ولا بد من تحديد المعنى المراد من كل منهما
قبل الحكم بإثباته أو نفيه عن الله . فإن أريد بالجهة شيء مخلوق كالعرش
والسموات، فالله يمتنع أن يكون في شيء من مخلوقاته فليس هو في جهة بهذا
المعنى . وإن أريد به ما فوق العالم فلأريب أن الله فوق العالم .

وإن أريد بالتحيز أن الله تحوزه المخلوقات فالمعنى باطل في حق الله ،
وإن أريد به أن الله منحاز عن خلقه مباين للعالم، فالله سبحانه وتعالى
كذلك .

يقول شيخ الاسلام : (فيقال لمن نفي الجهة : أتريد بالجهة أنها شيء
موجود مخلوق فالله ليس داخل في المخلوقات، أم تريد بالجهة ما وراء العالم
فلأريب أن الله فوق العالم بائن من المخلوقات .

وكذلك يقال لمن قال : إن الله في جهة : أتريد بذلك أن الله فوق
العالم، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات فإن أردت الأول حق .
وإن أردت الثاني فهو باطل .

وكذلك لفظ المتحيز . إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسية السموات والأرض وقد قال تعالى " وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ " (١)
 وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات أي مبين لها منفصل عنها ليس حالا فيها فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه (٢) .

إذن فمذهب أهل الحق قاطبة إثبات علو الله على خلقه واستوائه على عرشه وأنه بائن من خلقه، والآيات والأحاديث في إثبات ذلك كثيرة، وأقوال السلف والصحابة متضافرة في هذا المعنى وكتب السلف مليئة بأقوال العلماء بهذا المعنى (٣) .

ولقد عقد الإمام أحمد بابا في كتابه الرد على الجهمية قائلًا: (باب ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش) (٣)
 وقد تعجب الإمام أحمد من أنكارهم الاستواء وإنكارهم أن يكون على العرش مع قوله تعالى (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (٤) وقال الشيخ أبو عثمان إسماعيل الصابوني (ويعتقد أهل الحديث ويشهدون أن الله سبحانه وتعالى فوق سبع سموات على عرشه كما نطق به كتابه) (٥) .

وروى عن عبد الله بن المبارك قوله (نعرف ربنا فوق سبع سموات على العرش، استوى بائنا منه خلقه) (٦) .

-
- (١) سورة الزمراء آية ٦٧ .
 (٢) التدمرية ص ٦٦-٦٨ .
 (٣) أنظر الرد على الجهمية ص ٥٠ .
 (٤) سورة طه آية ٥ .
 (٥) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، ج ١ ص ١٠٩ .
 (٦) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، مجموعة الرسائل المنيرية، ج ١ ص ١١١ .
 ج ١ ص ١١١ .

وذكر ابن بطّة في كتابه الابانة من صفاته تعالى أنه (يقبض ويبسط
وياخذ ويعطي وهو على عرشه بائن من خلقه) (١)

وقال أبو القاسم اللالكائي (وقال عز وجل (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ
وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) (٢)

وقال (أَأْمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ) (٣)

وقال (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً) (٤)

فدللت هذه الآيات أنه تعالى في السماء وعلمه بكل مكان من أرضه
وسمائه (٥) .

وأبو الحسن الأشعري يثبت الاستواء لله سبحانه وتعالى في كتابه الابانة
فيقول : (إن قال ماتقولون في الاستواء قيل له نقول إن الله عز وجل
يستوى على عرشه استواء يليق بجلاله من غير طول استقرار كما قال : (الرحمن
على العرش استوى) وقد قال تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل
الصالح يرفعه) (٦) .

ثم شرع يسرد الآيات التي تدل على استوائه، ثم يرد تأويل الجهمية للاستواء
بأنه الاستيلاء والقهر، ويبطل مذهبهم بأنه تعالى في كل مكان مستدلاً بالآيات
السابقة وبالمعقول، ثم شرع يستدل على أنه تعالى مستوى على عرشه بالأحاديث
الصحيحة كقوله صلى الله عليه وسلم : ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إلى السماء
الدنيا فيقول هل من سائل فأعطيه هل من مستغفر فأغفر له حتى يطلع الفجر (٧) . (٨)

(١) الشرح والابانة ص ٨٠ . رسالة ماجستير .

(٢) سورة فاطر : آية ١٠ .

(٣) سورة الملك : ١٦ .

(٤) سورة الانعام آية ٦٤ .

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة . ج ٣ ص ٣٨٨

(٦) الابانة ص ١٠٥ .

(٧) لم أقف على هذه الرواية . والذي في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال : قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم " إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله

تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيقول : هل من سائل يعطى هل من داع

يستجاب له هل من مستغفر يغفر له حتى ينفجر الصبح (

- ج ١ ، ص ٥٢٢ ح ٧٥٨

(٨) أنظر الابانة ص ١٠٥ .

ثم ذكر حديث الجارية قائلًا: (وروت العلماء أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم بأمة سوداء فقال يارسول الله إني أريد أن أعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها. فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: أين الله؟ قالت في السماء. قال: فمن أنا؟ قالت أنت رسول الله .

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "اعتقها فإنها مؤمنة" (١)

وهذا يدل على أن الله تعالى على عرشه فوق السماء فوقية لا تزیده قربا من العرش (٢)

وحكى أبو عمر ابن عبد البر إجماع العلماء على أنه تعالى فوق العرش وليس في كل مكان، حكاه عنه شيخ الإسلام قائلًا: (قال أبو عمر ابن عبد البر: أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى " مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَٰبِعُهُمْ " (٣) هو على العرش وعلمه في كل مكان وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله (٤)

وغاية القول - بناء على ما قدمناه - أن دعوى إمام الحرمين الإجماع على نفي الجهة والتحيز عن الله تعالى ليست صحيحة .

وان النفي أو الاثبات للتحيز والجهة بصفة مطلقة ليس صحيحا كذلك وإنما يتوقف على تحديد المعنى المراد نفيه أو اثباته كما شرح ذلك شيخ الإسلام .

وإذا كان ما يدعيه المتكلمون من إجماع على المسائل التي يظنون خطأ توقف صحة الإسلام عليها وهي موضع نقد من العلماء السلفيين فإنه يتضح لنا بذلك بطلان ما يدعيه المستشرقون من أن الإجماع أصبح وسيلة لجعل ما هو بدعة سنة وأن يخترع الناس عقائد وسنننا بتفكيرهم وأعمالهم، حتى زعموا أن التوسل بالأولياء أصبح سنة بعد أن كان بدعة وهذه المزاعم الباطلة عن الإجماع قررها المستشرقون في دائرة المعارف إذ جاء فيها :

(١) روى مسلم في صحيحه حديثا طويلا عن معاوية بن الحكم السلمي وفيه (قال: " وكانت لي جارية ترعى غنما لي قبل أحد والجوانية فاطلغت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها . وأنا رجل من بني آدم أسف كما يأسفون . لكنني صككتها صكة . فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي . قلت يارسول الله أفلا أعتقها؟ قال ائتني بها " فأتيتها بها فقال لها أين الله؟ قالت في السماء . قال: من أنا؟ قالت أنت رسول الله . قال: اعتقها فإنها مؤمنة "

ج ١، ص ٣٨١ - ح ٥٣٧ مساجد

وينحوه في الموطأ كتاب العتق ج ٢، ص ٧٧٧.

(٢) الابانة ص ١١٨ - ١١٩

(٣) سورة المجادلة آية ٥٨.

(٤) القاعدة المراكشية ص ٧٨.

(ومنطوق هذا المبدأ الذي قرره الفقهاء (يعني الاجماع) هو كما ذكرناه
 آنفا ، ولكن تطبيقه كان في الحقيقة أوسع من ذلك ...
 وعلى هذا فإنه يكون في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم
 عقائد وسنن ، لا أن يسلموا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب وقد أصبح بفضل
 الإجماع ما كان في أول أمره بدعة (أي فعله مخالفة للسنة الأولى) أمرا
 مقبولا نسخ السنة الأولى . فالتوسل بالأولياء مثلا صار عمليا جزءا من السنة
 ... فلم يقتصر الاجماع هنا على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب ،
 بل غير عقائد ثابتة وهامة جدا تغييرا تاما ، وعلى هذا فهو يعتبر اليوم عند
 الكثيرين - مسلمين وغير مسلمين - وسيلة فعالة للإصلاح ، فهم يقولون
 إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الاسلام ماشاوا على شريطة أن يكونوا
 مجتمعين (١) .

وما قاله المستشرقون يعتبر كلاما باطلا لا يخفى بطلانه على أقل الناس
 ثقافة بالاسلام لأن بطلانه معلوم من الدين بالضرورة .

فكيف يجهله المستشرقون المتخصصون في العلوم الاسلامية؟!!

إنها محاولة رخيصة منهم للنيل من الاسلام بدس هذه الأفكار الزائفة ،
 ظنا منهم أنها ستروج ، ومع هذا فلا بأس أن نشير إلى بعض مآثره سابقا
 فهو يتضمن تفنيده ما ذكره :

فأولا : الاجماع إنما هو حجة بعد الكتاب والسنة فكيف ينهض الاجماع
 لابطال ما يقرره الكتاب والسنة ؟

ثانيا : أن الاجماع لا بد له من مستند من الكتاب والسنة .

ثالثا : أن الاجماع المقطوع به هو ما كان في زمن الصحابة ، وخاصة في
 مسائل العقيدة لأنها ثابتة لا تتجدد ولا تتغير . وأما المسائل العملية فيتعذر
 العلم بها غالبا بعد زمن الصحابة .

(١) دائرة المعارف الاسلامية .

نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي . أحمد الشنتاوي ، ابراهيم زكي
 خورشيد ، عبدالحميد موسى ، مادة اجماع ج ١ ص ٤٣٩ .

رابعاً : أن الاجماع المعتبر هو إجماع العلماء لا إجماع عوام الناس
 مهما كثروا .

خامساً : أنه لا يتصور أبداً أن يجتمع المسلمون على تغيير عقائد
 ثابتة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول (لاتجتمع أمتى على ضلالة) (١) وتغيير
 العقائد من أكبر الضلال والابتداع .

سادساً : أن قولهم أن المسلمين أجمعوا على أن التوسل سنة ، وقد كان
 بدعة قول باطل ، بل العلماء مازالوا ينكرون البدع ومنها التوسل منذ ظهوره
 حتى زمننا هذا . وكتب علماء السلف في التحذير من البدع ومنها التوسل
 كثيرة جداً .

(١) سبق تخريجه ، أنظر ص ٦٥ من الحديث .

الباب السابع

منزج بالعبارة في استدلال باب العبارة

الفصل الأول : استدلال امام الحرمين بالعبارة وحدها
على صدق النبي دون غيره من العقائد .

الفصل الثاني : نقد منزج امام الحرمين في استدلاله بالعبارة
وحدها على صدق النبي دون غيره من العقائد .

الفصل الأول

استدلال إمام الحرمين بالمعجزة وحدها على صدق النبي

دون غيره من العقائد

١- استدلاله بالمعجزة على صدق النبي :

يرى إمام الحرمين أن المعجزة طريق إلى إثبات صدق النبي في دعوى النبوة، إذ جاء في البرهان إثباتاً لذلك (والمدرك الثاني هو المرشد إلى شبوت كلام صدق وهذا لا يتمحض العقل فيه ، فإن مسلكه المعجزات وارتباطها بالعبادات انخراقا واستمرارا) (١) .

وفي هذا المقام سوف نشرح منهج إمام الحرمين في دلالة المعجزة على صدق النبي بعد أن نذكر حقيقتها وشروط صحتها على ذلك .

(١) مفهوم المعجزة لغة واصطلاحاً :

أ- مفهوم المعجزة لغة :

المعجزة عند إمام الحرمين من حيث اللغة : (... مأخوذة لفظاً من العجز، وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز، فإن المعجز على التحقيق خالق العجز، والذين يتعلق التحدى بهم لا يعجزون عن معارضة النبي صلى الله عليه وسلم . فإن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدمات البشر، فلا يتصور أيضاً عجز المتحدين بالمعجزات، فإن العجز يقارن المعجز عنده، فلو عجزوا عن معارضته ، لوجدت المعارضة ضرورة ، والعجز مقترن بها على ما تقصيناه في كتاب القدر . فالمعنى بالإعجاز الإنباء عن إمتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذى هو ضد القدرة .

وقد يتجوز بإطلاق العجز على انتفاء القدرة، كما يتجوز بإطلاق الجهل

على انتفاء العلم .

ثم في تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضاً، وهو إسناد الإعجاز إليها،

_____ :

والرب تعالى هو معجز الخلاق بها، ولكنها سميت معجزة لكونها سببا في امتناع ظهور المعارضة على الخلاق (١).

ب - أما تعريف المعجزة اصطلاحاً عند إمام الحرمين : فهو كما جاء في البرهان : (المعجزة تكون فعلا لله سبحانه وتعالى، خارقاً للعادة، ظاهراً على حسب سؤال مدعى النبوة، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتقاد من غيره، إذا كان يبقى معارضة) (٢).

٢ - شروط المعجزة :

أما شروط المعجزة فهي على النحو الآتي :

أولاً : أن تكون فعلا لله تعالى، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة، إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين لكون بعض ولو كانت الصفة القديمة معجزة، لكان وجود الباري تعالى معجزاً، وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعى النبوة صدقت (٣).

ثانياً : أن تكون خارقة للعادة، إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والظالم، ومدعى النبوة المحق بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر بمعجزاً تمييزاً وتنصيماً على الصادق (٤).

ثالثاً : أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه .

وهذا الشرط يقتضي ثلاثة أمور :

-
- (١) الارشاد : ٣٠٨
 (٢) البرهان ج ١ ص ١٤٨ فقرة ٠٦٤
 (٣) الارشاد : ٣٠٨
 (٤) الارشاد : ٣٠٩

ظهور الآية صح . والقاضي أبوبكر رضي الله عنه منع ماصحته، ولا وجه لمنه
والحق أحق أن يتبع (١) .

الثالث : ألا تظهر مكذبة للنبي ، مثل أن يدعى مدعى النبي —
فيقول : آية صدقي أن ينطق الله يدي، فإذا أنطقها تعالى بتكذيبه أقالست
اليد ناطقة إنه كذاب مفتر، فهذه لا تكون معجزة ، وهناك صورة أخرى
خالف فيها القاضي وهي لو قال آيتي أن يحيى الله هذا الميت فأحياءه ، فقام
الميت وأنكر نبوته وكذبه وقال أحياني الله لأفضحه .

فالقاضي يرى ان هذه الصورة مكذبة فلا تدلى .
أما الجويني فيفرق بين الصورتين حيث يعتبر الصورة الأولى غير
معجزة ، لأن تكذيب اليد خارق للعادة .

