

التبكيك

بِمَا فِي تَأْنِيبِ الْكَوْثَرِيِّ مِنَ الْأَبْطِيلِ

بِجُزْءِ الشَّانِي

تَأْنِيبُ

العلامة الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني

رحمه الله تعالى

١٣١٣ — ١٣٨٦

قام على طبعه وتحقيقه والتعليق عليه

محمد ناصر الدين الألباني

طبع

على نفقته الشيخ محمد نصيف وشركاه

البحث مع الخفية
في سبع عشرة قضية

وهو القسم الثالث من كتاب
«التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، الذي من يُردُّ بهِ خيراً يفقهه في الدين ، وأشهد ألاَّ إله إلاَّ الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد ، كما صليت على آل إبراهيم ، وبارك على محمد وعلى آل محمد ، كما باركت على آل إبراهيم ، إنك حميد مجيد .

أما بعد : فهذه بضع عشرة مسألة وردت فيها أحاديث ذكر الخطيب في ترجمة أبي حنيفة من (تاريخ بغداد) إنكار بعض المتقدمين على أبي حنيفة ردها ، فتعرض لها الأستاذ محمد زاهد الكوثري في كتابه (تأنيب الخطيب) ، فتعقبه في ذلك كما تعقبه في غيره وسأذكر في كل مسألة كلامه ، وماله ، وما عليه . وأسأل الله تعالى التوفيق .

المسألة الأولى

إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس

في (تاريخ بغداد) ١٣ / ٣٨٩ من طريق « الفضل بن موسى السيناني يقول : سمعت أبا حنيفة يقول : من أصحائي من يبول قلتين . يردّ على النبي صلى الله عليه وسلم : إذا كان الماء قلتين لم ينجس » .

قال الأستاذ ص ٨٣ : « وحديث القلتين (١) لم يأخذه أحد من الفقهاء قبل المائتين (٢) لأن في ذلك اضطراباً عظيماً (٣) ولم يقل بتصحيحه إلا المتساهلون (٤) ولم ينفع تصحيح من صححه في الأخذ به لعدم تعين المراد بالقلتين (٥) حتى أن ابن دقيق العيد يعترف في شرح (عمدة الأحكام) بقوة احتجاج الحنفية بحديث الماء الدائم في (الصحيح) (٦) فدعونا معاشر الحنفية نتوضاً من الحنفيات ولا نغطس في المستنقعات » .

أقول : في هذه العبارة ستة أمور كما أشرت إليه بالأرقام .

فأما الأمر الأول فالمنقول عن السلف قبل أبي حنيفة وفي عصره مذهبان :

الأول : أن الماء سواء أكان قليلاً أم كثيراً لا ينجس إلا أن تخلطه النجاسة فتغير لونه أو ريحه أو طعمه ، وإليه ذهب مالك ، وكذلك أحمد في رواية وهو أيسر المذاهب علماً وعملاً ، وقد جاءت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث أن الماء طهوراً لا ينجسه شيء^(١) وجاء في روايات استثناء ما غيرت النجاسة أحد أوصافه ، وهي ضعيفة من جهة الإسناد ، لكن حكوا الإجماع على ذلك .

المذهب الثاني : أن هذا حكم الماء الكثير بحسب مقداره في نفسه فأما القليل فينجس بوقوع النجاسة فيه وإن لم يُغيّر أحد أوصافه ، والقائلون بهذا يستثنون بعض النجاسات كالتي

(١) أنظر تخريج الحديث وطرقه ومن صححه من الأئمة في كتابنا « إرواء الغليل » رقم (١٢) .

وقد قاربنا الفراغ منه ، يسر الله طبعه بمنه وكرمه ، وفي (صحيح أبي داود) رقم ٥٩٠ ن

لا يدر كما الطرف والتي تعم بها البلوى وميتة ما لادم له سائل ، وتفصيل ذلك في كتب الفقه . ثم المشهور في التقدير أن ما بلغ قلتين فهو كثير وما دون ذلك فهو قليل جاء في هذا عن النبي ﷺ حديث القلتين ، وروي من قول عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وأبي هريرة ، ومن قول مجاهد وغيره من التابعين ، وأخذ به نصاً عبيد الله بن عبد الله بن عمر وبعض فقهاء مكة ، والظاهر أن كل من روى الحديث من الصحابة فمن بعدهم يأخذ به ، ولا يُعدل عن هذا الظاهر إلا بإثبات خلافه ، ولم يصح عن النبي ﷺ تقدير آخر ، فأما من بعده فرويت أقوال : أولها : عن ابن عباس ذكر ذنوبين ، وفي سنده ضعف ، ولو صح لما تحتمت مخالفته للقتلين فإن ابن عباس معروف بالميل إلى التيسير والتوسعة فلعله حمل القلتين على الإطلاق فرأى أنه يصدق بالقتلين الصغيرتين اللتين تسع كل منها ذنباً فقط .

ثانيها : عن سعيد بن جبيرة ذكر ثلاث قلال ، وسعيد كان بالعراق فكأنه رأى قلال العراق صغيرة كما أشار الشافعي القرب إلى ذلك في القرب فحزر سعيد أن ثلاثاً من قلال العراق تعادل القلتين اللتين يحمل عليها الحديث .

ثالثها : عن مسروق قال : « إذا بلغ الماء كذا لم ينجسه شيء » ونحوه عن ابن سيرين وأبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود ، وهؤلاء عراقيون فإما أن يكونوا لم يحققوا مقدار القلتين في الحديث بقلال العراق فأجلوا ، وإما أن يكون كل منهم أشار إلى ماء معين فأراد بقوله : « كذا » أي بمقدار هذا الماء المشار إليه ، وقد ثبت بقولهم أنهم يرون التقدير ، ولأن يحمل ذلك على التقدير المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أولى من أن يحمل على تقدير لا يعلم له مستند من الشرع .

رابعها : عن عبد الله بن عمرو بن العاص ذكر أربعين قلة ، وروي مثله من وجه ضعيف عن أبي هريرة ، وقيل عنه أربعين غرباً ، وقيل : أربعين دلواً . وهذا القول يحتمل معنيين ، الأول المعنى المعروف لحديث القلتين ، المعنى الثاني أن ما بلغ الأربعين لا ينجس البتة ، إلا بمخالطة نجاسة لاتغير أحد أوصافه ، لأنه قلتان وأكثر ، ولا بمخالطة نجاسة تغير أحد أوصافه لأن ذلك لا يقع عادة ، إذ لا يعرف في ذلك العصر ببلاد العرب ماء يبلغ أربعين أو

أزيد تقع فيه نجاسة تغيره . والمعنى الأول يحتاج إلى الاستثناء من منطوقه فيقال إلا أن يتغير ، ومن مفهومه فيقال إلا بعض النجاسات كميتة مالا دم له سائل ، ومع ذلك لا يكون لمفهومه مستند معروف من الشرع بل المنقول عن الشرع بخلافه ، وأيضاً فلم يذهب إليه أحد من الفقهاء . فإما أن يترجح المعنى الثاني وتكون فائدة ذاك القول أن من ورد ماء فوجده متغيراً فإن كان من الكثرة بحيث لا يعرف في العادة أن تقع فيه نجاسة تغيره فله استعماله بدون بحث ، وإن كان دون ذلك فعليه أن يتروى ويبحث . وإما أن يحمل على المعنى الأول . ويطرح مفهومه ويقال : لعل ذاك القول كان عند سؤال عن ماء بذلك المقدار وقعت فيه نجاسة ولم تغيره ، فذكر الأربعين لموافقة الواقع لا للتقييد .

هذا ، ولم أجد عن المتقدمين من الفقهاء وغيرهم حرفاً واحداً فيه التفات إلى ما اعتمده الحنفية من اعتبار مساحة وجه الماء دون مقداره وكأن الأستاذ شعر بهذا فحاول عبثاً أن يشرك مع مذهبه في ذلك مذهب القلتين ؛ إذ قال : « لم يأخذ به أحد من الفقهاء قبل المائتين » وقد علمت أن القول بالقلتين مروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم عن جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم .

فأما الحنفية فذهبوا في الجملة إلى الفرق بين القليل والكثير لكنهم لم يمتثلوا بمقدار الماء في نفسه ، وإنما نظروا إلى مساحة وجهه وعندهم في ذلك روايات :

الأولى : أن الماء الراكد الذي تقع فيه نجاسة لا تغير أحد أوصافه ، إذا كانت مساحة وجهه بحيث يظن المحتاج خلوص النجاسة من أحد طرفيه إلى الآخر بنجس وإلا فلا .

الثانية : أنه إذا كانت بحيث إذا حرك أدناه اضطرب أقصاه تنجس وإلا فلا .

ولهم في الترجيح والتفريع اختلاف واضطراب شديد جداً كما تراه في كتبهم المطولة . واستبعد بعضهم عدم اعتبار العمق ، فاشتطوا عمقاً ! واختلفوا في قدره ! فقيل أن يكون بحيث لا ينحسر بالإغتراف ، وقيل : أربع أصابع ، وقيل : ما يبلغ الكعبين ، وقيل : شبر ، وقيل : ذراع ، وقيل : ذراعان !!!

واختلفوا على الرواية الثانية في الحركة فقيل : حركة المغتسل ، وقبل المتوضئ ، وقيل

اليد ، ولم يعتبروا وقوع الحركة وإنما ذكروها لمعرفة قدر المساحة ، وسواء في الحكم عندهم
أكان الماء عند وقوع النجاسة وبعدها ساكناً أم تحرك ، وقالوا : إذا كان بالمساحة المشروطة
فله يحتاج أن يستعمل من موضع النجاسة وإن لم يكن قد تحرك ! وقالوا : إذا كانت مساحة
وجه الماء تساوي القدر المشروط كفى وإن كان دقيقاً كأن يكون طوله مائة ذراع وعرضه
ذراعاً ! وقال محققهم ابن الهمام في ترجيح الرواية الأولى : « هو الأليق بأصل أبي حنيفة أعني
عدم التحكم بتقدير فيما لم يرد فيه تقدير شرعي » .

أقول : والرواية الأولى فيها تحكم ، والبول مثلاً إذا وقع في الماء ثم حرك الماء خلصت
ذرات البول إلى جميع الماء كما تشاهده إذا صببت قارورة مداد في حوض فقد يظهر لون المداد
في الماء واضحاً ، وقد يظهر بتأمل ، وقد لا يظهر وذلك بحسب اختلاف قدر الماء وقدر المداد
وقدر لونه ، وعلى كل حال فالخلوص محقق ، وإنما لا يظهر اللون لتفرق الذرات ، وظنون
الناس لا ترجع غالباً إلى دلالة ، وإنما ترجع إلى طبائعهم ، فمنهم متقزز ينفر عن حوض كبير
إذا رأى إنساناً واحداً بال فيه ، وآخر لا ينفر ، ولكن لو رأى ثلاثة بالوا فيه لنفر ، وثالث
لا ينفر ولو رأى عشرة بالوا فيه . وإذا جردت الرواية الأولى عن التحكم ، لم يكسب يحصل
منها إلا أن قائلها وكل الناس إلى طبائعهم ، وفي عد هذا قولاً ومذهباً نظراً ، وقد حكى
الحنفية أن محمد بن الحسن كان يقول : بعشر في عشر ، ثم رجع وقال : « لا أوقت شيئاً » .
وعقد الشافعي لهذه المسألة باباً طويلاً تراه في كتاب (اختلاف الحديث) بهامش (الأم) ج ٧
ص ١٠٠ - ١٢٥ وذكر أنه ناظر بعضهم ، والظاهر أنه محمد بن الحسن ، وفي المناظرة : « قال
قد سمعت قولك في الماء ، فلو قلت لا ينجس الماء بحال للقياس على ما وصفت أن الماء يزيل
الأنجاس كان قولاً لا يستطيع أحد رده قلت : ولا يجوز إلا أن لا ينجس شيء من
الماء إلا بأن يتغير . . . أو ينجس كله بكل ما خالطه ؟ قال : ما يستقيم في القياس إلا هذا ،
ولكن لا قياس مع خلاف خبر لازم . قلت : فقد خالفت الخبر اللازم ولم تقل معقولاً ولم
تقس » ، وقال في موضع آخر : « فقال : لقد سمعت أبا يوسف يقول : قول الحجازيين .

في الماء أحسن من قولنا ، وقولنا فيه خطأ » . وقال في موضع آخر : « فقال : ما أحسن قولكم في الماء » .

أقول : فأنحصر الحق في المذهبين الأولين وسقط ما يخالفهما .

وأما الأمر الثاني . وهو الاضطراب في روايات ذاك الحديث فالاضطراب الضار أن يكون الحديث حجة على أحد الوجهين مثلاً دون الآخر ولا يتجه الجمع ولا الترجيح ، أو يكثر الاضطراب ويستد بجيث يدل أن الراوي المضطرب الذي مدار الحديث عليه لم يضبط . وليس الأمر في هذا الحديث كذلك كما يعلم من مراجعة (سنن الدارقطني) و (المستدرک) و (سنن البيهقي) (١) .

وأما الأمر الثالث وهو قول الأستاذ : « ولم يقل بتصحيحه إلا المتساهلون » ففيه مجازفة فقد صححه الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبو عبيد القاسم بن سلام ، وحكي الشافعي عن مناظرة من الحنفية ويظهر أنه محمد بن الحسن أنه اعترف بشوته ، كما في كتاب (اختلاف الحديث) بهامش (الأم) ج ٧ ص ١١٥ ولفظه « فقلت : أليس ثبت الأحاديث التي وصفت ؟ فقال : أما حديث الوليد بن كثير [وهو حديث القلتين] ، وحديث ولوغ الكلب في الماء ، وحديث موسى بن أبي عثمان فثبت بإسنادها ، وحديث بثر بضاعة فيثبت بشهرته وأنه معروف » . واعترف الطحاوي بصحته كما يأتي ، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم ، قال الحاكم في (المستدرک) ج ١ ص ١٣٢ : « حديث صحيح على شرط الشيخين فقد احتجا جميعاً بجميع روايته ولم يخرجاه ، وأظنها والله أعلم لم يخرجاه لخلاف فيه . . » ثم ذكر الخلاف وأثبت أن ما هو متابعة تزيد الحديث قوة .

وأما الأمر الرابع وهو قول الأستاذ : « ولم ينفع تصحيح من صححه لعدم تدين المراد بالقلتين » ففي (فتح الباري) : « واعترف الطحاوي من الحنفية بذلك (يعني بصحة الحديث) لكنه اعتذر عن القول به بأن القلة في العرف تطلق على الكبيرة والصغيرة كالجرة ولم يثبت في الحديث تقديرهما فيكون مجملًا فلا يعمل به وقواه ابن دقيق العيد . . . » .

(١) قلت : وقد بينت ذلك في « صحيح سنن أبي داود » رقم (٥٨) .

أقول : قال الله عز وجل : [فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة] ومن المساكين الصغير والكبير والطويل الجسيم والقصير القضيف ، ومن المالك الصغير والكبير وقد يقال نحو ذلك في الإطعام والكسوة إذ يصدقان بثمره تمر وقلنسوة قلنسوة ، وأمثال هذا في النصوص كثير ، وفيها ذكر المقادير كالصاع والطل والمثقال والميل والفروسخ وغير ذلك مما وقع فيه الاشتباه والاختلاف ، ولم يقل أحد في شيء من ذلك أنه مجمل ، بل منهم من يقول بمقتضى الإطلاق ، ومنهم من يذهب إلى الغالب أو الأوسط ، ومنهم من يختار الأكمل . فيمكن الأخذ بمقتضى الإطلاق في القلتين فيؤول ذلك إلى تحقيق المقدار بما يلاقلتين من أصغر ما يكون من القلال ولا ينجس في ذلك أنه قد يكون مقدار قلة كبيرة أو نصفها مثلاً كما قد يأتي نحو ذلك في كسوة المساكين على القول بأنه يكفي ما يسمى كسوة مسكين . ويمكن الأخذ بالأحوط كما فعل الشافعي وغيره ، ولا ريب أن ما بلغ قلتين من أكبر القلال المعهودة حينئذ وزاد على ذلك داخل في حكم منطوق الحديث حتماً على كل تقدير ، وهو أنه لا ينجس ، وأن ما لم يبلغ قلتين من أصغر القلال المعهودة حينئذ داخل في حكم مفهوم الحديث حتماً ، وهو أنه ينجس ، فلا يتوهم في الحديث إجمال بالنظر إلى هذين المقدارين وإنما يبقى الشك في ما بينها فيؤخذ فيه بالاحتياط .

وقال ابن الترمكاني في (الجوهر النقي) : « قد اختلف في تفسير القلتين اختلافاً شديداً كما ترى ، ففسرتا بخمس قرب ، وبأربع ، وبأربعة وستين رطلاً ، وبأثنين وثلاثين رطلاً ، وبالجرتين مطلقاً ، وبالجرتين بقيد الكبير وبالحاييتين ، والحايية : الحُب ، فظهر بهذا جهالة مقدار القلتين فتعذر العمل بها » .

أقول : أما الاختلاف في تفسير القلة بمقتضى الامة فن تأمل كلام أهل اللغة وموارد الاستعمال وتفسير الحداثين السابقين ظهر له أن القلة هي الجرة ، وإنما جاء قيد الكبير من جهتين : الأولى : تفسير أهل التريب لما ورد في الحديث في ذكر سدرة المنتهى « فإذا نبقها مثل

قلال هجر ، وإذا ورقها مثل أذان الفيلة « وقلال هجر مشهورة بالكبر ، وتفخيم شأن السدرة يقتضي الكبر .

الثانية : تفسير المحتاطين لحديث القلتين ، وفي (سنن البيهقي) ج ١ ص ٢٦٤ عن مجاهد تفسير القلتين بالجرتين ونحوه عن وكيع ويحيى بن آدم ، وعن ابن إسحاق : « هذه الجرار التي يستقى فيها الماء والدواريق » وعن هشيم : « الجرتين الكبار » وعن عاصم بن المنذر : « الحراي العظام » .

وأكثر الآخذين بحديث القلتين أخذوا بالاحتياط فاشتروا الكبر . والخابية هي الحب والحب هو الجرة أو الجرة الكبيرة ، وعلى كل حال فما بلغ جرتين من أكبر ما يمد من الجرار داخل في حكم منطوق الحديث حتماً وما لم يبلغ جرتين من أصغر ما يمد من الجرار داخل في حكم مفهومه حتماً كما سلف .

وأما الاختلاف في مقدار ماتسع فأكثر الأوجه التي ذكرها ابن الترمذاني جاءت في خبر رواه ابن جريج عن محمد بن يحيى عن يحيى بن عقيل عن يحيى بن يعمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً ولا بأساً » رواه أبو قرة عن ابن جريج وقال فيه : « قال محمد فرأيت قلال هجر فأظن كل قلة تأخذ قوبتين » ورواه الدارقطني عن أبي بكر النيسابوري عن أبي حميد المصيصي عن حجاج عن ابن جريج وقال فيه : « قال فأظن أن كل قلة تأخذ القربتين » ورواه البيهقي عن أبي حامد أحمد بن علي الرازي عن زاهر بن طاهر عن أبي بكر النيسابوري بإسناده مثله وزاد « والفرق ستة عشر رطلاً » . ورواه الشافعي ثنا مسلم بن خالد عن ابن جريج بإسناد لا يحضرن في ذكره أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : « إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثاً » وقال في الحديث : بقلال هجر . قال ابن جريج : وقد رأيت قلال هجر فالقلة تسع قوبتين أو قوبتين وشيئاً . قال الشافعي : كان مسلم يذهب إلى أن ذلك أقل من نصف القربة أو نصف القربة فيقول : خمس قرب هو أكثر ما يسع قلتين ، وقد تكون القلتان أقل من خمس قرب . قال الشافعي فالاحتياط أن تكون القلة قوبتين ونصف ... وقرب الحجاز كبار ... » ومسلم بن خالد وإن ضعفه الأكثرون

ونسبوه إلى كثرة التلط فقد وثقه ابن معين وغيره وقالوا : كان فقيه أهل مكة وكانت له حلقة في حياة ابن جريج ، وهذا الخبر مما يحتاج إليه الفقيه فلا يظن به التلط فيه ، ^(١) وقد تابعه في الجملة أبو قرة وهو ثقة فلفظ « القريبتين » ثابت عن ابن جريج ، فأما لفظ « الفرقين » فإن كان بفتح الراء ، فيدفعه أن قلال هجر معروفة بالكبر بحيث يضرب بها المثل كما مر ، وقد قال الأزهرى بعد أن عاش في هجر ونواحيها سنين « قلال هجر والإحساء ونواحيها معروفة تأخذ القلة منها مزادة كبيرة من الماء وتلأ الراوية قلتين » والقربة تكون من جلد واحد ، والمزادة من جلدتين ونصف أو ثلاثة والراوية هو البعير الذي يحمل مزادتي الماء فالمراد هنا أن المزداتين اللتين يستقى فيها على البعير تملآن قلتين ، فكيف يعقل أن يكون

(١) قلت : هذا غير مسلم ، فإن لازمه قبول أحاديث الأحكام والزيادات التي تفرد بها بعض الفقهاء المتكلم فيهم أمثال أبي حنيفة وابن أبي ليل وغيرهما ، وهو ما لا يقوله المؤلف ولا غيره من أهل العلم ، ثم لو سلمنا بذلك هنا فإسناد الزيادة من فوق مسلم بن خالد ضعيف لجهالة من فوق ابن جريج ، فإن حمل على رواية أبي قرة عنه ، فهي ضعيفة أيضاً لأن يحيى بن يعمر تابعي ، ومحمد بن يحيى مجهول . وأما متابعة أبي قرة له في الجملة ، فلا تفيد هنا لأن البحث خاص بزيادة « بقلال هجر » وهي ما لم يتابعه عليها أبو قرة ، وهب أنه قد توبع فهي لا تثبت لما عرفت من الضعف . على أن قوله : « وقال في الحديث : بقلال هجر » ليس صريحاً في الرفع ، فكيف وقد رواه عبد الرزاق عن ابن جريج بلفظ « قال ابن جريج زعموا أنها قلال هجر » . فهذا صريح في الوقف . فسقط الاستدلال بها جملة .

ثم كيف يمكن أن تكون هذه الزيادة محفوظة ، ولم ترد في شيء من طرق الحديث المحفوظة التي بها ثبت أصل حديث القاتنين لا برواية مسلم بن خالد له ، بل القواعد الحديثية تعطي أن هذه الزيادة منكورة لتفرد ابن خالد بها وقد ضعفه الأكثرون

والحق أن حديث القاتنين مع صحته ، فلا استدلال به على ماذهب إليه الشافعية صعب إثباته ، وعليه اعتراضات كثيرة لا قبل لهم بردها ، ولقد جهد المؤلف رحمه الله لتقرير الاستدلال به وتمكينه من بعض الوجوه من حيث منطوقه ومفهومه ، ولم يتعرض للإجابة عن الاعتراضات المشار إليها ، فن شاء الوقوف عليها فليرجع إلى تحقيق ابن القيم في « تهذيب السنين » (٥٦/١ - ٧٤) .

والمختار في هذه المسألة إنما هو المذهب الأول الذي قرره المؤلف رحمه الله تعالى ، لأن حديثه مع ثبوته فلا استدلال به سالم من أي اعتراض علمي ، بل هو الموافق لساحة الشريعة ويسرها

حاتسعه القلتان من قلال هجر من الماء أربعة وستين رطلاً فقط ؟ فإما أن يكون لفظ «الفرقين» تصحيحاً من بعض الرواة والصواب «القريتين» ، وإما أن يكون «الفرقين» بسكون الراء ، والفرق بسكون الراء مائة وعشرون رطلاً ، وما وقع في رواية البيهقي عن الرازي عن زاهر «والفرق ستة عشر رطلاً» تقدير من بعض الرواة ظن الفرقين بفتح الراء ، وزاهر فيه كلام .

وأما ما ذكره ابن التركماني من تفسير القلتين معاً باثنتين وثلاثين رطلاً ، فإنما أخذه من قوله : «وقد جاء ذكر الفرق من طريق آخر أخرجه ابن عدي من جهة المغيرة بن سقلاب عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم ينجسه شيء . وذكر أنها فرقان» قال ابن التركماني : وهذا يقتضي أن تكون القلتان اثنتين وثلاثين رطلاً . والمغيرة هذا ضعفه ابن عدي ، وذكر ابن أبي حاتم عن أبيه أنه صالح ، وعن أبي زرعة : جزري لأبأس به .

أقول : الراوي الذي يطعن فيه محدثو بلده طعنًا شديدًا لا يزيد ثناء بعض الغرباء عليه إلا وهناً ، لأن ذلك يشعر بأنه كان يعتمد التخليط فترين لبعض الغرباء . واستقبله بأحاديث مستقيمة فظن أن ذلك شأنه مطلقاً فأثنى عليه ، وعرف أهل بلده حقيقة حاله . وهذه حال المغيرة هذا فانه جزري أسقطه محدثو الجزيرة فقال أبو جعفر النفيلي : لم يكن مؤتمناً . وقال علي بن ميمون الرقي : كان لايسوى بعرة . وأبو حاتم وأبو زرعة رازيان كأنها لقياء في رحلتها فسمعا منه فترين لها كما تقدم فأحسنابه الظن . وقد ضعفه ممن جاء بعد ذلك الدارقطني وابن عدي لأنها اعتبرا أحاديثه ، وحسبك دليلاً على تخليطه هذا الحديث فإن الناس رووه عن ابن إسحاق عن ابن عبد الله بن عمر عن أبيه ولا ذكر فيه لقلال هجر ولا للتقدير فخلط فيه المغيرة ماشاء . هذا والذي في (الميزان) في ترجمة المغيرة هذا «... عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء . والقلة أربعة أصع» فني هذا أن القلة الواحدة اثنان وثلاثون رطلاً لا القلتان معاً ، والصاع عند العراقيين ثمانية أرطال ، وقد

يكون المتبوع رأى في بعض الروايات التقدير بالفرقين فظنه بفتح الراء كما تقدم ، وهو تألف على كل حال .

هذا والفرقان بسكون الراء قريب من قربتين وشي . من قرب الحجاز فإنها كبار كما ذكره الشافعي فالفرقان مائتان وأربعون رطلاً ، ومر عن الشافعي وشيخه مسلم بن خالد صاحب ابن جريج جعل الشيء نصفاً وحرر بعض أصحاب الشافعي القربة بمائة رطل فتكون القلة مائتين وخمسين رطلاً فتقاربت روايتا الفرقين والقربتين وشي . فلما ماروي عن الإمام أحمد أن القلتين أربع قرب فكأنه رجح رواية أبي قرة عن ابن جريج ورأى أن القلتين في أصل الحديث مطلقتان ، وأن قلال هجر أكبر من قلال المدينة فرأى أن الزيادة على أربع قرب غلو في الاحتياط لا حاجة إليه . وأما قول إسحاق بن راهويه أن القلتين ست قرب فكأنه أخذ من قول الشافعي خمس قرب مع قوله أن قرب الحجاز كبار فاحتاط إسحاق فجعلها ست قرب بقرب العراق .

وعلى كل حال فذلك المقدار أعني خمس قرب من قرب الحجاز داخل هو وما زاد عليه في حكم منطوق الحديث حتماً أعني أنه لا ينحس ، لأنه يشتمل على قلتين أو قلتين وزيادة على جميع التفاسير ، فدلالة الحديث على أنه لا ينحس حتمية . . وكذلك دلالة الحديث على أن الماء القليل الذي لا يبلغ أن يكون قلتين في تفسير من التفاسير ينحس واضحة ، فبطلت دعوى تعذر العمل بالحديث ، وتحتم على من يعترف بصحته أن يعمل به فيما ذكر .

وأما الأمر الخامس وهو الاحتجاج بحديث الماء الدائم فإنه صح في ذلك حديثان : الأول : في النهي عن البول فيه ، ففي (صحيح مسلم) من حديث جابر « عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى أن يبال في الماء الراكد » ومن حديث أبي هريرة « عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه » وفي رواية « لا تبل في الماء الدائم الذي لا يجري ثم تغتسل منه » وحديث أبي هريرة في (صحيح البخاري) وفيه : « ثم يغتسل فيه » . فقد يقال من جانب الحنفية : هاهنا ثلاث قضايا :

الأولى : فرق الحديث بين الراكد وغيره وهو قولنا .

الثانية : دلّ على أن البول في الماء الراكد ينجسه ، ولم يشترط التغيير فهو حجة لنا على من يشترطه .

الثالثة : قال في رواية البخاري : « ثم يغتسل فيه » وهو ظاهر في شمول الحكم للماء الذي يمكن الإنسان أن يغتسل فيه ، ولا بد أن يكون أكثر من قلتين فهو حجة لنا على من يقول بالقلتين .

أقول : أما القضية الأولى فدلالة الحديث على التفرقة إنما هي بمفهوم المخالفة ، والخلفية لا يقولون بها فيلزمهم إلحاق الجاري بالراكد قياساً أو يقيموا على مخالفته له دليلاً آخر ، أما نحن فنقول بدلالة مفهوم المخالفة ولكننا نقول ليس وجه المخالفة ما توهمه الخلفية أو بعضهم حتى قال بعضهم « إناء ان ماء أحدهما طاهر ، والآخر نجس فصبا من مكان عال فاغتاطا في الهواء ثم تولا طهر كله ! ولو أجرى ماء الاناءين في الأرض صار بمنزلة ماء جار » ! وقال بعضهم « لو حفر نهرأ من حوض صغير أو صب رفيقه الماء في ميزاب وتوضأ فيه وعند طرفه الآخر إناء يجتمع فيه الماء جاز توضؤه به ثانياً وثم وثم » ! وذكروا أن هذا معتبر حتى على القول بنجاسة الماء المستعمل ، وقضية هذا أنه لو عمد إلى جرة يصب الماء منها في ميزاب وقعد آخر على وسط الميزاب يبول فيه ويسيل بوله مع الماء وعلى طرف الميزاب إناء يجتمع فيه ذاك الماء كان ذاك الماء الذي خالطه البول واجتمع في ذاك الإناء طاهراً مطهراً مع أنه لو وضع في الجرة ابتداء شيء يسير من ذاك البول لاصار ماؤها نجساً ! ولا يخفى أن مثل هذا الفرق لا يعقل له وجه ، وإنما الماء الجاري الخارج بمفهوم المخالفة في الحديث هو بمقتضى التبادر والنظر ما كان جارياً بطبعه كالأنهار والعيون مما ليس مفسدة البول فيه كفسدة البول في الراكد فإن الراكد يختلط به البول ويبقى بحاله فإن اغتسل منه البائل وغيره كان مغسلاً بماء خالطه البول من أول اغتساله إلى آخره ، وأما الجاري كماه النهر فإن الدفعة التي وقع فيها البول تذهب فوراً ولا تعود فلا يمكن البائل أن يعود فيغتسل فيها وإنما يمكنه أن يعود فيغتسل في تلك البقعة ولاضيه ، فإن الماء الذي يكون فيها ماء جديد لم يخالطه بوله ، ومن شأن الماء الجاري أن يتلاحق فلا تكاد تمر الدفعة التي وقع فيها البول مسافة له قدر حتى يتلاحق بها الماء المتجدد فيغلب

عليها وعلى فرض أنها حفظت بعض حالها حتى مرت بانسان يقتسل فسرعان ماتجاوزة ويعقبها الماء الجديد بل المتجدد فيذهب بأثرها فهذا هو المعنى المعقول الذى به خالف الجارى الراكد فوجب البناء عليه وبذلك علم الجواب .

وأما القضية الثانية فلودل حديث جابر على تنجس الراكد بالبوله الواحدة لدل على تنجس كل ماء راكد قل أو كثر حتى البحر الأعظم فالصواب أن هناك عدة علل إذا خشيت واحدة منها فتحقق النهي :

الأولى : التنجيس حالاً إما بأن يكون الماء قليلاً جداً تغيره البولة الواحدة ، وإما بأن يكون دون المقدار الشرعي وقد تقدم الكلام فيه .

الثانية : التنجيس مآلاً وذلك أنه لو لم ينع عن البول في الماء الراكد لأوشك أن يبول هذا ثم يعود فيبول ويتكرر ذلك وكذلك يصنع غيره فقد يكثر البول حتى يغير الماء فينجسه .

الثالثة : التقدير حالاً ، قال الشافعي كما في هامش (الأم) ج ٧ ص ١١١ : « ومن رأى رجلاً يبول في ماء نافع قدر الشرب منه والوضوء به » . وقال قبل ذلك : « كما ينهى أن يتغوط على ظهر الطريق والظل والموضع التي يأوي الناس إليها لما يتأذى به الناس من ذلك » .
الرابعة : التقدير مآلاً قد يكون العذير أو المصنعة كبيراً جداً لا يقدره الإنسان لبولة واحدة لكن إذا علم أن الناس يعتادون البول فيه قدره .