وأما الصورة الثانية : فإن تكذيب الميت إذا حيى ليس بخارق وإنما
الخارق إحياءه وفي ذلك يقول : (وللنبي أن يقول أحياءه وإحياءه وتكذيبه
إياى كتكذيب سائر الكفرة) (٢)

يرى إمام الحرمين أنه إذا توفرت هذه الشروط في المعجزة دلت على
صدق النبي . فما وجه دلالتها على ذلك ؟

٣ - وجه دلالة المعجزة :

لا يعتبر إمام الحرمين دلالة المعجزة على صدق النبي من قبيل الدلالة
العقلية ، إذ الدليل العقلي لا يتخلف عن المدلول . والمعجزة في نظره قد
تتخلف عن الدلالة على صدق النبي حيث توجد الخوارق غير مقترنة بدعوى النبوة ،
فلا يكون لها دلالة على شيء .

(١) الارشاد : ٣١٥ .

(٢) الارشاد : ٣١٥ .

يقول إمام الحرمين في ذلك: (٠٠٠ إن المعجزة لاتدل على صدق النبي ، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها ، فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه ، ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه . وليس كذلك سبيل المعجزات ، وبيان ذلك بالمثال في الوجهين أن الحدوث كما دل على المحدث ، لم يتصور وقوعه غير دال عليه ، وانقلاب العصا حية ، لو وقع بديا من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي ، لما كان دالا على صدق مدع فقد خرجت المعجزات عن مضاهات دلالات العقول (١) .

وإذا كان إمام الحرمين لا يعتبر دلالة المعجزة دلالة عقلية ، فإنه يعتبر هذه الدلالة من باب التصديق العملي القائم مقام التصديق القولي لمدعى النبوة في دعواه هذه .

وفي ذلك يقول : (فإن قيل : فما وجه دلالتها إذا ؟ قلنا : هذا مما كثر فيه خبط من لا يحسن علم هذا الباب . والمرضي عندنا أن المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول ، وغرضنا يتبين بفرض مثال فنقول : إذا تصدر ملك للناس وتصدر لتلج عليه رعيته ، واحتفل الناس واحتشدوا ، وقد أرهق الناس شغل شاغل ، فلما أخذ كل مجلسه وترتب الناس على مراتبهم إنتصب واحد من خواص الملك ، وقال : معاشر الأشهاد قد حل بكم أمر عظيم ، وأظلكم خطب جسيم ، وأنا رسول الملك إليكم ، وموتمنه لديكم ورقيبه عليكم ، ودعواي هذه بمرأى من الملك وسمع ، فإن كنت أيها الملك صادقاً في دعواي ، فخالف عادتك وجانب سجيتك ، وانتصب في صدرك وبهوك ، ثم اقعد ففعل الملك ذلك على فوق ما ادعاه ومطابقة هواه ، فيثيقن^{الضرور} على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق) (٢) .

وفي هذا المثال يتبين لنا أن حصول المعرفة بصدق النبي بالمعجزة ضروري عند إمام الحرمين . وإذا كانت المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل

(١) الارشاد : ٠٣٢٤

(٢) الارشاد : ٠٣٢٥

منزلة التصديق بالقول، فهذا يدل على أن إمام الحرمين يرى أن دلالتها دلالة وضعية، وإن لم يصرح بذلك لأنها إذا نزلت منزلة القول فدلالة اللفاظ دلالة وضعية .

٤ - ظهور الكرامة لا يبطل دلالة المعجزة :

اتضح لنا مما سبق مذهب الجويني في المعجزة وشروطها ودلالاتها، وقبل أن نتعرف على رأيه في الفرق بين المعجزة والكرامة وبيانه لكون الكرامة لا تبطل دلالة المعجزة، لا بد أن نعرف مذهبهم في الكرامات .

فالجويني يجيز انخراق العادة للأولياء كرامة، وهو بهذا يخالف المعتزلة ويخالف الأستاذ أباسحاق رضي الله عنه إذ يقول (فالذى صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حق الأولياء، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك والأستاذ أبواسحاق رضي الله عنه ^{عنه} إلى قريب من مذاهبهم) (١) .

ويستدل على تجويز وقوع الكرامة، بأنها من الخوارق التي تقع تحت قدرة الله، ولا يلزم من وقوعها محذور عقلي . وفي ذلك يقول : (فإن قيل مادليلكم على تجويزها؟ قلنا : ما من أمر يخرق العوائد إلا وهو مقدور للسرب تعالى ابتداءً، ولا يمتنع وقوع شيء لتقبيح عقل لما شهدناه فيما سبق) (٢) .

ويستدل إمام الحرمين على وقوع الكرامة بالسمع أيضا . حيث يقول : (واستدل مشبتو الكرامات بما لا سبيل إلى درثه من مواضع السمع، فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جرده، وما كانوا أنبياء إجماعاً، وكذلك ختمت مريم عليها السلام بضروب من الآيات، فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، ويقول متعجباً : أنى لك هذا، وتساقت عليها الرطب الجني، إلى غير ذلك من آياتها . وكذلك

(١) الارشاد : ٣١٦ .

(٢) الارشاد : ٣١٩ .

أم موسى عليهما السلام، ألهمت في أمره بما لا يخفى به، وجرى من الآيات فــــي مولد الرسول عليه السلام ما لا ينكره منتم إلى الاسلام، وكان ذلك قبل النبوة، والأنبياء والمعجزة لاتسبق دعوى النبي (١) .

ويرى نفاة الكرامة أن في إثباتها إبطالا للمعجزة، ووجه الإبطال أن النبي يتحدى بالمعجزة أهل الدعوة، فإذا جاز وقوعها من أحدهم انتفى التحدى وبالتالي تبطل المعجزة .

ويعتبر إمام الحرمين هذه الشبهة من باب التمويه، لأن المعجزة تتكرر وقوعا من نبي بعد نبي، فوقوعها من النبي اللاحق لاتبطل دعوى النبي السابق، ولاتبطل دعوى النبي المتأخر أيضا .

أى أن إمام الحرمين يرى أن وقوع الكرامة من الولي كوقوعها متكررة من الأنبياء، فإذا جاز تكرار وقوعها من الأنبياء، جاز وقوعها من الأولياء، إذ هم ليسوا من المتنبيين ولا من المنحرفين ولا ممن يروم تكذيب الأنبياء، ومن ثم لا يمتنع ظهور الخوارق على أيديهم ولا يكون في ذلك إبطال لدلالة المعجزة . يقول إمام الحرمين مصورا لشبههم: (فمما تمسك به نفاة الكرامة أن قالوا: لو جاز انخراق العادة من وجه، لجاز من كل وجه، ثم يجزمون ذلك إلى ظهور ما كان من معجزة النبي على يد ولي، وذلك يقضي إلى تكذيب النبي المتحدى بأيته، القائل لمن تحداه: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به، فلو جاز إتيان الولي بمثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الإفتراء) .

ثم أجاب إمام الحرمين عن هذه الشبهة بقوله: (وهذا تمويه لاتحصيل له، إذ لا خلاف في أن الشيء الواحد من خوارق العوائد يجوز أن يكون معجزة لنبي بعد نبي، ثم لا يكون ظهوره ثانيا مكدبا لمن تحدى به أولا) .

فإن أجاب نفاة الكرامة عن ذلك بأن (النبي يقيد دعواه في خطاب من تحداه ويقول: لا يأتي أحد بمثل ذلك إلا من يدعي النبوة صادقا في دعواه) .

فإن إمام الحرمين يرد عليهم بأنه (إن ساع تقييد الدعوى بما ذكرتـوه ، فلا يمتنع أيضا أن يقول النبي لا يأتي بمثل ذلك متنبى ولا ممخرق مفتـر ولا من يروم تكذبي ، وتخرج الكرامات عن هذه الجهات وليس تقييد أولى من تقييد) (١) .

وفي رأى المثبتين للكرامات ومنهم إمام الحرمين أن هناك فروقا واضحة بين الكرامة والمعجزة بحيث لا يؤدي وقوع الكرامة على أيدي الأولياء إلى ابطال دلالة معجزات الأنبياء .

وإذا كان إمام الحرمين لا يرتضي ما يقدمه بعض مثبتي الكرامات من الفروق بينها وبين المعجزات - تلك التي تجعل ظهور الكرامة غير مبطل لدلالة المعجزات - إذا كان لا يرتضي تلك الفروق بين الكرامة والمعجزة فما الفرق الذي يراه صحيحا بينهما بحيث يقتضى عدم بطلان دلالة المعجزة بظهور الكرامة ؟

الواقع أن إمام الحرمين لا يرى في الكرامة ما يبطل دلالة المعجزة ، فالمعجزة خارق يأتي على حسب دعوى النبوة ، بخلاف الكرامة حيث لاتأتي مقترنة بمثل هذه الدعوى ، ودلالة المعجزة في نظره ليس بمجرد كونها عملا خارقا ، ولكن باقترانها بدعوى النبوة كتصديق عملي يقوم مقام التصديق القولي وليس كذلك شأن الكرامة حيث لا تظهر على يد صاحبها على هذا النحو ، الذى تظهر عليه المعجزات على أيدي الأنبياء . يقول إمام الحرمين (٠٠٠ وليس في وقوع الكرامة ما يقدح في المعجزة ، فإن المعجزة لاتدل لعينها ، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبى الرسالة ونزولها منزلة التصديق بالقول ، والملك الذى يصدق مدعى الرسالة بما يوافق وبما يطابق دعواه لا يمتنع أن يصدر منه مثله اكراما لبعض أوليائه ، ولا يقدح مرام الاكرام في قصد التصديق إذا اراد التصديق ولا خفاء بذلك على من تأمل) (٢)

(١) الارشاد : ٣١٨ .

(٢) ٢١٩ .

٥ - ظهور السحر لا يبطل دلالة المعجزة :

وكما أنكر المعتزلة الكرامة كما ذكرنا طردا لدلالة المعجزة على صدق النبي - لأن الدليل يستلزم المدلول ، فمتى ما وجد الدليل وجد المدلول - أنكروا أيضا السحر للسبب نفسه وهو طردا لدلالة المعجزة ، إذ مفهوم المعجزة عند هؤلاء الأمر الخارق للعادة فلا يمكن أن تخرق العادة لغير نبي من ولي أو ساحر ، وإلا لما كان الخارق دليلا .
 فلهذه العلة أنكروا الكرامة والسحر .

وإذا كان الإمام الغزالي (١) كذلك يطرد دلالة المعجزة مع وجود السحر على أساس أن الساحر لا يمكن أن يصدر منه مثل خوارق الأنبياء ، فإن إمام الحرمين لم يسلك هذين المسلكين ، فلم ينكر السحر كما فعل المعتزلة - في طرد دلالة المعجزة ، ولم يسلك مسلك الغزالي في التمييز بينه وبين المعجزة ، فأما إثباته للسحر فقد أثبتته بقوله : (فأما السحر فشابت ونحن نصفه أولا ثم ندل عقلا على جوازها ونتمسك بموارد السمع على وقوعه) (٢) .

ولكن هل يجيز أن يقع سحرا ما يقع معجزة ؟

الظاهر أنه يجيز ذلك إذ يقول (. . . فلا يمتنع أن يترقى الساحر في الهواء ، ويتخلق في جو السماء ويسترق ويتولج في الكواكب والخوخال ، إلى غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر ، إذ الحركات من الجهات من قبيل مقدورات الخلق ، ولا يمتنع عقلا أن يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاعتقاد عليه ، فإن كل ما هو مقدر للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى عندنا .
 والدليل على جواز ذلك ، كالدليل على جواز الكرامة ، ووجه الميز هنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز في الكرامة ، فلا وجه إلى إعادته) (٣)

وقد سبق أن ذكرنا رأيه في وجه الفرق بين المعجزة والكرامة . فالمعجزة تفترق عن الأخيرة في أنها تقترب بدعوى النبوة الصادقة فهي نازلة منزلة

(١) أنظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٢٣ .

(٢) الارشاد ص ٣٢١ .

(٣) الارشاد ص ٣٢٢ .

التصديق بالقول فيحين أن الولي لو ادعى النبوة لماوقع منه الخارق لاستحالة وقوعه . لأنه يستحيل تصديق الكاذب .
ومثل هذا يقال في الفرق بين السحر والمعجزة . فالساحر لا تظهر منه الخوارق إذا ادعى النبوة لأنها كما يرى لا تظهر على يد كاذب لأن ظهورها على يد الكاذب كما مر تصديق له، وتصديق الكاذب مستحيل فيحق الله، وإنما كان كذلك لأن تصديق الكاذب كذب والكذب محال على الله . وبهذا لايطعن ظهور السحر في دلالة المعجزة على صدق النبي عند إمام الحرمين .

ب - المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبي عند إمام الحرمين :

لايعتبر إمام الحرمين المعجزة دليلا على صدق النبي فقط بل ويعتبرها الدليل الوحيد على ذلك . ذلك أن الأمور العادية يتساوى الناس جميعا في وقوعها منهم فلا تدل على الصدق في دعوى النبوة، ومن ثم تنحصر الدلالة في العمل الخارق المقترن بدعوى النبوة وهو المعجزة . وفي ذلك يقول:

(فصل : لادليل على صدق النبي غير المعجزة :

فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا ذلك غير ممكن، فإن ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو: إما أن يكون معتادا، وإما أن يكون خارقا للعادة . فإن كان معتادا، يستوى فيه البر والفاجر، فيستحيل كونه دليلا، وإن كان خارقا للعادة، يستحيل كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبي، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى، فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى، فهو المعجزة بعينها) (١) .

ويأتي في الفصل الثاني تعقيبا على رأى امام الحرمين ببيان ان هنالك

طرقا اخرى لاثبات صدق النبي غير المعجزة .

(١) الارشاد ص ٣٣٦ .

ج - عدم استدلال إمام الحرمين بالمعجزة على غير صدق النبي من العقائد الأخرى:

لاتجد إمام الحرمين يستدل بالمعجزة على إثبات شيء من العقائد سوى إثبات صدق النبي . ذلك أنه يرى أن من العقائد ما لا يثبت إلا عقلا، كإثبات وجوده تعالى وحياته وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه .

ومن العقائد ما لا يثبت إلا سمعا كإثبات أحوال يوم القيامة كالحشر والنشر والصراط والميزان والحوض ووجود الجنة والنار .. الخ .

ومن العقائد ما يثبت عقلا وسمعا كإثبات رؤية المؤمنين لربهم وتفرد الباري تعالى بالخلق .

أما صدق النبي فمدركه المعجزة فقط (١)

وسوف نقوم في الفصل التالي بنقد هذا الموقف من إمام الحرمين ببيان أن علماء السلف كانوا يثبتون بالمعجزة عقائد أخرى مع إثباتهم صدق النبي بها .