الخامسة : فشو الأمراض ، فقد تحقق في الطب أن كثيراً من الأمراض إذا بال المبتهل بأحدها خرجت جراثيم المرض مع البول فإن كان البول في ماء راكد بقيت تلك الجراثيم حتى تدخل في أجسام الناس الذين يستعملون ذاك الماء فيصابون بتلك الأمراض ، والإصابة بذلك أكثر جداً من الإصابة بالجذام للقرب من المجذوم ، وقد ثبت في (الصحيح) « فَرَّ من المجذوم كما تفر من الأسد » وكثير منها أشد ضرراً من جرب الإبل وقد ثبت في (الصحيح) « لا يوردن مُمْرَضٌ على مصح » ، وبهذا يبقى الحديث على عمومته ولا يحتاج إلى إخراجها عن ظاهره بمجرد الاستنباط . فأما حال الضرورة فستثنى من أكثر النواهي . ثم إن تحقق بعض

هذه العلل في ماء يصدق عليه أنه ليس براكذ وجب أن يشملها الحكم ، أما على قول من لا يعتد بمفهوم المخالفة كالحنفية فواضح ، وأما على قول من يعتد به فيخص عمومهم بالقياس الواضح ولا ريب أن الشرع لا يبيح أن يلقي في الماء الجاري ما يضر بالناس أو يؤذيهم ، وعلى هذا فلا حاجة في التخصيص إلى القياس بل النصوص الزاجرة عن الأضرار والإيذاء كافية . فإن قيل لو اعتبرنا العلل المذكورة واعتبرنا القياس لزم شمول المنع لكل ماء جار فيلزم أطراح المفهوم رأساً . قلت : بل تبقى مياه السيول ونحوها التي تمر بنفسها على مواضع النجاسة فلا يبقى وجه لمنع الإنسان عن البول فيها على أن الذين يعتقدون بمفهوم المخالفة يشترطون ما علمنا لو دققنا للآح لنا أنه غير متحقق هنا ، وفي القرآن عدة آيات لا يأخذون فيها بمفهوم المخالفة ويعتلون بوجوده إذا تدبرت وجدت بعضها وارداً هنا .

وأما حديث أبي هريرة فإن كان قوله : « ثم يغتسل منه » على معنى الجهر كما قرره القرطبي قال : « كحديث لا يضرب أحدكم امرأته ثم يضاجمها » فالكلام فيه كما مر إلا أنه زاد بقوله : « ثم يغتسل منه » التنبيه على بعض العلل كأنه قال : كيف يبول فيه ثم لعله يحتاج إليه فيغتسل منه فيتجنس أو يتقذر أو يدع الاغتسال مع حاجته إليه ؟ وإذا كان هو يستقذره لبوله فيه فغيره أولى بالاستقذار ، والمؤمن يجب لأخيه ما يجب لنفسه . ولا يدفع هذا أن تكون هناك علة أخرى فإن النهي عام وقد جاء مثله بدون هذا التنبيه وهو حديث جابر . وإن كان المعنى على النهي عن الجمع بين البول والاعغتسال انصبّ النهي على الاغتسال بعد البول كأنه قيل : لا يغتسل في ماء دائم قد بال فيه . ويحتمل هذا النهي عللاً إحداها التجنس ، ثانيها التقذر ، ثالثها أن يكون عقوبة للبائل لأن الإنسان إذا علم أنه إن بال في الماء حُظر عليه الاغتسال منه كان بما يمنعه عن البول ، وقريب منه حديث المواة التي لعنت ناقتها فأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتخليه الناقة كأنه جعل عقوبة المرأة على لعنها الناقة أن لا تنتفع بها لكي تزجر هي وغيرها عن اللعن ، فأبي واحدة من هذه العلل وجدت وجد النهي وبذلك يساق التعليل عموم النص . وإن كان المعنى : لا يبيل في الماء الدائم فإن عصي فبال فلا يغتسل منه فأخبره كما ذكر ، وأوله كما مر في حديث جابر .

وأما القضية الثالثة فقد مر ما يعلم به الجواب عنها ، على أن الماء إذا كان دون القلتين بقليل وكان في حفرة ضيقة أو حوض بقدر قعدة الإنسان إلا أنه عميق أمكن الإنغماس فيه لأنه إذا قعد ارتفع الماء من الجوانب فيغمره ، ومع ذلك فالإغتسال في الماء يصدق بأن يقعد وسطه ويعرف على نفسه ، وفوق هذا فكلمة « فيه » كأنها شاذة ، والغالب في الروايات من ذلك الوجه وغيره كلمة « منه » .

الحديث الثاني : النهي عن اغتسال الجنب فيه ، وهو في (الصحيحين) عن أبي السائب « أنه سمع أبا هريرة يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب . فقال كيف يفعل يا أبا هريرة ؟ قال : يتناوله تناولاً » .

قد يستدل به على أن الماء يصير باغتسال الجنب فيه نجساً أو غير مطهر ، فأما النجاسة فرويت عن أبي حنيفة ثم رغب عن ذلك الحنفية أنفسهم وأما سلب التطهير فوافقهم عليه فيما دون القلتين الشافعية والحنابلة . ومن يأبى ذلك يقول إن علة النهي هي التقدير ، وقد يحتمل غير ذلك من العلل تظهر بالتأمل فيساوق التعليل عموم النص . وأما التفرقة بين الدائم والجاري فقد مر ما فيها ، وكذا إن قيل : إن الحديث يدل على حصول المفسدة في الماء الذي يمكن أن يغتسل فيه الجنب ولا يكون إلا فوق القلتين فقد مر مثله والجواب عنه . وأما الأمر السادس وهو قول الأستاذ : « فدعونا معاشر الحنفية نتوضأ من الحنفيات ولا نغتسل في المستنقعات » . فيأبى الأستاذ إلا التقليد حتى في السخرية .^(١)

(١) أقول : لقد فات المصنف رحمه الله تعالى النظر فيما ادعاه الاستاذ من اعتراف ابن دقيق العيد بقوة احتجاج الحنفية بحديث الماء الدائم . فإن الواقع خلافه ، فهاك نص كلامه في الشرح المذكور (١٢١/١ - ١٢٥ - بحاشية « العدة ») :

« وهذا الحديث مما يستدل به أصحاب أبي حنيفة على تنجيس الماء الراكد وإن كان أكثر من قلتين ، فإن الصيغة صيغة عموم ، وأصحاب الشافعي يخصون هذا العموم ، ويحملون النهي على مادون القلتين ، فيحمل هذا الحديث العام في النهي على مادون القلتين ، جمعاً بين الحديثين ، فإن حديث القلتين يقتضي عدم تنجيس القلتين فما فوقهما ، وذلك أخص من مقتضى الحديث العام الذي ذكرناه ، والخاص مقدم على العام » .
فليتأمل القاري في كلام ابن دقيق هذا أهو اعتراف أم اعتراض ؟ !

المسألة الثانية

رفع اليدين

في (تاريخ بغداد) ٣٨٩/١٣ من طريق وكيع : « سأل ابن المبارك أبا حنيفة عن رفع اليدين في الركوع فقال أبو حنيفة : يريد أن يطير فيرفع يديه ؟ قال وكيع : وكان ابن المبارك رجلاً عاقلاً فقال : إن كان طار في الأولى فإنه يطير في الثانية . فسكت أبو حنيفة ولم يقل شيئاً » .

قال الأستاذ ص ٨٣ : « (١) مع ظهور الحجة في حديث ابن مسعود (٢) لم يسلم سند من أسانيد الرفع عند الركوع من علة (٣) بل لم يصح حديث في الرفع غير حديث ابن عمر (٤) وهو لم يأخذه في رواية أبي بكر بن عياش (٥) ودعوى أحد الفريقين التواتر في موضع الخلاف المتوارث غير مسموعة (٦) وإنما المتواتر أن جماعة من الصحابة كانوا لا يرفعون ، وجماعة منهم كانوا يرفعون (٧) فيدل ذلك على التخيير الأصلي (٨) وإنما خلافهم فيما هو الأفضل » .

أقول : أما الأمر الأول فحديث ابن مسعود كما قال الدارقطني : « تفرد به محمد بن جابر وكان ضعيفاً عن حماد عن إبراهيم ، وغير حماد يرويه عن إبراهيم مراسلاً عن عبد الله من فعله غير مرفوع إلى النبي ﷺ وهو الصواب » . ومحمد بن جابر ذكره الأستاذ ص ١١٦ بمناسبة ما جاء عنه أنه قال : « سرق مني أبو حنيفة كتاب حماد » فقال الأستاذ : « الأعمى قال فيه أحمد لا يحدث عنه إلا من هو شر منه » . وترى ترجمته في قسم التراجم والحاصل أنه ليس بعمدة . وحماد بن أبي سليمان سيء الحفظ حتى قال حبيب بن أبي ثابت : « كان حماد يقول : قال إبراهيم : فقلت له والله إنك لتكذب على إبراهيم أو إن إبراهيم ليخطئ » وقال شعبة : « قال لي حماد بن أبي سليمان يا شعبة لا توقفني على إبراهيم فإن العهد قد طال ، وأخاف أن أنسى أو أكون قد نسيت » أنظر (تقدمة الجرح والتعديل) ص ١٦٥ وقوله : « لا توقفني إلا في السخ » معناه إذا قلت : « قال إبراهيم » أو نحو ذلك فلا تسألني أسمعه من إبراهيم أم لا ؟ فيتين .

بهذا أنه قد كان يقال : « قال إبراهيم » ونحوه فيما لا يتحقق أنه سمعه من إبراهيم . وقد أجاب ابن الترمذي عن كلام الدارقطني فدافع عن محمد بن جابر بما لا يجدي وقال : « إذا تعارض الوصل مع الإرسال ، والرفع مع الوقف ، فالحكم عند أكثرهم الرفع والواصل ، لأنها زادا وزيادة الثقة مقبولة » . كذا قال وقد علم أن محمد بن جابر ليس بثقة وحمداً سي . الحفظ ، فالحديث ضعيف من أصله فكيف مع الخلاف ؟ وقد قال الأستاذ ص ١٥٣ : « من أصوله - يعني أبا حنيفة - أيضاً رد الزائد متناً كان أو سنداً إلى الناقص ... » . والذي عليه جهابذة الحديث الترجيح ، هذا في اختلاف الثقات وليس هذا منه كما مر .

وروى النسائي من طريق ابن المبارك عن سفیان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال : « ألا أخبركم بصلاة رسول الله ﷺ ؟ قال : فقام فرفع يديه أول مرة ثم لم يعد . وقد روى الترمذي عن ابن المبارك قال : « لم يثبت حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ لم يرفع يديه إلا أول مرة » وفي (سنن الدارقطني) ص ١١٠ و (سنن البيهقي) ج ٢ ص ٧٩ عن ابن المبارك قال : « لم يثبت عندي » نحوه . قد يقال : لعل ابن المبارك عن حديث محمد بن جابر . لكن قد دل جزمه بعدم الثبوت وحفاظته على رفع اليدين على أنه لا يرى فيما رواه عن سفیان ما يشد حديث محمد بن جابر ولو من جهة المعنى ، وحديث سفیان رجاله ثقات وعاصم وإن قال ابن المديني : لا يثبت به إذا انفرد ، فقد وثقه جماعة وأخرج له مسلم في (الصحيح) ، لكن هناك علة :

الأولى : أن سفیان يدلّس ولم أر في شيء من طرق هذا الحديث عنه تصريحه بالسماع . الثانية : أنه قد اختلف عليه قال أبو داود عقب روايته عن عثمان بن أبي شيبة عن وكيع وستأتي : « ثنا الحسن بن علي ثنا معاوية و خالد بن عمرو وأبو حذيفة قالوا نا سفیان بإسناده هذا قال : فرفع يديه في أول مرة » وقال بعضهم : مرة واحدة » وفي (مسند أحمد) ج ١ ص ٤٤٢ « ثنا وكيع عن سفیان عن عاصم قال عبد الله : أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ فرفع يديه في أول » وأخرجه أبو داود عن عثمان بن أبي شيبة عن وكيع وفيه « فضلى فلم يرفع يديه إلا مرة » .

الثالثة: قال أحمد في (المسند) ج ١ ص ٤١٨: «ثنا يحيى بن آدم ثنا عبد الله بن إدريس من كتابه عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود نا علقمة عن عبد الله قال: علمته رسول الله ﷺ الصلاة، فكبر ورفع يديه ثم ركع وطبق بين يديه وجعلها بين ركبتيه، فبلغ سعداً فقال: صدق أخي قد كنا نفعل ذلك ثم أمرنا بهذا - وأخذ بركبتيه - حدثني عاصم بن كليب بهذا» فأعل البخاري في (خزء رفع اليدين) حديث سفيان مجديث ابن إدريس وقال «ليس فيه: ثم لم يعد، فهذا أصح لأن الكتاب أحفظ عند أهل العلم» يشير البخاري إلى أن بعض الرواة لما لم ير في القصة ذكر الرفع عند الركوع وكان المشهور عن أصحاب ابن مسعود أنهم كانوا لا يرفعون إلا في أول الصلاة فهم أن الواقع في القصة كذلك، ثم لما روى من حفظه روى بحسب ما كان فهم، ومن أعل حديث سفيان من الأئمة أحمد وأبو داود وأبو حاتم ومحمد بن نصر المروزي وغيرهم، ففهم من حل الوهم على ركيع ومنهم من حمله على سفيان، وزعم بعض الناس أن اختلافهم في هذا يقتضي رد قولهم جملة، وليس هذا بشيء. والذي يظهر أنه إن كان سفيان دلّسه فاحمل على شيخه الذي سمعه منه، وإلا فالوهم منه. وراجع (نصب الراية) ج ١ ص ٣٩٥.

الرابعة: أنه ليس في القصة تصريح من ابن مسعود بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يرفع إلا في أول الصلاة، غاية الأمر أنه ذكر أنه سيخبرهم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم قام فصلى بهم، فإن بنينا على رواية ابن إدريس عن عاصم فليس فيها ذكر أن عبد الله لم يرفع في غير أول الصلاة. فقد يكون رفع ولم يذكر الراوي ذلك كما لم يذكر وضع اليدين على الصدر والقراءة والتكبير للركوع، كأنه إنما كان يهيم من ذكر القصة شأن التطبيق، وفي (مسند أحمد) ج ١ ص ٤١٣، من طريق «أبي إسحاق عن أبي الأسود عن علقمة والأسود أنهما كانا مع ابن مسعود، فحضرت الصلاة، فتأخر علقمة والأسود، فأخذ ابن مسعود بأيديهما فأقام أحدهما عن يمينه، والآخر عن يساره، ثم ركعا فوضعا أيديهما على ركبهما، وضرب أيديهما ثم طبق بين يديه وشبك وجعلها بين فخذه، وقال: رأيت النبي ﷺ ففعله» وبنحوه. رواه منصور عن إبراهيم عن علقمة والأسود كما في (صحيح

مسلم) . وفيه من طوبى الأعمش عن إبراهيم عن الأسود وعلقمة نحوه وزاد قال : فلما صلى قال ... وإذا كنتم ثلاثة فصلوا جميعاً ، وإذا كنتم أكثر من ذلك فليؤمكم أحدكم ، وإذا ركع أحدكم فليفرش ذراعيه على فخذه وليجنأ وليطبق بين كفيه فلكأنى أنظر إلى اختلاف أصابع رسول الله ﷺ فأراهم . فأكثر الروايات لاتذكر عدم الرفع كما ترى وكثير منها لاتذكر حتى الرفع أول الصلاة فيظهر من هذا أن الذي كان يهيم ابن مسعود من تعليمهم في تلك الصلاة ويهيمهم من رواية القصة إنما هو مقام الثلاثة والتطبيق ولذلك لم يذكر عقب الصلاة إلا هذين إذ قال : « إذا كنتم ثلاثة » كما مر .

فإن قيل : فقد اشتهر عن علقمة والأسود وغيرهما من أصحاب ابن مسعود أنهم كانوا لا يرفعون إلا في أول الصلاة ، ولو رأياه رفع في غير ذلك ولا سيما في تلك الصلاة لكان الظاهر أن يأخذوا ذلك عنه ، فقد أخذوا عنه التطبيق وغيره ؟

قلت : فقد أشار بعض أهل العلم إلى احتمال أن يكونا غفلا عن رفعه يديه في غير أول الصلاة ، وأشار بعضهم إلى احتمال أن يكون ابن مسعود ذهل عن الرفع كبعض مايسهو الرجل لأن المهم في تلك الصلاة كان بيان الموقف والتطبيق كما مر .

فإن قيل هذه احتمالات بعيدة ، قلت هي على كل حال أقرب من دفع ماثبت عن جماعة من الصحابة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع ، وماتوا تر عنهم أنهم كانوا يرفعون .
فإن قيل : فقد ذهب بعضهم إلى احتمال النسخ ، قلت : من الممتنع جداً أن يقع نسخ في مثل هذا الحكم ولا يطلع عليه جمهور الصحابة ويختص به ابن مسعود ثم يكتفي من تبليغه مع اشتها الرفع والاطباق عليه بما وقع في القصة على فرض ثبوتها .

فإن قيل فهل من شيء غير هذا ؟ قلت : ذكر بعض أهل العلم أنه كما أن ابن مسعود طبق وأخبر بالتطبيق وأمر به ، وقد تبين أن ذلك كان في أول الإسلام ثم نسخ ، واتفق الناس على ترك التطبيق ، وكما قال إن موقف إمام الإثنين بينها وخالفه الناس في ذلك واعتذروا باحتمال أن يكون رأي النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك في بيت ضيق ، فكذلك حاله في عدم الرفع إن ثبت عنه ، قد يكون الرفع في غير أول الصلاة لم يشرع منذ

شرعت الصلاة ، فرأى ابن مسعود النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أول الإسلام يصلي
حولا يرفع إلا في أول الصلاة فأخذ ابن مسعود بذلك كما أخذ بالتطبيق والموقف ، وإن كان
كل ذلك كان أولاً ثم ترك ، وقد يكون رأي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ترك الرفع في
بعض الصلوات لبيان أنه ليس بواجب فأخذ ابن مسعود بذلك .

فإن قيل : قضية الموقف قريبة لأن غالب ما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصلي
الجماعة بأكثر من اثنين فأما قضية التطبيق والرفع ففيما ذكر بعد .

قلت : قد فتح الله تعالى وله الحمد بوجه يقرب الأمر في الثلاث كلها وهو أن يقال كأنه
كان من رأي ابن مسعود أن النسخ لا يثبت بالترك وحده بل يبقى الأول مشروعاً في الجملة
على ما يقتضيه حاله ، ويرى أن على العالم إذا خشي أن ينسى الناس الأمر الأول أن يسعى في
إحيائه ، فأما التطبيق فقد علم ابن مسعود أنه كان مشروعاً ثم ترك العمل به ورأى هو أن
تركه ليس نسخاً له ، بل إما أن يكون تركه رخصة لأنه فيما يظهر أشق من الأخذ بالركب
وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ربما يدع الأمر المستحب كراهية المشقة كما كان
يمعجل صلاة العشاء إذا جمعوا وأبطأ بها ليلة ثم خرج فصلى وقال : « إنه لوقتها لولا أن أشق على
أمي » . وإما أن يكونا سواء والمصلي مخير بينهما ، وإما أن يكون التطبيق مندوباً أيضاً
وإن كان الأخذ بالركب أفضل ، وقد علم ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
كان ربما يدع ما هو في الأصل مندوب ليعين للناس أنه ليس بواجب وربما يفعل ما هو في الأصل
مكروه ليعين للناس أنه ليس بمحرام ، وكان أبو بكر وابن عباس لا يضحون ، كانوا يدعون
التضحية ليعينوا للناس أنها ليست بواجبة ، فلما رأى ابن مسعود أن الناس قد أطبقوا على ترك
التطبيق رأى أنه سنة قد أميتت فأحب إحياءها ففعله ، وأمر أصحابه بفعله ولم يحش أن يؤدي
ذلك إلى إماتة الأخذ بالركب ، لعلمه أن مشروعية ذلك معلومة بين الناس ، وقد كان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم . إذا قصد بيان الجواز فترك ما هو في الأصل مكروه لا يخرجه بقصده
بل يكل الناس إلى ما قد عرفوه من الدليل على ما هو الأصل في ذلك ، وكذلك لم ينقل

أن أبا بكر وعمر وابن عباس كانوا حين يتذكرون التوضيحية يبينون قصدهم بل كانوا يتكلمون على ما قد عرفه الناس من مشروعيها .

وأما وقوف إمام الإثنين بينها ، ففعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعله مرة ثم تقدم فعلم ابن مسعود الأمرين ولكنه رأى أن الأول لم ينسخ وأن كلا الأمرين مشروع وإن كان التقدم أفضل ، ثم لما رأى الناس أطبقوا على التقدم أحب إحياء تلك السنة .

وأما ترك الرفع في غير أول الصلاة فإن ثبت عن ابن مسعود فالظاهر أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم تركه ، إما في أول الإسلام بأن يكون كان أولاً يقتصر على الرفع أول الصلاة ، ثم رفع في بقية المواضع ، وإما بعد ذلك بأن يكون ربما ترك الرفع في غير الموضع الأول لبيان أنه ليس في مرتبته ، فإن الرفع أول الصلاة أكد ، وذبح بعض أهل العلم إلى وجوبه ، فلما رأى ابن مسعود أن الناس قد أطبقوا على المواظبة على الرفع في بقية المواضع مواظبتهم على الرفع أول الصلاة تركه لمصلحة البيان ، وحال ذلك عنده دون حال التطبيق ووقوف إمام الاثنين بينها بدليل أنه عقب تلك الصلاة أمر بهذين ولم يعرض للرفع كما مر في حديث مسلم . وربما يقال قد يكون ابن مسعود علم أن النبي ﷺ كان أولاً يطبق ولا يرفع عند الركوع والرجوع منه ، ثم ترك التطبيق ورفع ، فرأى ابن مسعود أن الرفع بدل من التطبيق ، فأما الأخذ بالركب فقد يكون رخصة فقط فلما بدا لابن مسعود إحياء التطبيق طبق ولم يرفع لثلاثا يجمع بين البديل والمبدل . والله أعلم .

فهذا غاية ما يقتضيه حسن الظن بابن مسعود وهو أهل أن يحسن الظن به . وعلى كل حال فقد ثبت الرفع قطعاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو فعل عبادي متعلق بالصلاة ولا يعقل أن يكون الفعل مندوباً مطلقاً ، ويكون الترك أيضاً مندوباً مطلقاً فما بقي إلا احتمال النسخ والنسخ لا يثبت بمثل ما روي عن ابن مسعود مع ما فيه من الكلام وما يطرقه من الاحتمال ، وقد ترك الصحابة في عهد عثمان تكبيرات الانتقال أو الجهر بها واستمر ذلك حتى ظن بعض التابعين أن ذلك غير مشروع كما يأتي ، ولا يظهر للتارك سبب إلا الترخص في ترك المندوب ، ونحن لم نظن بابن مسعود في ترك الرفع ذلك ولا ما هو أبعد عن الملامة كالنسيان والذهول ،

وإنما ظننا به قصد البيان وتثبيت الحق . فإن قيل فقد يظهر أن ابن مسعود واظب على الترك ورضى لأصحابه المواظبة عليه ، قلت فكذلك في التطبيق ووقوف إمام الإثنين بينها بل هو في هذين أكد فإنه عقب تلك الصلاة أمرهم بها ولم يعرض لترك الرفع كما مر في حديث مسلم ، والحق أن غاية ما في الأمر أن يكون رضي لهم المواظبة مدة ليكون ذلك أوفى بما قصده من البيان ، كما واظب أبو بكر وعمر وابن عباس على ترك التضيحية ، ورأى ابن مسعود أنه إن خفي على أصحابه حقيقة الحال فسيعلمونها عندما يرون غيره من الصحابة وكبار التابعين ويسمعون منهم ويتدبرون فما اتفق مما يخالف ذلك فإن مسعود غير مسؤول عنه ، وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا قصد البيان فترك ما هو في الأصل مندوب أو فعل ما هو في الأصل مكروه ، ربما يراه من لم يعرف الدليل السابق فيفهم خلاف المقصود ، وربما توهم بعضهم النسخ ، وربما يقع هذا التوهم لبعض فقهاء الأمة ويبقى ذلك في أتباعه ، ولهذا نظائر كثيرة في الشريعة حتى في نصوص القرآن مما يقع بسببه بعض الناس في الخطأ ويبقى ذلك في أتباعه كما ترى ذلك واضحاً في اختلاف المذاهب ، والله تعالى في ذلك الحكمة البالغة يستيقنها المؤمن وإن لم يحيط بها علماً ، وليس هذا موضع النظر في ذلك .

وأما الأمران الثاني والثالث ، وهما قول الأستاذ : « لم يسلم سند للرفع من علة ولم يصح فيه إلا حديث ابن عمر » فجازفة ، قال البخاري كما يأتي : « لا أسانيد أصح من أسانيد الرفع » وحديث ابن عمر قطعي الثبوت عنه وصح معه عدة أحاديث منها في (الصحيحين) حديث مالك بن الحويرث ، وفي (صحيح مسلم) حديث وائل بن حجر ، وأشار البخاري في (الصحيح) إلى حديث أبي حميد الساعدي في عشرة من الصحابة ، وقد صححه ابن خزيمة وابن حبان وصححا حديث علي في ذلك ، وفي (الفتح) : « قال البخاري في (جزء رفع اليدين) : من زعم أنه بدعة فقد طعن في الصحابة فإنه لم يثبت عن أحد منهم تركه ، ولا أسانيد أصح من أسانيد الرفع ، وذكر البخاري أيضاً أنه رواه سبعة عشر رجلاً من الصحابة ، وذكر الحاكم وأبو القاسم ابن منده ممن رواه العشرة المبشرة ، وذكر شيخنا أبو الفضل الحافظ أنه تتبع من رواه من الصحابة فبلغوا خمسين رجلاً » وتواتر باعتراف الكوثري الرفع

عن جماعة من الصحابة بل نسبه غير واحد من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن جبير إلى الصحابة مطلقاً ، وتواتره عنهم يستلزم تواتره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما يأتي في الأمر الخامس .

وأما الأمر الرابع ، وهو قول الكوثري أن ابن عمر « لم يأخذ به في رواية أبي بكر ابن عياش » ففيه مجازفة أيضاً ، فإن المراد رواية أبي بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال : « مارأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتتح » . ولو صح هذا عن مجاهد لم يدل على أن ابن عمر لم يرفع ، فكيف أن يدل على أنه لم يأخذ بالحديث ؟ وأنا أذكر جماعة من العلماء وغيرهم صحبتهم مدة وصليت معهم وأتذكر الآن هل أذكر رفعهم عند الركوع أو تركهم الرفع فلا أذكر ومنهم من عهدي به قريب ، وذلك أني لم أتحجر أن أتفقد صلاتهم ، ولكنني تحريت ذلك في جماعة ، فأنا الآن أذكر بعد طول العهد . ومجاهد لم يقل : رأيت ابن عمر لا يرفع ، وإنما قال - إن صحت الحكاية عنه : « مارأيت ابن عمر يرفع ... » . وهذا يشعر بأنه لا ينفي أن يكون ابن عمر رفع ولم يره مجاهد ، ومذهب مجاهد الرفع كما ذكره البخاري وغيره ، فإن صح عنه ذلك القول فكأنه لم يتفق له أن يتجرى تفقد ابن عمر في رفعه ، وإنما اتفق أنه شاهده رفع في أول الصلاة ، ثم اشتغل مجاهد بصلاة نفسه . وقد صح عن ابن عمر أنه كان ربما يرفع رفعاً تاماً وربما يتجاوز ، ذكر مالك في (الموطأ) عن نافع « أن ابن عمر كان إذا ابتدأ الصلاة رفع يديه حذو منكبيه ، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعها دون ذلك » وفي (سنن أبي داود) عن ابن جريج قال : « قلت لنافع : أكان ابن عمر يجعل الأولى أرفعهن ؟ قال : لا سواء ، قلت أشربي ، فأشار إلى الثديين وأسفل من ذلك » وصح عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه الرفع حذو المنكبين في الأولى وغيرها ، قال الباجي في (المنتقى) : « ويحتمل أن يكون عبد الله بن عمر كان يفعل الأمرين جميعاً ويرى ذلك واسعاً فيها » .

أقول : يدل مجموع الروايات عن ابن عمر أنه كان يرى أن أكمل الرفع أن تحاذي يديه منكبيه ، وأن أصل السنة يحصل بما دون ذلك ولا سيما إذا كان هناك عذر ، فكان ابن عمر

لما كبر وضعف كان ربما يتجاوز في الرفع فيرفع إلى الثنتين أو نحو ذلك ، وربما يرفع في الأولى رفعاً تاماً لأنها آكد ويتجاوز في الباقي . وكان ابن جريح جواز أن يكون المشروع التفرقة بأن يكون الرفع في الأولى أعلى ، وسأل عن فعل ابن عمر ليستدل به على ذلك ، وفهم نافع هذا فأجابه بحسبه ، فحصل الجواب أن ابن عمر لم يكن يتحرى التفرقة تحرياً يشعر بأنها مشروعة ، بل كان ربما يتجاوز في الأولى أيضاً . فمن الجائز في الحكاية عن مجاهد أنه كان وراء ابن عمر غير قريب منه فاتفق أن ابن عمر رفع في الأولى رفعاً تاماً رآه مجاهد ، وتجاوز في الباقي فلم يره . ومن الجائز أن يكون ابن عمر سها في تلك الصلاة التي رقبه فيها مجاهد إن كان رقبه ، وقد قال البخاري في (جزء رفع اليدين) في الجواب عن تلك الحكاية : « قال ابن معين : إنما هو توهم لا أصل له ، أو هو محمول على السهو كبعض ما يسهو الرجل في صلاته . ولم يكن ابن عمر ليدع ما رواه النبي ﷺ ، مع ما رواه عن ابن عمر مثل طائوس وسالم ونافع ومحارب بن دثار وأبي الزبير أنه كان يرفع يديه . . . » . وروى البخاري في (جزء رفع اليدين) عن مالك أن ابن عمر كان إذا رأى رجلاً لا يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رماه بالخصى . وإذا ترك ابن عمر الرفع في بعض صلاته سهواً أو ضعفاً لم يصدق عليه مع ما تواتر عنه من الرفع أنه لم يأخذ بالحديث ، فكيف والذي في تلك الحكاية إنما هو نفي الرؤية لا نفي الرفع ولا تلازم بين النفيين كما سلف . ومع هذا كله فأبو بكر بن عياش عندهم سي . الحفظ كثير الغلط ، ولم يخرج له البخاري في (الصحيح) إلا أحاديث ثبتت صحتها برواية غيره . كما تراه في (مقدمة الفتح) ، ولم يخرج له مسلم شيئاً إلا أنه ذكر في (المقدمة) عنه عن مغيرة ابن مقسم قال : « لم يكن يصدق على علي رضي الله عنه في الحديث عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود » ، فلو كانت روايته هذه مخالفة لما ثبت برواية الجماعة عن ابن عمر لوجب ردّها كما لا يخفى .

وأما الأمر الخامس وهو قول الأستاذ : « ودعوى أحد الفريقين التواتر في موضع الخلاف المتواتر غير مسموعة » .

فكان الأستاذ انتقل ذهنه من التواتر إلى الإجماع ، فإن الإجماع هو الذي يسوغ أن

يقال : لا تسمع دعواه في موضع الخلاف المتوارث لمنافاة الخلاف للاجماع . فأما التواتر فلا منافاة بينه وبين الخلاف المتوارث كما ستراه ، بل إن الخلاف المتوارث إذا لم يثبت أن ابتداءه كان عقب وفاة النبي ﷺ فوراً لم يمنع من دعوى إجماع سابق ، فلنا أن ندعي في قضيتنا هذه إجماع الصحابة ، لأن جماعة منهم رووا الرفع وتواتر العمل به عن كثير منهم كما اعترف به الكوثري ، بل نسبه غير واحد من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن جبير إلى الصحابة مطلقاً فاشتهر ذلك وانتشر ولا يعرف عن أحد منهم ما يدل على أنه غير مشروع ، فأما ما روي عن بعضهم أنه تركه فلم يثبت ، وقد مر الكلام على ما روي عن ابن مسعود ويأتي الكلام على غيره ، ولو ثبت بعض ذلك فإنما هو ترك جزئي ، أي في ركعة واحدة أو صلاة واحدة ، وذلك لا يدل على أن التارك يراه غير مشروع ، إذ قد يكون قصد بيان أن الرفع في غير الأولى ليس في مرتبتها ، وقد يكون سها ، وقد يكون ترخص لعذر أو لغير عذر في ترك ما يعلمه مندوباً . بل لو ثبت أن بعضهم تركه مدة طويلة لما دل ذلك على أنه يراه غير مشروع ، فقد جاء عن أبي بكر وعمر وابن عباس أنهم كانوا لا يضحون . بل قد ثبت أن الصحابة تركوا في عهد عثمان تكبيرات الحفص والرفع أو الجهر بها ، واستمر ذلك حتى أن علياً لما قدم العراق وصلى بهم وأتى بالتكبيرات وجهر بها قال عمران بن حصين كما في (الصحيحين) وغيرهما « ذكرنا هذا الرجل صلاة كنا نصليها مع رسول الله ﷺ » وقال أبو موسى الأشعري قوماً رواه أحمد وغيره بسند صحيح في (الفتح) « ذكرنا علي صلاة كنا نصليها مع رسول الله ﷺ إما نسيناها وإما تركناها عمداً » واستمر الترك بالحجاز حتى أن أبا هريرة حين استخلفه مروان على إمارة المدينة في عهد معاوية صلى بهم فاتى بالتكبيرات وجهر بها فأنكروا ذلك ، قال أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف كما في (صحيح مسلم) : « فقلنا يا أبا هريرة ما هذا التكبير ؟ فقال : إنها لصلاة رسول الله ﷺ » وصلى بهم بمكة فاتى بالتكبيرات وجهر بها فأنكروا ذلك ، قال عكرمة كما في (صحيح البخاري) وغيره « فقلت لابن عباس إنه أحق ، قال : ثكلتك أمك سنة أبي القاسم ﷺ » .

فأما التواتر فأمره أوضح ، فإنه من المعلوم أنه قد يحصل لشخص دون آخر ، وقد جاء

عن ابن مسعود أنه كان يقول ان المعوذتين ليستا من القرآن واعتذر أهل العلم عنه بأنه لم يسمع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما يصرح بقراءتهما ولا تواتر ذلك عنده مع أن من المقطوع به تواتر ذلك عند غيره ، فلا يجحد في تواتر الرفع مخالفة بعض التابعين من الكوفيين إذ لا يلزم من تواتره عند غيرهم تواتره عندهم بل عرضت لأولهم شبهة الترك فتوهموا أو بعضهم أنه غير مشروع ، كما توهم غيرهم من ترك عثمان وغيره تكبيرات الخفض والرفع أو الجهر بها أن ذلك غير مشروع ، حتى أنكروه على أبي هريرة كما تقدم ، ثم جاء بعدهم من الكوفيين من بلغته الأحاديث والآثار ولعلها تواترت عنده فلم تطب نفسه بترك ما ألفه واعتاده وفر إلى احتمال النسخ ورأى أن الترك أحوط له وأطيب لنفسه . وقد اعترف الكوثري بتواتر الرفع عن جماعة من الصحابة وذلك لا يستلزم تواتره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنه فعل تعبد في الصلاة ، لو لم يعلموا أنه مشروع وفعلوه ، فإن فعلوه لا على وجه التعبد كان تلاعباً بالصلاة وإيهاماً لمشروعية ما لم يشرعه الله وذلك كذب على الله ورسوله ودينه ، وإن فعلوه على وجه التعبد فذلك صريح البدعة الضلالة والكذب على الله والتكذيب بآياته . فهذا يثبت قطعاً أنهم كانوا يعتقدون أنه مشروع ويمتنع اعتقادهم ذلك من جهة الرأي إذ لا مجال للرأي فيه ، على أن الرأي إنما يصار إليه في اثبات الفعل إذا لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تركه تركاً مستمراً مع قيام السبب وانتفاء المانع ، ويمتنع على الذين تواتر عنهم الرفع أن يجهلوا جميعاً أكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرفع أم لا بعد أن طالت صحبتهم له ومراقبتهم لصلاته كما أمروا به .

وأما الأمر السادس وهو قول الأستاذ « المتواتر أن جماعة من الصحابة كانوا لا يرفعون وجماعة منهم كانوا يرفعون » فالشطر الثاني وهو تواتر الرفع حق ، وأما الشطر الأول فلا ، وهذا إمام النقل أبو عبد الله البخاري يقول كما تقدم « لم يثبت عن أحد منهم تركه » وإنما نقل الترك نقلاً فيه قوة ما عن ابن مسعود وقد مر النظر فيه . وروي أيضاً عن عمر وعلي ، فأما عمر فقد جاء عنه الرفع من روايته ومن فعله ، وروي حسن بن عياش عن عبد الملك بن أنجر

عن الزبير بن عدي عن إبراهيم عن الأسود قال « صليت مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلاته إلا في افتتاح الصلاة » وأعل هذا بثلاثة أوجه .

الأول : أن حسن بن عياش ابنه بعضهم ، قال عثمان الدارمي عن ابن معين : « ثقة وأخوه أبو بكر ثقة » قال عثمان « ليسا بذلك وهما من أهل الصدق والأمانة » واتفقوا على تليين أبي بكر في حفظه حتى قال يحيى القطان : « لو كان أبو بكر بن عياش حاضراً ما سألت عن شيء » وكان إذا ذكر عنده كلج وجهه ، وقال أبو نعيم الفضل بن دكين « لم يكن في شيوحنأ أحد أكثر غلطاً منه » . وقد روى الثوري عن الزبير بن عدي عن إبراهيم عن الأسود « أن عمر كان يرفع يديه في الصلاة حدو منكبيه » لم يذكر ما في رواية الحسن ابن عياش عن ابن أبيجر عن الزبير بن عدي ، وكان الثوري لا يرفع ، فلو كان في القصة ما ذكره الحسن لما أغفله الثوري ، والخطأ في مثل هذا قريب فإنه كان عند إبراهيم حكايات عن أهل الكوفة في عدم الرفع فيقوى احتمال دخول الاشتباه على الحسن .

الوجه الثاني : أن إبراهيم ربما دلس . وفي (معرفة علوم الحديث) للحاكم ص ١٠٨ من طريق « خلف بن سالم قال : سمعت عدة من مشايخ أصحابنا تذاكروا كثرة التدليس والمذلسين فأخذنا في تمييز أخبارهم فاشتبه علينا تدليس الحسن بن أبي الحسن وإبراهيم بن يزيد النخعي وإبراهيم أيضاً يدخل بينه وبين أصحاب عبد الله مثل هني بن نيرة وسهم بن منجاب وخزيمة الطائي وربما دلس عنهم » .

الثالث : أنه قد روي عن عمر الرفع من روايته ومن فعله ، ويكفي في ذلك ما تواتر عن ابنه عبد الله مع أنه كان ملازماً لأبيه متحوراً الاقتداء به قال زيد بن أسلم عن أبيه : « ما وجد قاصد لباب المسجد داخل أو خارج بأقصد من عبد الله لعمل أبيه » رواه ابن سعد ، وقد جاء عن إبراهيم أنه ذكر له حديث ابن وائل بن حجر عن أبيه في الرفع فقال إبراهيم : « ما أرى أباه رأى رسول الله ﷺ إلا ذاك اليوم الواحد ^(١) . فحفظ ذلك وعبد الله [بن

(١) قلت : هذا مجرد رأي ، ومع ذلك فقد صح ما يبطله ، وهو أخرجه أبو داود وغيره عن كليب عن وائل أنه قال : « لأنظرن إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يصلي » . —

مسعود] لم يحفظ عنه ١٩ ، فيقال لإبراهيم : إن صح عنه مارواه الحسن بن عياش : ما روى
الأسود رأى عمر إلا ذلك اليوم الواحد أف يكون أعلم به من ابنه عبد الله بن عمر ؟ ورواية
وائل مثبتة محققة تثبت رفع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المواضع ، ومعلوم أن الرفع
لا يكون إلا تعبدًا إذ ليس هنا داع طبيعي إلى فعله مكرراً في المواضع ، وإذا ثبت عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة واحدة ثبتت مشروعيته في الصلاة مطلقاً كما هو الشأن في غيره
من أعمال الصلاة ، إلا ما يثبت اختصاصه ، وقد قدمنا أن ما يثبت أو يقوى عن ابن مسعود
لا يتحقق فيه منافاة لذلك ، فأما ما في الرواية عن الأسود إن صحت إليه فن الجائز أن يكون عمر
كان إمام الأسود غير قريب منه فرفع عمر أول الصلاة رفعاً تاماً رآه الأسود ثم رفع عمر عند
الركوع وما بعده رفعاً تجوز فيه كما تقدم عن ابن عمر — فلم يره الأسود فظن أنه لم
يرفع أصلاً .

وأما علي فروى أبو بكر النهشلي عن عاصم بن كليب عن أبيه عن علي رضي الله عنه « أنه
كان يرفع يديه في التكبيرة الأولى من الصلاة ثم لا يرفع في شيء منها » وروى ابن أبي الزناد
عن موسى بن عقبة عن عبد الله بن الفضل عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج عن عبيد الله بن أبي رافع
عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا أقام إلى الصلاة رفع يديه حذو منكبيه ويصنع
ذلك أيضاً إذا قضى قراءته وأراد أن يركع ، ويصنعها إذا رفع رأسه من الركوع . . . وإذا
قام من سجدة رفع يديه كذلك . . . » في (نصب الراية) وغيرها عن الإمام أحمد بن
حنبل أنه سئل عن حديث ابن أبي الزناد هذا ؟ فقال « صحيح وذكر البخاري في (جزء القراءة)
أثر النهشلي ثم ذكر حديث ابن أبي الزناد وقال « وهذا أصح » أخرج الترمذي حديث ابن أبي الزناد
في « كتاب الدعوات » من (جامعه) ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » وصححه أيضاً
ابن حزيمة وابن حبان ، وفي (سنن البيهقي) ج ٢ ص ٨٠ عن عثمان بن سعيد الدارمي ذكر

— قلت : فذكر الحديث وفيه رفع اليدين عند الركوع والرفع منه وقال فيه : « ثم جثت بعد ذلك في زمان
فيه برد شديد فرأيت الناس عليهم جل الثياب تحرك أيديهم تحت الثياب » . وأخرجه أحمد (٣١٨/٤) .
وله عنده (٣١٩/٤) طريق أخرى عن عبد الجبار عن بعض أهله أن وائلا قال : « أتيت مرة أخرى وعلى
الناس ثياب فيها البرانس وفيها الأكسية فرأيتهم يقولون هكذا تحت الثياب » .

أثر النهشلي وقال : « فهذا قد روي من هذا الطريق الواهي عن علي ، وقد روى عبد الرحمن بن هرمز الأعرج عن عبيد الله بن أبي رافع عن علي أنه رأى النبي ﷺ يرفعها عند الركوع وبعدما يرفع رأسه من الركوع ، فليس الظن بعلي رضي الله عنه أن يختار فعله على فعل النبي ﷺ ، ولكن ليس أبو بكر النهشلي ممن يحتج بروايته أو تثبت به سنة لم يأت بها غيره » ، اعترضه ابن الترمذاني فقال : « بل الذي روي من الطريق الواهي هو مارواه ابن أبي رافع عن علي لأن في سنده عبد الرحمن بن أبي الزناد » ، ثم ذكر قول الدارمي : فليس الظن . . الخ . فقال : « لخصه أن يعكسه فيجعله بعد النبي عليه السلام دليلاً على نسخ ما تقدم » .

أقول : إذا صرفنا النظر عن النهشلي وابن أبي الزناد فسند المرفوع أثبت لأن رجاء كلهم ثقات أثبات احتج بهم الجماعة . وسند الموقوف فيه مقال ، عاصم وإن أخرج له مسلم ووثقه جماعة فلم يخرج له البخاري ، وقال ابن المديني : « لا يحتج به إذا انفرد » ، وأبوه وإن وثقه ابن سعد وأبو زرعة فلم يخرج له البخاري ولا مسلم ، وقال النسائي : « لا نعلم أحداً روى عنه غير ابنه وغير إبراهيم بن مهاجر ، وإبراهيم ليس بقوي في الحديث » . فأما النهشلي وابن أبي الزناد فلا شك أننا إذا وازنا بينهما إجمالاً فالنeshلي أثبت أخرج له مسلم ووثقه ابن مهدي وأحمد وابن معين وأبو داود والعجلي وقال أبو حاتم : « شيخ صالح يكتب حديثه وهو عندي خير من أبي بكر الهذلي » والهذلي ضعيف جداً ، وقال ابن سعد في النهشلي : « كان مرجئاً ، وكان عابداً ناسكاً وله أحاديث ومنهم من يستضعفه » . وأما ابن أبي الزناد فلم يحتج به صاحباً (الصحيح) وإنا علق عنه البخاري وأخرج له مسلم في المقدمة ، ووثقه جماعة وضعفه بعضهم وفصل الآكثرون . وههنا أمران الأول أن أئمة الحديث قد يتبين لهم في حديث من رواية الثقة الثبت المتفق عليه أنه ضعيف ، وفي حديث من رواية من هو ضعيف عندهم أنه صحيح ، والواجب على من دونهم التسليم لهم ، وأولى من ذلك إذا كان الراوي وسطاً كالنeshلي وابن أبي الزناد . وقد صحح الأئمة حديث ابن أبي الزناد المذكور وابن البخاري والدارمي أثر النهشلي كما مر .

الأمر الثاني : إذا اختلفوا في راوٍ فوثقه بعضهم ولينه بعضهم ولم يأت في حقه تفصيل

فالظاهر أنه وسط فيه لين مطلقاً وهذه حال النهشلي ، وإذا فصلوا أو أكثرهم الكلام في راو فثبتوه في حال وضعفه في أخرى فالواجب أن لا يؤخذ حكم ذاك الراوي إجمالاً إلا في حديث لم يتبين من أي الضربين هو ، فأما إذا تبين فالواجب معاملته بحسب حاله ، فمن كان ثقة ثبتاً ثم اختلط كسعيد بن أبي عروبة إذا نظرنا في حديث من روايته فإن تبين أنه رواه قبل الاختلاط فهو غاية في الصحة ، أو بعده فضعيف ، وابن أبي الزناد من هذا القبيل فإن أكثر الأئمة فصلوا الكلام فيه ، قال موسى بن سلمة « قدمت المدينة فأتيت مالك بن أنس فقلت له إني قدمت إليك لأسمع العلم وأسمع ممن تأمرني به . فقال : عليك بابن أبي الزناد ، ومالك مشهور بالتحري لا يرضى هذا الرضا إلا عن ثقة لاشك فيه ، ولذلك عد الذهبي هذا توثيقاً ، بل قال في (الميزان) : « وثقه مالك قال سعيد بن أبي مريم قال لي خالي موسى بن سلمة : قلت لمالك : دلني على رجل ثقة ، قال : عليك بعبد الرحمن بن أبي الزناد ، وقال صالح بن محمد : « تكلم فيه مالك لروايته عن أبيه كتاب السبعة - يعني الفقهاء - وقال أين كنا عن هذا ؟ » وإنما روى هذا بعد أن انتقل إلى العراق كما يأتي عن ابن المديني . وقال عبد الله بن علي ابن المديني عن أبيه « ما حدث بالمدينة فهو صحيح ، وما حدث ببغداد أفسده البغداديون ، ورأيت عبد الرحمن بن مهدي يخط على أحاديثه ، وكان يقول في حديثه عن مشيختهم فلان وفلان وفلان ، قال ولقنه البغداديون عن فقهاءهم » يعني الرواية عن أبيه عن المشيخة بالمدينة أو الفقهاء بها ، وهذا هو الذي حكى صالح بن محمد أن مالكا أنكره ، تبين أن ابن أبي الزناد إنما وقع منه ذلك بالعراق ، وابن مهدي إنما كان عنده عن ابن أبي الزناد مما حدث به بالعراق كما يدل عليه كلام ابن المديني ، ويأتي نحوه عن عمرو بن علي . وقال يعقوب بن شيبة : « ثقة صدوق وفي حديثه ضعف ، سمعت علي ابن المديني يقول : حديثه بالمدينة مقارب وما حدث به بالعراق فهو مضطرب . قال علي : وقد نظرت فيما روى عنه سليمان بن داود الهاشمي فرأيتها مقاربة » وقال عمرو بن علي : « فيه ضعف فإما حدث بالمدينة أصح مما حدث ببغداد كان عبد الرحمن يخط على حديثه » . وقال الساجي : « فيه ضعف وما حدث بالمدينة أصح مما حدث ببغداد » . وقال أبو داود عن ابن معين « أثبت الناس في هشام بن عروة عبد الرحمن بن أبي الزناد »

هذا مع أنه قد روى عن هشام مالك والكبار . وفيما حكاه الساجي عن ابن معين « عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة حجة » . وقال معاوية بن صالح وغيره عن ابن معين « ضعيف » وفيما حكاه الساجي عن أحمد : « أحاديثه صحاح » وقال أبو طالب عن أحمد : « يُروى عنه » قال أبو طالب : « قلت يُحتمل ؟ قال نعم » وقال صالح بن أحمد عن أبيه : « مضطرب الحديث » . وقال العجلي : « ثقة » . وقال الترمذي في « اللباس » من (جامعه) : « ثقة حافظ » ، وصحح عدة من أحاديثه . وأخرج له في « المسح على الخفين » حديثه عن أبيه عن عروة بن الزبير عن المغيرة : رأيت النبي ﷺ يسح على الخفين على ظاهرهما . ثم قال : « حديث المغيرة حديث حسن صحيح وهو حديث عبد الرحمن بن أبي الزناد ولانعلم أهدأ يذكر عن عروة عن المغيرة « على ظاهرهما » - غيره . . . قال محمد - يعني البخاري - وكان مالك يشير بعبد الرحمن بن أبي الزناد » .

فإذا تدبرنا ماتقدم تبين لنا أن لابن أبي الزناد أحوالاً :

الأولى : حاله فيما يرويه عن هشام بن عروة ، قال ابن معين إنه أثبت الناس فيه ، فهو في هذه الحال في الدرجة العليا من الثقة .

الحال الثانية : حاله فيما يرويه عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة ، ذكر الساجي عن ابن معين أنه حجة . وهذا قريب من الأول . وظاهر الإطلاق أنه سواء في هاتين الحالتين ماحدث به بالمدينة وماحدث به ببغداد ، وهذا ممكن بأن يكون أئقن ما يرويه من هذين الوجهين حفظاً فلم يؤثر فيه تلقين البغداديين ، وإنما أثر فيه فيما لم يكن يتقن حفظه فاضطرب فيه واشتبه عليه .

الثالثة : حاله فيما رواه من غير الوجهين المذكورين بالمدينة فهو في قول عمرو بن علي والساجي أصح مما حدث به ببغداد ، ونحو ذلك قول علي ابن المديني على ما حكاه يعقوب وصرح ابن المديني في حكاية ابنه أنه صحيح . ويوافقه ماروي عن مالك من توثيقه إذ كان بالمدينة والإرشاد إلى السماع منه مخصصاً له من بين محدثي المدينة ، ويلتحق بذلك مارواه بالعراق قبل أن يلقنوه ويشبهوا عليه ، أو بعد ذلك ولكن من أصل كتابه ، وعلى ذلك تحمل أحاديث

الهاشمي عنه لثناء ابن المديني عليها، بل الأقرب أن يجمع الهاشمي منه من أصل كتابه ، فعلى هذا تكون أحاديثه عنه أصح مما حدث به بالمدينة من حفظه .

الرابعة : بقية حديثه ببغداد ففيه ضعف ، إلا أن يعلم في حديث من ذلك أنه كان يتقن حفظه مثل اتقانه لما يرويه عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة ، فإنه يكون صحيحاً وعلى هذا يدل صنيع الترمذي في انتقائه من حديثه وتصحيحه إعادة أحاديث منه ، وقد دل كلام الإمام أحمد أن التلقين إنما أوقعه في الاضطراب . فعلى هذا إذا جاء الحديث من غير وجه عنه على وتيرة واحدة دل ذلك على أنه من صحيح حديثه . فابن أبي الزناد في الحاليين الأولين ومايلتحق بها أثبت من النهشلي بكثير ، وفي الحال الثالثة إن لم يكن فوقه فليس بدونه ، وفي الرابعة دونه . وهذا الحديث مما حدث به بالمدينة فإن ممن رواه عنه عبد الله بن وهب كما في (سنن البيهقي) ج ٢ ص ٣٣ بسند صحيح ، وهو من أحاديث الهاشمي عنه كما في (سنن أبي داود) و (الترمذي) وغيرهما وجاء من غير وجه عنه على وتيرة واحدة وصححه من تقدم من الأئمة ، فحالاه فيه فوق حال النهشلي ، وتأكد ذلك برجحان سنده على سند النهشلي كما مر ، وبموافقته للأحاديث الثابتة عن جماعة من الصحابة ومخالفة أثر النهشلي لمقتضى تلك الأحاديث ومقتضى الآثار المتواترة عن الصحابة . على أني أقول : لآمانع من صحة أثر النهشلي في الجملة وبيان ذلك أننا إذا علمنا الاختلاف في مسألة الرفع ثم رأينا عالماً لم نعرف مذهبه في ذلك ، وأردنا أن نعرفه فزقبناه في بعض صلاته فلم نره رفع فإنه يقع في ظننا أن مذهبه عدم الرفع وأن ذلك شأنه ، فإذا مضت على ذلك مدة ومات ذاك العالم ثم بدا لنا أن نذكر حاله في الرفع فقد نبني على ما تقدم فنقول : لم يكن يرفع . فمن الجائز أن يكون اتفق الكلبي أنه رقب علياً في بعض صلاته ليرى أمن مذهبه الرفع أم لا ؟ فاتفق أن رفع علي عند الإفتتاح رفعاً تاماً رآه كليب ، ثم تجوز علي في الرفع عند الركوع فما بعده فلم يره كليب ، فظن أنه لم يرفع ، وأن مذهبه عدم الرفع ، فذهب يحكي عنه بحسب ذلك .

فإن قيل : لكن هذا الاحتمال لا يخلو عن بعد .

قلت : لكنه أقرب الاحتمالات .

فإن قيل : قد روي عن أبي إسحاق السبيعي أنه قال : « كان أصحاب عبد الله وأصحاب علي لا يعرفون أيديهم إلا في افتتاح الصلاة » .

قلت : إن أراد الذين صحبوا عبد الله ثم صحبوا علياً ولذلك قدم ذكر عبد الله مع أن علياً أفضل ، وكان أبو إسحاق يتشيع وأصحاب عبد الله هم كانوا بعده المقتدى بهم من أصحاب علي ، وفي مقدمة (صحيح مسلم) عن المغيرة بن مقسم قال : « لم يكن يصدق علي في الحديث عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود » . وكان أصحاب عبد الله يلبسون ما أخذوه عنه ، وإن رأوا علياً يخالفه كما لزموا التطبيق وغيره . وقد تقدم الكلام على أخذهم عن عبد الله ترك الرفع فلا تغفل . فإن قيل : ولماذا لم ينكروا عليهم علي ؟ قلت : لعله لم يقف على ذلك من حالهم ، أو أنكر عليهم فلم يقنعوا كما يحتمل ذلك في قضية التطبيق .

بقي قول ابن الترمذاني : « لخصه أن يعكسه فيجعل فعل علي بعد النبي عليه السلام دليلاً على نسخ ما تقدم » .

فأقول : ليس هذا بشيء . فقد تقرر في الأصول أن الحكم إذا ثبت فادعى بعض الصحابة نسخه وخالفه غيره منهم ، لم يثبت النسخ بتلك الدعوى إذ قد يكون استند صاحبها إلى مالا يوافق غيره على أنه دليل يوجب النسخ . وقد اختلف الصحابة في عدة أحكام ذهب بعضهم إلى أنها منسوخة ، وخالفه غيره ، ولم ير المخالف في قول صاحبه : هذا منسوخ . حجة ، ولا رأى القائل قوله ذلك كافياً في إثبات النسخ ، فكيف يظن بعلي أن يكون يرى أن الرفع منسوخ ثم يخبر بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع ، ويعلم أن غيره من الصحابة يجهرون بذلك ويعملون به عملاً شائعاً دائماً ثم لا يتبع على إخباره بذلك بيان الحجة على نسخه ويعلم ذلك ؟ بل يقتصر على ما ليس بدليل على النسخ ولا صريح في دعواه ولا ظاهر فيها وهو الترك ، إذ قد لا يرقبه الناس في صلاته ، فإن رقبه بعضهم فقد يقول لعله ترك لبيان الجواز ، أو لعذر ، أو سها ، أو ترخص كما ترخص عثمان وغيره في ترك التكبيرات أو الجهر بها كما تقدم . هذا محالاً يكون .

فالحق ما تقدم من ومن أثر النهشلي أو وهم كليب ، وتحقق ما قاله البخاري أنه لا يثبت عن أحد من الصحابة ترك الرفع إلا أن يكون بعضهم تركه في وقت ما لبسان الجواز أو غيره مما تقدم . والله أعلم .

وأما الأمر السابع وهو قول الكوثري : « فيدل ذلك على التخيير الأصلي » فإن أراد بالتخيير الأصلي أن أحد الأمرين مندوب والآخر جائز فهذا وجه ويتمين أن يكون المندوب هو الرفع فيكون تركه تركاً لمندوب وهو جائز في الجملة ، ولا يصح عكسه فإن من يرفع إنفاً يرفع على وجه التعبد كما لا يخفى ولو كان الرفع غير مشروع فكان فعله على وجه التعبد بدعة وكذباً على الله تعالى وتكديباً بآياته فكيف يقال إنه جائز ؟ وإن أريد أن كلا الأمرين مندوب ، فنذب الرفع حق ثابت معقول ، ولا دليل على ندب الترك مطلقاً ، ولا هو مع ندب الفعل بمعقول ، فإن ترك المندوب حيث ندب إنفاً يكون مكروهاً أو خلاف الأولى ، والتخيير بين مندوبين إنفاً يكون بين فعلين كالأذكار المأثورة في افتتاح الصلاة ، إذا ثبت منها اثنان مثلاً فيقال أيها أتى به المصلي فقد أحسن ، وإذا أتى بأحدهما لم يكن تركه للآخر مكروهاً ولا خلاف الأولى ، لأنه إنفاً تركه إلى آخر يقوم مقامه .

فإن قيل : فهنا أيضاً أمران : الرفع والسكون ، فن ترك الرفع فقد أتى بالسكون وهو مندوب .

قلت : السكون ترك وإنفاً شرع السكون في الصلاة عن الحركات التي لم تشرع فيها كما في (صحيح مسلم) وغيره من حديث جابر بن سمرة قال : « صليت مع رسول الله ﷺ فكنا إذا سلمنا قلنا بأيدينا : السلام عليكم ، السلام عليكم ، فنظر إلينا رسول الله ﷺ فقال : ما شأنكم تشيرون بأيديكم كأنها أذنان خيل شمس ؟ إذا سلم أحدكم فليثفت إلى صاحبه ولا يومىء بيده » وفي رواية « فقال : مالي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذنان خيل شمس ؟ ! اسكنوا في الصلاة » فأمرهم بالسكون عن تلك الحركة وهي رفع الأيدي عند السلام ، والإشارة بها يمينه ويسره وأمرهم بالاتفات وهو حركة أيضاً ، وإنفاً الفرق أن الحركة الأولى غير مشروعة ، والثانية مشروعة ، فعلى هذا يجري الأمر في سائر الحركات في الصلاة . فما كان واجباً لم

يعقل أن يكون السكون عنه جائزاً ، وما كان مندوباً لم يعقل أن يكون السكون عنه إلا مكروهاً أو خلاف الأولى ، وما كان مباحاً فالسكون عنه مباح . والله الموفق .^(١)

وأما الأمر الثامن وهو قول الكوثري : « وإنما خلافهم فيما هو الأفضل » فوجبه في الجملة . فإن منهم من عرف أن الرفع سنة باقية ، وفعل السنة أفضل من تركها ، ومن التابعين فمن بعدهم من لم تبلغه هذه السنة من وجه يثبت أو بلغته ولكن غلبت عليه شبهة ترجح بها عنده أنها منسوخة فيكون عنده أن الرفع بدعة ، وترك البدعة أفضل من فعلها ، وكذلك من التمس عليه الحال فإن ما يحتمل أن يكون سنة وإن يكون بدعة فتركه أفضل ، فأما من أعرض عن الحجج واسترسل مع الشبهات إشاراً لهواه ، فله حكم آخر . والله المستعان .



(١) وما يؤكد ما قاله المصنف رحمه الله على مذهب الخنفية ، أنهم يرون مشروعية رفع اليدين في تكبيرات الزوائد في صلاة العيدين ، وكذا في تكبيرات الجنائز في اختيار مشايخ بلخ ، كما في « شرح الكنز » وغيره من كتبهم . فلو كان الحديث المذكور « اسكنوا في الصلاة » يشمل الرفع في التكبير ، لكان مذهبهم هذا مخالفاً له ! مع العلم بأن الرفع في الزوائد لا يصح حديثه الذي استدلوا به ، والرفع في الجنائز لا أصل له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما عدا الرفع في تكبيرة الاحرام ، كما كنت بينته في كتابي « أحكام الجنائز وبدعها » يسر الله تمام طبعه بمنه وكرمه . فاعجب لقوم هذا مذهبهم ، يستدلون بالحديث السابق على كراهة رفع اليدين في تكبيرات الانتقال مع تواتره عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم لا يستدلون به على كراهة الرفع في الجنائز والعيدين مع عدم ثبوته عنه صلى الله عليه وسلم . زد على ذلك أنه هو اللائق والمناسب أتم المناسبة لقول أبي حنيفة : « يريد أن يطير فيرفع يديه » لأن الرفع في الصلاتين المذكورتين وخصوصاً صلاة العيد أقرب الى هذا القول لتتابع الرفع فيه !! وقد سلم الكوثري بصحته عنه بسكوته عنه وتأويله إياه بأن أبا حنيفة قاله لابن المبارك مازحة ! وهل الممازحة جائزة إلى هذا الحد في مذهب الكوثري ! فإلهم هداك . ن

المسألة الثالثة

أفطر الحاجم والمحجوم

في (تاريخ بغداد) ٣٨٨/١٣ من طريق عبد الصمد بن عبد الوارث عن أبيه : « قال : ذكر لآبي حنيفة قول النبي ﷺ : أفطر الحاجم والمحجوم . فقال : هذا سجع » . قال الأستاذ ص ٨١ : « حديث : أفطر الحاجم والمحجوم لم يثبت كثير من أهل الحديث منهم ابن معين ومن أثبته يرى الحديث إما منسوخاً باحتجام النبي ﷺ وهو صائم ، وإما مؤولاً بمعنى أنها عرضة للافطار . . . » .

قلت : ممن صحح الحديث من وجه أو أكثر الإمام أحمد وابن المديني وإسحاق بن راهويه والبخاري وأبو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمي وابن خزيمة وغيرهم ، فأما ابن معين ففي (الفتح) : « قال المروزي : قلت لأحمد : إن يحيى بن معين قال : ليس فيه شيء يثبت . فقال : هذا مجازفة » . وزعم الأستاذ أن من أثبته يراه منسوخاً أو مؤولاً ، ليس كما قال ، فإنه ترك القسم الثالث ، قال ابن حجر في (فتح الباري) : « وعن علي وعطاء والأوزاعي وأحمد وإسحاق وأبي ثور يفطر الحاجم والمحجوم ، وأوجبوا عليها القضاء ، وشذ عطاء فأوجب الكفارة أيضاً » ، وقال بقول أحمد من الشافعية ابن خزيمة وابن المنذر وأبو الوليد النيسابوري وابن حبان . . . وبذلك قال الداودي من المالكية » .

فأما دعوى النسخ بحديث أن النبي ﷺ احتجم وهو صائم . فالحديث رواه عبد الوارث عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس : « احتجم النبي ﷺ وهو صائم » ، ورواه وهيب عن أيوب بسنده : « أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم » ، واحتجم وهو صائم » . وفي (الفتح) : « ورواه ابن علية ومعمر عن أيوب عن عكرمة مرسلًا ، واختلف على حماد بن زيد في وصله وإرساله » . وجاء عن مقسم عن ابن عباس : « احتجم رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة وهو صائم محرم » . وذكر البيهقي ج ٤ ص ٢٦٣ وقال : « ورواه أيضاً ميمون بن مهران عن ابن عباس » ، وكذلك في رواية لابن جريح عن عطاء عن ابن عباس كما في (الفتح) ،

وفي رواية عن عكرمة عن ابن عباس عند أحمد ج ١ ص ٣٠٥ ذكر قصة اليهودية التي وضعت السم في طعام النبي ﷺ ثم قال : « كان رسول الله ﷺ إذا وجد من ذلك شيئاً احتجم ، قال : فسافر مرة فلما أحرم وجد من ذلك شيئاً فاحتجم » . وقد أجاب ابن خزيمة عن هذا الحديث بأن للمسافر إذا أصبح صائماً ثم بدا له أثناء النهار أن يفطر ، وحاصل الجواب أنه ﷺ أصبح في سفره صائماً ثم لما هاج به الوجع احتجم فأفطر ، وكان ابن عباس لم يمكن قد بلغه أن الحجابة تفطر الصائم ، وعلم أن النبي ﷺ أصبح صائماً ثم رآه احتجم ، ولم يبحث عما كان بعد الحجابة ، فوقع في ظنه أن النبي ﷺ استمر على الصيام ، ثم لما بلغه بعد وفاة النبي ﷺ أن بعض الناس يرى أن الحجابة تفطر الصائم احتج بالقصة على حسب ظنه . وهذا كما سمع أسامة يحدث بحديث : « لاربا إلا في النسيسة » ، ولم يثبت عنده حديث : « لا تتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزناً بوزن مثلاً بمثل يداً بيد » ، فكان يفتي بحل الذهب بالذهب مع التفاضل نقداً وكذا الفضة بالفضة ، ثم جاء أن بعض الصحابة أخبره بالحديث الآخر فرجع .^(١) وكما أخبره أسامة أن النبي ﷺ دخل الكعبة فلم يصل فيها ، فكان يفتي بذلك ، وقد صحح عن بلال أنه دخل مع النبي ﷺ الكعبة ، وأنه ﷺ صلى بين العمودين المقدمين وكما كان يرى أن لا قراءة في السرية ، ويذكر أن النبي ﷺ لم يكن يقرأ فيها ، فقليل له : لعله كان يقرأ في نفسه ، فغضب . وقد أثبت غيره القراءة بما لا تبقى معه شبهة . وأمثال هذا كثير مما يحتج به الصحابي على حسب ظنه ويتبين أن ظنه كان خطأ . وقد روى عطاء ذلك الحديث عن ابن عباس ثم ذهب إلى الإفطار كما مر .

فإن قيل : لو كان النبي ﷺ أفطر بالحجابة لكان الظاهر أن يبين ذلك للناس ؟ قلت : يجاب أن النبي ﷺ اكتفى بما سبق منه من بيان أنه يفطر الحاجم والمحجوم ، ومن بيان أن الصائم في السفر يحل له الإفطار .

فإن قيل : فقد جاء عن أبي سعيد الخدري وعن أنس أن النبي ﷺ رخص في الحجابة للصائم .