...

(١) أنظر ص ٩٩ من الرسالة .

وهما العصا واليد ، وسماها برهانا وآيات في مواضع كثيرة من القرآن (١)

وإذا كان إمام الحرمين يشترط لتحقيق المعجزة وصحة دلالتها على نبوة النبي أن تكون خارقة للعادة، فإن شيخ الإسلام يوافق على ذلك يقول شيخ الإسلام : (جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر بل وعن مقدور جنس الحيوان) (٢) . ويقول أيضا : (فآية النبي لابد أن تكون خارقة للعادة ، بمعنى أنها ليست معتادة للآدميين وذلك لأنها حينئذ لاتكون مختصة بالنبي بل مشتركة) (٣)

ونلاحظ هنا أن شيخ الإسلام ليعتبر في تحقيق شرط خرق العادة مجرد عادة المدعويين فقط بل عادة غيرهم من جميع المخلوقات الانس والجن وفي ذلك يقول : (أن ماتاتي به السحرة والكهان والمشركون وأهل البدع من أهل الملل لا يخرج عن كونه مقدورا للانس والجن ، وآيات الأنبياء لا يقدر على مثلها لا الانس ولا الجن كما قال تعالى : (قُلْ لَنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (٤) (٥)

وإذا كان شيخ الإسلام يوافق المتكلمين على اشتراط كون المعجزة خارقة للعادة، فإنه مع ذلك ليعتبر مجرد خرق العادة هو مناط الإعجاز ومناط صحة الدلالة على صدق النبي لأن ذلك لاضابط له .
يقول شيخ الإسلام : (فلهذا لم يكن في كلام الله ورسوله وسلف الأمة وأئمتها وصف آيات الأنبياء بمجرد كونها خارقة للعادة، ولا يجوز أن يجعل مجرد خرق العادة هو الدليل ، فإن هذا لاضابط له وهو مشترك بين الأنبياء وغيرهم ، ولكن إذا قيل من شرطها أن تكون خارقة للعادة بمعنى أنها لاتكون معتادة للناس فهذا ظاهر يعرفه كل أحد، ويعرفون أن الأمر المعتاد مثل الأكل والشرب والركوب والسفر وظلوع الشمس وغروبها ونزول المطر في وقته ،

(١) النبوات ، ص ٢٨٧ .

(٢) النبوات ، ص ٩ .

(٣) النبوات ، ص ١٩ .

(٤) سورة الاسراء ، آية ٨٨ .

(٥) النبوات ، ص ٤٢٥ .

وظهور الثمرة في وقتها ليس دليلاً، ولا يدعى أحد أن مثل هذا دليل له — إن فساد هذا ظاهر لكل أحد (١) .

وقد بين لنا إمام الحرمين علة اشتراطه أن تكون المعجزة خارقة للعادة، ذلك أن العمل المعتاد لا يصح دليلاً لأنه مشترك بين جميع الناس وحتى لا يشبهه النبي بالمتنبي، فالتمييز بينهما علة في هذا الشرط وهذا صواب منه، ولكن وجه الخطأ عند إمام الحرمين هو تسويته بين معجزات الأنبياء وخوارق السحرة في درجة خرق العادة، فما يكون معجزة لنبي يجوز عنده أن يكون خارقاً لساحر، ويرجع خطأ إمام الحرمين إلى هذه التسوية بين معجزات الأنبياء وخوارق السحرة، فهذا معلوم فساد بالضرورة . يقول شيخ الاسلام : (كون آيات الأنبياء مساوية في الحد والحقيقة بسحر السحرة أمر معلوم الفساد بالاضطرار من دين الرسل ، الثاني أن هذا من أعظم القبح في الأنبياء إذا كانت آياتهم من جنس سحر السحرة وكهانة الكهان) (٢) .

ومن ثم فخوارق السحرة والكهان لا تشبه بمعجزات الأنبياء ولا تطعن في نبوتهم . ولقد بين شيخ الاسلام الفوارق بين خوارق الأنبياء وآياتهم وما يظهر من السحرة والكهان فقال : (... فإنها (أى خوارق السحرة) إنما تدل على أن صاحبها يوشح آثاراً غريبة مما هو فساد في العالم، ويسر بما يفعله من الشرك والكذب والظلم ، ويستعين على ذلك بالشياطين . فمقصوده الظلم والفساد . والنبي مقصوده العدل والصلاح وهذا يستعين بالشياطين وهذا بالملائكة ، وهذا يأمر بالتوحيد وعبادته وحده لا شريك له ، وهذا إنما يستعين بالشرك وعبادة غير الله ، وهذا يعظم إبليس وجنوده ، وهذا يــــمــــذم إبليس وجنوده) (٣) .

ثم قال : (فلا بد في آيات الأنبياء من أن تكون مع كونها خارقة للعادة ، أمراً غير معتاد لغير الأنبياء بحيث لا يقدر عليه إلا الله الذي أرسل الأنبياء

(١) النبوات ، ص ٢٢-٢٣ .

(٢) النبوات ، ص ٤٩ .

(٣) النبوات ، ص ٣٤ .

ليس مما يقدر عليه غير الأنبياء، لـأبـحـيـلة ولا عزيمة ولا استعانة بشياطين ولا غير ذلك (١) .

ومعنى ذلك أن خوارق السحرة كسببها يمكن تعلمها . يقول شيخ الإسلام :
(إن الكهانة والسحر يناله الإنسان بتعلمه وسعيه واكتسابه ، وهذا مجرب عند الناس بخلاف النبوة فإنه لا ينالها أحد باكتسابه) (٢) .

هكذا يفرق علماء السلف بين آيات الأنبياء وخوارق السحرة ، وهي تفرقة ترجع إلى طبيعة كل منهما . أما إمام الحرمين فإنه جعل الفارق بينهما هو اقتران المعجزة بالدعوى فالساحر - عنده - يقع منه الخارق إذا لم يدع النبوة ، أما متى ادعى النبوة فلن يقع منه الخارق . وهو بهذا يجعل الدعوى التي ينبغي أن يستدل عليها جزءاً أو ركناً من الدليل فكيف يستدل على الشيء بالشيء نفسه . يقول شيخ الإسلام : (ودعوى النبوة هو الذى تقام عليه البينة والذى تقام عليه الحجة ليس هو جزءاً من الحجة) (٣) .
ويقول أيضاً : (ومعلوم أن ما ليس بدليل لا يصير دليلاً بدعوى المستدل أنه دليل) (٤) .

ومما يبين أن دعوى المتكلمين - أن الساحر إذا ادعى النبوة لم تخرق له عادة - باطلة ، وقوع الخوارق ممن ادعى النبوة وهو كاذب كما ذكر شيخ الإسلام قائلًا : (... وهذا يظهر بالوجه السادس وهو أن من الناس من ادعى النبوة ، وكان كاذباً وظهرت على يده بعض الخوارق فلم يمنع منها ولم يعارضه أحد ، بل عرف أن هذا الذى أتى به ليس من آيات الأنبياء وعرف كذبه بطرق متعددة كما في قصة الأسود العنسى ومسيلمة الكذاب والحارث الدمشقى وبابا الرومي وغير هؤلاء ممن ادعى النبوة فقولهم أن الكذاب لا ياتي بمثل هذا الجنس ليس كما ادعوه) (٥) .

(١) النبوات ، ص ٣٥ .

(٢) النبوات ، ص ١٨٨ .

(٣) النبوات ، ص ١٧٨ .

(٤) النبوات ، ص ٥١-٥٠ .

(٥) النبوات ، ص ٥١ .

وشمة نقد آخر يوجه إلى إمام الحرمين في اشتراطه كون المعجزة خارقة للعادة، حيث جمع بين هذا الشرط وبين جواز أن يستدل النبي على نبوته بفعل معتاد يتحدى قومه أن يفعلوا مثله فيمتنع عليهم ذلك، فكان مدار الدلالة في مثل هذه الصورة هي السلامة من المعارضة لهذا العمل المعتاد، فإذا كان الأمر كذلك فما وجه اشتراط كون المعجزة خارقة للعادة، وقد استشعر إمام الحرمين وقوع التناقض في موقفه من شرط خرق العادة فأجاب عن ذلك بأن المنع من العمل المعتاد مع محاولة من أقوام كثيرين أمر خارق للعادة حيث يقول : (القعود المستمر مع محاولة القيام من أقوام يعدون كثرة خارق للعادة) (١) .

ويقول في النظامية : (المعجزة تنقسم قسمين :

أحدهما : ما يكون فعلا بديعا خارقا للعادة .

الثاني: يكون منعا من المعتاد) (٢) .

وهذا يعني أن وجه دلالة المعجزة عنده يرجع إلى منع الناس من المعارضة بمثل فعل النبي بغض النظر عن كون هذا الفعل الذي تحدى به الناس خارقا في نفسه أو ليس بخارق .

ولهذا فإن مذهب إمام الحرمين الأخير في اعجاز القرآن أنه معجز بالصفة أي أن الله منع الناس من الإتيان بمثله، لا أن القرآن معجز بنفسه كما هو مذهب الجمهور ومذهبه قبل ذلك في الإرشاد (٣) .

يقول إمام الحرمين بعد أن ذكر أن الله تحدى الخلق قاطبة أن يأتوا بمثل هذا القرآن ولم يأتوا بمثله (..... فتبين قطعا أن الخلق ممنوعون عن مثل ما هو من مقدورهم وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعــــــــــــــــال البديعة في أنفسها) (٤) .

(١) الإرشاد، ص ٣٠٩ . ما أثبتناه هو الذي نراه صوابا بحذف (لا) في قوله (لا يعدون)

(٢) العقيدة النظامية، ص ٦٦ .

(٣) أنظر الإرشاد، ص ٤٣٩ .

(٤) النظامية، ص ٧٤ .

فإذا كان العبرة بالسلامة من المعارضة فلا معنى إذن لاشتراط
أن تكون المعجزة خارقة للعادة، إذ يكفي اشتراط السلامة من المعارضة .

ولقد أشار شيخ الاسلام إلى هذا الاضطراب لدى المتكلمين فقال :
(٠٠ حقيقة الأمر على قول هؤلاء الذين جعلوا المعجزة الخارق مع التحدى،
أن المعجز في الحقيقة ليس إلا منع الناس من المعارضة بالمثل، سواء كان
المعجز في نفسه خارقاً أو غير خارق . وكثير مما يأتي به الساحر والكاهن
أمر معتاد لهم، وهم يجوزون أن يكون آية للنبي، وإذا كان آية منع الله
الساحر والكاهن من مثل ما كان يفعل أو قبيح له من يعارضه، وقالوا هذا أبلغ،
فإنه منع المعتاد وكذلك عندهم إحدى نوعي المعجزات منعهم من الأفعال
المعتادة وهو مأخذ من يقول بالصرفة، وإذا كان كذلك جاز أن يكون كل
أمر كالأكل والشرب والقيام والقعود معجزة، إذا منعهم أن يفعلوا كفعله
وحينئذ فلا معنى لكونها خارقة ولا لاختصاص الرب بالقدرة عليها، بل الاعتبار
بمجرد عدم المعارضة وهم يقررون بخلاف ذلك (٠٠٠) (١) .

وبهذا نرى شيخ الاسلام يجمع في المعجزة بين الشرطين شرط خرق العادة
وشرط السلامة من المعارضة، فلا يكفي عنده مجرد سلامة فعل النبي من
المعارضة أيا كان ذلك الفعل، بل لابد وأن يكون ذلك الفعل - مع سلامته من
المعارضة - خارقة للعادة في نفسه، ولهذا كان القرآن عنده معجزاً في نفسه
مع سلامته من التحدى خلافاً للقائلين بالصرفة (٢) .

يقول شيخ الاسلام: (آيات الأنبياء لا تكون إلا خارقة للعادة، ولا تكون
مما يقدر أحد على معارضتها، فاختصاصها بالنبي وسلامتها عن المعارضة
شرط فيها بل وفي كل دليل (٣) .

ويقول أيضاً: (ولهذا يجب في آيات الأنبياء أن لا يعارضها من ليس
بنبي، فكل ما عارضها صادراً ممن ليس من جنس الأنبياء فليس من آياتهم .
ولهذا طلب فرعون أن يعارض ما جاء به موسى لما ادعى أنه ساحر فجمع السحرة
ليفعلوا مثل ما يفعل موسى، فلا تبقى حجته مختصة بالنبوة، وأمرهم موسى

(١) النبوات، ص ٥٦ .

(٢) أنظر شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٦٧ .

(٣) النبوات ص ١٥٦ .

أن يأتوا^١ أولاً بخوارقهم ، فلما أتت وابتلعتها العصا التي صارت حية علم السحرة أن هذا ليس من جنس مقدورهم فآمنوا إيماناً جازماً ، ولما قال لهم فرعون : (وَأْمَلَيْتَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلِتَعْلَمَنَّ أَيْنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَيَّ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيْتَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا) (١) .

وقالوا : (آمِنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ) (٢) . فكان من تمام علمهم بالسحر أن السحر معتاد لأمثالهم وأن هذا ليس من هذا الجنس ، بل هذا مختص بمثل هذا فدل على صدق دعواه (٣) .

ويقول أيضا : (ومن خصائص معجزات الأنبياء أنه لا يمكن معارضتها ، فإذا عجز النوع البشري غير الأنبياء عن معارضتها ، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء ، بخلاف ما كان موجودا لغيرها فهذا لا يكون آية البتة) (٤)

وفيما يتعلق بما يشترطه إمام الحرمين في صحة المعجزة من اشتراط استدلال النبي بها ، وكذلك تحديه لقومه أن يأتوا بمثلها - فيما يتعلق بما يراه إمام الحرمين من ذلك كله - نرى شيخ الاسلام لا يشترط في آيات الأنبياء أن يستدل النبي بها أو أن يتحدى بها قومه ، فما وقع للنبي صلى الله عليه وسلم من خوارق كتكثير الطعام ونبع الماء وغير ذلك يعتبر من الآيات مع أنه لم يستدل بها ولم يتحد بها قومه ، وكذلك إلقاء الخليل في النار آية على نبوته مع خلوه من التحدى والاستدلال يقول شيخ الاسلام (ان آيات الأنبياء ليس من شرطها استدلال النبي بها ولا تحديه بالإتيان بمثلها ، بل هي دليل على نبوته وإن خلت عن هذين القيدتين وهذا كإخبار من تقدم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنه دليل على صدقه ، وإن كان هو لم يعلم بما أخبروا به ، ولا يستدل به ، وأيضا فما كان يظهره الله على يديه من الآيات مثل تكثير الطعام القليل حتى كفى أضعاف أضعاف من كان محتاجا إليه وغير ذلك كله من دلائل النبوة ، ولم يكن يظهرها للاستدلال بها ولا يتحدى

(١) سورة طه آية ٧١ - ٧٢

(٢) سورة الاعراف آية ١٢٠

(٣) النبوات ص ٢١

(٤) النبوات ص ٣٥

بمثلها بل لحاجة المسلمين إليها، وكذلك إلقاء الخليل في النار، إنما كان بعد نبوته ودعاؤه لهم إلى التوحيد (١) .