(١) ثبت ذلك عن ابن عباس من طرق ، وقد خرجتها في « إرواء الغليل » (١٣٢٦) . ن

قلت : في صحة ذلك عنها كلام كما تراه في (فتح الباري) ، ولو صح أمكن أن يكون مرادها بالترخيص ما ذكره ابن عباس من احتجامة ﷺ وهو صائم في سفره ، وقد مر ما فيه .
وأما التأويل بصرف النص عن ظاهره فلا مسوغ له . والله أعلم . (١)



(١) قلت : لاشك أن التأويل المذكور لا مسوغ له ، ولكني أرى أن الجواب الصحيح هو أن الحديث منسوخ بنصر حديثي أبي سعيد وأنس المذكورين ، فانهما حديثان صحيحان ، له عن أبي سعيد طريقان ، أحدهما صحيح ، وعن أنس ثلاث طرق أحدها صحيح أيضاً ، وأما الكلام الذي أحال المصنف فيه على «الفتح» فليس فيه ما يمكن أن يكون علة في الحديث لاسيما إذا نظر إليه من جميع طرقه ، فإن كثرة الطرق للحديث تدل على أن له أصلاً ، فكيف إذا كان بعض مفرداتها صحيحاً في نفسه ، وليس هذا مجال شرح ذلك ، ومحلّه في «إرواء الغليل» (٩١٣) ، ولكن لا بأس من الإشارة إلى شيء من كلام الحفاظ رحمه الله مع التعليق الموجز عليه قال في بعض طرق أنس :
« ورواته كفهم من رجال البخاري ، إلا أن في المتن ما ينكر لأن فيه أن ذلك كان في الفتح ، وجعفر كان قتل قبل ذلك » .

قلت : وهذا سهو من الحفاظ رحمه الله ، فانه ليس في الحديث ذكر للفتح أصلاً ، وعليه فالحديث صحيح لا نكارة فيه ، والعجيب أن الحفاظ ادعى ما سبق بعد أن ذكر الحديث بدون ذكر الفتح وهذا لفظه : « أخرجه الدارقطني ولفظه : « أول ما كرهت الحجة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجج وهو صائم فربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أفطر هذان ، ثم رخص النبي صلى الله عليه وسلم بعد في الحجة للصائم ، وكان أنس يحتجج وهو صائم . رواه كلهم ثقات . . . » . وهكذا هو عند الدارقطني في « سننه » (ص ٢٣٩) .

وإذا عرفت هذا اللفظ الصريح في النسخ يتبين لك أن قول المؤلف رحمه الله : « ولو صح أمكن أن يكون مرادها بالترخيص ما ذكره ابن عباس . . . » أنه غير ممكن . فتأمل . ن

المسألة الرابعة

إشعار الهدي

في (تاريخ بغداد) ٣٩٠/١٣ عن يوسف بن أسباط : « وأشعر رسول الله ﷺ وأصحابه ، وقال أبو حنيفة : الإشعار مثله . قال الأستاذ ص ٨٧ : « ليس من قوله فقط ، بل هو أثر يرويه عن حماد عن إبراهيم النخعي كما يشير إلى ذلك الترمذي » ، يريدان إشعار أهل زمانها المبالغ فيه ولام التعريف تحمل على اليهود في زمانها . . . على أن الأعمش يقول : لم نسمع إبراهيم النخعي يقول شيئاً إلا وهو مروي ، كما تجد ما بمعناه في (الحلي) لأنني نعم ، فيكون قول النخعي هذا أثراً يحتاج به ، وأنت عرفت قيمة مراسيل النخعي عند ابن عبد البر وغيره . »

أقول : أما الترمذي فروى من طريق وكيع حديث إشعار النبي صلى الله عليه وآله وسلم . ثم قال : « سمعت يوسف بن عيسى (وهو ثقة) يقول : سمعت وكيعاً يقول حين روى هذا الحديث قال : لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة » قال الترمذي : سمعت أبا السائب (سلم بن جنادة وهو ثقة) يقول : كنا عند وكيع فقال لرجل عنده ممن ينظر في الرأي : أشعر رسول الله ﷺ ، ويقول أبو حنيفة : هو مثله ؟ قال الرجل : فإنه قد روي عن إبراهيم النخعي أنه قال : الإشعار مثله . قال : فرأيت وكيعاً غضب غضباً شديداً ، وقال : أقول لك : قال رسول الله ﷺ ، وتقول : قال إبراهيم ؟ ما أحقك بأن تجلس ثم لا تخرج حتى تترع عن قولك هذا . »

القاتل : « فإنه قد روي عن إبراهيم » لا يدري من هو ومن سمعه وكيف إسناده ؟ ولكن الأستاذ بنى على دعاوى :

الأولى : أن ذاك الرجل ثقة .

الثانية : أن قوله : « فإنه قد روي » معناه فإن أبا حنيفة روى .

الثالثة : أنه سمع ذلك من أبي حنيفة .

الرابعة : أن أبا حنيفة روى ذلك عن حماد ، مع أنه لا ذكر لحماد في الحكاية .

الخامسة : أن ذلك أثر ، مع أن الأستاذ نقم نحو ذلك في (الترجيب) ص ٢٨ فقال : « وإطلاق الأثر على ما لم يؤثر عن النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم في دين الله شيء مبسك في سبيل تقوية الحجة الزائفة من هذا الناقد الصالح » .

السادسة : أن إبراهيم النخعي لم يكن يستنبط ولا يقيس وإنما كان يقول ما يرويه بنصه ، والأستاذ يعلم أن المتواتر عن إبراهيم خلاف ذلك ، غاية الأمر أنه يسوغ أن يقال : إنه لم يكن يفتي برأيه المحض ، وإنما كان يستنبط من المرويات ويقيس عليها فيكون عرضة للخطأ كغيره .

السابعة : أن تلك المرويات التي كان إبراهيم لا يتعدى منصوصها لاتشمل أقوال من قبله من التابعين ولا الصحابة وإنما هي النصوص النبوية فتكون أقوال إبراهيم وفتاواه كلها مراسيل أرسلها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

الثامنة : أن ذلك حجة . ولا أطيل بمناقشة الأستاذ في هذه المزاعم ، وقد رجع هو عن الثلاث الأخيرة بقوله : « يريدان إشعار أهل زمانها بالمبالغ فيه ... » ومع ذلك فهذه دعوى جديدة ، والظاهر الواضح من قول القائل : « الإشعار مثلة » الحكم على الإشعار مطلقاً ولو أراد مازعه الأستاذ لقال : « المبالغة في الإشعار مثلة » أو نحو ذلك . فأما إبراهيم فلم يثبت ذلك القول عنه ، فلا ضرورة إلى الاعتذار عنه بعذر ، إن دفع الملامة من جهة ، أو وقع فيها من جهتين :

الأولى : الإطلاق الموهم للباطل .

الثانية : أنها تمهيد لجميع أهل زمانه وفيهم بقايا الصحابة والتابعون بالإطباق على ما لا يجوز حتى استساع أن يطلق ولا يفصل . وأما أبو حنيفة فقد اعتذر عنه الطحاوي بقوله : « إنما كره ما يفعل على وجه يخاف منه هلاك البدن ... فأراد سد هذا الباب عن العامة لأنهم لا يراعون الحد في ذلك ، وأما من كان عارفاً بالسنة في ذلك فلا » .

والمقصود هنا إثبات أن الإشعار سنة وذلك حاصل على كل حال .

المسألة الخامسة

الحرم لا يجد إزاراً أو نعلين يلبس السراويل والخف ولا فدية عليه

في (تاريخ بغداد) ١٣ / ٣٩٢ من طريق حماد بن زيد قال : « شهدت أبا حنيفة وسئل عن محرم لم يجد إزاراً فلبس سراويل ، قال : عليه الفدية ، قلت : سبحان الله . . . » قال الأستاذ ص ٩٤ : « . . . فهذان إنما أبيحا لعذر كمن به أذى في رأسه فلا تحول هذه الإباحة دون وجوب الفدية كمن في رأسه أذى فلبس ، على ما في القرآن الكريم ، وليس في الأحاديث ما يصرح بسقوط الفدية عن المعذور .

أقول : الذي في القرآن هو قول الله تبارك وتعالى : [وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ ، فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ، وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ] البقرة - ١٩٦ . فالذي في الآية الحلق ، فقول الأستاذ « فلبس ، على ما في القرآن الكريم » لا وجه له اللهم إلا أن يريد : قياساً على ما في القرآن ففي عبارته تلبس ومع ذلك في صحة القياس نظر لتوقفها على عدم فارق ، والفارق هنا قائم فإن الحلق شديد المنافاة للإحرام بدليل أنه جعل علماً للخروج من الإحرام - أعني التحلل - كما جعل السلام علماً على الخروج من الصلاة ، والسلام من خطاب الناس وهو أشد منافاة للصلاة من غيره بدليل أنه لا يجوز منه في الصلاة قليل ولا كثير حتى في حال القتال ، وإن احتاج إليه لاستغاثة مثلاً بخلاف الحركة مثلاً فإنها وإن كانت منافية للصلاة أيضاً إلا أنه يجوز القليل منها مطلقاً ويجوز الكثير في صلاة الخوف ، فالتشديد في الحلق لا يستلزم التشديد فيما هو أخف منه . فإن كان هناك إجماع على وجوب الفدية على من احتاج إلى لبس عمامة لمرض مثلاً فلا يقاس عليه لبس فاقد الإزار للسراويل ، وفاقد النعلين للخفين ، لأن ستر الرأس غير مطلوب شرعاً كطلب ستر العورة ووقاية الرجلين مما قد يمنع من استطاعة المشي إلى الحج وأداء أعماله ، والتشديد في الأول لا يستلزم التشديد في الثاني . فأما قياس لبس السراويل والخفين على الحلق المنصوص في القرآن فأبعد عن الصحة لاجتماع الفارقين معاً . فإن قيل : أرأيت إذا تمكن فاقد الإزار من فتح السراويل وتلقيقه بالحيطة حتى يكون

إزاراً كافياً له ، وتمكن فاقد النعلين من تقطيع الخفين حتى يصيرا نعلين ؟ قلت : لا يتجبه إلزامه ذلك لأنه يكثر أن لا يتمكن الانسان من ذلك ، وإذا تمكن ففيه إفساد المال ينقص قيمته ومنفعته . هذا وقد صح في الباب حديثان :

الأول حديث ابن عمر في (الصحيحين) وغيرهما أن النبي ﷺ سئل عما يلبس المحرم فقال : « لا يلبس القميص ولا العمام ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعها أسفل من الكعبين . . . » ويؤخذ منه من باب أولى الإذن في السراويل لمن لم يجد إزاراً لأن الحاجة إلى ستر أسفل البدن أشد ، وكونه مطاوعاً شرعاً أظهر ، ويبقى النظر في القطع ، فقد يقال كما أمر بقطع أعلى الخفين فكذلك ينبغي قطع ماتحت الركبتين من السراويل . وقد يقال : إنما يقطع ماتحت أنصاف الساقين لأن مافوق ذلك إلى الركبة مشروع ستره أيضاً وإن لم يجب بخلاف ستر الكعبين وما فوقها . وقد يقال لا يتعين القطع بل الأولى العطف والتثبيت بالحياطة لأن ذلك محصل المقصود بدون إفساد ، ولو كان يتأتى نحو ذلك في الخفين لقلنا به فيها أيضاً . فأما فتق السراويل ثم تليقه بالحياطة حتى يكون إزاراً فقد دل على عدم لزومه اكتفاء الحديث بما اكتفى به في الخفين ولم يشترط تقطيعها حتى يصيرا نعلين .

الحديث الثاني : حديث ابن عباس في (الصحيحين) وغيرهما « سمعت رسول الله ﷺ يخطب بعرفات : من لم يجد إزاراً فليلبس سراويل ، ومن لم يجد نعلين فليلبس خفين » ففي هذا الحديث النص على السراويل والخفين معاً ولم يذكر القطع ، فمن أهل العلم من أخذ به على إطلاقه ، وقال إنه ناسخ للأمر بقطع الخفين لأن حديث ابن عباس متأخر ، ومنهم من حمل المطلق على المقيد فقال بقطع الخفين ، فعلى الأول يكون عدم وجوب قطع السراويل أولى ، أما على الثاني فقد يتمسك فيه بالاطلاق ، وقد يقال بل يكون حكمه ما تقدم في الكلام على الحديث الأول . وعلى كل حال فسكوت الحديثين عن ذكر الفدية يدل أنها لا تجب ، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، والبيان المتقدم في القرآن لم يتعرض لقضية السراويل والخفين لأنصاً ولا تنبيهاً كما تقدم . والله أعلم .

المسألة السادسة

درهم وجوزة بدرهمين

في (تاريخ بغداد) ١٣ / ٤١٢ عن خالد بن يزيد بن أبي مالك قال : « أحل أبو حنيفة الزنا وأحل الربا أما تحليل الربا فقال : درهم وجوزة بدرهمين نسيئة لأبأس به . . . » قال الأستاذ ص ١٤٥ : « فوية بلا مريه لأنها على خلاف المدون في مذهبه ، وأبو حنيفة من أشد الفقهاء في النسيئة » .

أقول : إن صح كلام الأستاذ فقد يكون أبو حنيفة قال قولاً ثم رجع عنه ، وقد يكون خالد رأى أن إجازة ذلك نقداً تستلزم إجازة نحوه نسيئة كما يأتي ، وبيان ذلك أن من فروع تلك القاعدة : صاع تمر ودرهم نقد بمخمسة آصع من تمر نقداً ، يعتل الحنفية في إجازة ذلك بأنه في معنى بيعتين جائزتين صاع بصاع نقداً وأربعة آصع بدرهم نقداً فيقال لهم : فكذلك صاع تمر ودرهم نقداً بمخمسة آصع أحدها نقد والباقي نسيئة ، إذ يمكن أن يقال هو في معنى بيعتين جائزتين صاع بصاع نقداً وأربعة آصع نسيئة بدرهم نقداً . فإن التزموا ذلك جاء ربا النسيئة ، وإن قالوا لانهجته إذ قد يقصدان الربا كأن يكون عند رجل تمر جيد وعند الآخر صاع تمر ردى . لا يسد حاجته فيحتالان بتلك البيعة قاصدين صاعاً بدرهم نقداً وصاعاً نقداً بأربعة آصع فسيئة . قلنا فكذلك النقد قد يقصدان صاعاً بدرهم نقداً وصاعاً بأربعة آصع نقداً ، فالأستاذ تهرأ من ربا فوق في ربا . والحاصل أن هـك معنيين أحدهما ربا قصداً وقام الدليل على قصدهما إياه ، والآخر جائز حاولوا أن يوهماه ، أفلا يغاب من أعرض عن الأول وبني الحكم على الثاني ؟ نعم إذا لم يعلم قصدهما واحتمل احتمال قريباً أنها إنفا قصداً المدنى الجائز فقد يسوغ للعالم إذا لم يراع سد الذريعة أن يصح العقد إحساناً للظن بالمسلمين ، ويكره لهم هذه المعاملة مطلقاً لأنها متهمة وذريعة إلى الربا ، وربما يمكن الحنفية تنزيل قول أبي حنيفة على هذا ، وبذلك يدفعون المعرة عن إمامهم وأنفسهم . والله الموفق .

المسألة السابعة

خيار المجلس

في (تاريخ بغداد) ٣٨٧ / ١٣ عن بشر بن المفضل قال : « قلت لأبي حنيفة : نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : البيعان بالخيار ما لم يتفرقا . قال : هذا رجز » قال الأستاذ ص ٧٨ : « إذا حمل - يعني الحديث - على خيار المجلس يكون مخالفاً لنص كتاب الله الذي يبيح التصرف لكل من المتعاقدين فيما يخصه بمجرد تحقق ما يدل على التراضي قال الله تعالى : [يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض] » .

أقول : في (روح المعاني) ج ٢ ص ٧٧ « والمعنى : لا يأكل بعضهم أموال بعض ، والمراد بالباطل ما يخالف الشرع كالربا والقمار والبخس والظلم ، قاله السدي وهو المروي عن الباقر رضي الله عنه . وعن الحسن : هو ما كان بغير استحقاق من طريق الأعواض . وأخرج عنه وعن عكرمة ابن جوير أنها قالوا : كان الرجل يتخرج أن يأكل عند أحد من الناس بهذه الآية ، فنسخ ذلك بالآية التي في سورة النور [ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم] الآية ، والقول الأول أقوى لأن ما أكل على وجه مكارم الأخلاق لا يكون أكلاً بالباطل ، وقد أخرج ابن أبي حاتم والطبراني بسند صحيح عن ابن مسعود أنه قال في الآية : إنها محكمة مانسخت ولا تنسخ إلى يوم القيامة » .

أقول : المعنى الأول مبني على أن الباء في قوله « بالباطل » للسببية ، وأن الباطل مالا يعتقد به الشرع سبباً للحل . والمعنى الثاني مبني على أن الباء للعقابلة وأن الباطل مالا تحقق له . ونسبة المعنى الأول إلى السدي لا أراها تصح ، وإنما قال السدي كما في (تفسير ابن جوير) ج ٥ ص ١٩ « بالباطل : بالربا والقمار والبخس والظلم . إلا أن تكون تجارة : ليربح في الدرهم ألفاً إن استطاع » فأول عبارته يصلح للمعنيين ، وبيان صلاحيتها للثاني في القمار والبخس والظلم ظاهر ، فأما الربا فإن من أقرض مائة ليقضي مائة وعشرة يأكل العشرة بما لا تحقق له

فإن غايته أن يقول : لو لم أقرض المائة لعلني كنت أتجرت فيها فربحت ، ولعل المستقرض أتجر فيها فربح . فيقال له هذا لا تحقق له ولعلك لو لم تقرضها لسرقت منك ، ولعلك لو أتجرت فيها لحسرت مع ما يلحقك من التعب والعناء ، ولعل المستقرض لم يتجر فيها ، ولعله أتجر فخسر أو ذهب منه رأس المال ، فإن ربح فبتعبه . وإلّا لم هذا موضع آخر ، وإلّا المقصود هنا أن ذكر السدي للربا لا يحتم أنه قائل بالمعنى الأول . وآخر عبارة السدي ظاهر في المعنى الثاني وأنه رأى أن الغبن في البيع من الأخذ بالباطل المراد في الآية ولكنه مستثنى استثناء متصلاً على ما هو الأصل في الاستثناء ، ولنفرض مثلاً بين ذلك : ثوبان قيمة كل منهما بحسب الزمان والمكان عشرة ، فقد يجمل البائع ذلك ويظن قيمة كل منهما خمسة فقط فيبيعها بعشرة ، وقد يجمل المشتري فيظن قيمة كل منهما عشرين فيشتريها بأربعين فمن أخذها بقيمة أحدهما فقد أخذ أحدهما أو نصفها بما لا تحقق له ، ومن باعها بثلي قيمتها فقد أخذ نصف الثمن بما لا تحقق له ، هذا باعتبار قيمة الزمان والمكان ، وهو المتعارف بين الناس ، فإن من باع أو اشتري بقيمة الزمان والمكان لا يعده الناس غائباً أو مغبوناً البتة ، لكنك إذا تعمقت قد تقول : إلّا القيمة الحقيقية مقدار ما غرمه البائع على السلعة ، أو مقدار ما ينقصه فقدها ، فيقال لك : هذا بالنظر إلى البائع ، فأما بالنظر إلى المشتري فقيمتها مقدار ما تنفعه ، وقد يتعارضان ، فمن عنده ماء كثير فباع منه شربة لمضطر ، ويبقى النظر في الثمن وينحني الأمر ويضطرب وتضيق المعاملة جداً . لا جرم عدل الشرع إلى اعتبار قيمة الزمان والمكان في ضمان المتلفات وغير ذلك ما عدا التجارة ، ولما كان الاعتداد بذلك في التجارة يسد باب الربح فيرغب الناس عن التجارة فتضيع المصالح عدل الشارع إلى اعتبار ما تراضى به المتبايعان ، فإرضاء به فهو القيمة التي يعتد بها الشرع في التجارة ، لكن هذا لا يمنع أن يسمى الغبن أكلاً بالبطل بالنظر إلى التحقق ، وليس من لازم الباطل بهذا المعنى أن يكون محرماً في الشرع ، وفي الحديث : « كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا رمية بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته امرأته فإنهن من الحق »^(١) ومعلوم أن فيما يلهو به الرجل غير هذه الثلاث ما هو مباح إجماعاً .

(١) حديث صحيح ، خرجته في « سلسلة الأحاديث الصحيحة » رقم (٢١٠) . ن

فأما ما أكل على وجه مكارم الأخلاق فإنه إذا عمل فيه بالمشروع لم يكن على كلا المعنيين من الآكل بالباطل ، وذلك أن الباذل قد يقصد مكافأة المبدول له على إحسان سابق ، وقد يرجو عوضاً مستقبلاً ، إما مالا وإما منفعة ، وأقل ذلك الثناء ، والآكل في مقابل إحسان سابق أكل بأمر متحقق ، والمشروع للمبدول له على رجاء مستقبل أن يقبل عازماً على المكافأة فيكون بمنزلة من يفترض عازماً على أن يقضى ، وإنما كان بعض الصحابة أولاً يتورعون عن الآكل في بيوت أقاربهم وأصدقائهم خشية أن لا يتيسر لهم المكافأة المرضية . فبين الله تعالى لهم في آية النور أنه لا حرج في الآكل ، يريد والله أعلم مادام ذلك جارياً على المعروف ، والمعروف أن الناس يكرم بعضهم بعضاً ويكافئ بعضهم بعضاً بالمعروف ، فمن أكل عازماً على المكافأة بحسب ما هو معروف بين أهل المروءات فلم يأكل بما لا يتحقق له ، نعم لو فرضنا أن رجلاً غنياً لثيماً اعتاد أن يتردد على بيوت أقاربه وأصدقائه لياً كل عندهم غير عازم على المكافأة المعروفة كان هذا والله أعلم داخلًا في الباطل على كلا المعنيين .

وإذا تدبرت علمت أنه على المعنى الثاني ليس هناك نسخ ، وإنما هو بيان لدفع ما توهمه أولئك المتخرجون ، وقد عرف عن السلف أنهم ربما يطلعون النسخ على مطلق البيان ، فهذا والله أعلم من ذاك . وبهذا كله اندفع ما رجح به المعنى الأول وترجح المعنى الثاني فيكون الاستثناء متصلاً كما هو الأصل . والله أعلم .

وقوله تعالى : [عن تراض] ، نص في اشتراط رضا كل من المتبايعين ، والرضا معنى خفي ، وسنة الشارع في مثله أن يضبطه بأمر ظاهر منضبط يشتمل على المعنى الذي عليه مدار الحكمة كالرضا ههنا ، فيكون مدار الحكم على ذاك الضابط فما هو الضابط ههنا ؟
بنى الأستاذ على أنه الصيغة أي الإيجاب والقبول كما في النكاح . وذلك مدفوع بوجهين :
الأول : أن الصيغة قد علمت بقوله : « تجارة » .

الثاني : أنها ليست بواضحة الدلالة على الرضا إذ قد تكون عن هزل أو سبق لسان أو استعجال قبل تمكن الرضا من النفس ، ويكثر وقوعه ويتكرر ، ويكثر التغاير لكثرة الجهل بقيمة المثل بخلاف النكاح فإنه قد لا يقع في العمر إلا مرة ، ويحتاط الناس له ما لا
ج ٢ - ٤ م - التنكيل
- ٤٩ -

يحتاطون للبيع ، والشارع يتشوف إلى تثبيت النكاح ما لا يتشوف إلى تثبيت البيع ، جاء في الحديث : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق » ^(١) وجاء فيه : « من أقال نادماً بيعته أقال الله عثرته يوم القيامة » ، ومبنى البيع على المشاحة ومبنى النكاح على المكارمة ، وأوضح من هذا كله أن في الحديث : « ثلاث جدهن جد وهزلن جد : النكاح والطلاق والرجعة » ^(٢) ففرق بين هذه الثلاث وبين غيرها كالبيع ، على أن تعيين الضابط إنما هو للشارع ، فإذا لم يظهر من الكتاب وجب الرجوع إلى السنة ، فنجدها قد ضبطت التراضي بحصول أحد أمرين بعد الإيجاب والقبول ، إما إختيار اللزوم ، وإما أن يستمر على ظاهر حالها من التراضي مدة اجتماعها ويتفرقا على ذلك ، ولا يخفى على المتدبر أن هذا بغاية المطابقة للحكمة ، أما إختيار اللزوم فواضح أنه يبين في استحكام التراضي ، وأما الاستمرار على ظاهر الحال من التراضي والتفريق على ذلك فلأن الغالب أنه إذا كان هناك هزل أو سبق لسان أو استعجال أن يتداركه صاحبه قبل التفريق ولا سيما إذا علم أن التفريق يقطع الخيار . فبان بهذا أن الحديث مفسر للآية التفسير الواضح المطابق للحكمة ، لا يخالف لها كما زعم الكوثري ، وراجع (تفسير ابن جرير) .
ويؤكد هذا المعنى ما في (سنن أبي داود) وغيرهما من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً : « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ، إلا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقبله » .

والمراد والله أعلم أنه لا يحل لأحدهما أن يستغل صاحبه فيفارقه وهو لا يشعر إذ قد لا يكون استحكام رضاه وكان يريد الفسخ إلا أنه أمهل اعتدأً على أن ذلك لا يفوت ، حتى لو رآه يريد المفارقة لبادر بالفسخ . فأما ما جاء عن ابن عمر أنه كان إذا اشترى شيئاً يعجبه فارق صاحبه ، فمحمول على مبادرته بالمفارقة وصاحبه يراه ، أو لا يكون وقف على هذه الزيادة ، وقوله : « حتى يستقبله » ، لا يدل على لزوم العقد ، فإن الاستقالة بعد لزوم العقد لا تمنع فيها المفارقة . إذ قد يستقبله بعد أن يفارقه ويمضي زمان ، وإنما المراد والله أعلم أن صاحبه قد يندم

(١) في إسناده مقال ذكرته في « الارواء » . والحديث الذي بعده صحيح مخرج هناك . ن

(٢) حديث حسن بمجموع طرقه ، وقد خرجتها في المصدر السابق . ن

في المجلس فلا يبادر إلى الفسخ ويرى من حسن الأدب والعشرة أن يقول له : « أقلمي » ليكون
الفسخ برضاها فإنه أطيب للنفوس .

قال الكوثري : « على أن الحديث إذا حمل على خيار الرجوع بمعنى أن البائع والمشتري
إذا أوجب فله حق الرجوع قبل قبول الآخر في المجلس فيزول خيار الرجوع من الموجب بائناً
كان أو مشترياً بقبول الآخر قبل انقطاع المجلس ، فهذا المعنى يكون غير مخالف لكتاب
الله تعالى » .

أقول : قد غلبت أن الحديث بالمعنى الواضح من إثبات خيار المجلس لكل من المتبايعين
بعد تباعبهما غير مخالف لكتاب الله تعالى ، وأما هذا المعنى الذي ذكره الكوثري فالحديث غير
محتمل له كما يأتي ، ولو احتمله وحمل عليه لبقى ما في القرآن في معنى الجمل لأن قول أحدهما
« بعث » وقول الآخر فوراً : « اشتريت » لا يتضح به التراضي المشروط في القرآن لاحتمال
الهزل وسبق اللسان والاستعجال كما مر .

ثم حاول الأستاذ تقريب احتمال الحديث للمعنى الذي زعمه فقال : « وعلى هذا التقدير
يكون لفظ « المتبايعين » حقيقة ، إذ هذا اللفظ محمول على حالة العقد في تقديرنا ، وحمله على
ما بعد صدور كلتي المتعاقدين يحمله مجازاً كونياً . وفائدة الحديث أن خيار الرجوع ثابت لهما
مادام أحدهما أوجب ولم يقبل الآخر في المجلس لا كالحلح على مال والعقد على مال ، لأنه ليس
للزوج ولا المولى الرجوع فيها قبل قبول المرأة والعبد » .

أقول : الملجى . إلى الفرار إلى هذا القول أن تأويل قدماء الحنفية « المتبايعان » بالتساومين
والتفرق بالايحاب والقبول أبطل بوجوه ، منها أنه أخرج للفظ عن حقيقته بلا حجة ، ومنها
أن الحديث يبقى بلا فائدة إذ لا يجهل أحد أن التساوم لا يازم به شيء . وستعلم أن هذا الفار
كالمستجير من الرمضاء بالنار .

قوله : « يحمله مجازاً كونياً تفسيره أن من الأصول المقررة أن المشتق يصدق على
الموصوف حقيقة حين وجود المعنى المشتق منه ، فإن لم يكن فأخر جزء منه ، فأما قبل حصوله
فمجاز كوني أي باعتبار ما سيكون ، واختلف فيما بعد زواله فقيل حقيقة ، وقيل مجاز كوني

أي باعتبار ما كان . فأقول هذا الأصل يقضي بأنه لا يصدق حقيقة على الإنسان لفظ «بائع» إلا حين وجود البيع حقيقة، وإنما يكون ذلك عند آخر حرف من الصيغة المتأخرة، والحديث يثبت أن لكل منها حينئذ الخيار ويستمر إلى أن يتفرقا، وهذا قولنا . وأوضح من ذلك أن الذي في الحديث «المتبايعان»، والتفاعل إنما يوجد عند وجود فعل الثاني، ألا تراك إذا ضربت رجلاً أنه لا يصدق عليهما «متضاربان» ولا عليك أنك أحد المتضاربين، وإنما يصدق ذلك إذا عقب ذلك ضربه لك فحينما تصيبك ضربته يوجد التضارب حقيقة فيصدق عليهما أنكما متضاربان وأنك أحد المتضاربين . فإن قلت : كيف وقد زال فعلي ؟ قلت : الزائل هو ضربك والفعل المشتق منه هنا هو التضارب وهو فعل واحد ضربك جزء منه والجزء لا يشترط بقاؤه ولا يضر زواله، ألا ترى أنه يصدق حقيقة على من يتكلم أنه «متكلم» عند آخر حرف من كلامه مع أن أكثر الحروف قد زالت ؟ فإنما يصدق حقيقة على المتبايعين أنها «متبايعان» عند آخر حرف من صيغة التأخر منها وحينئذ يثبت لهما بحكم الحديث الخيار مستمراً إلى أن يتفرقا، وهذا قولنا .

ووجه ثالث وهو أن الحديث كما في (الموطأ) و (الصحيحين) يثبت أن «لكل واحد منها الخيار حتى يتفرقا» فهو ثابت للتأخر قطعاً يثبت له عند آخر حرف من صيغته مستمراً إلى أن يتفرقا، ولا قائل بأنه يثبت للتأخر دون المتقدم فثبت لكل واحد منها عند آخر حرف من صيغة الثاني مستمراً إلى أن يتفرقا، وهو قولنا . ولو قال المحتسب للعون وهو يرى رجلاً يضرب آخر : أمسك الضارب حتى تحضره عند الحاكم لمكانت كلمة «الضارب» حقيقة والحكم بالإمسك مستمراً إلى غايته، وإن كان الضرب ينقطع قبلها، وهكذا في السارق والزاني وغير ذلك، فقد اتضح أن قولنا مبني على الحقيقة، وضل سعي الأستاذ في زعم أنه يكون مجازاً، فأما القول الذي اختاره فلا يحتمله الحديث حقيقة ولا مجازاً . فأما قوله : «وفائدة الحديث ...» فبني على القول الذي قد فرغنا منه، ومع ذلك فالحديث أثبت الخيار لكل واحد من المتبايعين، وصيغة الموجب للبيع لا تتضمن مالا يحتاج إلى قبول بخلاف موجب الخلع أو العتق على مال فإن إيجابه يتضمن الطلاق أو العتق، فأجابه في معنى تعليق

الطلاق أو العتق ولا رجوع في ذلك ، فثبت أنه لايتوهم في البادىء بالصيغة من المتساومين أنه لا رجوع له ، فحمل الحديث على هذا المعنى الذي اختاره الأستاذ مثل حمله على المتساومين في أنه لا تكون له فائدة .

هذا ولم يظفر الأستاذ بعد الجهد بشبهة ، انجرثه على زعم أن كلمة « يتفرقا » في الحديث إن حملت على قولنا كانت مجازاً ، وإن حملت على قولهم كانت حقيقة ، فعدل إلى قوله : « والتفرق بالأقوال شائع في الكتاب والسنة نحو قوله تعالى : [واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا] وقوله تعالى : [وما تفرق الذين أوتوا الكتاب] وقوله تعالى : [وإن يتفرقا يغن ^(١) الله كلاً من سعته] وفي الحديث (افترقت اليهود - الحديث) ^(٢) بل التفرق بالأبدان من شأنه إفساد العقود في الشرع لا إتمامها كعقد الصرف قبل القبض ، وعقد السلم قبل القبض لرأس المال ، والدين بالدين قبل تعيين أحدهما وفي حمل الحديث على التفرق بالأبدان خروج عن الأصول ، ومخالفة لكتاب الله تعالى ، وأما حمله على التفرق بالأقوال فليس فيه خروج عن الأصول ولا مخالفة لكتاب الله تعالى مع كونه أشهر في الكتاب والسنة .

أقول : التفرق فك الاجتماع ، وهو حقيقة في التفرق بالأبدان بلا شبهة ، وكثيراً ما يأتي الاجتماع والتفرق مجازاً في الأمور المعنوية بحسب ما تبدل عليه القرائن ، ومن ذلك الشواهد

(١) وقم في (التأنيب) ص ٧٩ « إن تفرقا يعني » واقتصر في إصلاح الأغلاط ص ١٩٠ على إصلاح « يغن » !