ومع أن إمام الحرمين يشترط في المعجزة أن يستدل بها النبي وأن يتحدى بها قومه، فهو في نفس الوقت يعتبر ما حدث على يد النبي صلى الله عليه وسلم بين جماعة المؤمنين من نبع الماء من أصابعه وتكثير الطعام وتسبيح الحمى ٠٠٠ الخ - يعتبر ذلك - من معجزاته كما نص على ذلك في الإرشاد قائلا : (للرسول صلى الله عليه وسلم آيات لا تحصى سوى القرآن كانشقاق القمر وانطاق العجمي ونبع الماء من خلل الأصابع وتسبيح الحمى وتكثير الطعام القليل، والمرضى عندنا، أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواترها، ولكن مجموعها يفيد العلم قطعا لاختصاصه بخوارق العادات ٠٠٠) (٢) .

مع أن هذه الآيات لم يستدل بها النبي ولم يتحد بها أحدا فلا وجه إذن لاشتراط إمام الحرمين لهذين الشرطين في حقيقة المعجزة .

يقول شيخ الإسلام : (ومما يلزم أولئك) يعني المتكلمين في اشتراط التحدى (أن ما كان يظهر على يد النبي صلى الله عليه وسلم في كل وقت من الأوقات ليست دليلا على نبوته لأنه لم يكن كلما ظهر شيء من ذلك احتج به، وتحدى الناس بالاتيان بمثله، بل لم ينقل عنه التحدى إلا في القرآن خاصة ولانقل التحدى عن غيره من الأنبياء مثل موسى والمسيح وصالح ولكن السحرة لما عارضوا موسى أبطل معارضتهم .

وهذا الذي قالوه يوجب ألا تكون كرامات الأولياء من جملة المعجزات، وقد ذكر غير واحد من العلماء أن كرامات الأولياء معجزات لنبيهم وهي من آيات نبوته وهذا هو الصواب كقصة أبي مسلم الخولاني وغيره ٠٠٠) (٣) .

وفميا يتعلق بدلالة المعجزة فإن إمام الحرمين كما سبق لا يرى أن دلالة المعجزة دلالة عقلية، ذلك أن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه ولا يقدر

(١) النبوات ص ١٥٦ .

(٢) الإرشاد ص ٣٥٤ .

(٣) النبوات ص ١٧٧ - ١٧٨ .

في العقل وقوعه غير دال، والمعجزة عنده ليست كذلك، إذ لو انقلبت العصا
مثلا حية بديها من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي لما دلت على صدق
مدع .

والواقع أن المعجزة تتعلق بمدلولها وهي صدق من ظهرت على يديها،
ولا يقدر في العقل وقوعها غير دالة على صدق مدعى النبوة، وأما ما ذكره من
جواز انقلاب العصا حية بديها من فعل الله دون أن تدل على صدق مدع، فإنها
لا تعد في هذه الحالة - على مذهب إمام الحرمين نفسه - معجزة، فليس كل خارق
معجزة، بل لها شروط متى توفرت دلت دلالة ضرورية - كما قرر هو ذلك - على
صدق من ظهرت عليه .

فالارتباط بين المعجزة كدليل وصدق دعوى من ظهرت على يده - وهو
المدلول عليه ارتباط ضروري لا يقبل الانفكاك . وهذا يدل على أن دلالة
المعجزة دلالة عقلية وهذا هو رأى علماء السلف .

يقول شيخ الاسلام: (لا بد أن تكون الآية التي للنبي أمرا مختصا
بالأنبياء، فإن الدليل مستلزم للمدلول عليه، فأية النبي هي دليل صدقه وعلامة
صدقه وبرهان صدقه، فلا توجد قط إلا مستلزمة لصدقه) (١) .

ويقول ابن القيم: (وارتباط أدلة هذا الطريق (المعجزة) بمدلولاتها
أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها) (٢) .

وإذا كان إمام الحرمين لا يعتبر دلالة المعجزة دلالة عقلية، فهو
- كما قلنا سابقا - يعتبرها نازلة منزلة التصديق بالقول والظاهر من
هذا كما قررنا، أنه يرى أن دلالتها على صدق النبي دلالة وضعية كدلالة
الألفاظ .

ومما يجدر ذكره أن شيخ الاسلام ابن تيمية أسند إلى المتكلمين بصفة
عامة قولهم بوضعية دلالة المعجزة حيث قال: (. . . ولهذا لم يجعلوا دلالة المعجزة
دلالة عقلية بل دلالة وضعية كدلالة الألفاظ بالإصطلاح) (٣) .

(١) النبوات ص ١٥٣ .

(٢) مختصر المواعق ، ص ١٩٥ .

(٣) النبوات ص ٤٩ .

وقد انتقد شيخ الاسلام هذا الاتجاه فقال لمن يقول من المتكلميين —
بأن دلالة المعجزة دلالة وضعية : (فيقال لهم هذه الأمور كلها إنما تدل
إذا تقدم علم المدلول بها، أن الدال جعلها علامة كما يوكل الرجل وكيلا
ويجعل بينه وبينه علامة، إما وضع يده على ترقوته، وإما وضع خنصره وإما وضع
يده على رأسه فمن جاء بهذه العلامة علم أن موكله أرسله، فإما إذا لم
يتقدم ذلك لم تكن دلالة جعلية وضعية اصطلاحية، وآيات الأنبياء لم تتقدم
قبلها من الرب مواضع بينه وبين العباد (١٠٠) (١)

وإذا كان القول الصحيح في دلالة المعجزة هو ما يراه — علماء السلف
— أنها دلالة عقلية فهل هي مع ذلك ضرورية أم نظرية ؟
يذهب إمام الحرمين — كما قدمنا — إلى أن دلالة المعجزة على النبوة
دلالة ضرورية، وبعض المتكلمين يرى كما حكاه ابن تيمية أنها نظرية فما هو
المواب في ذلك ؟

يرى شيخ الاسلام أن كلا القولين صحيح . لأن الأمر في إدراك دلالة الأدلة
نسبي يختلف باختلاف مدارك الناس فالدلالة قد تكون ضرورية لقوم نظرية
لاخرين . يقول شيخ الاسلام : (قد تقدم أن للناس في وجه دلالة المعجزات وهي
آيات الانبياء على نبوتهم طرقا متعددة ، منهم من قال دلالتها على التصديق
تعلم بالضرورة، ومنهم من قال تعلم بالنظر والاستدلال وكلا القولين —
صحيح (١٠٠) (٢) .

ويقول أيضا : (وكذلك كثير من الأدلة والعلامات والآيات من الناس
من يعرف استلزامها للوازم بالضرورة، ويكون اللزوم عنده بينا لا يحتاج فيه
إلى وسط ودليل ومنهم من يفتقر إلى دليل ووسط (١٠٠) (٣) .

(١) النبوات ص ١٧٤ .

(٣) النبوات ص ٣٣٨ .

٢ - المعجزة ليست الدليل الوحيد على صدق النبي :

يرى إمام الحرمين - كما ذكرنا سابقا - ان المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبي وليس بالإمكان إقامة دليل على صدق النبي غيرها .

والصحيح أن المعجزة من الأدلة على صدق النبي ولكنها ليست الدليل الوحيد على ذلك . والجويني في دعواه عدم إمكان إقامة دليل غيرها على صدق النبي قد جانب الصواب .

فما قوله إذا أخبر نبي وقال فلان نبي بعدى أو معي ألا تثبت به هذه البشارة نبوة، إن قال لا تثبت فقد عرض كلام النبي للكذب أو لاحتمال الخطأ، وهذا كله مناف للعصمة وهو باطل . فما أدى إليه فهو باطل . وإن قال تثبت فقد أقر أنه بالإمكان إقامة دليل على نبوة نبي من غير احتياج للمعجزة .

ولقد بين شيخ الاسلام خطأ المتكلمين الذين يجعلون المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبوة وما يترتب على ذلك من أمور باطلة حيث قال: (ولاريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوة الأنبياء، لكن كثير من هؤلاء يعني المتكلمين) بل كل من بنى إيمانه عليها يظن أن لاتعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات ومنهم من يجعل المعجزة دليلا ويجعل أدلة أخرى غير المعجزة، وهذا أصح الطرق ومن لم يجعل طريقتهما إلا المعجزة اضطر لهذه الأمور التي فيها تكذيب لحق أو تصديق لباطل، ولهذا كان السلف والأئمة يذمون الكلام المبتدع فإن أصحابه يخطئون (١)

وفي رأى شيخ الاسلام أن معرفة صدق النبي بغير المعجزة أمر ممكن، إذ التمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة، ليست محصورة في طريق واحد وفي هذا يقول (١٠٠) فإن معرفتهما (أى النبوة) بغير المعجزات ممكنة، فإن المقصود إنما هو معرفة صدق مدعى النبوة أو كذبه، فإنه إذا قال إنى رسول الله، فهذا الكلام إما أن يكون صدقا وإما أن يكون كذبا . . . فإذا

x

كان مدعي الرسالة لم يكن صادقا فلابد أن يكون كاذبا عمدا أو اضلالا، فالتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فما هو دون دعوى النبوة فكيف بدعوى النبوة . .

وما من أحد ادعى النبوة من الكذابين إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه مظهر لمن له ادنى تمييز، وما من أحد ادعى النبوة من الصادقين إلا وقد ظهر عليه من العلم والصدق والبر وأنواع الخيرات مظهر لمن له أدنى تمييز، فإن الرسول لابد أن يخبر الناس بأمرهم ويأمرهم بأمرهم ولا بد أن يفعل أمورا (١) .

وكما أن التمييز بين الصادق والكاذب من المدعين للصناعات سهل وميسور، فكذلك الحال في الأمور الدينية وفي هذا المعنى يقول : (والناس يميزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلة حتى في المدعين للصناعات والمقالات كالفلاحة والنساجة والكتابة وعلم النحو والطب والفقه وغير ذلك، فما من أحد يدعى العلم بصناعة أو مقالة إلا والتفريق في ذلك بين الصادق والكاذب له وجوه كثيرة . وكذلك من أظهر قصدا عملا كمن يظهر الديانة والأمانة والنصح والمحبة وأمثال ذلك من الأخلاق، فإنه لابد أن يتبين صدقه وكذبه من وجوه متعددة) (٢) .

فمعرفة النبي من المتنبئ سهلة ويسيرة، فالنبوة موجودة منذ وجد الانسان على وجه الأرض فالأصل في البشرية معرفة النبوة لا الجهل بهاء فيعرف الناس دعوة الأنبياء وأخلاق الأنبياء وصفات الأنبياء بالتوارث، فالنبي الأول هو الانسان الأول وهو آدم عليه السلام . وفي هذا المعنى يقول شيخ الاسلام : (والنبوة مشتملة على علوم وأعمال لابد أن يتصف الرسول بها وهي أشرف العلوم وأشرف الأعمال، فكيف يشبه الصادق فيها بالكاذب ولا يتبين صدق الصادق وكذب الكاذب من وجوه كثيرة، ولا سيما والعالم لا يخلو من أشار نبي من لدن آدم إلى زمننا، وقد علم جنس ما جاءت من الأنبياء والمرسلون وما كانوا يدعون إليه ويأمرون به، ولم تنزل آثار المرسلين في الأرض ولم يزل عند الناس من أشار الرسل ما يعرفون به جنس ما جاءت به الرسل ويفرقون بين الرسل وغير الرسل) (٣) .

(١) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٨٩ .

(٢) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٩١ .

(٣) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٩١ .

(هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى وإن قومك سيخرجونك فقال النبي صلى الله عليه وسلم أو مخرجي هم ؟ فقال نعم . لم يأت أحد بمثل ما جئت به إلا عودي وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرًا ثم لم يلبث ورقة أن توفي) (١)

والمسلك الثاني: الشخصي ويعني به ما يحيط بشخص النبي صلى الله عليه وسلم من القرائن الدالة على صدقه، وهو ما استدل به هرقل ملك الروم من خلال ما أجابه به أبو سفيان، عندما سأله عن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم أثناء وجوده في بلاد الشام قبل أن يسلم، فقد علم من أبي سفيان أن النبي صلى الله عليه وسلم كان صادقًا لا يبتغي الكذب وكان لا يغدر، وأنه ذو نسب ولم يسبق أن ادعى أحد منهم النبوة قبله وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن من سلالة الملوك وأن أتباعه من الضعفاء وأنهم يزيذون ولا ينقصون بالارتداد عن الدين، وأن الحرب بينه وبينهم سجال وعرف طبيعة دعوته، وأنه يدعو إلى عبادة الله وحده وعدم الإشراف بالهلال والإقامة الصلاة والصدق والعفاف والملة .

فاستنتج هرقل من هذا أن النبي صادق في دعوته، لأن الرسول تبعث في أشرف أنساب قومها ولأنه لم يسبق بهذه الدعوة فانتفى بذلك احتمال أن يكون بدعواه يتأسى بقول قيل قبله، وأمر آخر فليس من آباءه ملك، فبطل احتمال أن يكون بدعواه إنما يطلب مجد آباءه، ثم إنه كان صادقًا لا يكذب فما كان ليكذب على الله ويدع الكذب على الناس . ولأن أتباعه الضعفاء يزيذون ولا ينقصون وهكذا أتباع الأنبياء الضعفاء ولا يتركون الإيمان إذ دخل قلوبهم .

كما أنه لا يغدر والأنبياء أوفياء لا يغدرون ثم أن دعوته هي دعوة الأنبياء

(١) هذا قطعة من الحديث السابق وفيه كما في صحيح مسلم: (فقال له ورقة

هذا الناموس الذي أنزل على موسى صلى الله عليه وسلم ياليتني أكون حيا حين يخرجوك قومك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أو مخرجي هم ؟ قال ورقة نعم لم يأت رجل قط بما جئت به إلا عودي

وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرًا) .

صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢ ص ٢٠٣-٢٠٤ .

شرح العمدة لأصغر نبيه ص ٩٣ .

السابقين التوحيد والصلاة والصدق والعفاف . ثم قال هرقل : (فإن كان ماتقولحقا فسيملك موضع قدمي هاتين . وقد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظن أنه منكم فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه) (١) .

وقد اعترض بعض المتكلمين كالمازري ، كما يقول شيخ الاسلام على طريقة هرقل في معرفته لصدق النبي صلى الله عليه وسلم زاعما أنه لا يمكن معرفة النبوة إلا بالمعجزة ، وقد أبطل ابن تيمية هذا الاعتراض بقوله (وليس الأمر على ما قال ، بل كل عاقل سليم الفطرة إذا سمع هذا السؤال والبحث علم أنه من أدل الأدلة على عقل السائل وخبرته واستنباطه ما يتميز به هل هو صادق أو كاذب) (٢) .

وبهذا يتضح أن السلف لم يجعلوا المعجزة هي الطريق الوحيد لمعرفة صدق النبي . بل هنالك طرق أخرى كالبيانات والنظر في أحوال النبي والنظر في دعوته ونصر الله وتأييده له ، فبكل هذا يمكن معرفة صدق النبي في دعواه .

٣ - الاستدلال بالمعجزة على غير صدق النبي من العقائد :

والمعجزة لا تقتصر دلالتها على إثبات صدق النبي - كما يرى إمام الحرمين - بل أن علماء السلف يرون أنها موصلة إلى إثبات توحيد الربوبية وإثبات صفاته تعالى وإثبات المعاد ، وأنها طريقة شرعية إذ استخدمها الأنبياء مع أقوامهم فموسى عليه السلام أقام الحجة على فرعون وقومه - الذين أنكروا ربوبية الله سبحانه وتعالى - مستخدما المعجزات التي أيده الله بها

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١ ص ٣٢ ح ٦ .

وأنظر شرح العقيدة الاصفهانية ص ٩٤-٩٩ .

(٢) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٩٩ .

ولقد استدل شيخ الاسلام بقصة موسى مع فرعون مثبتا صحة دلالة المعجزات كطريق
 لاثبات توحيد الربوبية، فبعد أن ساق الآيات التي تحكي قصة موسى مع فرعون
 وهو قوله تعالى : (فَاتَّيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۚ أَنْ أَرْسِلْ
 مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِيْنَا وَلِيدًا) إلى قوله (قَالَ فِرْعَوْنُ
 وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ
 قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ؟ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ . قَالَ إِنْ رَسُولُكُمْ
 الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ . قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ
 تَعْقِلُونَ . قَالَ لِيَنْ اتَّخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ قَالَ أَوْلَوْجِئْتُكَ
 بِشَيْءٍ مُبِينٍ قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ فَالْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ
 مُبِينٌ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّظِيرِينَ) (١) .

ثم قال بعد سوق هذه الآيات : (فهنا قد عرض عليه موسى الحجة البينة
 التي جعلها دليلا على صدقه في كونه رسول رب العالمين، وفي أن له إلهنا
 غير فرعون يتخذه، وكذلك قال تعالى (فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا
 أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) (٢) . فبين أن المعجزة تدل على
 الوجدانية والرسالة، وذلك لأن المعجزة التي هي فعل خارق للعادة تدل بنفسها
 على ثبوت الصانع، كسائر الحوادث بل هي أخص من ذلك، لأن الحوادث المعتادة
 ليست في الدلالة كالحوادث الغريبة، ولهذا يسبح الرب عندها، ويمجد ويعظم
 ما لا يكون عند المعتاد، ويحصل في النفوس ذلة من ذكر عظمتها ما لا يحصل للمعتاد،
 إذ هي آيات جديدة فتعطي حقها، وتدلل بظهورها على الرسول، وإذا تبين أنها
 تدعو إلى الاقرار بأنه رسول الله فتقرر بها الربوبية والرسالة) (٣) .

ولقد تابع ابن القيم شيخه في أهمية المعجزة كطريق من الطرق الموصلة إلى
 إثبات الصانع، بل هي من أقوى الطرق لقوة ارتباطها بمدلولاتها، إذ هي
 تجمع بين دلالة الحس والعقل ودلالاتها دلالة ضرورية والله عز وجل سماها
 آيات وبيانات لذلك . يقول : (وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدليها
 على الصانع وصفاته وأفعاله، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من

(١) سورة الشعراء آية ١٥-٣٣ .

(٢) سورة هود آية ١٤ .

(٣) مجموع الفتاوى ١١/٣٧٨ .

من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل ودلالاتها ضرورية بنفسها، ولهذا يسميها تعالى آيات بينات وليس في طرق الأدلة أوثق ولا أقوى منها، فإن انقلاب العصا - ثقلها اليد - ثعباناً عظيماً يبتلع ما يمر به، ثم يعود عصا كما كانت من أدل دليل على وجود الصانع وحياته وقدرته ومشيبته وإرادته وعلمه بالكليات والجزئيات، وعلى رسالة الرسول وعلى المبدأ والمعاد، فكل قواعد الدين في هذه العصا وكذلك اليد وفلق البحر طوقاً والماء قائم بينهما كالحيطان ونتق الجبل من موضعه ورفع على قدر العسكر العظيم فوق رؤسهم (١) .

ومما يجدر ذكره أن البيهقي قد حكى أن بعض مشايخه سلكوا - في إثبات الصانع وحدث العالم - طريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة . وذلك (لأن دلائلها مأخوذة من طريق الحسن لمن شاهدها ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها) (٢) .

والواقع أن من يتدبر أحوال الرسل، لا يجدهم يأمرؤن الكافر، إذا أراد الايمان والصبي إذا أبلغ، بل أن ينظر أولاً في إثبات وجود الله وصفاته، وبعد ذلك ينظر في جواز الرسالة وإمكانها وأن الله حكيم لا يظهر المعجزة على يد كذاب بل كانوا يدعون الناس دون فصل بين الايمان بالله والايمان بهم .

ويؤسسون ايمانهم بالله وايمانهم بهم على المعجزة نفسها . فالمعجزة إذا ظهرت وشاهدها الانسان كانت من أعظم الأدلة على وجوده سبحانه وقدرته وعلمه وعلى صدق الرسول وأنه مؤيد من الله .

•••

(١) مختصر المواقف ص ١٩٥ .

(٢) الاعتقاد للبيهقي ص ٤٥ .

الخاتمة

- انتهيت من دراستي لمنهج امام الحرمين في دراسة العقيدة عرضا ونقدا علي ضوء المذهب السلفي الي تقرير الحقائق التالية :
- اولا : تتمثل العقيدة عند امام الحرمين في تحديد المصطلحات العقدية والاستدلال علي العقائد بطرقه المختلفة .
- ثانيا : يتابع امام الحرمين كتابيه الارشاد والشامل - المتكلمين والاصوليين قبله - في مفهوم الحد والغرض منه والقول ببساطته ونفي التركيب عنه مخالفا في ذلك المنطق الارسطي .
- اما في البرهان فتبدو معرفته بالحد الارسطي وميله اليه وان كان لم يخرج حدوده في الكتاب المذكور طبقا للحد الارسطي خلافا لمن يدعي ذلك من الباحثين .
- ثالثا : يري امام الحرمين اهمية تحديد المفاهيم والمصطلحات العقدية قبل استعمالها في القضايا العقدية والاستدلال عليها والجدل حولها تحديدا للمراد تحديدا دقيقا .
- ويعني في كتبه بذكر كثير من هذه المصطلحات وتحديدها وان كان يستخدم في دراسته العقدية بعض المصطلحات الدخيلة علي الفكر الاسلامي كالجوهر والعرض الخ .
- رابعا : يوافق شيخ الاسلام علي ما يذهب اليه امام الحرمين وغيره من المتكلمين في مفهوم الحد والغرض منه وبساطته ونفي التركيب عنه . ويخالفهم فيما يقعون فيه من اخطاء لغوية او شرعية فيما يصفونه من حدود .
- وفي اثبات مصطلحاتهم العقدية لله تعالى او بنفيها عنه مطلقا مع ما يتضمنه الاثبات او النفي المطلق من معاني باطلة في حق الله تعالى .
- خامسا : يخصص امام الحرمين طرق اثبات العقائد في العقل والنقل والمعجزة . حيث يثبت العقل وحده ما يسبق اثبات صفة الكلام كوجود الله وحياته وعلمه وبالسمع وحده ما يستوقف اثباته علي الخبر الصادق ، وبالمعجزة وحدها صدق النبي في نبوته . متابعا في ذلك المعتزلة ومخالفا لمنهج شيخه ابي الحسن الاشعري وعلماء السلف بصفة عامة .
- سادسا : يبطل امام الحرمين الاستدلال علي العقائد بقياس الغائب علي الشاهد وابتاج المقدمات علي النتائج ، وبالمتفق عليه علي المختلف فيه وبالسبر والتقسيم

المنتشر لا المنحصر ، وهي الطرق التي استعملها ائمة الاشاعرة قبله وذلك في البرهان - بعد أن استعملها في اول حياته في الارشاد والشامل .
 سابعاً : مع استدلال امام الحرمين بقاعدة (ما لا دليل عليه يجب نفيه) في الارشاد فقد ابطلها في الشامل كما انه يستدل بصحة الشيء علي صحة مثله وباستحالة علي استحالة مثله كما يستدل بقياس الأول في العقيدة النظامية فقط .

ثامناً : اما القياس الارسطي فلم يستدل به خلافا لمن قرر ذلك من الباحثين .
 دلالة العقل مقبولة عند السلف في باب العقائد اذا استعملت فيها الطرق الصحيحة وهي بذلك لا تتعارض مع دلالة النصوص الصحيحة ويتمثل منهج الاستدلال العقلي عند السلف في صحة الاستدلال بقياس الغائب علي الشاهد وانتاج المقدمات النتائج . والسر والتقسيم والاستدلال بالمتفق عليه علي المختلف فيه خلافا لما انتهى اليه امام الحرمين في البرهان من بطلان الاستدلال بذلك . كما يتمثل المنهج السلفي في الاستدلال بصحة الشيء علي صحة مثله واستحالة علي استحالة مثله . والاولى بقياس الاول وعكسه الاستدلال بالقياس الارسطي (القياس الشمولي) وبقاعدة (ما لا دليل عليه يجب نفيه) .

كما يرفض علماء السلف قياس التمثيل في حق الله رفضهم القياس الشمولي .
 تاسعاً : يري امام الحرمين عدم ندرة النصوص القرآنية خلافا لما يزعمه بعض الاصوليين كما يري قطعية دلالة هذه النصوص في باب العقائد .

عاشراً : يري امام الحرمين دلالة الطواهر علي العقائد التي توافق مقدراته العقلية في نظره .

اما ما يخالفها كما يظن فانه يعتمد - في الارشاد والشامل - الي تاويلها طبقاً لضوابطه في التاويل وبالطرق التي يراها من تخصيص العام وتقييد المنطلق ، وتقدير مضاف محذوف او اختيار المعني المرجوح اعتباراً للقريظة العقلية العارفة عن ارادة المعني الراجح في نظره .

اما في النظامية فانه يبدع الأخذ بالتاويل - كما يمنعه في البرهان - زاعماً ان التفويض هو مسلك السلف الصالح .

حاد عشر : كما يري امام الحرمين دلالة المفهوم - خلافا لنفاة القول به - طبقا

للايس التي تقوم عليها تلك الدلالة من اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء
به ، واقتضاء العقل واللغة ان التحديد بالزمان والمكان
والعدد يقتضي تخصيص الحكم بهذه المحدودات وان الوصف المناسب

يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء هذا الوصف .

ولكنه يختلف مع منهج علماء السلف - كغيره من المتكلمين - فيما يلي :

١ - في اعتبارهم آيات الصفات من الظواهر لمخالفتها في زعمهم
لمقرراتهم العقلية .

حيث يعتبرها علماء السلف نصا في ذلك لعدم مخالفتها للعقل اذا

اخذت ظواهرها علي الوجه اللائق بذات الله طبقا لما هو مقرر عندهم من

موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول .

٢ - في تاويل الظواهر القرانية الذي يلجا اليه امام الحرمين - وغيره

من المتكلمين لما يزعمونه من تعارضها مع المقررات العقلية حيث

لا يلجاء علماء السلف الي تاويل تلك الظواهر الا عند وجود نص

صريح او قرينة موجودة في نفس الآية يمنعان من ارادة المعني

٣ - كما يختلف مع امام الحرمين في زعمه ان منهج السلف في آيات

الصفات هو التفويض الي الله في فهم معانيها حيث يعتبرون التفويض

من قبيل التجهيل .

ثاني عشر: يتفق المنهج السلفي مع منهج امام الحرمين في دلالة النصوص القرانية علي

العقائد وقطعيتها واعمال دلالة المفهوم في هذا الباب .

ثالث عشر: يري امام الحرمين صحة الاستدلال علي العقائد بالحديث المتواتر .

اما خبر الاحاد فمع اخذه في الامور العملية فانه لا يحتج به في

العقائد لانه لا يفيد العلم ولا سيما اذا كان مخالفا لدلالة العقل

في نظرة - اما اذا كان مضمونه غير مستحيل فانه يقبل دلالة علي

سبيل التدين وغلبة الظن .

رابع عشر : اضطرب موقف امام الحرمين من خبر الاحاد الذي تلقته الامة بالقبول فتارة يحكم بافادته للعلم وتارة يحكم بعدم افادته له كما في البرهان
خامس عشر : مع مخالفة علماء السلف لامام الحرمين فيما يحصل به ثبوت الخبر فانهم يقررون ما ذهب اليه امام الحرمين من الاحتجاج بالخبر المتواتر في اثبات العقائد اما خبر الاحاد المتلقي بالقبول فان علماء السلف يرون افادته للعلم ومن ثم يرون الاحتجاج به في جميع القضايا الشرعية عقديّة وعملية خلافا لما انتهى اليه راي امام الحرمين في ذلك .

سادس عشر: يري امام الحرمين حجية الاجماع ووقوعه خلافا لمن يمنعون ذلك ويستدل به علي بعض ما يقرره من العقائد .

سابع عشر: يري علماء السلف صحة الاستدلال بالاجماع علي العقائد وان كانوا يرون تعذر تحقق^{العلم} بالاجماع بعد الصحابة والتابعين مع مخالفتهم لامام الحرمين في الاساس الذي تقوم عليه حجية الاجماع وابطالهم لما يذكره المتكلمون من الاجماع علي بعض عقائدهم الباطلة .

ثامن عشر: يختلف امام الحرمين في حكم دلالة المعجزة بوجه تلك الدلالة وشرايطها عن المنهج السلفي في ذلك كما لا يستدل علي صدق النبي^ص الا بالمعجزة وحدها ، ولا يستدل بالمعجزة علي شيء من العقائد الاخري .

تاسع عشر: مع اختلاف المنهج السلفي عن منهج امام الحرمين في نظريته لشرايط المعجزة ودلالاتها فانه يخالفه كذلك فيما يراه علماء السلف من صحة الاستدلال علي صدق النبي^ص بغير المعجزة من قرآني^{الاحاديث} الاحاديث والاحاديث النورانية الصحيحة وبشارات الانبياء ومضمون رسالة النبي^ص نفسها .
كما ان المنهجين يختلفان بما يراه علماء السلف كذلك من الاحتجاج بالمعجزة علي غير صدق النبي^ص من العقائد الاخري كوجود الله وصفاته وافعاله .