(٢) قلت : وتماه « على إحدى وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفرقت أمي على ثلاث وسبعين فرقة » . هذا هو تمام الحديث اختصره الكوثري عمداً ظناً منه أن في آخره : « كلها في النار » ، وهو يذهب إلى أنها ضعيفة بدعوى أنها من رواية محمد بن عمرو ولا يحتاج به عنده ! والحقيقة أن الحديث المذكور وهو من حديث أبي هريرة - هو من رواية ابن عمرو المذكور ، وهو مع كونه حسن الحديث عند المحققين ، فليس في حديثه هذا الزيادة المذكورة خلافاً لدعوى الكوثري ، ولكن الزيادة صحيحة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق خرجتها في « الأحاديث الصحيحة » رقم (٢٠٣) ، ومن عجيب هوى الكوثري أنه في الوقت الذي يذهب إلى تضعيف هذه الزيادة يميل إلى تقوية الحديث بزيادة « كلها في الجنة إلا واحدة » ، وهي باطلة كما حققته في « الأحاديث الضعيفة » (١٠٣٥) ، وكلام الكوثري فيما ذكرنا تراه في مقدمته على « التبصير في الدين » لأبي المظفر الأسفرائني ص ٥ - ٩ ، وردنا عليه في المصدرين السابقين . ن

التي ساقها الأستاذ ، ومجيء الكلمة في موضع أو ألف موضع أو أكثر مجازاً بقرينته لايسوغ حملها على المجاز حيث لاقرينة ، وهذه كلمة «أسد» كثر جداً استعمالها في الرجل الشجاع مع القرينة حتى لقد يكون ذلك أكثر من استعمالها في معناها الحقيقي ، ومع ذلك لايقول عاقل أنه يسوغ حملها على المجاز حيث لاقرينة ، وهذا أصل قطعي ينبغي استحضاره فقد كثر تغافل المتأولين عنه تليسياً على الناس . نعم إذا ثبت أن الشارع نقل الكلمة إلى معنى آخر صارت حقيقة شرعية في المنى الذي نقلت إليه ، وهذا منتف هنا ، إذ لايدعي أحد أن الشارع نقل كلمة «التفرق» إلى معنى غير معناها اللغوي . وأما كثرة مجيئها في القرآن في الأمور المعنوية فإنما ذلك لأن تلك الأمور مهمة في نظر الشارع فكثر ذكرها دون افتراق الأبدان ، ولهذا في ذلك أسوة بكلمات كثيرة كالرقبة والكظم والزيغ والحيف واللين والغلظ وغير ذلك . ولا اختصاص للشواهد التي ذكرها الأستاذ بالقول بل كلها في تفرق معنوي قد يقع بالقول وقد يقع بغيره ، فالتفرق عن الاعتصام بجبل الله يحصل بأن يكفر بعض ، ويستدع ويجاهر بالعصيان بعض ، وكل من الكفر والابتداع والعصيان قد يقع بالاعتقاد ، وبالفعل ، وبالقول ، وتفرق أهل الكتاب بعد مجيء الرسول هو بإيمان بعضهم ، واشتداد كفر بعضهم ، ولا اختصاص لذلك بالقول ، وتفرق الزوجين قد يكون بالفعل كإرضاعها ضرّة لها صغيرة ، وبالقول من جانب وبالقول من الجانبين ، وبنية الزوج القاطعة على قول مالك ، وافتراق اليهود باختلاف اعتقاداتهم وما يبني عليها من الأفعال والأقوال .

ومع هذا فالتفرق في هذه الأمثلة إنما هو عن اجتماع سابق ، وتعاقد المتساومين أجدر بأن يسمى اجتماعاً بعد تفرق كما لا يخفى . لكنني أرقد الأستاذ فأقول : إن المتساومين يجتمعان بأبدانها وتحملها الرغبة في البيع على أن يبقيا مجتمعين ساعة ، ثم إذا تعاقدا زال سبب الاجتماع فيتفرقان بأبدانها ، فالتعاقد كأنه سبب للتفرق فقد يسوغ إطلاق التفرق على التعاقد لذلك ، لكن قد يقال : ليس التعاقد سبباً مباشراً ، ومثله في ذلك عدم الاتفاق على الثمن فإنها إذا ينشأ من الاتفاق زال سبب الاجتماع ، ثم إن ساغ ذاك الإطلاق فمجاز ضعيف لا دليل عليه ولا ملجئ إليه ، بل الحديث نص صريح في قولنا ، ففي (الصحيحين) من

حديث الإمام الميث بن سعد عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً « إذا تباع الرجلان فكل واحد منها بالخيار لم يتفرقا وكانا جميعاً . . . وإن تفرقا بعد أن يتبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع » .

قوله « بل التفرق بالأبدان من شأنه افساد العقود . . . »

أقول : فساد العقد في هذه المسائل ليس للتفرق من حيث هو تفرق بل من جهة أخرى حصلت بالتفرق وهي صيرورته رباً في الأولى ، وبيع دين بدين في الآخرين ، وتفرق المتعاقدين في شراء دارٍ أو فرس معينة بذهب أو فضة مثلاً لا يحصل به شيء من ذلك ولا ما يشبهه ، بل يحصل به ما يثبت العقد ويؤكدده وهو تبين صحة التراضي المشروط في كتاب الله عز وجل واستحكامه كما تقدم إيضاحه . وكثيراً ما يناط بالأمر الواحد حكمان مختلفان من جهتين مختلفتين كإسلام أحد الزوجين ينافي النكاح ، إذا كان الآخر كافراً ، ويثبتته إذا أسلم الآخر أيضاً ، أو كان قد أسلم قبل ذلك على الخلاف ، وكإسلام المرأة الإنيم يُجِل نكاحها للسلم ويجرمه للكافر ، وينع إرثها من أقاربها الكفار ، ويثبت لها من أقاربها المسلمين . وأمثال ذلك لا تحصى .

على أن الأثر الحاصل بالتفرق في مسئلتنا ليس هو تصحيح العقد حتى تظهر مخالفته لتلك الصور فإن العقد قد صح بالإيجاب والقبول وإنما أثر التفرق قطع الخيار ، وإن شئت فقل إفساد الخيار .

قوله « خروج عن الأصول ومخالفة لكتاب الله تعالى » .

أقول : أما الخروج عن الأصول فالمراد به مخالفة القياس يسمونه خروجاً عن الأصول تويهاً وتهويلاً وتستتراً ! وقد تقدم الجواب الواضح عما ذكره الأستاذ من القياس . وبينما الأستاذ يتبجح في آخر ص ١٦١ بقوله : « أجمع فقهاء العراق على أن الحديث الضعيف يرجح على القياس » ويقول ص ١٨١ في الحسن بن زياد « كأن يأبى الخوض في القياس في مورد النص كما فعل مع بعض المشاغبين في مسألة القهقهة في الصلاة » يعني ببعض المشاغبين الإمام الشافعي ورفيقاً له أورد على الحسن بن زياد أنه يرى أن قذف المحصنات في الصلاة لا يبطل

الوضوء فكيف يرى أن القهقهة تبطله ؟ فقام الحسن وذهب ، ^(١) إذا بالاستاذ يرد أحاديث
خيار المجلس زاعماً أنها مخالفة للقياس ، هذا مع ضعف حديث القهقهة ووضوح القياس المخالف له
وثبوت أحاديث الخيار ووهن القياس المخالف لها .

وأما المخالفة للكتاب فقد تقدم تفنيدها ، وبينما ترى الأستاذ يحاول التشبث بدعوى
مخالفة الكتاب هنا ، إذا به يُعرض في مسألة القصاص في القتل بالمثل ومسألة مقدار ما يقطع
سارقه عن الدلالات القرآنية الواضحة مع ما يوافقها من الأحاديث الصحيحة وموافقة القياس
الجلي في مسألة القصاص . إلى غير ذلك من التناقض الذي يؤلف بينه أمر واحد هو الذب
عن المذهب ، والعلو في ذلك إلى الحد الذي يصعب معه تبرئة صاحبه من أن يكون ممن اتخذ
إلهه هواه ، واتخذ الأجبار والرهبان أرباباً من دون الله . والله المستعان .

قال الأستاذ « ولا نص فيما يروى عن ابن عمر من القيام من مجلس العقد على أن خيار
المجلس من مذهبه ، بل قد يكون هذا منه لأجل أن يقطع على من بايعه حق الرجوع لاحتمال
أنه ممن يرى خيار المجلس ، وقد خوصم ابن عمر إلى عثمان في البراءة من العيوب فحملة عثمان على
خلاف رأيه فيها فأصبح يرمى الآراء في عقوده » .

أقول : قد روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحديث صريحاً في إثبات
خيار المجلس كما تقدم ، وفي (صحيح البخاري) من طريق يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن
عمر مرفوعاً . . . الحديث ، ثم قال نافع : « وكان ابن عمر إذا اشترى شيئاً يعجبه فارقه صاحبه »
وفي (صحيح البخاري) من طريق الزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه « بعثُ
من أمير المؤمنين عثمان . . . فلما تبايعنا رجعت على عقبي حتى خرجت من بيتي خشية أن
يرادني البيع ، وكانت السنة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا . . فلما وجب بيعي وبيعه رأيت
أنني قد غبتته » .

فصراحة الحديث نفسه ثم جعله سبباً لفارقة ابن عمر من يشتري منه ما يعجبه وقوله :

(١) تقدمت القصة بتمامها في التعليق على الصفحة (٤٤٤) . ن

« وكانت السنة ... » وقوله : « فلما وجب بيعي وبيعه ... » بغاية الوضوح في بطلان قول الأستاذ « قد يكون هذا منه »

قال الأستاذ : « ولأصحابنا حجج ناهضة » .

أقول : بل شبه داحضة . قال : « وعالم دار الهجرة مع أبي حنيفة وأصحابه في هذه المسألة ، ومن ظن وهناً بما اتفق عليه أمام أهل العراق وإمام أهل الحجاز فقد ظن سوءاً » .
أقول : أما من اعتقد وهن قولها المخالف لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من رواية جماعة من الصحابة وعمل به وقضى به جماعة منهم بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا يعلم لهم مخالف من الصحابة فإنما اعتقد ما يجب على كل مسلم أن يعتقد ، فمن زعم أن هذا المعتقد قد ظن سوءاً فقد شارب الخطر الأكبر أو وقع فيه .

ثم ذكر الأستاذ كلمة ابن أبي ذئب وهو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة ، وقد ذكرتها في ترجمته من قسم التراجم .

وفي (تاريخ بغداد) ١٣ / ٣٨٩ عن ابن عينة قال : « مارأيت أجراً على الله من أبي حنيفة كان يضرب الأمثال لحديث النبي ﷺ فيرده . بلغه أني أروي « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » فجعل يقول : رأيت إن كانا في سفينة ، رأيت إن كانا في سجن ، رأيت إن كانا في سفر كيف يفترقان ؟ » قال الأستاذ ص ٨٢ : « هكذا كان غوص أبي حنيفة على المعنى حتى اهتدى إلى أن المراد بالافتراق الافتراق بالأقوال لا الأبدان » .

أقول : مغزى تلك العبارة أننا إذا قبلنا الحديث ورد علينا أنه قد يتفق أن لا يتمكن المتبايعان من التفرق . والجواب أن الحديث قد فتح لها باباً آخر يتمكنان به من إبرام العقد وهو أن يختارا اللزوم فيلزم من غير تفرق ، وإن أرادا أو أحدهما الفسخ فظاهر . وكان أبا حنيفة لم تبلغه رواية مصرحة بذلك . فإن قيل قد يبادر أحدهما فيختار اللزوم ويأبى الآخر أن يختار اللزوم أو يفسخ فيتضرر المبادر لأنه لا يمكنه إبرام العقد ولا فسخه . قلت : هو المضيق على نفسه بمبادرته فليتظر التمكن من المفارقة بأن تصل السفينة إلى مرفأ ، أو يطلقا أو أحدهما من السجن ، أو ينقل أحدهما إلى سجن آخر ، أو يبلغ المسافرين حيث لا يخاف من

الانفراد والتباعد عن الرفقة . فإن قيل لكن المدة قد تطول مع جهالتها . قلت اتفاق أن يجتمع أن يبادر أحدهما ويمتنع الآخر ويمتنع التفريق وتطول المدة وتفحش الجهالة ، نادر جداً ، ويقع مثل ذلك كثيراً في خيار الرؤية ، وكذلك في الصرف والسلم وغيرها مما لا يستقر فيه العقد إلا بالقبض قبل التفريق ، فمثل ذلك الاستبعاد إن ساءل أن يعتد به ففي التوقف عن الأخذ بدليل في ثبوته أو في دلالة نظره ، وليس الأمر هنا كذلك ، فإن الحديث بغاية الصحة والشهرة ووضوح الدلالة ، فهو في (الصحيحين) وغيرهما من طرق عن ابن عمر ، وصح عنه من قوله وفعله ما يوافقه ، وهو في (الصحيحين) وغيرهما من حديث حكيم بن حزام ، وصح عن أبي برزة أنه رواه وقضى به ، وجاء من حديث عبد الله بن عمرو وأبي هريرة وسمرة وغيرهم ، وجاء عن أمير المؤمنين علي القضاة به ، ولا يخالف من الصحابة ، وإنما جاء الخلاف فيه من التابعين عن ربيعة بالمدينة وإبراهيم النخعي بالكوفة ، واشتد نكير ابن أبي ذئب إذ قيل له : إن مالكاً لا يأخذ بهذا الحديث ، فقال : « يستتاب فإن تاب وإلا يقتل » ومالك إنما اعتذر في (الموطأ) بقوله بعد أن روى الحديث « ليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » . وتعقبه الشافعي وغيره بأن الحد معروف نقلاً ونظراً ، فإنه معلوم أن التفريق حقيقة في التفريق بالأبدان ، وحده معروف في العرف ، وقد اتفقوا على نظيره في الصرف والسلم ، والعمل ثابت عن الصحابة وكثير من أئمة التابعين بالمدينة وغيرها . وراجع كتاب (الأم) للشافعي أوائل المجلد الثالث .



المسألة الثامنة

رجل خلا خلوة مريبة بامرأة أجنبية يحمل له أن يتزوجها فعثر عليها
فقالا : نحن زوجان

تقدم في المسألة السادسة قول خالد بن يزيد بن أبي مالك : « أحل أبو حنيفة الزنا ... »
قال : « وأما تحليل الزنا فقال : لو أن رجلاً وامرأة اجتمعا في بيت وهما معروفان الأيوين فقالت
المرأة : هو زوجي . وقال هو : هي امرأتي لم أعرض لهما » . قال الأستاذ ص ١٤٥ : « قال
الملك المعظم في (السهم المصيب) : إذا جاء واحد إلى كل واحد من امرأة ورجل فقالا
له : نحن زوجان ، فبأي طريقة يفرق بينهما أو يعتز عليهما لأن كل واحد منهما يدعي أمراً
حلالاً ، ولو فتح هذا الباب لكان الإنسان كل يوم بل كل ساعة يشهد على نفسه وعلى زوجه
أنها زوجان وهذا لم يقل به أحد من الأئمة ، وفيه من الجرح مالا يخفى على أحد » .

أقول : في كتب الحنفية : « إن إقرار الرجل أنه زوجها وهي أنها زوجته يكون
إنكاحاً ويتضمن إقرارهما « الإنشاء » فلهذه هي مسألة ابن أبي مالك استثنى الاستاذ نفسه
وكذلك ملكه المعظم عنده ولذلك لجأ إلى المغالطة . وحاصلها أننا إذا عرفنا رجلاً وامرأة
نعلم أنها ليسا بزوجة ثم وجدناهما في خلوة مريبة فقال : هي زوجتي ، وقالت : هو زوجي ،
فأبو حنيفة يقول : يكون اعترافهما عقداً ينمقد به النكاح فيصيران زوجين من حيث
ولا يعرض لهما ! ففي هذا ثلاثة أمور .

الأولى : أنه بلا ولي .

الثاني : أنه كيف يكون إنشاء وإن لم يقصده .

الثالث : أنه كيف لا يعرض لهما بإنكار وتعزير على الأقل لأنها قد ارتكبا الحرام
قطعاً وهو الخلوة لأنها إن كانا تلفظا بزواج قبل العشر عليها فذاك باطل إذ لا ولي ولا شهود
وإن لم يتلفظا إلا بدعواهما الزوجية ، أو اعترافهما بها عند العشر عليها فالأمر أوضح ، وأيضاً
فالتعزير متجه من وجه آخر وذلك لثلاث يكون هذا تسهلاً للفجور ، يخلو الفاجر بالفاجرة آمنين
مطمئنين قائلين : إن لم يطلع علينا فذاك المقصود ، وإن اطلع علينا قلنا : نحن زوجان !

المسألة التاسعة

الطلاق قبل النكاح

في (تاريخ بغداد) ١٣ / ٤١١ : عن أحمد بن حنبل أنه قيل له : قول أبي حنيفة : الطلاق قبل النكاح ؟ فقال : « مسكين أبو حنيفة ، كأنه لم يكن من العراق ، كأنه لم يكن من العلم بشيء » ، قد جاء فيه عن النبي ﷺ ، وعن الصحابة ، وعن نيف وعشرين من التابعين مثل سعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب ، وعطاء ، وطاوس ، وعكرمة . كيف يجترأ أن يقول : تطلق ؟ » .

قال الأستاذ ص ١٤٢ : « ... على أن مذهب أبي حنيفة أنه لا طلاق إلا في ملك أو مضافاً إلى ملك أو علقه من علاتق الملك ، ... وقد أجمعت الأمة أنه لا يقع طلاق قبل النكاح لقوله تعالى : [يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن [الآية] ، فن علق الطلاق بالنكاح وقال : إن نكحت فلانة فهي طالق . لا يعد هذا المعلق مطلقاً قبل النكاح ولا الطلاق واقعاً قبل النكاح ، وإنما يعد مطلقاً بعده حيث يقع الطلاق بعد عقد النكاح فيكون هذا خارجاً من متناول الآية ومن متناول حديث : لا طلاق قبل النكاح ، لأن الطلاق في تلك المسألة بعد النكاح لا قبله . وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه الثلاثة وعثمان البتي . وهو قول الثوري ومالك والنخعي ومجاهد والشعبي وعمر بن عبد العزيز فيما إذا خص . والأحاديث في هذا الباب لا تخلو عن اضطراب ، والخلاف طويل الذيل بين السلف فيما إذا عم أو خص . وقول عمر بن الخطاب صريح فيما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه ، وتابع الشافعي ابن المسيب سواء عم أو خص ، وإليه ذهب أحمد .

أقول : قال البخاري في (الصحيح) : « باب لا طلاق قبل نكاح وقول الله تعالى : [يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً] . وقال ابن عباس : جعل الله الطلاق بعد النكاح ، ويروى في ذلك عن علي وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبي بكر بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة ، وأبان بن عثمان وعلي بن حسين وشريح وسعيد بن

جبر والقاسم وسالم وطاوس والحسن وعكرمة وعطاء وعامر بن سعد وجابر بن زيد ونافع بن جبر ومحمد بن كعب وسليمان بن يسار ومجاهد والقاسم بن عبد الرحمن وعمرو بن هرم والشعبي أنها لا تطلق .

والآثار عن جماعة من هؤلاء صحيحة فإما في (الفتح) ولم يصح عن عمر بن الخطاب شي . في الباب ، وجمهور السلف على عدم الوقوع مطلقاً ، وروي عن ابن مسعود أنه إذا خص وقع ، وإذا عم كأن قال : « كل امرأة . . . » لم يقع ، وعن ابن عباس أنه أنكر هذا فقال : « ما قاله ابن مسعود ، وإن يكن قالها فزلة من عالم . . . قال الله تعالى . . . » فتلا الآية . ومن نقل عنه هذا القول الشعبي وإبراهيم النخعي وحامد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة ، وهو المشهور عن مالك ، وقيل عنه كجمهور أنه لا يقع مطلقاً وهذا مذهب الشافعي وأحمد ، وقال أبو حنيفة : يقع مطلقاً . ولا يعلم له سلف في ذلك .

فأما الآية فاحتج بها جبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس ثم زين العابدين علي بن الحسين ثم البخاري على عدم الوقوع مطلقاً ، وزعم بعضهم كلاً استأذ أنها لا تدل إلا على أنه لا يقع الطلاق على المرأة قبل نكاحها فأما من قال : « إن تزوجت فلانة فهي طالق » فلا تدل الآية على عدم وقوعه لأنه إذا وقع فإنما يقع بعد النكاح ، وأقول : يقال : « طَلَّقَتْ » (بفتح اللام مخففة) فلانة أي انحلت عقدة نكاحها بقول من الزوج ، ويقال : « طَلَّقَ فلان امرأته » أي جعلها تطلق كما يقال سرحها أي جعلها تسرح ، وسيرها جعلها تسير ، وغير ذلك . فطلاق الرجل يتضمن أمرين : الأول : قوله الخاص . الثاني : وقوع الأثر على المرأة فتتحلل به عقدة نكاحها . وإذا قيل : « طلق فلان امرأته اليوم » فالمبتدأ أن قوله والخلال العقدة وقما ذاك اليوم فهذا هو الحقيقة فن قال لامرأته يوم السبت : إذا جاء يوم الجمعة فأنت طالق لم يصدق على وجه الحقيقة أن يقال قبل يوم الجمعة : إنه طلق . ولا أن يقال : طلق يوم السبت ، ولا طلق قبل يوم الجمعة ولكنه يقال بعد مجيء يوم الجمعة : إنه طلق . فإذا أريد التفصيل قيل : علق طلاقها يوم السبت وطلقت يوم الجمعة . ونظير ذلك ، إذا جرح رجل آخر يوم السبت جراحة مات منها يوم الجمعة فلا يقال حقيقة قبل الموت أنه قتل ، ولكن يقال بعد الموت أنه

قتله ، ولا يقال قتله يوم السبت ولا يوم الجمعة بل يقال جرحه يوم السبت فأت يوم الجمعة .
فقوله تعالى في الآية : [ثم طلقتموهن] يقتضي تأخير الأمرين معاً : قول الرجل والخلال
المقدمة . ويؤيده أمران :

الأول : قوله : [ثم طلقتموهن] وكلمة « ثم » تقتضي المهلة ، وإذا كان الطلاق معلقاً
بالنكاح ، وقلنا إنه يقع وقع بلا مهلة .

الثاني : قوله : [وسرحوهن سراحاً جميلاً] والتسريح هنا إرجاعها إلى أهلها وإفادته يكون
ذلك إذا كانت قد زفت إليه ، ومن كان معلوماً أنه بنكاحه يقع طلاقه فتى ترف إليه المرأة
حتى يقال له : سرحها سراحاً جميلاً ؟

وأما الحديث فاحتج به جماعة من المتقدمين على عدم الوقوع ، وتأوله بعضهم بما ذكر
الأستاذ ، وأقول : إن كان لفظ « طلاق » فيه إسماً من التطلق كالكلام من التكليم سقط
التأويل كما يعلم مما مر ، وإن كان مصدر قولنا « طَلَّقَتِ المرأة » كان للتأويل مساع ، والأول
هو الأكثر والأشهر في الاستعمال ؛ وقد دفع التأويل بأنه لا يجهل أحد أن المرأة لا تطلق ممن
ليس لها بزواج فحمل الحديث على هذا النفي يجعله خلواً عن الفائدة .

وأما النظر فلا ريب أن الله تبارك وتعالى إنما شرع النكاح والطلاق لمقاصد عظيمة ، وأن
مثل ذلك الطلاق لا يحتمل أن يحصل به مقصد شرعي ، وهو مضاد لشرع النكاح .
وبعد فإذا لم يثبت عن السلف قبل أبي حنيفة إلا قولان ، وأحدهما تدفعه الأدلة المذكورة
وهو ضعيف في القياس ، تعين القول الآخر وهو مذهب علي وابن عباس ثم مذهب الشافعي
وأحمد . والله الموفق (١) .

(١) قلت : بقي على المؤلف رحمه الله شيء مما زعمه الكوثري لم يتمم ، وهو حقيق بذلك وهو قوله :
« إن الأحاديث في هذا الباب لا تتخلو عن اضطراب » . فهذا القول على إطلاقه باطل ، ما أظن يخفى بطلانه
حتى على الكوثري نفسه ! فإن في الباب أحاديث كثيرة ثلاثة منها خالية عن أي اضطراب أو حلة
قادرة ، أحدها : حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، من طرق عنه عند أبي داود والترمذي وحسنه .
والثاني : من جابر عند الطيالسي والحاكم وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي ، وهو كما قال .
والثالث : عن المسور بن مخرمة ، أخرجه ابن ماجه بسند حسن كما قال الحافظ ابن حجر ، والحافظ
البوصيري . وهذه الأحاديث وغيرها مخرجة في « إرواء الغليل » رقم (١٧٧٨ ، ٢١٣٠) . ن .

المسألة العاشرة

العقيدة مشروعة

في (تاريخ بغداد) ٤١١/١٣ عن أحمد بن حنبل « في العقيدة عن النبي ﷺ أحاديث مسندة وعن أصحابه وعن التابعين ، وقال أبو حنيفة : هو من عمل الجاهلية » . قال الأستاذ ص ١٤٢ : « نعم كان أهل الجاهلية يرون وجوب العقيدة وأبيحت في الإسلام من غير وجوب في رأي أبي حنيفة وأصحابه ، قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني في (الآثار) : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال : كانت العقيدة في الجاهلية ، فلما جاء الإسلام رفضت . قال محمد : وأخبرنا أبو حنيفة قال : حدثنا رجل عن محمد ابن الحنفية أن العقيدة : كانت في الجاهلية فلما جاء الإسلام رفضت » . ثم قال الأستاذ : « يرى أبو حنيفة أن ما كان من عمل أهل الجاهلية معتبرين وجوبه عليهم إذا عمل به في الإسلام لا يدل هذا العمل إلا على الإباحة لا على إبقاء الوجوب المعتبر في الجاهلية ... »

أقول : قول القائل : « من عمل الجاهلية » ظاهر في أنها محظورة ، وكلمة « عمل » تدل أن كلامه في العقيدة نفسها لا في اعتقاد وجوبها فقط ، وقول القائل « فلما جاء الإسلام رفضت » ظاهر في أنها غير مشروعة البتة فيكون اعتقاد مشروعيتها ضلالاً كبيراً وتديناً بما لم ينزل الله به سلطاناً ، فأما محمد بن الحنفية فلا يصح الأثر عنه ، إذ لا يدرى من شيخ أبي حنيفة ثقة أم لا ؟ وأما إبراهيم فناف ، والمثبت مقدم عليه .

وقد ورد في مشروعيتهما أحاديث قولية منها حديثان في (صحيح البخاري) ذكرهما البيهقي في (السنن) ج ٩ ص ٢٩٨ فاعتزله ابن الترمذاني قائلاً : « ظاهرهما دليل على وجوبها فهما غير مطابقين لمدعاه » . والقول بالوجوب منقول عن الظاهرية ، واحتج من يقول بالنذب بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً : « من ولد له ولد فأحب أن ينسك عنه فلينسك ، عن الغلام شاتان ... » . وهذا الحديث أيضاً يدل على مشروعيتهما فإن النسك عبادة إذا لم تكن

واجبة كانت مندوبة ولا بد ، وسوا . أكان أهل الجاهلية يعتقدون وجوبها أم لا ، فإنها لم ترفض في الإسلام بل هي مشروعة فيه . (١)



(١) قلت : ليس في السنة ما يشهد لقول الكوثري أن أهل الجاهلية كانوا يعتقدون وجوبها ، فهذه كتب السنة ليس فيها شيء من ذلك ، وإنما هي مجرد دعوى منه ، لينبئ عليها ذلك التأويل الذي بين المؤلف رحمه الله بطلانه بالدليل القاطع . وما يؤكد بطلان ذلك التأويل ويدل أن أباحنية نفسه كان لا يقول به قول الإمام محمد في « موطأه » (ص ٢٨٦) : « أما العقيقة فبلغنا أنها كانت في الجاهلية وقد فعلت في أول الإسلام ، ثم نسخ الأصحى كل ذبح كان قبله . . . » قلت : هذا نص منه بنسخ مشروعية العقيقة ، فهل يجوز العمل بالمنسوخ ؟ ! ولو كان عند الكوثري شيء من الانصاف لاعتذر عن أبي حنيفة بأي عذر مقبول ، ولانتصر للسنة على الأقل مثلاً ينتصر لإمامه ، ولغار عليها أن تعطل عن العمل بها يجعلها أمراً مباحاً فحسب كأي ذبيحة يذبحها الإنسان لبأكل من لحمها في غير مناسبة مشروعة ! لو كان الكوثري منصفاً لقال كما قال العلامة أبو الحسنات اللكنوي — وهو حنفي مثله ، ولكن شتان ما بينهما ! — قال في تعليقه على كلمة الإمام محمد المتقدمة : « وإن أريد أنها كانت في الجاهلية مستحبة أو مشروعة ، فلما جاء الإسلام رفض استعجابها وشرعيها فهو غير مسلم ، فهذه كتب الحديث المعتبرة مملوءة من أحاديث شرعية العقيقة واستعجابها . . . » .

قلت : ثم إن حديث عمرو بن شعيب . . . « فأحب أن ينسك . . . » لا يصلح دليلاً على صرف الأمر إلى التائب فإنه كقوله صلى الله عليه وسلم : « من أراد الحج فليتعجل » ، فهل هذا يدل على أن الأمر بالحج ليس للوجوب ؟ ولذلك فالقواعد الأصولية توجب إبقاء الأمر على ظاهره ، وذلك يقتضي وجوب العقيقة وبه قال الحسن البصري والإمام الليث بن سعد كما في « الفتح » (٥٨٢/٩) قال : « وقد جاء الوجوب أيضاً عن أبي الزناد ، وهي رواية عن أحمد » .

المسألة الحادية عشرة

للاجل سهم من الغنيمة ولل فارس ثلاثة ، سهم له وسهان لفوسه

في (تاريخ بغداد) ١٣ / ٣٩٠ عن يوسف بن أسباط « . . . قال رسول الله ﷺ :
للفارس سهان ولل رجل سهم . قال أبو حنيفة : أنا لا أجعل سهم بهمية أكثر من سهم المؤمن »
قال الأستاذ ص ٨٦ : فقله (للفارس سهان ولل رجل سهم) هكذا في بعض الروايات وفي
بعضها (للفارس سهان ولل رجل سهم) وهو الذي اختاره أبو حنيفة وهو الذي وقع في لفظ
مجمع بن جارية المخرج في (سنن أبي داود) . . . فأبو حنيفة لما رأى اختلاف ألفاظ الرواة .
... نظر فوجد أن الشرع لا يرى تملك البهائم فحكم على أن رواية (للفارس سهان) المفيدة
بظاها تملك بهمية ضعف ما تملك الرجل من غلط الراوي حيث كانت الألف تُحذف من
الوسط في خط الأقدمين في غير الأعلام أيضاً فقرأ هذا الفاظ (فارساً) و (رجلاً) مانحاً قراءته
(فارساً) و (رجلاً) فتأبعت رواية على الفاظ قاصدين باللفظين المذكورين الحيل والإنسان مع
إمكان إرادتهم الفارس من الفرس كما يراد بالحيل الحيالة عند قيام القرينة جمعاً بين الروايتين ،
ومضى آخرون على رواية الحديث على الصحة . فرد أبو حنيفة على الغالطين بقوله : إني لأفضل
بهمية على مؤمن . ليفهم أنه لا تملك في الشرع للبهائم ، والحجاز خلاف الأصل ، وإنما تكلم
عن التفضيل مع أنه أيضاً لا يقول بمساواة البهمية لمؤمن لأن الكلام في الحديث المغلوطين . . .
وقول أبي يوسف في الحراج بعد وفاة أبي حنيفة ومتابعة الشافعي له في (الأم) مع زيادة
تشنيع بعيدان عن مغزى فقيه الملة . . . وأما ماورد في مضاعفة سهم الفارس في بعض الحروب
فقد حمله أبو حنيفة على التنفيل جمعاً بين الأدلة ، لأن الحاجة إلى الفرسان تختلف باختلاف
الحروب . أبهذا يكون أبو حنيفة رد على رسول الله ﷺ ؟ حاشاه .

أقول : لا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسف . وقد كثرت الحكايات عن أبي حنيفة
في مجاباة من يعترض عليه بالكلمات الموحشة ، فقد يقال : إنه كان يتهم بالمعترضين ، ولا يراهم
أهلاً للمناظرة ، فكان يدفعهم بتلك الكلمات لئلا يعودوا إلى التعرض ، غير مبال بما يترتب على
ج ٢ - م ٥ - التنكيل

ذلك من اعتقادهم . فهل جرى على هذه الطريقة مع أصحابه حتى ان أحصاهم به وآثرهم عنده وأعلمهم بمقاصده - وهو أبو يوسف - لم يتفطن لما تفطن له الأستاذ ؟

فأما حذف الألف في كتابة المتقدمين فيقع في ثلاثة مواضع الأول : حيث يؤمن اللبس إما لعدم مايلتبس به مثل : القاسم بن فلان . سليمان بن فلان . إسحاق بن فلان . فإن هذه الأعلام إذا كتبت بلا ألف لا يوجد مايلتبس بها . وإما في كتابة القرآن الذي من شأنه أن يؤخذ بالتلقي والتلقين وتعم معرفته بحيث إذا أخطأ بخطى . لم يلبث أن ينبه . وإما فيما يصح على كلا الوجهين مثل جبريل و [ملك يوم الدين] ، وليس قوله في الحديث « للفرس . للرجل » . في شيء من هذا . اللهم إلا أن يخطئ الكاتب يسمع « للفراس . للراجل » فيحسب ذلك مما يجوز تخفيفه في الكتابة فيكتب « للفرس . للرجل » لكنه كما قد يشمل هذا فكذلك قد يشمل أن يخطئ القارىء بأن يكون الكاتب سمع « للفرس . للرجل » فكتبها كذلك ، ثم توهم القارىء أن الأصل « للفراس . للراجل » وإنما حذف الألف تخفيفاً في الكتابة فيقرأها « للفراس . للراجل » ويروها كذلك .