- الإبانة عن أصول الديانة
لأبي الحسن الأشعري • تحقيق د. فوقية حسين محمود •
دار الأنصار بالقاهرة • الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ.
- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية
لابن قيم الجوزية الدمشقي • دار الفكر • القاهرة ١٤٠١هـ.
- الاحكام في أصول الاحكام
تأليف سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي محمد الأمدى
توزيع دار الباز للنشر والتوزيع • مكة المكرمة •
دار الكتب العلمية • بيروت •
- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية و المشبهة
للامام عبد الله بن مسلم بن قتيبة • ضمن كتاب عقائد السلف
تحقيق على سامي النشار - عماد جمعي الطالبى
الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧١م.
- الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
لامام الحرمين الجويني •
حققه د. محمد يوسف موسى ، د. على عبد المنعم عبد الحميد •
الناشر مكتبة الخانجي شارع عبدالعزيز - مصر طبع ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م.
- ارواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل
تأليف محمد ناصر الدين الألباني • بإشراف محمد زهير الشاويش
المكتب الاسلامي • الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.
- الأسماء والصفات
للامام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ٤٥٨
تحقيق : الشيخ عماد الدين أحمد حيدر • دار الكتاب العربي
بيروت • لبنان • الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- أصول الدين
للامام الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادى
الطبعة الأولى • استانبول - مطبعة الدولة ١٣٤٦هـ •
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن
تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي
المطابع الأهلية للأوفست • الرياض ، ١٤٠٣هـ.

- الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث .
تصنيف الإمام الحافظ الكبير أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي
الشافعي . خرج احاديثه احمد عصام الكاتب .
منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت الطبعة الاولى ١٤٠١ هـ .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين .
لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم
الجوزية . تعليق طه عبدالرؤف . دار الجليل . بيروت . لبنان . ١٩٧٣
- إمام الحرمين .
ابوالمعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني حياته وعصره . آثاره وفكره
تأليف : د. عبدالعظيم الديب ، دار القلم . الكويت . الطبعة الاولى
(١٤٠١ هـ) .
- إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية .
تأليف : علي محمد جبر . رسالة لنيل شهادة العالمية مع درجة أستاذ
جامعة الأزهر كلية أصول الدين .
- الأنساب .
للإمام أبي سعيد عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني ت ٥٦٢
حققه : عبدالرحمن المعلمي . الناشر محمد أمين . بيروت . لبنان .
- الإيمان .
لشيخ الاسلام تقي الدين أحمد بن تيمية . تحقيق محمد خليل هراس
دار الطباعة المحمدية . القاهرة .
- البحر المحييط . (مخطوط)
بدر الدين محمد بهادر بن عبدالله الزركشي ت ٧٩٤ .
ج ١ . المكتبة الأزهرية . اصول الفقه ٢٠١ ، ٧٢٢ رقم التصوير
٦٧٨ / ٢٣٨ .
- البداية والنهاية .
لأبي الفداء الحافظ ابن كثير . مكتبة المعارف . بيروت . الطبعة
الثانية ١٩٧٧ .
- البرهان في أصول الفقه .
لإمام الحرمين الجويني - ٤١٩ - ٤٧٨ . تحقيق د. عبدالعظيم الديب
توزيع دار الانصار بالقاهرة . الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ .
- البصائر النصيرية في علم المنطق .
تأليف : الامام زين الدين عمر بن سهلان السامري . المطبعة الكبرى
الاميرية ١٣١٦ - ١٨٩٨ هـ . الطبعة الاولى .
- تاج العروس من جواهر القاموس .
للإمام القوي محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضي الحسيني
الواسطي الزبيدي . منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت . لبنان

- تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي
تأليف د. حسن ابراهيم حسن . دار الأندلس . بيروت .
- تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف
القرن الخامس الهجري .
تأليف د. محمد جمال الدين سرور . دار الفكر العربي . القاهرة .
- التبصرة في أصول الفقه .
تأليف الإمام أبي اسحاق ابراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي
ت ٤٧٦هـ . تحقيق محمد حسن هيتو . دار الفكر .
- تبیین كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري
تأليف أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر
الدمشقي . دار الكتاب العربي . بيروت . لبنان .
- التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة .
تأليف شمس الدين سخاوي .
عنى بطبعه ونشره أسعد الحسنی ١٤٠٠ .
- التحقيق والبيان في شرح البرهان
للإمام أبي الحسن علي الأبياري
مخطوط في مكتبة مراد ملا
له صورة (بالميكرو فيلم) في جامعة أم القرى .
- التدمرية
تحقيق الإثبات للاسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع
تأليف شيخ الاسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن
تيمية . تحقيق محمد بن عوده السعوي الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .
- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف
للإمام الحافظ زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري
ت ٦٥٦هـ .
- تفسير القرآن العظيم
لأبي الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ت ٧٧٤
طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه .
- التلخيص
لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني . رسالة مقدمة لنيل درجة
الدكتوراه . إعداد الطالب عبد الله جولم وشبير أحمد العمري
الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة شعبة أصول الفقه .

- التمهيد .
- تأليف الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني
تحقيق : الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي .
المكتبة الشرقية . بيروت ١٩٥٧ م .
- التمهيد في اصول الفقه .
- تأليف محفوظ بن احمد بن الحسين ابوالخطاب الكلوذاني ت ٤٣٢ .
تحقيق محمد بن علي بن ابراهيم . الطبعة الاولى ١٤٠٦ هـ ، دارالمدني
للطباعة والنشر والتوزيع .
- تيسير القواعد المنطقية (شرح الرسالة الشمسية) .
تأليف الاستاذ د . محمد شمس الدين .
مطبعة دار التأليف ٨ شارع يعقوب بالمالية بمصر . الطبعة الثالثة
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن .
تأليف ابي جعفر محمد بن جرير الطبري . الطبعة الثالثة ١٣٨٨ .
- الجويني إمام الحرمين .
للدكتورة فوفية حسين محمود . المؤسسة المصرية للتأليف والإنباء والنشر
- الحدود في ثلاث رسائل .
تأليف الفاكهي واخوان الصفا وابن سينا .
تقديم وتحقيق د . عبداللطيف محمد العبد .
منشورات المكتبة العصرية . صيدا - بيروت .
- الحيـدة .
للإمام عبدالعزيز يحيى بن مسلم الكنانى المكي ت ٢٤٠ هـ
قام بتصحيحه فضيلة الشيخ إسماعيل الأنصاري .
دائرة المعارف الاسلامية .
- نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي ، احمد الشتاوي إبراهيم
زكي خورشيد ، عبدالحميد موسى .
- درء تعارض العقل والنقل
لابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم . من مطبوعات
جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية . الطبعة الاولى ١٤٠٣ هـ .
- دمية القصر وعصرة أهل العصر
لابي الحسن الباخري ت ٤٦٧ تحقيق د . سامي مكي العاني .
مطبعة النعمان . الطبعة الاولى ١٣٩١ هـ .
- ذيل تاريخ بغداد .
للمحافظ محب الدين أبي عبدالله محمد بن محمود بن الحسن .
المعروف بأبن النجار البغدادي . تصحيح د . قيصر فرح . دائره
المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن / الهند /
الطبعة الاولى .

- الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه
على غير تأويله :
- للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل
تصحيح / إسماعيل الأنصاري . نشر وتوزيع : رئاسة إدارة البحوث
العلمية والافتاء والدعوة والارشاد .
- الرد على المنطقيين
- للإمام شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية
إدارة ترجمان السنة / لاهور / باكستان / الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ .
- الرسائل
- للإمام المطلب محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٣)
تحقيق أحمد محمد شاكر ١٣٠٩ هـ .
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات
- تأليف العلامة المتبع الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري
الأصبهاني . تحقيق / أسد الله اسماعيليان . دار الكتاب
العربي . بيروت / لبنان ١٣٩٢ هـ .
- سنن ابن ماجه
- للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (٢٠٧-٢٧٥)
تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي
دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .
- سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩-٢٩٧) تحقيق كمال يوسف
الحوت . دار الفكر ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .
- سير أعلام النبلاء
- للذهبي . مخطوط في جامعة أم القرى للمكتبة المركزية قسم المخطوطات
رقم المصور ٢٢٤٧ هـ .
- السنة
- للإمام أبي عبد الرحمن بن عبد الله ابن إمام أهل السنة أحمد بن
حنبل . تحقيق ودراسة . د . محمد بن سعيد القحطاني
الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ . دار ابن القيم .
- الشامل في أصول الدين للإمام الكويني .
- تحقيق د . علي سامي النشار . فيصل بدير عون . سهير محمد مختار
الناشر المعارف بالاسكندرية .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب
- تأليف أبي الفلاح عبد الحي العماد الحنبلي . الناشر : المكتب التجاري
للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت . لبنان .

- شرح الإرشاد
لابي بكر بن ميمون
مخطوط مكتبة أحمد الثالث رقم ١٨٦٠
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة
والتابعين من بعدهم . تأليف الشيخ أبي القاسم هبة الله بن الحسن
ابن منصور الطبراني اللالكائي ت ٤١٨ .
تحقيق د. أحمد سعد حمدان . الناشر : دار طيبة للنشر والتوزيع
الرياض ص ب ٧٦١٢ .
- شرح الأصول الخمسة
لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد . تعليق الإمام أحمد بن الحسين
ابن أبي هاشم . تحقيق : د. عبد الكريم عثمان . الناشر : مكتبة
وهبة . الطبعة الأولى ١٣٨٤ .
- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية
تأليف قاضي القضاة علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي .
تحقيق أحمد محمد شاكر . مكتبة الرياض الحديثة بالرياض .
- شرح العقيدة الأصفهانية
لابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم . تقديم حسين
محمد مخلوف . دار الكتب الحديثة . مصر شارع الجمهورية .
- شرح العقيدة الواسطية . لشيخ الاسلام ابن تيمية
تأليف محمد خليل هراس . مراجعة عبدالرزاق عفيفي
نشرت وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد
الطبعة الرابعة .
- شرح المواقف
طبع في القسطنطينية عام ١٢٣٩ بمعرفة الحاج إبراهيم الصائب .
- الشرح والابانة على أصول الديانة ومجانبة المخالفين ومباينة أهل الأهواء
المارقين لأبي عبيد الله عبيد الله بن بطه العكبري . رسالة ماجستير
مقدمة من رضا نعان . جامعة أم القرى عام ١٣٩٩هـ .
- الشريعة
الإمام أبي بكر محمد بن الحسين الأجرى ت ٢٦٠
تحقيق : محمد حامد الفقي . الناشر : صديت أكاديمي نشاط آباد باكستان .
- الشفا - المنطق والقياس
لأبي علي بن سينا . تحقيق سعيد زايد . القاهرة . الهيئة العامة
لشئون المطابع الأميرية ١٣٨٣هـ .

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل
تأليف الإمام العالم ابن قيم الجوزية .
دار المعرفة للطباعة والنشر . بيروت . لبنان ١٣٩٨هـ .
- صحيح البخارى
لرؤي عبدالله محمد بن اسماعيل البخارى . دار الجيل . بيروت .
- صحيح مسلم
للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦-٢٦١)
تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي . دار الفكر للطباعة والنشر ١٤٠٣-١٩٨٣م .
- الصفات الخيرية بين الإثبات والتأويل
رسالة ماجستير . إعداد الطالب عبدالله آدم الأثيوبي عام ١٣٩٨هـ .
جامعة الملك عبدالعزيز . كلية الشريعة والدراسات الإسلامية . قسم
العقيدة .
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام
لجلال الدين السيوطي . نشر عباس أحمد الباز . مكة المكرمة .
- المواعق المرسل على الجهمية والمعطلة
تصنيف الشيخ أبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب الشهير بابن
قيم الجوزية . تحقيق : د . علي بن محمد بن الدخيل الله
دار العاصمة الرياض . النشرة الأولى ١٤٠٨ .
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة
تأليف : عبدالرحمن حسن حبنكه الميداني . الطبعة الثانية ١٤٠١هـ .
دار القلم . دمشق . بيروت .
- طبقات الشافعية ،
لأبي بكر هداية الله الحسيني ت ١٠١٤
تحقيق عادل نوبيهفي . دار الافاق الجديدة . بيروت . لبنان .
- طبقات الشافعية
لجمال الدين عبدالرحيم الاسنوي ت ٧٧٢ . تحقيق : عبدالله الجبوري
دار العلوم للطباعة والنشر ١٣٠١هـ .
- طبقات الشافعية الكبرى
لتاج الدين أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (٧٢٧-٧٧١)
تحقيق محمود محمد الطناحي - عبدالفتاح محمد الحلوه . دار إحياء
الكتب العربية .