وأما تقديم الحقيقة على المجاز ، فالذي في الرواية « جعل للفرس سهمين وللرجل سهماً » ولا يتجه في قواه : « للفرس » مجاز ، بل اللام لام التمليل ، أى جعل لأجل الفرس . فإن قيل : بل اللام لشبه التمليل ، قلنا فما الحجة على أن لام شبه التمليل مجاز ؟ فإن كانت هناك حجة فجعلها للتمليل أولى تقديماً للحقيقة على المجاز . وكذلك لو ساء أن يطلق « الفرس » ويراد « الفارس » كما زعم الأستاذ . على أن سواغ ذلك غير مسلم فإنه غير معروف ولا قرينة عليه ، فأما إطلاق « الحيل » وإرادة « الفرسان » فستفيض ، وإنما يسوغ بقرينة ، وإنما جاء حيث يكون المقام ذكر الجيش حيث لا تكون الحيل إلا مع فرسانها فيكون بينها ضرب من التلازم .

هب أنه اتجه المجاز فتقديم الحقيقة على المجاز محله في الكلمة الواحدة يجب حملها على معناها الحقيقي ولا يجوز حملها على معني مجازي بلا حجة كما ارتكبه الأستاذ في غير موضع . فأما روايتان مختلفتان متنافيتان والكلام في إحداها حقيقة وفي الأخرى مجاز صحيح بقرينته فلا

يتجه تقديم الأولى لأن المشكلم كما يشكلم بالحقيقة فكذلك يشكلم بالحجاز ، والمخطئ . كما
يخطئ . من الحقيقة إلى الحجاز ، فكذلك عكسه ، بل احتماله أقرب ، لأن أغلب ما يكون
الخطأ بالحلل على المؤلف ، وغالب ما يقع من التضعيف كذلك ، فقد رأيت مالا أحصيه اسم
« زبر » مصحفاً إلى « أنس » واسم « شعر » مصحفاً إلى « سعد » . ولا أذكر أنني رأيت عكس
هذا . وقال الشاعر :

فمن يك سائلاً عني فأني من الفتيان أيام الحُنان

وقال الآخر :

كسالك ولم تستكسه فحمدته أخ لك يعطيك الجويل وياصر
فصنف الناس قافيتي هذين البيتين إلى « الحُنان . ناصر » وأمثال هذا كثيرة لا تحصى
علي من له إلمام .

وهكذا الخطأ في الأسانيد أغلب ما يقع بسلوك الجادة ، فهشام بن عروة غالب روايته عن
أبيه عن عائشة ، وقد يروي عن وهب بن كيسان عن عبيد بن عمير . فقد يسمع رجل من
هشام خبراً بالسند الثاني ثم يضي على السامع زمان فيشتبه عليه فيتوهم أنه سمع ذلك الخبر من
هشام بالسند الأول على ما هو الغالب المؤلف ، ولذلك تجد أئمة الحديث إذا وجدوا راويين
اختلفا بأن روايا عن هشام خبراً واحداً جعله أحدهما عن هشام عن وهب عن عبيد ، وجعله الآخر
عن هشام عن أبيه عن عائشة ، فالغالب أن يقدموا الأول ويخطئوا الثاني ، هذا مثال ومن
راجع كتب علل الحديث وجد من هذا مالا يحصى .

هب أن الحقيقة تقدم على الحجاز في الروايتين المتنافيتين فإنما لا يعد ذلك جداً حيث
لا يوجد الرواية الأخرى مرجح قوي ، وليس الأمر هاهنا كذلك بل من تتبع الروايات وجد
الأمر بغاية الوضوح . وشرح ذلك أن الخفية يتشبثون بأربعة أشياء :

أولها : حديث مجمع ، والجواب عنه أنه من رواية مجمع بن يعقوب بن مجمع عن أبيه بسنده
وفي (سنن البيهقي) ج ٦ ص ٣٢٥ أن الشافعي قال : « مجمع بن يعقوب شيخ لا يعرف » .
أقول : أما مجمع فعروف لا بأس به ، فعمل الشافعي أراد أباه يعقوب بن مجمع فني (نصب

(الراية) عن ابن القطان «علة هذا الحديث الجهل بحال يعقوب بن مجمع ولا يعرف روى عنه غير ابنه». وذكر النزي راويين آخرين ولكنها ضعيفان، ولم يوثق يعقوب أحد، فأما ذكر ابن حبان له في (الثقات) فلا يجدي شيئاً لما عرف من قاعدة ابن حبان من ذكر المجاهيل في (الثقات)، وقد ذكر الأستاذ ذلك في غير موضع، وشرحته في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد، وفي ترجمة ابن حبان من قسم التراجم. وفي الحديث وهم آخر فإن فيه أن فرسان المسلمين يوم خيبر كانوا ثلثمائة، والمعروف أنهم كانوا مائتين، وأبو داود وإن أخرج الحديث في (سننه) فقد تعقبه سماً في (نصب الراية) بقوله: «هذا وهم إنما كانوا مائتي فارس فأعطى الفرس سهمين وأعطى صاحبه سهماً» وأخرج جماعة منهم الحاكم في (المستدرک) ج ٢ ص ٣٢٦ عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ قسم لمائتي فارس يوم خيبر سهمين سهمين» وفي (مصنف ابن أبي شيبة) عن أبي خالد الأحمر عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن صالح بن كيسان أن النبي ﷺ أسهم يوم خيبر لمائتي فارس لكل منهم سهمين. وهؤلاء كلهم ثقات متفق عليهم وصالح من أفاضل التابعين. وفي (سنن البيهقي) ج ٦ ص ٣٢٦ بسند (السيرة) عن ابن إسحاق «حدثني ابن لمحمد بن مسعدة عن أدركه من أهله، وحدثني عبد الله بن أبي بكر بن حزم قالاً: كانت المقاسم على أموال خيبر على ألف وثمانمائة سهم، الرجال ألف وأربعمائة والحيل مائتي فارس، فكان للفرس سهان، ولصاحبه سهم، وللراجل سهم» وأكثر الروايات وأثبتها في عدد الجيش أنهم ألف وأربعمائة، وفي بعض الروايات «ألف وخمسمائة» وجمع أهل العلم بين ذلك بأن عدد المقاتلة المستحقين للسهم كانوا ألفاً وأربعمائة، ومعهم نحو مائة ممن لا يستحق سهماً من العبيد والنساء والصبيان. وجاء عن بشير بن يسار قال: «شهدا مائة فارس وجعل للفرس سهمين». وهذا محمول على حيل الأنصار، فأما مجموع الحيل فكانت مائتين.

الثاني: حديث عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم العمري عن نافع عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ كان يسهم للفارس سهمين والراجل سهماً» أخرجه الدارقطني ثم قال: «ورواه القعني عن العمري بالشك في الفارس والفرس ثنا أبو بكر ثنا محمد بن علي الوراق نا

القعني عنه ، فقد شك العمري وهو مع ذلك كثير الخطأ حتى قال البخاري : « ذاهب لأروي عنه شيئاً » ومن أثنى عليه فلصلاحه وصدقه ، وأنه ليس بالساقط .

الثالث : ما وقع في رواية بعضهم عن عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم وسياقي ذلك في الكلام على حديثه .

الرابع : قال ابن أبي شيبه في (المصنف) : « غندر عن شعبة عن أبي إسحاق عن هاني . عن علي قال : للفارس سهان قال شعبة : وجدته مكتوباً عند (بياض) » وقال قبل ذلك : « معاذ ثنا حبيب بن شهاب عن أبيه عن أبي موسى أنه أسهم للفارس سهمين والراجل سهماً » . أما الأثر عن علي فقول شعبة : « وجدته ... » عبارة مشككة . وقد روى الشافعي كما في (سنن البيهقي) ج ٦ ص ٣٢٧ « عن شاذان (الأسود بن عامر) عن زهير عن أبي إسحاق قال : غزوت مع سعيد بن عثمان فأسهم لفرسي سهمين ولي سهماً . قال أبو إسحاق : وكذلك حدثني هاني . بن هاني . عن علي ، وكذلك حدثني حارثة بن مضرب عن عمر » وفي (مصنف ابن أبي شيبه) : « وكيع ثنا سفيان وإسرائيل عن أبي إسحاق قال : شهدنا غزوة مع سعيد بن عثمان ، ومعني هاني . بن هاني . ومعني فرسان ومع هاني . فرسان ، فأسهم لي ولفرسي خمسة أسهم ، وأسهم لهاني . ولفرسيه خمسة أسهم » . وهذا غير مخالف لرواية زهير لأنه إذا أسهم للفرسين أربعة أسهم ولصاحبها سهماً فقد أسهم للفرس سهمين ، ولصاحبه سهماً . وهذا بلا شك أثبت مما ذكره شعبة . ومع هذا فهاني . بن هاني . لم يرو عنه إلا أبو إسحاق وحده قال ابن المديني . « مجهول » وقال النسائي : « ليس به بأس » . ومن عادة النسائي توثيق بعض المجاهيل كما شرحته في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد .

وأما الأثر عن أبي موسى فسنده جيد وقد تأوله بعضهم بأن معناه للفارس من حيث هو ذو فرس وذلك لا ينافي أن يكون له سهم ثابت من حيث هو رجل وفي هذا تسف . وقد ذكر ابن الترمذي أن ابن جرير ذكر في (تهذيبه) أن هذا كان في واقعة (تستر) ، فكأن هذا رأي لأبي موسى فيما إذا كانت الواقعة قتال حصن يصف غناء الحيل فيه ، وقد جاء عن جماعة من التابعين أنهم كانوا ينقصون سهام الحيل في قتال الحصون أو لايسهمون لها شيئاً ، ذكر

ذلك ابن أبي شيبسة وغيره ، وذكر إنكار عمر بن عبد العزيز ذلك ، وإنكار مكحول له واحتججه بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أسهم في غنائم خيبر للفرس سهمين ولصاحبه سهماً مع أن خيبر كانت حصناً . ولعل أبا موسى اعتذر عن هذا بأن مغنم خيبر قسمت على أصحاب الحديبية ولم تكن الحديبية حصناً . ولعل ابن جرير قد ذكر هذا المعنى في (التهذيب) فليراجع من تيسر له ذلك .

حديث عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطّاب

عبيد الله هذا ثقة جليل أثبت من أخيه عبد الله بما لا يحصى بل جاء عن يحيى بن سعيد القطان والإمام أحمد وأحمد بن صالح أن عبيد الله أثبت أصحاب نافع ، وفيهم مالك وغيره . وقد وقعت على جماعة ممن روى عنه هذا الحديث .

الأول : الإمام المضرّب به المثل في الحفظ والإتقان والفقه والزهد والعبادة والسنة أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري ، قال الإمام أحمد في (المسند) ج ٢ ص ١٥٢ : « ثنا عبد الرزاق أنا سفيان عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ جعل للفرس سهمين وللرجل سهماً » ورواه الدارقطني في (السنن) ص ٤٦٧ من طريق عبد الله بن الوليد العدني عن سفيان - بسنده - « أن رسول الله ﷺ أسهم للرجل ولفرسه ثلاثة أسهم للرجل سهم ولفرسه سهان » . ورواه البيهقي في (السنن) ج ٦ ص ٣٢٥ من طريق أبي حذيفة عن سفيان - بسنده - « أن رسول الله ﷺ أسهم للرجل ثلاثة أسهم للرجل سهم وللفرس سهان » .

الثاني : الحافظ المقدم هشيم بن بشير الواسطي رواه عنه الإمام أحمد في (المسند) ج ٢ ص ٢ وهو أول حديث في (مسند ابن عمر) ولفظه : « أن رسول الله ﷺ جعل يوم خيبر للفرس سهمين وللرجل سهماً » .

الثالث : أبو معاوية محمد بن خازم الضرير رواه عنه الإمام أحمد في (المسند) ج ٢ ص ٢ ولفظه : « أن رسول الله ﷺ أسهم للرجل ولفرسه ثلاثة أسهم ، سهماً له ، وسهمين لفرسه » ،

(١) وقع في النسخة « عن عبد الله » والصواب « عن عبيد الله » .

ورواه أبو داود في (السنن) عن أحمد ، وقد رواه عن أبي معاوية أيضاً علي بن محمد بن أبي
الشوارب عند ابن ماجه ، والحسن بن محمد الزعفراني عند الدارقطني ص ٤٦٧ ، وسعدان بن
نصر عند البيهقي ج ٦ ص ٣٢٥ .

الرابع : إسحاق الأزرقي عند الشافعي كبا في (مسنده) بهامش « الأتم » ج ٦ ص ٢٥٠
« ... أن رسول الله ﷺ ضرب للفرس سهمين ، وللفارس بسهم » .

الخامس : سليم بن أخضر رواه مسلم في (صحيحه) عن يحيى بن يحيى وأبي كامل عنه
« ... أن رسول الله ﷺ قسم في النفل للفرس سهمين ، وللرجل سهماً » وقع عند بعض رواة
الصحيح : « للرجل » وقد رواه عن سليم أيضاً عبد الرحمن بن مهدي (مسند أحمد) ج ٢
ص ٦٢ ، وعفان (مسند أحمد) ج ٢ ص ٧٢ ، وأحمد بن عبدة وحيد بن مسعدة عند الترمذي
وفي روايتهم جميعاً : « للرجل » .

السادس : أبو أسامة رواه عنه عبيد بن إسماعيل عند البخاري في (صحيحه) في « كتاب
الجهاد » : « ... أن رسول الله ﷺ جعل للفرس سهمين ، ولصاحبه سهماً » وكذلك رواه عن
أبي أسامة محمد بن عثمان بن كرامة عند الدارقطني ص ٤٦٧ ، وأبو الأزهر عند البيهقي ج ٦
ص ٣٢٤ ، ورواه ابن أبي شيبه في (المصنف) عن أبي أسامة وعبد الله بن غنم وسيأتي .

السابع : عبد الله بن غنم رواه عنه الامام أحمد في (المسند) ج ٢ ص ١٤٣ : « ... أن
رسول الله ﷺ قسم للفرس سهمين وللرجل سهماً » وكذلك رواه الدارقطني ص ٤٦٧ من
طريق أحمد ، ورواه مسلم في (الصحيح) عن محمد بن عبد الله بن غنم عن أبيه ، وأحال على
متن سليم بن أخضر قال : « مثله ولم يذكر : في النفل » ورواه الدارقطني أيضاً من طريق
عبد الرحمن بن بشر بن الحكم عن عبد الله بن غنم . وفي (مصنف ابن أبي شيبه) باب
« في الفارس كم يقسم له ؟ من قال : ثلاثة أسهم » . حدثنا أبو أسامة وعبد الله بن غنم قالا :
« ثنا عبيد الله بن عمر ... أن رسول الله ﷺ جعل للفرس سهمين وللرجل سهماً » ، وذكره
ابن حجر في (الفتح) عن (مصنف ابن أبي شيبه) ، وذكر أن ابن أبي عاصم رواه في « كتاب
الجهاد » له عن ابن أبي شيبه كذلك . وقال الدارقطني ص ٤٦٩ : « حدثنا أبو بكر

النيسابوري نا أحمد بن منصور (الرمادي) نا أبو بكر بن أبي شيبه نا أبو أسامة وابن غير
... أن رسول الله ﷺ جعل للفارس سهمين ، وللراجل سهماً . قال الرمادي : كذا يقول
ابن غير . قال لنا النيسابوري : هذا عندي وهم من ابن أبي شيبه أو من الرمادي لأن أحمد
ابن حنبل وعبد الرحمن بن بشر وغيرهما رووه عن ابن غير بخلاف هذا ، وقد تقدم ذكره عنها ،
ورواه ابن كرامة وغيره عن أبي أسامة خلاف هذا أيضاً وقد تقدم .

أقول : الوهم من الرمادي فقد تقدم عن (مصنف ابن أبي شيبه) : « للفارس . للراجل »
وكذلك نقله ابن حجر عن (المصنف) وكذلك رواه ابن أبي عاصم عن ابن أبي شيبه كما مر ،
ويؤكد ذلك أن ابن أبي شيبه صدر بهذا الحديث الباب الذي قال في عنوانه : « من قال ثلاثة
أسهم » كما مر ، ثم ذكر باباً آخر عنوانه : « من قال : للفارس سهان ؟ » فذكر فيه حديث
مجمع وأثر علي وأبي موسى فلو كان عنده أن لفظ ابن غير كما زعم الرمادي أو لفظ أبي أسامة
أو كليهما : « للفارس . للراجل » لوضع الحديث في الباب الثاني .

فإن قيل : لعله تأول التأويل الذي تقدمت الإشارة إليه في الكلام على أثر أبي موسى .
قلت : يمنع من ذلك أمور :
الأول : بعد ذلك التأويل .

الثاني : تصديره باب « من قال : ثلاثة أسهم » بهذا الحديث .

الثالث : أن ذاك التأويل يحتمله أثر علي وأبي موسى ولم يدرجها في هذا الباب ، بل جعلها
في باب « من قال : للفارس سهان » .

فإن قيل : فقد قال ابن الترمذي في (الجوهر النقي) : « وفي (الأحكام) لعبد الحق :
وقد روي عن ابن عمر أنه عليه السلام جعل للفارس سهمين وللراجل سهماً . ذكره أبو بكر
ابن أبي شيبه وغيره » . ونقل الترمذي في (نصب الراية) ج ٣ ص ١٧ حديث ابن أبي شيبه
وفيه : « للفارس . للراجل » ، ثم قال : « ومن طريق ابن أبي شيبه رواه الدارقطني في
(سننه) وقال : قال أبو بكر النيسابوري ... » .

أقول : أما عبد الحق فلا أراه إلا اعتمد على رواية الرمادي ، وأما ابن الترمذي فالمعتبة
عليه فإنه ينقل كثيراً عن (مصنف ابن أبي شيبه) نفسه ، بل نقل عنه بعد أسطر أثر علي ، فما باله

أعرض هنا عن النقل عنه ، وتناوله من بعيد من (أحكام عبد الحق) ؟ ! وأما الزيلعي فلا أراه إلا اعتمد على رواية الدارقطني عن النيسابوري عن الرمادي ، فإما أن لا يكون راجع (المصنف) لظنه موافقته لما رواه الرمادي ، وإما أن يكون حمل الخطأ على النسخة التي وقف عليها من (المصنف) ولم ينتبه لتراجع الأبواب ، وإما - وهو أبعد الاحتمالات - أن يكون وقع في نسخته في (المصنف) خطأ كما قاله الرمادي . والله المستعان .

الثامن : زائدة بن قدامة عند البخاري في (صحيحه) في « غزوة خيبر » رواه البخاري عن الحسن بن إسحاق عن محمد بن سابق عن زائدة « قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفرس سهمين والراجل سهماً . فسرّه نافع فقال : إذا كان مع الرجل فرس فله ثلاثة أسهم فإن لم يكن له فرس فله سهم » وهذا التفسير يدل أن الصواب في المتن « للرجل » لكن وقع في نسخ (الصحيح) كما رأيت ، وزائدة متقن لكن شيخ البخاري ليس بالمشهور ، ومحمد بن سابق ، قال ابن حجر في ترجمته من الفصل التاسع من (مقدمة الفتح) : « وثقه العجلي وقواه أحمد بن حنبل وقال يعقوب بن شيبة : كان ثقة وليس ممن يوصف بالضبط . وقال النسائي : لا بأس به » وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين : ضعيف . قلت : ليس له في البخاري سوى حديث واحد في « الرضايا » وقد تابعه عليه عبيد الله بن موسى » . كذا قال وفاته هذا الحديث ، وعذر البخاري أنه رأى أن الوهم في هذا الحديث يسير يحبره التفسير . ومع ذلك فلم يذكره في « باب سهران الخيل » وإنما ذكره في « غزوة خيبر » .

التاسع : ابن المبارك رواه عنه علي بن الحسن بن شقيق كما في (فتح الباري) ، ذكر رواية الرمادي عن نعيم عن ابن المبارك الآتية ولفظها « . . . عن النبي ﷺ أنه أسهم للفراس سهمين والراجل سهماً » ثم قال : « وقد رواه علي بن الحسن بن شقيق - وهو أثبت من نعيم - عن ابن المبارك بلفظ : أسهم للفرس » ولم يذكر بقيقته لأنه إنما اعتنى بلفظ الفارس والفرس وقد قال قبل ذلك : « . . . فيما رواه أحمد بن منصور الرمادي عن أبي بكر بن أبي شيبة . . . بلفظ : أسهم للفراس سهمين قال الدارقطني . . . » . فأما ما رواه الدارقطني ص ٤٦١ « حدثنا أبو بكر النيسابوري نا أحمد بن منصور (الرمادي) نا نعيم بن حماد نا ابن المبارك . . . عن

النبي ﷺ أنه أسهم للفارس سهمين والراجل سهماً . قال أحمد كذا لفظ نعيم عن ابن المبارك ، والناس يخالفونه . قال النيسابوري : واهل الوهم من نعيم لأن ابن المبارك من أثبت الناس ..
أقول : نعيم كثير الوهم ، وكلام الحنفية فيه شديد جداً كما في ترجمته من قسم التراجم ، ولكنني أخشى أن يكون الوهم من الرمادي كما وهم على أبي بكر بن أبي شيبة . ولا أدري ما بليته في هذا الحديث مع أنهم وتقوه . وقال ابن الترمكاني : « رواه ابن المبارك عن عبيد الله بإسناده فقال فيه : للفارس سهمين والراجل سهماً ذكره صاحب (التمهيد) » .

أقول : وهذه معتبة أخرى على ابن الترمكاني ، إذ لم يذكر أن صاحب (التمهيد) إنما رواه من طريق الرمادي عن نعيم ! والله المستعان .

العاشر : حماد بن سلمة . قال الدارقطني ص ٤٦٨ « حدثنا أبو بكر النيسابوري نا أحمد ابن يوسف السلمي نا النضر بن محمد بن موسى الياامي نا حماد بن سلمة ... أن رسول الله ﷺ أسهم للفارس سهماً وللفرس سهمين . خالفه هجاج بن المنهال عن حماد فقال : للفارس سهمين والراجل سهماً » .

أقول : حماد كثير الخطأ إنما ثبتوه فيما يرويه عن ثابت وحديد ، وكلام الحنفية فيه شديد كما تراه في ترجمته من قسم التراجم ، وأولى روايته بالصحة ماوافق فيه الثقات الأثبات .

وفي الباب مما يدل على أن للفارس سهمين ولصاحبه سهماً

في (نصب الراية) ج ٣ ص ٤١٦ عن الطبراني في (الأوسط) : « ثنا محمد بن عبد الله الحضرمي ثنا هشام بن يونس عن أبي معاوية عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن عمر أن النبي ﷺ أسهم له يوم خيبر ثلاثة أسهم سهماً له ، وسهمين لفرسه » ، قال الطبراني : « ورواه الناس عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ . وهذا تفرد به هشام ابن يونس عن أبي معاوية » .

أقول : وقد رواه جماعة عن أبي معاوية فلم يقولوا « عن عمر » وقالوا : « أسهم للرجل » نعم وقع في (سنن أبي داود) عن أحمد عن أبي معاوية « أسهم لرجل » وهذا كأنه يشد من رواية هشام ، وهشام ثقة ، ولا يبعد أن يكون الحديث عند عبيد الله عن نافع من الوجهين ، ولكن الناس أعرضوا عن هذا خصوصه بعمر ، وعنوا بالآخر لعمومه .

وروى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عند النسائي ، ومحاضر بن المورع عند الدارقطني ص ٤٧١ « من هشام بن عروة عن يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير عن جده أنه كان يقول : ضرب رسول الله ﷺ عام خيبر الزبير بن العوام أربعة أسهم سهماً للزبير وسهماً للذي القربي لصفية بنت عبد المطلب أم الزبير وسهمين للفرس » سعيد ومحاضر من رجال منسليم وفي كل منها مقال ، واقتصر النسائي في « باب سهان الخيل » على هذا الحديث ، ولم يتعقبه بشيء . وذلك يشعر بأنه صحيح عنده لا يضره الخلاف . وقد رواه عيسى بن يونس عند ابن أبي شيبة ، ومحمد بن بشر العبدي عند الدارقطني ص ٤٧١ ، ولين عينة عند الشافعي كما في « مسنده » بهامش (الأم) ج ٦ ص ٢٥٠ ثلاثتهم عن هشام عن يحيى مرسلاً ، وانظر ابن عينة « أن الزبير بن العوام كان يضرب في الغنم بأربعة أسهم ، سهم له ، وسهمين للفرس ، وسهم في ذوي القربي » . وعند الدارقطني ص ٤٧١ عن إسماعيل بن عياش عن هشام بن عروة روايتان إحداهما عن أبيه عن عبد الله بن الزبير عن الزبير قال : « أعطاني رسول الله ﷺ يوم بدر أربعة أسهم . . . » والأخرى : عن عباد بن عبد الله بن الزبير عن الزبير . « عنه » وإسماعيل يخلط فيما يرويه من غير الشاميين . وفي (مسند أحمد) ج ١ ص ١٦٦ « ثنا عتاب ثنا عبد الله ثنا فليح بن محمد عن المنذر بن الزبير عن أبيه أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهماً وأمه سهماً وفرسه سهمين » ذكره أحمد في « مسند الزبير » وليس من عادة أحمد في (المسند) إخراج المراسيل . وعتاب هو ابن زياد المروزي وثقه أبو حاتم وغيره ولم ينفزه أحد ، وعبد الله هو ابن المبارك وقد تصحفت على بعضهم كلمة « بن » بين محمد والمنذر ، فجري البخاري في تاريخه ومن تبعه على ذلك كما في ترجمة فليح في (تعجيل المنفعة) . ولم يذكر البخاري من رواه كذلك عن ابن المبارك ، فالصواب إن شاء الله رواية أحمد . أما فليح فغير مشهور لكن رواية ابن المبارك عنه قوية .

وفي الباب من حديث أبي عمرة عند أحمد في (المسند) ج ٤ ص ١٣٨ ، وأبي داود في (السنن) ، والدارقطني ص ٤٦٨ ، وابن منده كما في ترجمة أبي عمرة (من الإصابة) . ومن حديث ابن عباس والمقداد وأبي رهم وأبي كبشة وجابر وأبي هريرة ، تراها عند الدارقطني وغيره ، كلها متفقة على أن للفرس سهمين ولصاحبه سهماً .

وفي (مصنف ابن أبي شيبة) مراسيل عن مجاهد وخالد بن معدان ومكحول وغيرهم وقد تقدم بعضها ، كمرسل صالح بن كيسان ومرسل بشير بن يسار . وفي (المصنف) : « ثنا عبد الرحيم بن سليمان عن أشعث بن سوار عن الحسن وابن سيرين قالا : كانوا إذا غزوا فأصابوا الغنائم قسموا للفارس من الغنيمة حين تقسم ثلاثة أسهم سهمين له ، وسهماً لفروسه . وسهماً للزاجل » وفيه « حدثنا جعفر بن عون عن سفيان عن سلمة بن كهيل : ثنا أصحابنا عن أصحاب محمد ﷺ أنهم قالوا : للفارس سهان والزجل سهم » وفيه حدثنا محاضر قال : ثنا مجالد عن عامر (الشعبي) قال : لما فتح سعد بن أبي وقاص (جلولا) أصاب المسلمون ثلاثين ألف ألف مثقال فقسم للفارس ثلاثة آلاف ، وللزاجل ألف مثقال » وفيه « حدثنا وكيع قال : ثنا سفيان عن هشام عن الحسين قال : لا يسهم لأكثر من فرسين فإن كان مع الرجل فرسان أسهم له خمسة أسهم أربعة لفروسيه وسهم له » وفي (نصب الراية) ج ٣ ص ٤١٩ « قال سعيد ابن منصور ثنا فرج بن فضالة ثنا محمد بن الوليد الزبيدي عن الزهري أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح أن أسهم للفارس سهمين وللفرسين أربعة أسهم ولصاحبها سهماً فذلك خمسة أسهم وما كان فوق الفرسين فهو جنائب » .

وفي (سنن الدارقطني) ص ٤٧٠ عن خالد الحذاء . (وقد رأى أنساً) قال : « لا يختلف فيه عن النبي ﷺ قال : للفارس ثلاثة وللزاجل سهم » . وذكر الأستاذ ص ٨٧ عن كتاب (اختلاف الفقهاء) لابن جوير عن مالك قال : « إني لم أزل أسمع أن للفارس سهمين وللزجل سهماً » .



المسألة الثانية عشرة

أما على القاتل بالمثل قصاص ؟

في (تاريخ بغداد) ١٣ / ٣٣٢ عن إبراهيم الحري قال : « كان أبو حنيفة طلب النحر . . . فتركه ووقع في الفقه فكان يقيس ولم يكن له علم بالنحر فسأله رجل بمكة فقال له : رجل شجّ رجلاً بجحر ؟ فقال : هذا خطأ ليس عليه شيء . لو أنه حتى يرميه بأبا قبيس لم يكن عليه شيء . » قال الأستاذ ص ٢٣ : « وأدلة أبي حنيفة في حكم القتل بالمثل مبسوطه في كتب المذهب وقد صحت أحاديث وآثار عند النسائي وأبي داود وابن ماجه وابن حبان وأحمد وابن راهويه وابن أبي شيبة وغيرهم يؤيد ظاهرها هذا المذهب ، وقد أعلّ أبو حنيفة حديث الرضخ كما سيأتي » وعلق على قوله : « وقد صحت أحاديث . . . » قوله : منها حديث عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ : ألا إن دية الخطأ شبه العمد ، ما كان بالسوط والعصا مائة من الإبل . أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان بسند صحيح . ومنها حديث ابن عباس عن النبي ﷺ : شبه العمد قتيل الحجر والعصا فيه الدية مغلظة . أخرجه ابن راهويه . ومنها حديث ابن عباس في دية القاتلة بمسطح - وهو عود من أعواد الحباء - أخرجه عبد الرزاق . إلى غير ذلك من الأحاديث . »

أقول : في هذه القضية آيات من كتاب الله عز وجل أعرض عنها الأستاذ !

الآية الأولى : قوله تعالى : [وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله] إلى قوله : [ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم] الآية - سورة النساء : ٩٢ - ٩٣ .

من المعلوم في العربية أن عمد القتل وتعمده هو قصده ، وأن وقوعه خطأ هو أن يقع بلا قصد . ولا ريب أنه إذا كان هناك قتل يوصف بأنه خطأ شبيه بالعمد فإنما هو أن يتعمد سبب القتل كالضرب مثلاً ولا يقصد القتل ، وإنما يقصد الإيذاء بلا قتل ، فهذا القتل خطأ لأنه لم يقصد ولكنه شبيه بالعمد من جهة أن سببه متعمد . ولا يشك عاقل أن من عمد إلى طفل أو

أبو ضيف فوضع رأسه على صخرة وجاء بأخري فضربه بها رأسه حتى فضخه ، أو وضع جبلاً في عنقه ثم شد طرفه بشجرة ثم جذب طرفه الآخر جذباً شديداً بطيئاً حتى مات ، أو غمسه في ماء كثير وجبسه فيه مدة طويلة حتى مات ، أو أخذ هراوة فضربه بها ضرباً شديداً رأسه وعنقه وصدره وظهوره حتى مات فقد قتله عمداً . وأن من زعم أن القتل في هذه الصور وما في معناها ليس عمداً وإنما هو خطأ شبه العمد فقد خرج عن لغة العرب .

الآية الثانية : قوله تعالى : [كتب عليكم القصاص في القتلى] الآية - البقرة : ١٧٨

تصت الآية على وجوب القصاص في كل قتل يتأتى فيه ، والقصاص يدل على المائلة ، والمقصود المائلة في المعاني التي يعقل لها دخل في الحكم ، فلا تتناول القتل بحق لأن قتل قاتله يكون بغير حق ، ولا القتل خطأ محضاً لأن قتل قاتله إنما يكون عمداً ، ولا القتل الذي دلت شواهد الحال على أنه إنما قصد إيلاؤه لا قتله كالمضروب ضربات يسيرة بسوط أو عصا خفيفة لأن قتل قاتله يكون مقصوداً . وتتناول الآية القتل في الصور المتقدمة سابقاً وهي فضخ الرأس وما معه ونحوها إذا كان بغير حق ، لأنه قصد فيها سبب القتل وقصد فيها القتل ، وقتل القاتل يقتضي مثل ذلك بدون زيادة فهو قصاص ، فالآية تنص على وجوب القصاص في تلك الصور ونحوها حتماً .

الآية الثالثة : قوله عز وجل [ومن قُتلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يُسرف في القتل إنه كان منصوراً] الإسراء - ٣٣ والإسراف هو تعدي المائلة التي تقدم بيانها ، أو قتل : تعدي القصاص ، فمن قُتلَ بحق فلم يقتل مظلوماً ، ولا يكون قتل قاتله إلا إسرافاً ، وبقية الكلام كما في الآية السابقة ، وقتل القاتل في تلك الصور التي منها فضخ الرأس وما معه وما في معناها لا يتعدى المائلة المعتبرة فلا إسراف فيه فقد جعل الله تعالى للولي سلطاناً عليه ، وذلك شرع القصاص .