- ظهر الاسلام

تأليف أحمد أمين

دار الكتاب العربي • بيروت • لبنان • الطبعة الثالثة •

- عصمة الأنبياء

تأليف الإمام فخر الدين الرازي ت ٦٠٦

- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين

للإمام تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي ٨٣٥ هـ

تحقيق فؤاد سيد • القاهرة - ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م •

- العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة • تحليل ونقد

تأليف د. محمود أحمد خفاجي • الطبعة الأولى • مطبعة الأمانة

٣ جزيرة بدران • القاهرة •

- الغياشي • غياث الأمم في التباث الظلم

للإمام الحرميين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني

(٤١٩-٤٧٨) تحقيق د. عبد العظيم الديب • الطبعة الأولى

طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر •

- الفتاوى الكبرى •

تأليف شيخ الاسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

الشهير بابن تيمية • قدم له وعرف به حسين محمد مخلوف

دار المعرفة • بيروت • لبنان •

فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري •

للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢

ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي • تصحيح محي الدين الخطيب •

المطبعة السلفية •

- الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني

تأليف أحمد عبد الرحمن البنا الساعاتي

دار الحديث • عطفة الرسام بالغورية • القاهرة •

- فقه الإمام الحرميين - خصائصه - أثره - منزلته •

تأليف : عبد العظيم الديب •

طبع على نفقة الشيخ خليفه بن حمد آل ثاني • الطبعة الأولى ١٤٠٥-١٩٨٥م

- القاعدة المراكشية
لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية
تحقيق د. ناصر الرشيد / رضا نعيان • الناشر مطابع الصفا ١٤٠١هـ.
- الكافية في الجدل
للجويني إمام الحرمين
تحقيق فوقيه حسين محمود. طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه
١٣٩٩هـ.
- الكامل في التاريخ
للإمام العلامة أبي الحسن علي بن محمد بن محمد المعروف بابن
الأثير ٦٣٠- الناشر: دار الكتاب العربي ص ١١ - ٥٧٦٩
بيروت - الطبعة السادسة •
- اللباب في تهذيب الأنساب
تأليف: عز الدين ابن الأثير الجزري • دار صادر • بيروت •
- لسان العرب
للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور
دار صادر • بيروت •
- لمع الأدلة
في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة •
لعبد الملك الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي) • تقديم
وتحقيق: د. فوقيه حسين محمود • المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والأنباء والنشر. الدار المصرية للتأليف والترجمة •
- اللمع في أصول الفقه
للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الفيروزي الشافعي
٤٧٦هـ) دار الكتب العلمية • بيروت • الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع
للإمام أبي الحسن الأشعري ٣٣٠
تحقيق حمود غرابه • مطبعة مصر ١٩٥٥ •
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية • شرح الدرر المضيئة في عقيدة
الفرقة المرضية •
تأليف الشيخ محمد بن أحمد السفاريني • المكتب الإسلامي •

- مجمع الزوائد

للحافظ نور الدين على بن أبي بكر الهيثمي ت ٨٠٧
دار الكتب العلمية • بيروت • لبنان ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م

- مجموعة الرسائل

إدارة الطباعة المنيرية • دار إحياء التراث العربي • بيروت • لبنان

- مجموعة الرسائل والمسائل

للإمام تقي الدين ابن تيمية •
دار الكتب العلمية • بيروت • لبنان • الطبعة الأولى

- مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية

جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم • مكتبة المعـارف،
الرباط - المغرب •

- المحيط بالتكليف

للقاضي عبدالجبار • جمع الحسن بن أحمد بن متوية • تحقيق
عمر السيد عزمي • المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء
والنشر • الدار المصرية للتأليف والترجمة •

- مختصر الصواعق المرسله علي الجهمية والمعطله

تأليف ابن قيم الجوزية • اختصره الشيخ محمد الموصلي
مكتبة المتنبي • القاهرة •

- مذاهب الإسلاميين

تأليف الدكتور عبدالرحمن البدوي
دار العلم للملايين • بيروت • الطبعة الأولى ١٩٧١م •

- مذكرة أصول الفقه

تأليف الشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي •
المكتبة السلفية • باب الرحمة • المدينة المنورة •

- مرآة الجنان وعبرة اليقضان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان

للإمام أبي محمد عبدالله بن أسعد اليافعي اليمني ت ٧٦٨
منشورات مؤسسة الأعلمى • بيروت • الطبعة الثانية ١٣٩٠ •

- المستمفي من علم الأصول

للإمام أبي حامد محمد الغزالي • دار الفكر • المطبعة الأميرية
ببولاق - مصر - الطبعة الأولى •

- مسند أبي يعلى الموصلي
للإمام الهمام أبي يعلى أحمد بن علي الموصلي (٢١٠-٣٠٧ هـ)
تحقيق : ارشاد الحق الأثرى . مؤسسة علوم القرآن . الطبعة
الأولى ١٤٠٨ هـ .
- المسودة في أصول الفقه
تأليف ثلاثة من أئمة آل تيمية هم أبو البركات عبد السلام
وأبو المحاسن عبد الحلیم وشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم
جمعها : أحمد بن محمد الحرائي الدمشقي ت ٧٤٥ .
تقديم : محمد محي الدين عبد الحميد . مطبعة المدني . المؤسسة
السعودية بمصر العباسية . القاهرة .
- معيار العلم في فن المنطق
للإمام حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥ هـ)
تحقيق محمد مصطفى أبو العلا . مكتبة الجندي . سوق أم الفلام
بسيدينا الحسين بمصر .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل (المخلوق)
للقاضي أبي الحسن عبد الجبار .
تحقيق مجموعة من العلماء . الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- مغيث الخلق في ترجيح القول الحق
لأبي المعالي عبد الملك الجويني
الناشر حديث أكاديمي فيصل آباد . باكستان ١٤٠٢ هـ .
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين
للإمام أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤)
دار إحياء التراث العربي . بيروت . تصحيح هلموت ريتز . الطبعة الثالثة .
- مقدمة ابن خلدون
دار القلم . بيروت . لبنان . الطبعة الرابعة ١٩٨١ م .
- مناهج البحث عند مفكري الاسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي
تأليف د . علي سامي النشار . الطبعة الثالثة ١٩٦٧ م . دار المعارف .
- مناهج التفكير في العقيدة بين النصيين والعقليين .
رسالة مقلمة لنيل درجة العالمية " الدكتوراه " في العقيدة والفلسفة
د . عماد خفاجي . جامعة الأزهر . كلية أصول الدين . قسم العقيدة والفلسفة .

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم .
لابي الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) .
دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد - الدكن ١٣٥٩ . الطبعة الأولى .
- المنحول من تعليقات الأصول .
لأبي حامد الغزالي ت ٥٠٥ .
حققه محمد حسن هيتو . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت . ص . ب ٥١٦٩ .
- منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري .
تأليف د . محمد حسن الزين . المكتب الاسلامي . الطبعة الاولى
١٣٩٨ هـ . بيروت .
- منهاج السنة النبوية .
تأليف ابي العباس تقي الدين احمد بن عبدالحليم بن تيمية .
تحقيق: رشاد سالم . دارالثقافة والنشر جامعة الإمام محمد بن سعود
١٤٠٦ هـ .
- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول .
تأليف شيخ الاسلام . الطبعة الاولى .
دارالكتب العلمية . بيروت . لبنان .
- المواقف في علم الكلام .
تأليف : عضد الله والدين عبدالرحمن بن أحمد الأيجي .
عالم الكتب . بيروت .
- الموطأ .
لإمام الأئمة وعالم المدينة مالك بن أنس رضي الله عنه .
تصحيح : محمد فؤاد عبدالباقي . دار إحياء الكتب العربية
فيصل عيسى البابي الحلبي .
- النبوات .
للإمام العلامة شيخ الاسلام تقي الدين أحمد بن تيمية .
دار الكتب العلمية . بيروت . لبنان ١٤٠٢ هـ .
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة .
تأليف : جمال الدين ابي المحاسن يوسف بن تغري بردى ٨٧٤
وزارة الثقافة والإرشاد القومي .
المؤسسة المصرية العامة .
- نقض تأسيس الجهمية .
تأليف : أبي العباس شيخ الإسلام أحمد بن تيمية .
تصحيح وتعليق محمد بن عبدالرحمن بن القاسم . الطبعة الاولى
نقض المنطق .
- تأليف شيخ الاسلام ابن تيمية .
تحقيق الشيخ محمد بن عبدالرزاق حمزه والشيخ سليمان الصنيع
تصحيح . محمد حامد الفقي . مكتبة السنة المحمدية شارع سامي
البارودي . القاهرة .

- نهاية السؤل
شرح الأسنوی
للإمام جمال الدين عبدالرحيم الأسنوی ت ٧٧٢ . مطبعة محمد علي صبيح
وأولاده بالأزهر بمصر .
- هوامش على العقيدة النظامية
لامام الحرمين الجويني .
د . محمد عبدالفضيل القومي . الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م .
دار الطباعة المحمدية ٣٠ درب الأتراك بالأزهر . القاهرة .
- الورقات
لأبي المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن يوسف الجويني . مكتبة
ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر .
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان
لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلکان ت ٦٨١ هـ
تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد . مطبعة السعادة بجوار محافظة
مصر .

١	مقدمة
		<u>الباب الأول: حياة إمام الحرمين</u>
٢	<u>الفصل الأول:</u> عصره
٢	١- الحالة السياسية
٦	٢- الحالة الاجتماعية
١٠	٣- الحالة العلمية
١٥	<u>الفصل الثاني:</u> نشأته وأطوار حياته
١٥	١- اسمه ونسبه
١٦	٢- نسبه
١٨	٣- كنيته ولقبه
١٩	٤- والداه
٢١	٥- مولده
٢٣	٦- نشأته الأولى
٢٥	٧- طلبه للعلم
٢٧	٨- مجلسه للتدريس
٢٨	٩- حالته الاجتماعية
٣٠	١٠- وفاته
٣٥	<u>الفصل الثالث:</u> شيوخه وتلاميذه
٣٥	أ - شيوخه
٣٩	ب - تلامذته
٤٥	<u>الفصل الرابع:</u> ثقافته ومؤلفاته
٤٥	أ - ثقافته
٤٥	١- ثقافته في علم الكلام
٤٧	٢- ثقافته في أصول الفقه
٤٨	٣- ثقافته في الفقه
٤٩	٤- ثقافته في الحديث الشريف
٥٤	٥- ثقافته اللغوية والأدبية
٥٧	ب - مؤلفاته
٥٧	أولاً: في علم الكلام
٥٨	ثانياً: في الأديان
٥٨	ثالثاً: في أصول الفقه
٦٠	رابعاً: في الفقه
٦١	خامساً: في الخلاف
٦١	سادساً: في الجدل

الموضوع	الصفحة
سابعا: في السياسة الشرعية	٦١
ثامنا: مؤلفات متفرقة	٦٢
تاسعا: ترتيب مؤلفاته الكلامية والأصولية	٦٢
الفصل الخامس: أخلاقه ومكانته العلمية	٦٧
١ - أخلاقه	٦٧
٢ - مكانته العلمية	٧١
الفصل السادس: مذهبه الكلامي	٧٥
١ - أشعريته	٧٥
٢ - دوره البارز في بناء المذهب الأشعري	٧٥
٣ - شخصيته المستقلة في المذهب الأشعري	٧٦
٤ - اجتهادات إمام الحرمين في المذهب الأشعري	٧٨
الفصل السابع: طرق دراسته للعقيدة	٨٧
أ - تحديد المصطلحات العقدية	٨٧
ب - طرق الاستدلال على القضايا العقدية	٨٧
١ - طرق الاستدلال على العقائد عند المتكلمين قبل إمام الحرمين	٨٧
٢ - انحصار طرق الاستدلال على العقائد عند إمام الحرمين في العقل والنقل والمعجزة	٩٢
٣ - العقل وما يثبت به من العقائد	٩٣
٤ - السمع وما يثبت به من العقائد	٩٤
٥ - ما يثبت بالعقل والسمع معا من العقائد	٩٤
٦ - المعجزة وما يثبت بها من العقائد	٩٦
الباب الثاني: منهجه في تحديد المصطلحات العقدية .	
الفصل الأول: الحد ومنهج إمام الحرمين في استخدامه في دراسة العقيدة	١٠١
أ - الحد بين المناطقة والمتكلمين	١٠١
١ - مفهوم الحد	١٠١
٢ - الحد بين البساطة والتركيب	١٠٢
٣ - سبب رفض المتكلمين للحد الارسطي	١٠٤
ب - الحد عند إمام الحرمين	١٠٥
١ - مفهومه	١٠٥
٢ - الغرض منه وبساطته	١٠٨
٣ - اطراده وانعكاسه	١١٢
ج - تحديد إمام الحرمين للمصطلحات العقدية	١١٣

	الفصل الثاني : نقد منهج إمام الحرمين في تحديد المفاهيم العقديّة	
١٢٤	على ضوء المنهج السلفي	
	أ - مواضع الاتفاق بين إمام الحرمين والمنهج	
١٢٤	السلفي في الحد	
	ب - مواضع الاختلاف بين إمام الحرمين والمنهج	
١٣١	السلفي في الحد	
١٣٦	١ - العرض	
١٣٦	٢ - المثالن	
١٣٨	٣ - الجسم	
١٣٩	٤ - الحيز	
١٤٠	٥ - الكلام	
١٤١	٦ - الحسن والقبح	
١٤٢	٧ - التوحيد	
	الباب الثالث : منهجه في الاستدلال العقلي على العقائد .	
	تمهيد :	
١٤٦	
١٤٨	الفصل الأول : الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد	
	١ - مفهومه	
١٤٨	٢ - استخدام المتكلمين لقياس الغائب على الشاهد قبل	
١٥١	إمام الحرمين	
١٥٤	٣ - جوامع قياس الغائب على الشاهد	
١٥٧	أولا : قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة	
١٦١	ثانيا : قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل	
١٦٣	ثالثا : قياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط	
١٦٤	رابعا : قياس الغائب على الشاهد بجامع الحقيقة	
	٤ - من مواضع استدلال إمام الحرمين بقياس الغائب على الشاهد	
١٦٥	في (الارشاد والشامل)	
١٦٥	أولا : اثبات المحدث للعالم	
١٦٦	ثانيا : إثبات الصفات المعنوية لله تعالى	
١٦٨	ثالثا : إثبات صفات المعاني لله تعالى	

- رابعاً : بيان تناقض الكرامية في قولهم بقيام
الحوادث بذاته تعالى مع نفيهم
لاتصافه بها ١٧٠
- خامساً : نفي وجوب الأصلاح على الله تعالى ١٧٠
- سادساً : إبطال نفي الكعبي لمفظة الإرادة عن
الله تعالى ١٧١
- ٥ - نقد إمام الحرمين لقياس الغائب على الشاهد
(في البرهان) ١٧٢
- أولاً : نقد الجمع بالعلة ١٧٢
- ثانياً : نقد الجمع بالحقيقة ١٧٣
- ثالثاً : نقض إمام الحرمين قياس الغائب على
الشاهد نقضاً إجمالياً ١٧٤
- ٦ - الموقف السلفي من الاستدلال بقياس الغائب على
الشاهد ١٧٥
- الفصل الثاني : الاستدلال بانتاج المقدمات النتائج ١٨٠
- ١ - مفهومه وصورته ١٨٠
- ٢ - استخدام المتكلمين لانتاج المقدمات النتائج قبل
إمام الحرمين ١٨١
- ٣ - من مواضع استدلال إمام الحرمين بانتاج المقدمات
النتائج في (الارشاد) ١٨٣
- ٤ - نقد إمام الحرمين لانتاج المقدمات النتائج في
(البرهان) ١٨٤
- ٥ - الموقف السلفي من الاستدلال بانتاج المقدمات
النتائج ١٨٦
- الفصل الثالث : الاستدلال بالسبر والتقسيم ١٩٠
- ١ - مفهومه وصورته ١٩٠
- ٢ - أقسامه ١٩١
- ٣ - استخدام المتكلمين للسبر والتقسيم قبل إمام الحرمين
من مواضع استدلال إمام الحرمين بالسبر والتقسيم
في (الارشاد الشامل) ١٩٢
- أولاً : إثبات الأعراض ١٩٥
- ثانياً : إثبات أن مخصص العالم فاعل مختار ١٩٧
- ثالثاً : إثبات أن القبيح انما كان قبيحاً
لورود الشرع بالنهي عنه ١٩٩
- رابعاً : إثبات أن المتكلم من قام به الكلام ٢٠١
- ٥ - نقد إمام الحرمين للسبر والتقسيم في (البرهان) ٢٠٣
- ٦ - الموقف السلفي من الاستدلال بالسبر والتقسيم ٢٠٤