الآية الرابعة : قوله سبحانه [ولكم في القصاص حياة يا أيها الذين آمنوا] البقرة - ١٧٩

البقرة - ١٧٩ .

ولاريب أنه إذا لم يكن في القتل بالمثل قصاص لم يمتنع الناس ، فيتحررون القتل بالمثل

عدواناً وانتقاماً فيفوت المقصود من شرع القصاص .

الآية الخامسة قوله تعالى : [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به] النحل - ١٢٦ .

الآية السادسة : قوله سبحانه [ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بُغِيَ عليه لِيَنْصُرْتَهُ

الله] الحج - ٦٠

الآية السابعة : قوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

واتقوا الله] البقرة - ١٩٤ .

الآية الثامنة : قوله تبارك وتعالى [وجزاء سيئة سيئة مثلها] الشورى - ٤٠

وأما الأحاديث التي ذكرها الأستاذ فحديث « ألا إن دية الخطأ شبه العمد ... »
يختلف في إسناده فقيلاً عن القاسم بن ربيعة مرسلًا ، وقيل عنه عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً .
وقيل عنه عن عقبة بن أوس مرسلًا ، وقيل عنه عن عقبة عن رجل من الصحابة ، وقيل غير
ذلك ، وقد ساق النسائي أكثر تلك الوجوه . وذلك الاختلاف والاضطراب قد يتسامح فيه
إذا لم يكن المتن منكراً ، ومن قواه من المحدثين لا يرى معناه ما يزعمه الحنفية مما يخالف
الكتاب والسنة الصحيحة ، ولو رأى أن ذلك معناه لأنكره فردّه بذلك وبذلك الاختلاف
والاضطراب ^(١) . ومع ذلك فعقبة بن أوس المتفرد به غير مشهور ، وإنما وثقه من عاداته

(١) قلت : بل الحديث صحيح السند كما قال الكوثري ، والاضطراب الذي ذكره المصنف رحمه الله
هو من الاضطراب الذي لا يؤثر في صحة الحديث ، فقد ذكرت في « الارواء » رقم (٢٢٥٩) أشهر وجوه
الاضطراب فيه ، ثم قابلت بينها على ما يقتضيه علم المصطلح والجرح والتعديل ، فتبين لي أنها غير متائلة في
القوة ومدد رواية كل وجه ، وأن أرجحها رواية من رواه عن القاسم بن ربيعة عن عقبة بن أوس عن
عبد الله بن عمرو ، وعلى ذلك حكمت عليه بالصحة ، لأن رجاله كلهم ثقات ، وعقبة بن أوس قد وثقه
ابن سعدو العجلي وابن حبان ، وهؤلاء وإن كانوا متساهلين في التوثيق كما أشار إليه المصنف ، فاتفقهم
عليه ، مع عدم توجه أي انتقاد عليه ، بل قبله الحفاظ من بعدهم ولم يردوه ، مثل الحافظ ابن حجر فقال
في « التهذيب » : « صدوق » . زد على ذلك أن من جملة من خرج الحديث ابن الجارود في كتابه
« المنتقى » رقم (٧٧٣) ، وذلك منه توثيق لرجال كالأبني . ولذلك فالاعتقاد في الرد على الحنفية في
استدلالهم بهذا الحديث على ما زعموا ، إنما هو على المعنى الآخر الذي أوضحه المؤلف جزاء الله خيراً .

توثيق المجاهيل وإن كانوا مقلين إذا لم ير في حديثهم ما ينكره ، وقد شرحت ذلك في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد . ولو رأوا أن معنى هذا الحديث ما يزعمه الحنفية لما أثنوا على عقبة ، بل لعلمهم بحجج حونه بمقتضى قاعدتهم في جرح المتفرد بالمنكر ، ولا سيما إذا كان مقلداً غير مشهور . والحنفية يردون الأحاديث الصحيحة الصريحة التي لا مطعن في أسانيدھا البتة بدعوى مخالفتها للقرآن حيث لا مخالفة كما مر في المسألة السابعة ، وكما يأتي في المسألة الخامسة عشرة ، فكيف يسوغ لهم أن يتشبثوا بهذا الحديث مع ما في سنده من الاختلال ومع وضوح مخالفة معناه الذي يعتمدونه للقرآن . فإن قيل : وهل يحتمل معنى آخر ؟ قلت نعم ، وبيان ذلك أن من القتل ما يتبين فيه أن القاتل قصد القتل ، كالصور التي تقدم التمثيل بها من فضخ الرأس وما معه ونحو ذلك وما يقرب منه . ومنه ما يتردد فيه أقصد أم لم يقصد كمن أغضبه رفيقه وكان بيده فأس أو عصا كبيرة فضرب رأسه فقتله . ومنه ما يتبين أنه لم يقصد كمن ضرب رجلاً ضربات يسيرة بسوط أو عصا خفيفة فأتى هذه ثلاثة أضرب . وقوله في أول الحديث : « ألا إن دية الخطأ شبه العمد » مُخَرَّجٌ للضرب الأول حتماً لأنه عمد محض لا يعقل أن يسمى خطأً شبه العمد ، فبقي الأخيران والظاهر أنه شامل لهما . أما الثالث فواضح وأما الثاني فلأنه إذا لم يتبين قصد القتل فلا أصل عدمه . فقوله بعد ذلك : « ما كان بالسوط والعصا » حقه أن يكون تقييداً ليخرج من الضرب الثاني ما كان بسلاح لأن استعمال السلاح يدل على قصد القتل ، وإن كانت قد تدافعه قرينة أخرى فيقع التردد ، ومن الحكمة في ذلك زجر الناس عن استعمال السلاح حيث لا يحل لهم القتل ، وفي (صحيح مسلم) من حديث أبي هريرة « قال رسول الله ﷺ : لا يشرب أحدكم إلى أخيه بالسلاح فإنه لا يدري أحدكم لعل الشيطان يترع في يده فيقع في حفرة من النار » . وفيه من حديثه أيضاً « من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملكة تلغنه حتى وإن كان أخاه لأبيه وأمه » . وفي (المستدرک) ج ٤ ص ٢٩٠ من حديث جابر قال : « نهى رسول الله ﷺ أن يتعاطى السيف مسلولاً » ومن حديث أبي بكر قال : « مر رسول الله ﷺ على قوم يتعاطون سيفاً مسلولاً ، فقال رسول الله ﷺ : لعن الله من فعل هذا ، أوليس قد نهيت عن هذا ؟ إذا سل أحدكم سيفاً ينظر إليه فأراد أن

ميناوله أخاه فليغمده ثم ليتاوله إياه» وعلى ذلك المعنى فكلمة «ما» من قوله: «ما كان بالسوط والعصا» إما موصولة ببدل بعض من «الخطأ شبه العمد» وإما مصدرية زمانية، أي: وقت كونه بالسيف والعصا، كما قيل بكل من الوجهين فيما قصه الله تعالى عن شعيب: [إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت] . هود : ٨٨ .

ويؤيد ذلك أن في بعض الروايات عند النسائي وغيره منها رواية أيوب عن القاسم ورواية هشيم عن خالد الحذاء عن القاسم «..... الخطأ شبه العمد بالسوط والعصا.....» ليس فيه «ما كان»، واثبت في هذا ظاهر. على أن الشارع وإن قضى بأنه إذا كان القتل بسلاح ونحوه عمد حيث يتردد في القصد فإنه يبالغ في حصر ولي الدم على أن لا يقتصر. أخرج أبو داود في (السنن) من حديث أبي هريرة قال: «قتل رجل على عهد النبي ﷺ فرفع ذلك إلى النبي ﷺ فدفعه إلى ولي المقتول، فقال القاتل: يا رسول الله والله ما أردت قتله، قال فقال رسول الله ﷺ للولي: أما إنه إن كان صادقاً ثم قتلته لتدخلن النار. قال: فخلي سبيله، ثم أخرجه من حديث وائل بن حجر وفيه «قال كيف قتلته؟ قال ضربت رأسه بالفأس ولم أرد قتله.....» قال للرجل: خذه فخرج به ليقتله فقال رسول الله ﷺ: أما إنه إن قتله كان مثله.....» وحديث وائل في (صحيح مسلم) وفيه «كيف قتلته؟ قال: كنت أنا وهو نختبئ من شجرة فسني فأغضبني فضربته بالفأس على قرنه فقتلته.....» وفي رواية «فلما أدبر قال رسول الله ﷺ: القاتل والمقتول في النار.....». وتأوله بعضهم على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان سأل الولي أن يعفو فأبى. وهذا ضعيف من وجهين: الأول: أنه ليس في القصة من الأمر بالعفو إلا ما وقع من بيان الإثم أو مابعده. الثاني: أنه ليس من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يأمر أحداً بترك حقه أمراً جازماً يأثم المأمور إن لم يمتثله. وقد رغب صلى الله عليه وآله وسلم إلى بريرة لما عتقت أن لا تفسخ نكاح زوجها فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: لا، وإنما أنا أشفع. قالت: فلا حاجة لي فيه. ولم يعتب هو بآبي وأمي ولا أحد من أصحابه على بريرة. فالصواب ما دل عليه حديث أبي هريرة أن إثم الولي إن قتل إنما هو مبني على قول القاتل: لم أرد قتله. مع قوة احتمال صدقه. وقد ذكر

الطحاوي في، مشكل الآثار (ج ١ ص ٤٠٩ الحديث ثم قال : « فكان معنى ذلك والله أعلم أن البينة التي كانت شهدت عليه بقتله لأعني خصمه شهدت بظاهر فعله الذي كان عندنا أنه عهد له لاشك عندنا فيه ، وكان المدعى عليه أعلم بنفسه وأما كان منه من ذلك فادعى باطناً كان منه في ذلك لا بحجة معه » .

أقول : لم أر في شيء من الروايات إقامة بينة أي شهود بل في بعض الروايات أن الولي قال : « أما إنه لو لم يعترف لأقت عليه البينة » ، فإنما كان في الواقعة اعتراف الرجل بالضرب وبتمكده وبآلته وصفته ، وضرب الرأس بالفأس يقتضي قصد القتل ، إلا أن هناك ما عارضه وهو أنه لم يسبق بينها عداوة وكانت الفأس بيد الجاني يخطب بها فثار غضبه بسبب السب فضرب بما كان في يده وادعى أنه لم يرد القتل وأقسم على ذلك . فالحديث يدل أنه في مثل هذه الحال يُقضى بأن القتل عهد تأكيداً للزجر عن القتل والتنفير عنه ، ولا يمنع الولي من الاقتصاص ولكنه يحرم عليه . فإن قيل : وكيف لا يمنع مما يحرم عليه ؟ قلت : لأنه لو منع منه حكماً لغات المقصود من تأكيد الزجر عن القتل . ويشبه هذا ما ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يعطي الملحف في السؤال وإن كان غير مستحق ، وفي (مسند أحمد) و(المستدرک) وغيرهما من حديث أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « أما والله إن أحدكم ليخرج بمسأته من عندي يتأبطها وما هي إلا نار . قال عمر : لم تعطها إياهم ؟ قال : ما أصنع ؟ يأبون إلا ذلك ويأبى الله لي البخل » . وفي (صحيح مسلم) من حديث عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « إنهم خيروني أن يسألوني بالفحش أو يبخلوني ، فليست ببخل » ^(١) .

فإذا حمل ذاك الحديث على المعنى الذي ذكرنا لم يكن مخالفاً لكتاب الله عز وجل ولا للسنة الصحيحة ولا للنظر المعقول ، فلا يكون منكراً ، وعلى هذا بنى من قواه من المحدثين ووثق راويه المتفرد به مع ما فيه من الخلل . فإن أبى الخنفية إلا المعنى الذي يتشبثون به

(١) وأخرجه ابن حبان في « صحيحه » بنحو حديث أبي سعيد كما في « الترغيب » (١٥ / ٢) ، وهو في « موارد الطمان » رقم (٢٠٦٤) مختصراً ، وإسناده حسن .

قلنا : فعلى ذلك يكون الحديث منكراً فيود ويضعف راويه اتفاقاً .

لقد أتف هرتى أو قفاها فإنا كلا جانبى هرتى لمن طريق

على أنه شىأتى فى الحديث الثانى التقييد بأن يكون القتل فى مناوشة بين عشرين بدون ضغينة ولا حمل سلاح فيقتل رجل لايدرى من قاتله . وعلى هذا فلو صح هذا الحديث وكان مطلقاً لوجب حملة على ذاك المقيد . ومقتضى الحديث أنه فى تلك الصورة يقضى بأن القتل شبه عمد فينظر فى العشرين المتناوشين فأيتىها كان المقتول منها كانت ديتة مغلظة على الأخرى ، لأن الظاهر أن القاتل منها وأنها عاقلة ، فأما إذا كان هناك ضغينة وحمل سلاح فإنه يقضى بأن القتل عمد فيجعل قسامة ، وأما إذا عرف القاتل فله حكمه . والله أعلم .

قول الأستاذ : « ومنها حديث ابن عباس عن النبي ﷺ : شبه العمد قتيل الحجر والعصا فيه الدية مغلظة . أخرجه ابن راهويه . »

أقول : ذكره الزيلعي فى (نصب الراية) ج ٤ ص ٣٣٢ وذكر أن ابن راهويه رواه عن عيسى بن يونس عن إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ، وأنه مختصر ، وأحال بتمامه على ما تقدم له يعنى ج ٤ ص ٣٢٧ ومتن الحديث هناك : « العمد قود إلا أن يعفو ولي المقتول ، والخطأ عقل لا قود فيه ، وشبه العمد قتيل العصا والحجر ورمى السهم فيه الدية مغلظة من أسنان الابل » نسبه إلى ابن راهويه بالسند نفسه . والحديث فى (سنن الدارقطني) ص ٣٢٨ من طريق : « يزيد بن هارون نا إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : العمد قود اليد ، والخطأ عقل لا قود فيه ، ومن قتل فى عمية بحجر أو عصا أو بسوط فهو دية مغلظة فى أسنان الابل » . وإسماعيل بن أُمَيَّة ضعيف وقد اضطرب كما رأيت وجعل فيه فى رواية ابن راهويه رمي السهم وهو عمد عند الحنفية . ورواه أبو داود وغيره من طريق سليمان بن كثير عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس يرفعه « من قتل فى عمية أو رمية تكون بينهم بحجر أو سوط فعقله عقل خطأ ، ومن قتل عمداً فقود يده » . سليمان مشكك فيه . ورواه الدارقطني ص ٣٢٨ من طريق الحسن بن عمار عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس مرفوعاً . والحسن بن عمار ضعيف جداً . ورواه الدارقطني

ص ٣٢٧ من طريق حماد بن زيد عن عمرو بن دينار بسنده . والصحيح عن حماد أنه رواه
مرسلاً ، قال أبو داود في باب « عفو النساء عن الدم » : « حدثنا محمد بن عبيد نا حماد ، ح ونا
ابن السرح نا سفيان وهذا حديثه عن عمرو عن طاوس قال : من قتل . وقال ابن عبيد قال :
قال رسول الله ﷺ : من قتل في عميا في رمي يكون بينهم بحجارة أو بالسياط أو ضرب
بعضا فهو خطأ وعقله عقل الخطأ ومن قتل عمداً فهو قود ، وقال ابن عبيد : قود يد
وحديث سفيان أتم » . ورواه ابن السرح عن سفيان بن عيينة عن عمرو عن طاوس قوله كما
مر عن أبي داود ، ولكن رواه الشافعي كما في (سنن البيهقي) ج ٨ ص ٤٥ عن سفيان عن
عمرو عن طاوس عن النبي ﷺ . ورواه البيهقي من طريق الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن
طاوس عن ابن عباس مرفوعاً ، والوليد شديد التدليس يدلّس التسوية . وقد رواه الدارقطني
ص ٣٢٨ من طريق : « عبد الرزاق أنا ابن جريج أخبر عمرو بن دينار أنه سمع طاوساً يقول :
الرجل يصاب في الرمي في القتال بالعصا أو بالسياط أو بالترامي بالحجارة يودى ولا يقتل به من
أجل أنه لا يعلم من قاتله ؟ » قال ابن جريج : « وأقول : ألا ترى إلى قضاء رسول الله ﷺ
في الهذليتين : ضربت إحداهما الأخرى بعمود فقتلتها ، إذ لم يقتلها بها ووداها وجنينها .
أخبرناه ابن طاوس عن أبيه لم يجاوز طاوس » .
أقول : قصة الهذليتين ستأتي .

وأخرج أيضاً من طريق : « عبد الرزاق أنا ابن جريج أخبرني ابن طاوس عن أبيه ،
قال : (١) عند أبي كتاب فيه ذكر العقول جاء به الوحي إلى النبي ﷺ . . . ففي ذلك الكتاب
وهو عن النبي ﷺ : قتل العمية دية الخطأ ، الحجر والعصا والسوط مالم يحمل سلاحاً »
ومن طريق « عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه أنه قال : من قتل في عمية رمياً
بمحجر أو عصا أو سوط ففيه دية مغلظة » .

فالروايات الصحيحة تجعله عن طاوس من قوله أو عنه عن النبي ﷺ مرسلاً ، وتفسيره
بما سمعت ، وقد مر توجيه ذلك في آخر الكلام على الحديث السابق فلا متشبه فيه للحنفية .

(١) يعني ابن طاوس واسمه عبد الله . ن

و (العميا) فسر ها أهل الغريب كما في (النهاية) بقولهم : « أن يوجد بينهم قتيل يسمى أمره ، ولا يتبين قاتله » .

وأخرجه الدارقطني من طريق إدريس بن يحيى الحولاني : « حدثني بكر بن مضر حدثني حمزة النصيبي عن عمرو بن دينار حدثني طاوس عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : من قتل في عمياً رمياً تكون بينهم ... » ثم أخرجه من طريق عثمان بن صالح : « أنا بكر بن مضر عن عمرو بن دينار ... » ومن وجه آخر عن عثمان بن صالح : « نا بكر بن مضر عن عمرو بن الحارث عن عمرو بن دينار » .

حمزة النصيبي هالك ، وعثمان بن صالح صالح في نفسه لكنه من الذين ابتلوا بخالد بن نجيح ، كانوا يسمعون معه فيملي عليهم ويخلط . وخالد هالك .

قول الأستاذ : « ومنها حديث ابن عباس في دية القاتلة بمسطح — وهو عود من أعواد الحباء — أخرجه عبد الرزاق » .

أقول : جاءت القصة من رواية جماعة من الصحابة :

الأول : زوج المراتين حمل بن مالك بن النابغة ومنه سمعه ابن عباس ، ففي (مسند أحمد) ج ٤ ص ٨٠ « ثنا عبد الرزاق قال : أنا ابن جريج قال : أنا عمرو بن دينار أنه سمع طاوساً يخبر عن ابن عباس عن عمر رضي الله عنه أنه نشد قضاء رسول الله ﷺ في ذلك ، فجاء حمل ابن مالك بن النابغة فقال : كنت بين بيتي امرأتين فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها ، فقضى النبي ﷺ في جنينها بغرة وأن تقتل بها . قلت لعمرو : لا ، أخبرني عن أبيه بكذا وكذا . قال : لقد شككتني » . ورواه أبو داود عن أبي عاصم عن ابن جريج بمعناه إلى قوله : « أن تقتل » وبعده : « قال أبو داود قال النضر بن شميل : المسطح وهو الصوبج . قال أبو عبيد : المسطح عود من أعواد الحباء » .

ورواه البيهقي ج ٨ ص ٤٣ من طريق عبد الرزاق بنحوه وفيه من قول ابن جريج : « فقلت لعمرو : أخبرني ابن طاوس عن أبيه أنه قضى بديتها بغرة عن جنينها . قال : لقد شككتني : ورواه النسائي من طريق عكرمة عن ابن عباس وفيه : « فومت إحداهما »

«الأخرى بجحر». وروى الطبراني من طريق أبي المليح ابن أسامة الهذلي عن حمل بن مالك: «أنه كان له امرأتان لحانية ومعاوية... فرفعت المعاوية حجراً فرمت به اللحيانية وهي جبل فألقت جنيناً، فقال حمل لعمران بن عويم: (أخي القاتلة) أذ إلي عقل امرأتي، فأبى فترافعا إلى النبي ﷺ فقال: العقل على العصابة... ذكره ابن حجر في ترجمة عمران من (الإصابة).

الثاني: أخو المقتولة عويم، ويقال: عويمر الهذلي. في ترجمته من (الإصابة): «أخرج ابن أبي خيثمة والهيثم بن كليب والطبراني وغيرهم من طريق محمد بن سليمان بن سموأل أحد الضعفاء عن عمرو بن قنم بن عويم الهذلي عن أبيه عن جده قال: كانت أختي مليكة وامراً منا يقال لها: أم عفيف... تحت رجل منا يقال له: حمل بن مالك... فضربت أم عفيف أختي بسطح بيتها...».

الثالث: أسامة بن عمير الهذلي روى الطبراني من طريق أبي المليح بن أسامة الهذلي عن أبيه قال: «أتى النبي ﷺ بامرأتين كانتا عند رجل من هذيل يقال له حمل بن مالك فضربت إحداهما الأخرى بعمود خباء فألقت جنيناً ميتاً فأتى مع الضاربة أخ لها يقال له: عمران بن عويم... فقال عمران: يا بني الله إن لها ابنين هما سادة الحي وهم أحق أن يعقلوا عن أمهم. قال: أنت أحق أن تعقل عن أختك... ذكره ابن حجر في ترجمة عمران من (الإصابة). وذكر في (الفتح) أن الحارث بن أبي أسامة أخرجه من طريق أبي المليح وفيه «فخذفت إحداهما الأخرى بجحر».

الرابع: المغيرة بن شعبة وحديثه في (صحيح مسلم) وغيره من طرق عن منصور عن إبراهيم عن عبيد بن نضلة عن المغيرة وفيه «بعمود فسطاط» وفي رواية للترمذي «بجحر أو عود فسطاط». وروى النسائي من طريق الأعمش عن إبراهيم قال: «ضربت امرأة ضرثا بجحر وهي جبل فقتلتها بجحر...».

الخامس: أبو هريرة وحديثه في (الصحيحين) وغيرهما من طريق مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة «أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحتا جنينها

.... » وفي رواية أخرى في (الصحيحين) من طريق يونس عن ابن شهاب بسنده وفيه « فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلها ، وما في بطنها » وفي (صحيح البخاري) في « باب الكهانة » من « كتاب الطب » من طريق عبد الرحمن بن خالد عن ابن شهاب « ... فرمت إحداهما الأخرى بحجر فأصاب بطنها وهي حامل فقتلت ولدها الذي في بطنها ... » وفيه « ثنا قتيبة عن مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن امرأتين رميت إحداهما الأخرى بحجر فطرحت جنينها ... » .

السادس : بريدة الأسلمي أخرج أبو داود والنسائي من طريق عبد الله بن بريدة عن أبيه أن امرأة حذفت (أو حذفت) امرأة فأسقطت ونهى يومئذ عن الحذف .

هذا ما تيسر الإشارة إليه من طرق القصة ؛ وقد رأيت الاختلاف في الفعل أضرب هو أم رمي أم حذف أم حذف . وفي الآلة : مسطح - حجر - عمود فسطاط . والطريق العلمية في مثل هذا أن يجمع فإن لم يمكن فالترجيح . فقد يقال أما الفعل فحذف لأن الحذف هو الرمي عن جانب فكل حذف رمي ، ولا عكس ، وإنما كان ذلك سبباً للنهي عن الحذف لأن كلاً منها رمي بحجر ولتقاربها لفظاً . وقد يطلق على الرمي ضرب كما مر في بعض الروايات « ضربت امرأة ضربتها بحجر » وأما الآلة فقد يقال إنها حجر كان صوتياً وذلك أن في رواية زوج المرأة « بمسطح » وفي رواية عنه « بحجر » وفي رواية أخي المقتولة « بمسطح » والمسطح كلمة مشتركة يطلق على الصوبج وهو ما يرقق به العجين وينجز وقد يكون عند أهل البادية حجراً ، ويطلق على عمود الحباء والفساط ، فجاء في رواية منصور عن إبراهيم عن عبيد عن المغيرة « بعمود فسطاط » وفي رواية « بحجر أو عمود فسطاط » وفي رواية الأعمش عن إبراهيم « بحجر » فكأنه كان في أصل الرواية « بمسطح » فحمله بعضهم على أحد معنييه وبعضهم على الآخر ، وشك بعضهم . وفي رواية أبي المليح عن أبيه « بعمود حباء » وفي الأخرى منه « بحجر » فكأنه كان في الأصل « بمسطح » . وفي رواية أبي هريرة في (الصحيحين) « بحجر » ولم يختلف عليه ، فإن اتجه ذلك التوجيه وإلا فما اتفق عليه الشيخان أرجح .

إذا تقرر هذا فنقول : إن حذف المرأة صاحبها بحجر ليس مما يتبين به مطلقاً قصد القتل .

فإن قيل عدم استفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدل على أن القتل بمثل ذلك شبه عمد على كل حال ، قلت : لم يذكر في شيء من الروايات اختلاف من الخصمين في القتل أعمد أم شبه العمد ؟ ولا في موجه بل تقدم في رواية أبي المليح عن حماد « فقال حماد لعمران بن عويمر (أخي القاتلة) أدّ إليّ عقل امرأتى فأبى فترافعا » وفي روايته عن أبيه « فقال عمران يابني الله إن لها ابنين هما سادة الحي وهم أحق أن يعقلوا عن أمهم » . فقد اتفق الخصمان قبل الترافع وبعده على أن في القتل دية على العاقلة ، وإنما اختلفا في العاقلة التي تلزمها الدية في الواقعة الأنخ أم الابنان ؟ ومعنى ذلك اتفاقهما على أن القتل شبه عمد . وافرض أن خصمين ترافعا إلى قاضٍ فقال أحدهما إن أخت هذا قتلت أختي شبه عمد وهو عاقلتها فأطالبه بالدية ، فقال الآخر : قد صدق ولكن للقاتلة بنون وهم أحق أن يعقلوا عن أمهم . ألا ترى أنه لا حاجة بالقاضي إلى السؤال عن صفة القتل ، لتصادق الخصمين على أنه شبه عمد ، وإنما اختلفا في غيره ؟

قول الأستاذ : « وقد أعلّ أبو حنيفة حديث الرضخ كما سيأتي » .

أقول في (تاريخ بغداد) ١٣ / ٣٨٧ من طريق « بشر بن مفضل قال : قلت لأبي حنيفة قتادة عن أنس أن يهودياً رضخ رأس جارية بين حجرين فرضخ النبي ﷺ رأسه بين حجرين . قال هذيان » . فهل هذا إعلال ؟ قال الأستاذ ص ٨٠ : وأما حديث الرضخ فروي عن أنس بطريق هشام بن زيد ، وأبي قلابة عن عنة ، وفيه القتل بقول المقتول من غير بينة ، وهذا غير معروف في الشرع ، وفي رواية قتادة عن أنس إقرار القاتل لكن عن عنة قتادة متكلم فيها » . ^(١) ثم راح يتكلم في أنس رضي الله عنه .

أقول : أما هشام فهو هشام بن زيد بن أنس بن مالك وحديثه هذا عن جده في (الصحيحين) وغيرهما ، وهشام غير مداس وسماعه من جده أنس ثابت ، ومع ذلك فالراوي عنه شعبة ومن عاداته التحفظ من رواية ما يخشى فيه التدليس ، وحديثه هذا في (الصحيحين)

(١) قلت : قد صرح قتادة بالتحديث كما بينه المؤلف فيما يأتي ، فهل جهل ذلك الكوثري أم تجاهل ؟ أغلب الظن الثاني ، وعلى كل حال ، فهو كما قال الشاعر :

فإن كنت لا تدري ففلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم . ن

ومن أداتها التحرز عما يخشى فيه التدليس فسمع هشام لهذا الحديث من جده أنس بن مالك ثابت على كل حال . وأما أبو قلابة فهو عبد الله بن زيد الجرهمي وقد قال فيه أبو حاتم : « لا يعرف له تدليس » وذكر ابن حجر في ترجمته من (التهذيب) ما يعلم منه أن معنى ذلك أن أبا قلابة لا يروي عن من قد سمع منه إلا ما سمعه منه . وقد ثبت سماعه من أنس كما في قصة العرنين وغيرها وحديثه في (الصحيح) أيضاً ، فالحكم في حديثه هذا أنه سمعه من أنس .

وأما قتادة فمدلس لكنه قد صرح بالسماع . قال البخاري في (الصحيح) في « باب إذا أقر بالقتل مرة قتل به » : حدثني إسحاق أخبرنا حيان حدثنا همام حدثنا قتادة حدثنا أنس ابن مالك أن يهودياً رضى رأس جارية بين حجورين فجىء باليهودي فاعترف ، فأمر به النبي ﷺ فرض رأسه بالحجارة . وقد قال همام : — « بحجورين » وفي (مسند أحمد) ٣٦ ص ٢٦٩ : « ثنا عفان قال ثنا همام قال : أنا قتادة أن أنساً أخبره . . . فأخذ اليهودي فجىء به فاعترف » وتقام الكلام في (الطليعة) ص ١٠١—١٠٣ وترجمة أنس من قسم التراجم ، وفي مقدمة (التنكيل) أوائل الفصل الثالث وفي أثناء الفصل الخامس .

قال الأستاذ : « ومن رأيه (يعني أبا حنيفة) أيضاً أن القود بالسيف فقط تحقيقاً لعدم الخروج عن المائدة المنصوص عليها في الكتاب » !

أقول : الخروج عن المائدة كما يكون بالعدوان ، فكذلك يكون بالنقصان ، وكما أن العدل يقتضي منع الولي من الاعتداء فكذلك يقتضي تمكينه من الاستيفاء ، ومن قتل إنساناً ظلماً برضخ رأسه بالحجارة فالقصاص أن يقتل مثل تلك القتلة ، فإن قيل : ربما يقع في هذا زيادة ما في الإيلام ؟ قلنا : وربما يقع نقص ما ، فهذا بذاك ، على أنها إن وقعت زيادة فخفيفة غير مقصودة ولا محققة ولا مانعة من أن يقال : إنه قتل مثل قتلته ، وفي تمكين الولي من ذلك شفاء لغيظه ، وتطيب لنفسه ، وزجر للناس ، وردع عن الجمع بين القتل ظلماً وإساءة القتلة ، وقد شرع الله تبارك وتعالى رجم الزاني المحصن إبلاغاً في الزجر ، والقتل ظلماً أشد من الزنا . نعم قال الله تبارك وتعالى [وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله] وكما أن العفو قد يكون بترك الجزاء البتة فقد يكون بتخفيفها فغاية الأمر أن يكون الاقتصاص بضرب العنق أولى ، وعلى هذا يحمل ماورد في ذلك على ضعفه ومعارضة غيره له . والله الموفق .

المسألة الثالثة عشرة

لاتعقل العاقلة عبداً

قال الأستاذ ص ٢٤ : « قول صاحب القاموس (ع ق ل) : وقول الشعبي لاتعقل العاقلة عمداً ولا عبداً معناه أن يجني على عبد . . . قول الأصمعي : كلمت أبا يوسف بحضرة الرشيد فلم يفرق بين عقلته وعقلت عنه حتى فهمته » قال الأستاذ : « وعقلته يستعمل في معنى عقلت عنه ، قال الأكل في (العناية) : وسباق الحديث وهو : لاتعقل العاقلة عمداً . وسياقه وهو : « ولا صلاحاً ولا اعتراًفاً » يدلان على ذلك لأن معناه : عمن عمد وعمن صالح وعمن اعترف ا هـ ويؤيده ما أخرجه أبو يوسف في (الآثار) عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال : لاتعقل العاقلة العبد إذا قتل خطأ . وما أخرجه محمد بن الحسن في (الموطأ) عن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال : لاتعقل العاقلة عمداً ولا صلاحاً ولا اعتراًفاً ولا ماجنى المملوك . . . ا هـ وماجنى المملوك نص على أن المراد بقوله : لاتعقل العاقلة عبداً أن العاقلة لاتعقل عن العبد الجاني رغم كل متقول . وأخرج البيهقي بطريق الشعبي عن عمر : العمد والعبد والصلح والاعتراف لاتعقله العاقلة . ثم قال : هذا منقطع ، والمحفوظ أنه من قول الشعبي « ثم حكى عبارة أبي عبيد وفي آخرها » قال أبو عبيد فذاكرت الأصمعي فقال : القول عندي ما قال ابن أبي ليلى وعليه كلام العرب ، ولو كان المعنى على ما قال أبو حنيفة لكان : لاتعقل العاقلة عن عبد » ثم قال الأستاذ : « . . . ولا منافاة بين هذا وبين أن يأتي في لسان العرب : عقل عنه . بمعنى : ودى . بل : عقله . في هذا الباب بمعنى : عقل عنه . على الحذف والإيصال لأن أصل الكلام : عقل فلان قوائم الجمال ليدفعها دية عن فلان . فاستغنى عن المفعول الصريح وأوصل إلى المدفوع عنه بحذف — عن — وهذا من أسرار العربية ، والقصد من الآثار المروية عن عمر وابن عباس وإبراهيم النخعي والشعبي واحد »

أقول : عاقلة الانسان عصبته على تفصيل معروف في كتب العلم ، فإذا قتل حرّاً خطأ

محضاً أو شبه عمد وثبت القتل بينة فالدية على عاقلة القاتل ، ومن الحكمة في ذلك أن أولياء
المقتول يطلبون بثاره ، ومن شأن عصبة القاتل أن تقوم بدونه وهم محقون في ذلك فيقال لهم :
من شأنكم أن تقوموا بدونه فاغرموا ما لزم بفعله . وإن كان للمقتل عمداً أو لم يثبت إلا
باعتراف القاتل لم يلزم العاقلة شيء . لأنهم قد يقولون في العمد : لو طلب دمه لم نقم بدونه
ولا يحل لنا ذلك وهو أوقع نفسه باختياره . ويقولون في الاعتراف : هو جر البلاء باختياره .
وهكذا إذا لم يلزم شيء . إلا بمصالحته لأن ذلك كاعترافه .