- ٢٠٨ الفصل الرابع : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه
- ٢٠٨ ١- مفهومه
- ٢٠٨ ٢- استدلال المتكلمين بالمتفق عليه على المختلف فيه
- ٢٠٨ ٣- قبل إمام الحرمين
- ٢١١ من مواضع استدلال إمام الحرمين بالمتفق عليه على المختلف فيه في (الارشاد والشامل)
- ٢١٢ أولاً: عدم تعرض الجواهر عن الألوان قياساً على الأكوان ثانياً: جواز اختلاف القديمين حال اجتماعها في الإرادة قياساً على حال انفرادهما
- ٢١٢ ثالثاً: الزام الكعبي باثبات صفة الإرادة قياساً على إثباته لصفة العلم
- ٢١٤ ٤- نقد إمام الحرمين للاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه في (البرهان)
- ٢١٥ ٥- الموقف السلفي من الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه
- ٢١٨ الفصل الخامس : الاستدلال بقاعدة (مالادليل عليه يجب نفيه) :
- ٢١٨ ١- مفهومه وصورته
- ٢٢٠ ٢- استخدام المتكلمين قبل إمام الحرمين لـ(مالادليل عليه يجب نفيه)
- ٢٢٠ ٣- مدى استخدام إمام الحرمين لـ (مالادليل عليه يجب نفيه)
- ٢٢٢ ٤- الموقف السلفي من قاعدة (مالادليل عليه يجب نفيه)
- ٢٢٦ الفصل السادس : الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله وباستحالته على استحالة مثله
- ٢٢٦ ١- مفهومه وصورته
- ٢٢٩ ٢- استخدام المتكلمين لهذا الاستدلال قبل إمام الحرمين من مواضع استخدام إمام الحرمين لهذا الاستدلال في (الارشاد)
- ٢٢٩ أولاً: جواز إعادة
- ٢٢٩ ثانياً: جواز رؤية الباري تعالى
- ٢٣٠ ٤- الموقف السلفي من الاستدلال بصحة الشيء على صحته مثله وباستحالته على استحالة مثله
- ٢٣٢ الفصل السابع : قياس الأولى
- ٢٣٢ ١- مفهومه وصورته
- ٢٣٢ ٢- استخدام المتكلمين لقياس الأولى قبل إمام الحرمين
- ٢٣٢ ٣- استخدام إمام الحرمين لقياس الأولى في (النظامية)

٢٢٤	٤ - الموقف السلفي من الاستدلال (بقياس الأولى) +.....
٢٤٣	<u>الفصل الثامن : الاستدلال بالقياس المنطقي :</u>
٢٤٣	١- مفهومه وصورته
٢٤٥	٢- موقف المتكلمين قبل إمام الحرمين من القياس المنطقي.
٢٤٦	٣- مدى صحة القول باستخدام إمام الحرمين للقياس المنطقي.
٢٥٣	٤- الموقف السلفي من القياس المنطقي
٢٥٣	<u>الباب الرابع : منهجه في الاستدلال السمعي بالقرآن على العقائد</u>
٢٥٦	تمهيد
٢٥٨	<u>الفصل الأول : الاستدلال بالنص</u>
٢٥٨	١- تعريف النص
٢٦٠	٢- مراتب النص
٢٦٥	٣- عدم ندرة النصوص القرآنية
٢٦٧	٤- من مواضع استدلال إمام الحرمين بالنص القرآنية على العقائد
٢٦٧	أولاً : رؤية الله في الآخرة
٢٧١	ثانياً : تفرد الباري تعالى بخلق عموم المخلوقات
٢٧٦	ثالثاً : خلق الهداية والاضلال والختم والطبع
٢٨٠	رابعاً : عموم الإرادة الإلهية
٢٨٢	خامساً : وجود الجن والشياطين
٢٨٢	سادساً : وقوع التحدى بالقرآن
٢٨٤	سابعاً : وجود الجنة والنار الآن
٢٨٧	ثامناً : إثبات عذاب القبر
٢٨٨	تاسعاً : إبطال مذهب الوعيدية في أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار
٢٨٩	<u>الفصل الثاني : الاستدلال بالظاهر</u>
٢٨٩	١- تعريف الظاهر
٢٩٢	٢- العلاقة بين النص والظاهر ودور القرينة في ذلك
٢٩٣	٣- أنواع الظاهر
٢٩٤	٤- موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالظواهر القرآنية على العقائد
٢٩٧	أولاً : استدلال إمام الحرمين بالظواهر القرآنية التي لا يرى معارضتها للعقل

ثانياً: رفض إمام الحرمين لدلالة الظواهر القرآنية التي يرى معارضتها للعقل مع تأويله لها

٣٠٠

٣٠١

الفصل الثالث : منهج إمام الحرمين في تأويل الظواهر :

٣٠١

١ - مفهوم التأويل

٣٠٤

٢ - أسباب التأويل

٣٠٥

٣ - التأويل بين الوجوب والترجيح في مرحلة (الارشاد

٣١٣

والشامل)

٣١٩

٤ - ضوابط التأويل عند إمام الحرمين

٣١٩

٥ - طرق التأويل عند إمام الحرمين

٣٢٠

٦ - من تأويلات إمام الحرمين العقدية وإبطالها

٣٢٣

أولاً: تأويله لصفة اليبدين

٣٢٦

ثانياً: تأويله لصفة العينين

٣٢٨

ثالثاً: تأويله لصفة الوجه

٣٢٢

رابعاً: تأويله لآيات المعية

٣٢٤

خامساً: تأويله لصفات المجرى والنزول والإتيان

٣٢٦

سادساً: تأويله لصفة الاستواء

٣٢٨

سابعاً: تأويله لصفة النور

٣٢٨

ثامناً: تأويله لقوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) ..

٣٤٠

تاسعاً: تأويله لقوله تعالى (سيقول الذين أشركوا

لسواء الله ما أشركنا)

٣٤٣

عاشراً: تأويله لقوله تعالى (وما خلقت الجن

والإنس إلا ليعبدون)

٣٤٦

٧- منح إمام الحرمين من التأويل في كتابيه (البرهان

و (النظامية)

٣٤٩

الفصل الرابع : نقد منهج إمام الحرمين في التأويل وبيان موقف السلف

منه ومن التفويض

٣٤٩

١- الاتفاق على تقسيم آي القرآن إلى نص وظاهر

٣٥٠

٢- الاختلاف في تحديد النصوص والظواهر القرآنية وأساسه ..

٣٥٢

٣- إبطال أساس التأويل عند المتكلمين

٣٥٤

٤- موقف علماء السلف من التأويل

٣٥٧

٥- ضوابط التأويل عند علماء السلف

٣٥٩

٦- أنواع التأويل الباطل عند علماء السلف

٣٦٢

٧- إبطال القول بالتفويض

٣٦٧

الفصل الخامس : الاستدلال بالمفهوم

٣٦٧

١- تعريفه

٣٦٧

٢- أقسامه

٣٦٧

٢٧١	موقف إمام الحرمين من نفاة القول بالمفهوم.....	٣-
٢٧٢	الأسس التي يقوم عليها أعمال إمام الحرمين للمفهوم	٤-
٢٨٢	من مواضع استدلال إمام الحرمين بالمفهوم في إثبات العقائد.....	٥-
٢٨٢	أولاً: تممدح الباري بانفراده بالخلق وعموم قدرته.	
٢٨٥	ثانياً: تممدحه تعالى باقتداره على قهر القلوب بالخطم والطبع.....	
٢٨٧	ثالثاً: إبطال مذهب المعتزلة في أن الإنسان خالق لأفعاله.....	
٢٨٧	رابعاً: جواز رؤية الله تعالى.....	
٢٨٨	خامساً: بطلان وجوب فعل الأصلاح على الله.....	
٢٨٩	سادساً: جواز الإعادة.....	
٢٩٠	سابعاً: تأويل الوجه بالوجود.....	
٢٩١	ثامناً: في بيان وجه تخصيص العرش بالاستواء.....	
٢٩٢	٦- أعمال السلف للمفهوم في باب العقائد.....	

الباب الخامس: منهجه في الاستدلال السمعي بالسنة على العقائد

٢٩٩	الاستدلال بالخبر المتواتر.....	الفصل الأول:
٢٩٩	تعريف الخبر المتواتر لغة واصطلاحاً.....	١-
٤٠٢	أنواع الخبر المتواتر.....	٢-
٤٠٢	شروط الخبر المتواتر.....	٣-
٤١١	حجية الخبر المتواتر عند المتكلمين قبل إمام الحرمين في إثبات العقائد.....	٤-
٤١٧	حجية المتواتر في إثبات العقائد عند إمام الحرمين.....	٥-
٤٢٠	من مواضع استدلال إمام الحرمين بالمتواتر في إثبات العقائد.....	٦-
٤٢٠	أولاً: ظهور القرآن على يد النبي صلى الله عليه وسلم.....	
٤٢٠	ثانياً: وقوع التحدى بالقرآن.....	
٤٢١	ثالثاً: ظهور المعجزات من النبي صلى الله عليه وسلم.....	
٤٢١	رابعاً: إثبات عذاب القبر.....	
٤٢٢	خامساً: إثبات البعث.....	
٤٢٢	سادساً: إثبات الميزان ووضفته.....	
٤٢٢	سابعاً: رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة.....	
٤٢٢	ثامناً: صحة إمامة أبي بكر.....	

٤٢٤	الفصل الثاني : الاستدلال بخبر الآحاد
٤٢٤	١- تعريف خبر الآحاد
٤٢٧	٢- حجية خبر الآحاد في الأحكام العملية والرد على منكريها
٤٣٠	٣- موقف المتكلمين قبل إمام الحرمين من الاستدلال بأخبار الآحاد في إثبات العقائد
٤٣٥	٤- مدى إفادة خبر الواحد للعلم عند إمام الحرمين
٤٣٨	٥- موقف إمام الحرمين من حجية خبر الواحد في إثبات العقائد
٤٤٢	٦- من مواضع استدلال إمام الحرمين بأخبار الآحاد في إثبات العقائد
٤٤٢	أولاً : إثبات السحر
٤٤٢	ثانياً : إثبات الجن
٤٤٢	ثالثاً : إثبات عروج أرواح المؤمنين إلى الجنة
٤٤٢	رابعاً : إثبات الصراط وصفته
٤٤٤	خامساً : إثبات الشفاعة لأهل الكبائر
٤٤٦	الفصل الثالث : نقد موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالسنة في إثبات العقائد على ضوء المنهج السلفي
٤٤٦	١- قضية الاستدلال بالمتواتر في إثبات العقائد
٤٥٢	٢- قضية الاستدلال بأخبار الآحاد في إثبات العقائد

الباب السادس : منهجه في الاستدلال السمعي بالإجماع على العقائد

٤٥٩	الفصل الأول : استدلال إمام الحرمين بالإجماع على العقائد
٤٥٩	تمهيد
٤٦٠	١- مفهومه
٤٦٢	٢- وقوع الإجماع في الأحكام والعقائد والرد على منكريه
٤٦٤	٣- شروط صحته
٤٦٩	٤- حجية الإجماع والرد على منكريها
٤٧٩	٥- استدلال المتكلمين بالإجماع قبل إمام الحرمين
٤٨٢	٦- من مواضع استدلال إمام الحرمين بالإجماع في إثبات العقائد
٤٨٢	أولاً : تفرد الباري تعالى بالخلق
٤٨٤	ثانياً : إثبات صفات السمع والبصر والكلام لله تعالى
٤٨٧	ثالثاً : زيادة الصفات على الذات الالهية
٤٨٩	رابعاً : عدم مغايرة الصفات للذات الالهية

- ٤٩١ خامسا: الجنة والنار مخلوقتان الآن
 ٤٩٢ سادسا: المنع من التأويل في آخر حياته
 ٤٩٢ سابعا: إثبات وقوع السحر
 ٤٩٣ ثامنا: عصمة الأنبياء

الفصل الثاني: استدلال علماء السلف بالإجماع على العقائد مع التعقيب

- ٤٩٤ على آراء إمام الحرمين
 ٤٩٤ تمهيد
 ٤٩٥ ١- مفهوم الإجماع
 ٤٩٥ ٢- وقوعه وتوجيه كلام الامام أحمد في إنكاره
 ٤٩٧ ٣- شروط الاجماع
 ٤٩٩ ٤- حجيته
 ٤٩٩ ٥- الأدلة على حجية الاجماع
 ٥٠٤ ٦- أنواع الاجماع وحكم منكره
 ٥٠٥ ٧- إجماع الصحابة والتابعين على العقائد
 ٥٠٧ ٨- أمثلة من استدلال علماء السلف بالاجماع على العقائد
 ٥١٢ ٩- إبطال شيخ الاسلام لدعوى إمام الحرمين وغيره من المتكلمين الاجماع على أخطائهم العقيدية

الباب السابع: منهجه في الاستدلال بالمعجزة

الفصل الاول: استدلال إمام الحرمين بالمعجزة وحدها على صدق النبي

- ٥٢١ دون غيره من العقائد
 ٥٢١ أ - استدلاله بالمعجزة على صدق النبي
 ٥٢١ ١- مفهوم المعجزة لغة واصطلاحا
 ٥٢٢ ٢- شروط المعجزة
 ٥٢٤ ٣- وجه دلالة المعجزة
 ٥٢٦ ٤- ظهور الكرامة لا يبطل دلالة المعجزة
 ٥٢٩ ٥- ظهور السحر لا يبطل دلالة المعجزة
 ٥٣٠ ب - المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبي عنده إمام الحرمين
 ٥٣١ ج - عدم استدلال إمام الحرمين بالمعجزة على غير صدق النبي من العقائد الأخرى

الفصل الثاني: نقد منهج إمام الحرمين في استدلاله بالمعجزة وحدها على صدق النبي

- ٥٣٢ دون غيره من العقائد
 ٥٣٢ ١- نقد منهج إمام الحرمين بالاستدلال بالمعجزة على صدق النبي
 ٥٤٢ ٢- المعجزة ليست الدليل الوحيد على صدق النبي
 ٥٤٦ ٣- الاستدلال بالمعجزة على غير صدق النبي من العقائد

- ٥٤٩ الخاتمة
 ٥٥٢ فهرس المصادر والمراجع
 ٥٦٦ فهرس الموضوعات