وبقيت مسألتان :

الأولى : أن يقتل عبد حراً فليس في هذا شيء . على عاقلة العبد ولا على عاقلة سيده . أما
عاقلة العبد فلأنه مادام عبداً في معنى الأجنبي عنهم ، وأما عاقلة سيده فلأنهم يقولون : القاتل
المطالب هو العبد ولا شأن لنا به ولا نقوم بدونه .

الثانية : أن يقتل حر عبداً فقليل : إذا كان عمداً ثبت القود ، وقيل : لا قود بحال ، لأن
هذا ليس من مظنة الفتنة ، فإن سيد العبد لا يهمله أن يأخذ بثأر عبده وإنما يهمله أن يأخذ مالا
يستعير به منه . فأما إذا كان خطأ محضاً أو شبه عمد فلا قود اتفاقاً وإنما يجب المال ،
واختلفوا في الواجب فقال قوم : الواجب قيمة العبد بالغة ما بلغت ، لأن سيده يستحق ما يعادل
ما فاتته ومقدار ذلك معروف وهو القيمة كما لو كان المقتول فرساً ، وإلى هذا رجع أبو يوسف
وهو قول الشافعي وغيره . وقيل : الواجب دية لكن مقدارها هو القيمة بشرط أن لا تساوي
دية الحر ولا تزيد عليها فإن ساوت أو زادت لم يجب إلا دون دية الحر بعشرة ، وهذا قول
أبي حنيفة ولا يخفى ما فيه . ثم اختلفوا في تعريم العاقلة ، فقال قوم : ليس عليها شيء . لأنه إن
كان الواجب قيمة فكما لو كان المقتول فرساً ، وإن كان دية فليس من شأن سيد العبد أن
يطلب دم القاتل فيكون ذلك من مثار تعصب عاقلته . وقال أبو حنيفة : تلزم العاقلة . احتج
مخالفوه بما روي عن الشعبي : لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعتراًفاً . فقال أبو حنيفة :
إنما معنى هذا وارد في المسألة الأولى ، وهي أن يكون العبد هو القاتل فردده الأصمعي بما مر
وأجاب الأستاذ بما سمعت .

وأقول : أما ما ذكر عن إبراهيم ، فقوله : « قتل » لأدري أبا لبناء للفاعل أم المفعول ، فإن كان المفعول وهو الظاهر فهو نص في خلاف قول أبي حنيفة . فإن قيل : رواية أبي حنيفة له تدل على أنه عنده بالبناء للفاعل ، قلنا : بل رواية أبي يوسف له تدل أنه عنده بالبناء للمفعول ، والحق أطراح هذين فإن إبراهيم تابعي ، والعالم كأبي حنيفة وأبي يوسف قد يروي من أقوال التابعين ما لا يقول به ، لكن إذا ثبت أن المعروف في اللغة : عقلت القتل . دون : عقلت القاتل . تبين أن الفعل في قول إبراهيم مبني للمفعول وهو الظاهر .

وأما الأثر عن ابن عباس فليس من الواجب مطابقتها لما روي عن غيره ، بل هي خمس مسائل اتفق القولان على ثلاث ، وانفرد كل منها بواحدة ، ويتعين الجزم بهذا إذا كان المعروف في اللغة : عقلت القتل ، لا عقلت القاتل . فتبين أن المدار على اللغة .

فأما ما ذكره صاحب (العناية) فليس بشيء . بل المعنى لا تعقل العاقلة دية عمد ولا قيمة عبد ولا واجب صلح ولا واجب اعتراف . وأما تحقيق الأستاذ فيقال له : العبارة التي زعمت أنها الأصل وهي « عقل فلان قواثم الإبل ليدفعها دية عن فلان » إنما تعطي بمقتضى العربية أن فلاناً الثاني هو القاتل فإننا نقول : « دفعت عن فلان الدين الذي عليه » وأدبت عنه الدية التي لزمته » ويصح أن يقال بهذا المعنى : « ودبت عنه » أي : أدبت عنه الدية التي لزمته ، فأما المقتول فإنما يقال : « ودبته » وقد يقال : هذه دية من القتل أي بدل عنه قال الشاعر :

عقلنا لها من زوجها عدد الحصى

قال ابن قتيبة في (كتاب المعاني) : « يقول قتلنا زوجها فلم تجعل عقله إلا همها والمعوم يواع بلقط الحصى وعدة » و « من » هذه هي البدلية مثلها في قوله تعالى : [أرضيتكم بالحياة الدنيا من الآخرة] وفي صغار كتب العربية أن « عن » للمجاوزة ، وإذا أدبت الدية فإنما جعلتها تجاوز ذمة القاتل كما تقول : أدبت عن فلان الدين الذي كان عليه ، ولا معنى لمجاوزتها للمقتول .

وبعد فلا ريب أن الأصل « عقلت قواثم الإبل » لكن استغنوا عن القواثم على كل حال فقالوا : « اعقل ناقتك » ثم كثر عقل الإبل في الدية فاستغنوا في ذكر الدية عن لفظ الإبل ،

يقول ولي المقتول أو المصلح : اعقلوا . ويقول أولياء القاتل : سنعقل . وكثر ذلك حتى صار المتبادر من العقل في قضايا القتل معنى الدية فاستعمل في معناها حتى جمع جمعها ف قيل : «عقول» بمعنى «ديات» . فإذا قيل في قضايا القتل : عقلته . فعناه : وديته . أي أدبت ديته . وإذا قيل : عقلت عنه . فالمعنى : وديت عنه . أي أدبت عنه الدية التي كانت مستقرة عليه فجعلتها تجاوزه . هذا هو المعروف في العربية .

المسألة الرابعة عشرة

تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً

في (تاريخ بغداد) ١٣ / ٣٩١ حكايتان عن أبي عوانة « كنت عند أبي حنيفة جالسا فأتاه رسول من قبل السلطان ... فقال يقول الأمير : رجل سرق ودياً فأتى ؟ فقال غير متعنع : إن كانت قيمته عشرة دراهم فاقطعوه . . . » قال الأستاذ ص ٩٢ : « قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني في (الآثار) : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم : لا يقطع السارق في أقل من ثمن الحن ، وكان ثمنه يومئذ عشرة دراهم ولا يقطع بأقل من ذلك . . . » قال الإمام محمد في (الموطأ) : قد اختلف الناس فيما تقطع فيه اليد فقال أهل المدينة ربع دينار ورووا أحاديث ، وقال أهل العراق : لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم ورووا ذلك عن النبي ﷺ وعن عمر وعن عثمان وعن علي وعن عبدالله بن مسعود وعن غير واحد فإذا جاء الاختلاف في الحدود أخذ فيها بالثقة وهو قول أبي حنيفة والعامه من فقهاءنا . يعني أن ربع الدينار نحو ثلاثة دراهم والحدود مما يدرأ بالشبهات فالأخذ برواية عشرة دراهم في القطع أحوط فيؤخذ بها حيث لم يعلم الناسخ من المنسوخ من تلك الآثار المختلفة » .

أقول : رأيت للحنفية مسالك في محاولة التخلص من الأحاديث الصحيحة في هذه المسألة نشطت للنظر فيها هنا .

المسلك الأول هذا الذي تقدم ، وحاصله أن الدليلين إذا تعارضا عمل بالناسخ ، فإن لم يعلم خبالا رجح . تعارضت الأدلة هنا ولم يعلم الناسخ فتعين العمل بالراجح . ومن المرجحات نفي

الحد ، أي أنه إذا كان أحد الدليلين المتعارضين مثبتاً لحدٍ والآخَر نافيّاً له ، كان ذلك نمته يقتضي ترجيح الثاني . فالأحاديث الموجبة للقطع في ربيع دينار مثبتة للحد في مساوي ذلك وما زاد عليه . والأحاديث الدالة على أنه لا قطع في أقل من عشرة دراهم نافية للحد فيما دون ذلك ، فجاء التعارض فيما يساوي ربيع دينار أو يزيد عليه ولكنه لا يبلغ العشرة ، ولم يعلم الناسخ فترجح الثاني .

والجواب عن هذا أن ما يذكر في أنه لا قطع فيما دون العشرة لا يثبت كما ستراه مفصلاً فليس بدليل أصلاً . به ثبت فعُدّ نفي الحد من المرجحات فيه نظر ، وما يذكر فيه من السنة لا يثبت . به ثبت فلا حجة فيه للاتفاق على أن الحد يثبت بخبر الواحد ونحوه مما يقول الخفية أنه دليل فيه شبهة ، وإنما التشبهة التي يدرأ بها الحد ما يقتضي عذراً ما للفاعل كمن أخذ ما له فيه حق ، فإن له أن يقول : لم أسرق وإنما توصلت إلى أخذ حقّي ، وكالواطيء في نكاح بلا ولي فإن له أن يقول لم أزن وإنما أثبت أموالني : فأما من يقول سرقت علماً بأن السرقة حرام ، لكن قد تعاوضت الأدلة في أن سرقتي هذه توجب الحد : فلا عذر له ، ولا يدرأ عنه الحد ، كما لا يدرأ عن قال : « سرق علماً » بأن السرقة حرام ، ولكن لم أعلم بأن حكم الإسلام قطع يد السارق . بل ذلك أولى فإنه إذا لم يعتد بجعل وجوب الحد من أصله فكيف يعتد بالتردد فيه ؟ به ثبت أن نفي الحد من مقتضيات الترجيح . فللثبوت مرجحات أقوى من ذلك كما ستراه إن شاء الله .

المسلك الثاني للطحاوي . بدأ في كتابه (معاني الآثار) بذكر حديث ابن عمر « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قطع في محن ثمة ثلاثة دراهم » وهو في (الموطأ) (الصحيحين) وغيرها ، رواه مالك وجماعة عن نافع عن ابن عمر فهو في أعلى درجات الصحة . ثم ذكر الطحاوي أنه لا حجة فيه على أنه لا يقطع فيما دون ذلك . ثم روى من طريق أبي واقد صالح بن محمد بن زائدة عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه رفعه « لا يقطع السارق إلا في ثمن الحن » . قال الطحاوي : « فعلنا بهذا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقفهم عند قطعه في ثمن الحن على أنه لا يقطع فيما قيمته أقل من قيمة الحن » .

أقول : أبو واقد هذا ذكر بصلاح في نفسه وغزو ، قال أحمد : « ما أرى به بأساً »
لكنهم ضعفوه في روايته ، قال ابن معين : « ضعيف الحديث » وضعفه أيضاً علي ابن المديني
والعجلي وأبو زرعة وأبو داود والنسائي وأبو أحمد الحاكم وابن عدي ، وقال البخاري وأبو حاتم
والساجي : « منكر الحديث » . وقال ابن حبان : « كان ممن يقلب الأخبار والأسانيد
ولا يعلم ، ويستند المرسل ولا يفهم ، فلما كثر ذلك في حديثه وفحش استحق الترك » وما أنكروه
عليه حديثه عن سالم عن أبيه عن عمرو رفته : « من وجدتموه قد غل فأهرقوا مثاعه » قال
البخاري : « هو حديث باطل ليس له أصل » وقد ذكر الطحاوي حديثه هذا عن سالم في
(مشكل الآثار) على ما في (المقتصر) ج ٢ ص ٢٣٨ ، ^(١) وفي (المقتصر) عن الطحاوي :
« وكتاب الله يخالف ذلك » قال الله تعالى : [والتسارق والسارقة فاقطعوا أيديها جزاء
بما كسبا] فإذا لم يكن في سرقة مال ليس للسارق فيه شركة سوى قطع اليد لاجزاء له
غير ذلك فأحرى أن لا يجب عليه في غلول مال له فيه حظ إحراق رحله .

أقول : دلالة الآية على أنه لاجزاء غير ذلك دلالة لا يقول بها الجمهور . وعلى القول بها
فإنما يتجه ما بنى الطحاوي عليها لو كان على الغال قطع إذ يقال ليس على السارق إلا القطع مع
أنه لا شبهة له فكيف يزداد الغال على القطع مع أن له شبهة ؟ . فإنما أن يكون على السارق
الذي لا شبهة له القطع وليس على الغال لشبهة قطع ولكن عليه عقوبة دون ذلك . فليس في
هذا ما ينكر ، كما أن على الزاني المحصن الرجم فقط وليس على غير المحصن رجم ولكن عليه
الجلد . وكما أن من ارتكب موجب الحد لم يجد ولا يعزر ومن ارتكب مادون ذلك لم يجد
ولكنه يعزر .

رد الطحاوي حديث أبي واقد في الغال بدعوى مخالفة لاحقيقة لها ، لدلالة لا يقول بها
الجمهور ، ثم احتج بحديث أبي واقد نفسه هنا مع مخالفته مخالفة محقة لدلالة متفق عليها من
الآية نفسها ، فإن حديثه هنا ينفي القطع عن عدد كثير يحق على كل منهم اسم « السارق »
وهم كل من كان مسروقه أقل من قيمة الخن والآية توجب بعمومها قطع كل من يحق عليه

اسم « السارق » ودلالة العموم متفق عليها بل يقول الحنفية أنها قطعية . ثم يبالغ الطحاوي فيقول « فعلنا بهذا . . . » كأنه يرى أبا واقد معصوماً يوجب حديثه العلم . ويجعل ذلك أمراً مفروغاً منه ، وإغا الشأن في معرفة قيمة المجن !

ومع ذلك نجاري الطحاوي في النظر في قيمة المجن . ذكر الطحاوي أن بعض أهل العلم يقول إنها ثلاثة دراهم بحديث ابن عمر السابق . قال : « وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا : لا يقطع السارق إلا فيما يساوي عشرة دراهم فصاعداً » واحتجوا في ذلك بما حدثنا ابن أبي داود (وهو إبراهيم بن سليمان بن داود الأسدي البرلسي) و (أبو زرعة) عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي قالوا : ثنا أحمد بن خالد الوهبي قال : ثنا محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال : كان قيمة المجن الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم .

أقول : ابن إسحاق متكلم فيه وفي حفظه شيء . كما في (الميزان) ، وقد اضطرب في الخبر كما يأتي فخره هذا غير صالح للحجة أصلاً فكيف يعارض به حديث (الموطأ) و (الصحيحين) وغيرهما المتواتر عن نافع عن ابن عمر ؟ ومع هذا فالظاهر أن هذا لفظ ابن أبي داود كما يشير إلى ذلك تقديم الطحاوي له ، فأما الدمشقي فقال الحاكم في (المستدرک) ج ٤ ص ٣٧٨ : « حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب (الأنصم) ثنا أبو زرعة الدمشقي ثنا أحمد بن ابن خالد الوهبي ثنا محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال : كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ يقوم عشرة دراهم » . وهذا هو الصواب من حديث الوهبي كذلك أخرجه الدارقطني في (السنن) ص ٣٦٩ : « نا محمد بن إسماعيل الفارسي نا أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة نا أحمد بن خالد الوهبي » وكذلك أخرجه البيهقي في (السنن) ج ٨ ص ٢٥٧ : « ثنا أبو طاهر الفقيه أنبأ أبو بكر القطان ثنا أحمد بن يوسف السلمي ثنا أحمد بن خالد الوهبي . . . » كلاهما بلفظ الأنصم عن الدمشقي إلا أن ابن نجدة قدم كلمة « يقوم » ذكرها بعد كلمة « المجن » . فإن قيل فالمعنى واحد . قلت : كلا ، لفظ الطحاوي يجعل العشرة قيمة « المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ » والمحفوظ وهو لفظ الدمشقي وابن نجدة

والسلمي يجعلها قيمة المجن مطلقاً كما تقول : كانت الغنم رخيصة في عهد فلان ، كان ثمن الشاة يقوم درهمين . فإن قيل وكيف يستقيم ذلك والمجن تختلف جودة ورداءة ، وجدة وبلى ، وسلامة وعبياً ، وترخص في وقت وتعلو في آخر ؟ قلت : كأن قائل ذلك بلغه أن أقل ما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجن ورأى أنه لا ينبغي القطع في أقل من ذلك ، وأعوذه أن يعرف ذلك المجن أو يعرف قيمته على التعيين أو يجد دليلاً يغنيه عن ذلك ، ففزع إلى اعتبار جنسه ليحمله على أقصى الاحتمالات احتياطاً ، أو على أولها في نظره ، فرأى أن العشرة أقصى القيم أو أوسطها أو غالبها أو أقصى الغالب أو أوسطه . فإن قيل فهلا تحمل كلمة «المجن» في لفظ الجماعة على ذلك المجن المهود الذي قطع فيه النبي ﷺ فتوافق لفظ الطحاوي ؟ قلت : يمنع من ذلك أمور .

الأول : أن الظاهر إرادة الجنس .

الثاني : قوله « كان ... يقوم » وهذا يقتضي تكرار التقويم ولا يكون ذلك في ذلك المجن المعين .

الثالث : أنه لاداعي إلى حمل المحفوظ على الشاذ بما يخالف الحديث الثابت المحقق وهو حديث ابن عمر . فإن قيل قد يكون ابن عمر قوم باجتهاده فقال : عشرة . قلت : هذا باطل من أوجه .

الأول : أن الواجب في التقويم أنه إذا رفعت إلى الحاكم سرقة فكان المسروق مما لا يعلم لأول وهلة أنه بالقدر الذي يقطع فيه أولاً أن يبدأ الحاكم فيأمر العدول العارفين بتقويم المسروق ، وابن عمر في دينه وتقواه وورعه وعلمه بأنه سيبنى على خبره قطع أيد كثيرة لا يظن به أن يجزم إلا مستنداً إلى ما جرى به التقويم بحضرة النبي ﷺ .

الثاني : أن أثبت الروايات وأكثرها عن ابن عمر بلفظ : « ثمنه » كما تراه في (صحيح البخاري) مع (فتح الباري) ، وأصل الفرق بين الثمن والقيمة أن الثمن هو ما يقع عوضاً عن « السلعة » والقيمة ما تقوم به السلعة فمن اشترى سلعة بثلاثة دراهم ، وكانت تساوي أكثر أو أقل من الثلاثة ثمنها ، والذي تساويه هو قيمتها ، فإذا أتلّف رجل سلعة الآخر فقومت بثلاثة دراهم

فقضى بها الحاكم فقد لزمته الثلاثة عوضاً عن السلعة ، فصح أن تسمى ثمناً لها فهكذا السلعة المسروقة لا يحسن أن يقال : « ثمنها ثلاثة دراهم » إلا إذا كانت قومت بأمر الحاكم بثلاثة دراهم فقضى بحسب ذلك . وكان هذا هو السر في اعتناء البخاري باختلاف الرواة في قول بعضهم « ثمنه » وبعضهم « قيمته » مع أن قول بعضهم « قيمته » لا يخالف ما تقدم ، لأن ما وقع به التقويم فالتقضاء يصح أن يسمى « قيمة » لكن ما لم يعلم أنه وقع به التقويم فالتقضاء ، فإنه لا يصح أن يسمى ثمناً فتدبر .

الثالث : أن ابن عمر لو بنى على حدسه لكان الغالب أن يتردد .

الرابع : أن الاختلاف في تقويم السلعة بين عارفيها وعارفي قيم جنسها في المكان والزمان الواحد لا يكون بهذا القدر ، يقول هذا : ثلاثة . ويقول الآخر : عشرة . قال ابن حجر في (الفتح) : « محال في العادة أن يتفاوت هذا التفاوت الفاحش وإنا يتفاوت بزيادة قليلة أو نقص قليل لا يبلغ المثل غالباً » . ومع هذا فقد جاء في بعض الروايات عن ابن عمر كما في (سنن أبي داود) والنسائي « أن النبي ﷺ قطع يد سارق سرق ترساً من صفة النساء . ثمنه ثلاثة دراهم » ^(١) وهذا يدل على اتفاق ابن عمر للواقعة ومعرفته بها فهو المقدم على غيره . هذا كله على فرض صحة خبر ابن إسحاق ، وقد علمت أنه لا يصح ، وسيأتي تمام ذلك والصواب مع صرف النظر عن الصحة أن القائل عشرة دراهم إنما نظر إلى الجنس على ما تقدم بيانه . فإن قيل فقد قال أبو داود في (السنن) : « حدثنا عثمان بن أبي شيبة ومحمد بن أبي السري المسقلاني وهذا لفظه وهو أتم - قالوا : ثنا ابن عمر عن محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال : قطع رسول الله ﷺ يد رجل في مجن قيمته دينار أو عشرة دراهم » .

قلت : هذا لفظ ابن أبي السري كما صرح به أبو داود ، وابن أبي السري وإن حكى ابن الجنيد أن ابن معين وثقه فقال قال أبو حاتم : « لين الحديث » وقال مسلمة : « كان كثير الوهم وكان لأبأس به » . وقال ابن وضاح : « كان كثير الحفظ كثير الغلط » ، وقال ابن

(١) قلت : وإسناد هذه الرواية صحيح على شرط الشيخين . ن

عدي : « كثير الغلط » . والمحفوظ عن ابن غير كما تقدم نا شعيب بن أيوب نا عبد الله بن غير
... » والظاهر أن لفظ عثمان بن أبي شيبة هكذا .

فإن قيل : فقد قال ابن أبي شيبة في (المصنف) : « حدثنا عبد الأعلى عن محمد بن
إسحاق قال : حدثني أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس : لا يقطع السارق في دون ثمن
الجن ، وثمن الجن عشرة دراهم » وذكره البخاري في (التاريخ) ج ١ قسم ٢ ص ٢٧ عن
عياش عن عبد الأعلى نحوه . فكلمة « الجن » الأولى للمهد فكذلك الثانية .

قلت : ليس هذا بل لازم بل الثانية للجنس كما في غالب الروايات ، على أنه يمكن أن
تكون الأولى للجنس أيضاً ، ويمكن أن تكوناً معاً للمهد ، ولكن التقويم استنباطي على
ما تقدم لا تحقيقي .

فإن قيل : فقد قال ابن التركباني « قال صاحب (التمهيد) : ثنا عبد الوارث ثنا قاسم
ثنا محمد ثنا يوسف ثنا ابن إدريس ثنا محمد بن إسحاق عن عطاء عن ابن عباس قال : « قوم
الجن الذي قطع فيه النبي ﷺ عشرة دراهم » .

قلت : المحفوظ عن ابن إدريس ما قاله الدارقطني ص ٣٦٨ : « ثنا ابن صاعد ثنا ابن
خلاد بن أسلم ثنا عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق عن عطاء عن ابن عباس قال : « كان
ثمن الجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم » سند الدارقطني أقصر وأثبت فإن محمد بن
وضاح كان ممن يخطئ . وقاسم بن أصبغ اختلط بأخرة » .

هذا وقد اضطرب ابن إسحاق في هذا الحديث فرواه مرة عن عطاء عن ابن عباس كما
هنا ، ومرة عن أيوب بن موسى عن عطاء كما مر ، وقال مرة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
جده كما يأتي ، ومرة عن عمرو بن شعيب عن مجاهد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قوله ، ذكره
البخاري في (التاريخ) ومرة عن عمرو بن شعيب عن عطاء أن ابن عباس كان يقول : « ثمن يومئذ
عشرة دراهم » أخرجه النسائي وذكره البخاري في (التاريخ) ج ١ قسم ٢ ص ٢٧ ، ورواه مرة
عن عمرو بن شعيب عن عطاء مرسلاً كما في (الفتح) ، ومرة عن أيوب بن موسى عن عطاء
مرسلاً ، لم يذكر فيها ابن عباس وجعله من كلام عطاء ، ذكر النسائي الثانية قال : « أخرني

محمد بن وهب قال : حدثنا محمد بن سلمة قال : حدثني ابن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء ، مرسل .

فإن قيل فقد قال أبو داود : « رواه محمد بن سلمة وسعدان بن يحيى عن ابن إسحاق بإسناده » وظاهر هذا الوصل .

قلت : لم يذكر أبو داود من حديثه عن محمد بن سلمة ، والنسائي ذكر ذلك وحققه فهو أولى . وفي كلام النسائي ما يدل على ترجيح الارسل فإنه قال عقب ذلك : « أخبرني حميد بن مسعدة عن سفيان - هو ابن حبيب - عن العزمي - هو عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء . قال : أدنى ما يقطع فيه ثمن الجن . قال : وثمن الجن يومئذ عشرة دراهم » وفي (مصنف ابن أبي شيبة) : « حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء قال : أدنى ما يقطع فيه السارق ثمن الجن . وكان يقوم الجن في زمانهم ديناراً أو عشرة دراهم » . وقال ابن الترمذاني : « في (كتاب الحجج) لعيسى بن أبان » ثم قال : « وفي (كتاب الحجج) عن مصعب بن سلام ويعلى بن عبيد قال : ثنا عبد الملك عن عطاء أنه سئل ما يقطع فيه السارق ؟ قال : ثمن الجن ، وكان في زمانهم يقوم ديناراً أو عشرة دراهم » .

وهذا الحديث في حكمه مختلف فيه تعم به البلوى ، وعطاء إمام جليل فقيه معمر ، كان بحكمة حيث ينتابها أهل العلم من جميع الأقطار ، وله أصحاب أئمة حفاظ فقهاء كانوا أعلم به وأزمر له من أيوب بن موسى وعمرو بن شعيب ، فلو كان عنده هذا الحديث عن ابن عباس لما فاتهم . وهذا عبد الملك بن أبي سليمان وهو من أثبت أصحاب عطاء لم يكن عنده عنه إلا قوله كما تقدم . وهذا ابن جريج أعلم أصحاب عطاء وأزمرهم له جاء عنه أنه قال : « لزمتم عطاء سبع عشرة سنة » وقال : « جالست عمرو بن دينار بعد ما فرغت من عطاء » ، وكان يداس عن غير عطاء فأما عن عطاء فلا ، قال : « إذا قلت : قال : عطاء فأنا سمعته منه وإن لم أقل سمعت » ، وإفنا هذا لأنه كان يرى أنه قد استوعب ما عند عطاء فإذا سجع رجلاً ينهر عن عطاء بما لم يسمعه منه رأى أنه كذب فلم يستحل أن يحكيه عن عطاء . وهذا لما قال أبو إسحاق : « قال أبو صالح (ذكوان) و (عبد الرحمن بن هرمز) الأعرج : ليس أحد يحدث عن أبي

هريرة إلا علمنا أصادق هو أم كاذب » يريدان أنه إذا حدث عن أبي هريرة بما لم يسمعه منه علما أنه كاذب ، لإحاطتها بحديث أبي هريرة . وقال الإمام أحمد : « ابن جريج أثبت الناس في عطاء » وكان ابن جريج يذهب إلى هذا المذهب ، قال ابن الترمذاني : « في (مصنف عبد الرزاق) عن ابن جريج قال كان يقول : لا تقطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم . ومع هذا كله لم يكن عند ابن جريج عن عطاء في هذا إلا ما ذكره الطحاوي في أواخر كلامه ، قال : « حدثنا إبراهيم بن مرزوق قال : ثنا أبو عاصم عن ابن جريج قال : كان قول عطاء على قول عمرو بن شعيب : لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم » وهذا يشير بأن عطاء إنما أخذ هذا القول عن عمرو بن شعيب ، وهذا عكس ما زعمه ابن إسحاق ، أفيجوز أن يكون عند ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس فيترك أن يقول : كان قول عطاء على قول ابن عباس . ويعدل إلى عمرو بن شعيب ؟

وقد كان لابن عباس أصحاب حفاظ فقهاء كانوا ألزم له وأعلم به من عطاء ولم يرو أحد منهم عنه في هذا الباب شيئاً ، فأما ما روى عبد الرزاق عن إبراهيم بن أبي يحيى عن داود بن حصين عن عكرمة عن ابن عباس قال : « ثمن الجبن الذي يقطع فيه دينار » ذكره ابن الترمذاني ، فليس بشيء . إبراهيم ساقط ولا سيما إذا لم يصرح بالسماع ، وأما حسن ظن الشافعي به فكأنه كان متمسكاً لما سمع منه الشافعي ثم ظهر فساد ، وقد قال ابن أبي شيبة في (المصنف) : « حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن خالد (بن مهران الخذاء) عن عكرمة قال : تقطع اليد في ثمن الجبن . قال قلت له : ذكر لك ثمنه ؟ قال : أربعة أو خمسة . وعبد الوهاب وخالد من الثقات المشهورين . أفتراه يكون عند عكرمة عن مولاة ابن عباس أنه دينار أو عشرة دراهم فيعدل عنه إلى مالا يدري عن من أخذه مع شكه فيه ؟ فهذا كله يبين أن ابن عباس لم يقل ما رواه ابن إسحاق قط ، وأن عطاء لم يحدث به عن ابن عباس قط ، وإنما هو قول عطاء ، وقد علمت مع ذلك أنه مبني على الخدس . والله الموفق .

فإن قيل : فقد قال البخاري في (التاريخ) : « وقال الوليد بن كثير حدثني من سمع عطاء عن ابن عباس - مثله » . قلت : وصله الدارقطني ص ٣٦٩ « حدثنا أحمد بن شعيب بن

أيوب نا أبو أسامة عن الوليد بن كثير حدثني من سمع عطاء عن ابن عباس أن ثمن الجن يومئذ عشرة .

قلت : أبو أسامة كان يدلّس ثم ترك التدليس بأخرة ولا يُدرى متى حدث بهذا ؟ وشيخ الوليد لا يدري من هو ، ولو كان به طُرُق لما كنى عنه ، وقد كان من أهل بلد الوليد ممن يحدث عن عطاء . محمد بن عبد الله العزمي الهالك ولا يبعد أن يكون الوليد إنما سمعه منه فليس في هذا ما يجدي ، والصواب ما تقدم .

قال الطحاوي : « حدثنا ابن أبي داود وعبد الرحمن بن عمرو الدمشقي قال : ثنا الوهي قال : ثنا ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده - مثله » يعني مثل حديثه المتقدم الذي رواه بهذا السند عن ابن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس وقد أقفنا الحجة على أن ذاك اللفظ ليس هو لفظ الدمشقي ولا الوهي ولا ابن إسحاق فيأتي مثل ذلك هنا ، وقد قال الدارقطني ص ٣٦٩ : « نا محمد بن القاسم بن زكريا نا هارون بن إسحاق نا الحارثي نا محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كان ثمن الجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . نا محمد بن مخلد نا محمد بن هارون الحرثي أبو جعفر هو أبو نسيط نا أحمد بن خالد الوهي نا محمد بن إسحاق بإسناده نحوه » .

وفي (نصب الراية) ج ٣ ص ٣٥٩ أن ابن أبي شيبة روى في (مصنفه) عن عبد الأعلى عن ابن إسحاق « عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : لا يقطع السارق في دون ثمن الجن . قال عبد الله : وكان ثمن الجن عشرة دراهم » وفي (تفسير ابن كثير) أن ابن أبي شيبة روى عن ابن نمير وعبد الأعلى عن ابن إسحاق - فذكر مثله . والذي وجدته في النسخة التي وقفت عليها من (المصنف) « حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : سمعت النبي ﷺ يقول : القطع في ثمن الجن » وفيها « حدثنا عبد الأعلى وعبد الرحيم بن سليمان عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده - قال : كان يقول : ثمن الجن عشرة دراهم » وفي (سنن البيهقي) ج ٨ ص ٢٥٩ من طريق أبي يعلى « ثنا ابن نمير ثنا أبي ثنا محمد بن إسحاق [عن عمرو بن شعيب] ^(١) عن أبيه

(١) سقطت من الأصل . ن

عن جده قال : كان ثمن الجئن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . وقال الدارقطني ص ٣٦٨ : « حدثنا الحسين بن إسماعيل ثنا يوسف بن موسى ثنا عبد الله بن إدريس وعبد الله بن غير عن ابن إسحاق ح ونا محمد بن القاسم بن زكريا نا هارون بن إسحاق نا المحاربي عن محمد ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كان ثمن الجئن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم . وفي (مسند أحمد) ج ٢ ص ١٨ « ثنا ابن إدريس ثنا ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن قيمة الجئن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عشرة دراهم . وقال النسائي في (السنن) « أخبرنا خلاد بن أسلم عن عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كان ثمن الجئن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . وفي (نصب الراية) ج ٣ ص ٤٦٦ عن (مسند إسحاق بن راهويه) « حدثنا عبد الله بن إدريس سمعت محمد بن إسحاق يحدث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال : ما بلغ ثمن الجئن ففيه القطع . وكان ثمن الجئن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . قال : وسئل عن اللقطة ؟ فقال : عرفها سنة . هذه الرواية تدل أن هذا الحديث هر في الأصل قطعة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في اللقطة وغيرها . وفي (مسند أحمد) ج ٢ ص ٣٠٣ « ثنا ابن إدريس سمعت ابن إسحاق عن عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلاً من مزينة يسأله عن ضالة الإبل وسأله عن الحريسة التي توجد في مراتعها قال : فقال فيها ثمنها مرتين وضرب نكال ، قال : فما أخذ من أعطائه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن الجئن ، فسأله فقال : يا رسول الله اللقطة نجدها في السبيل العامر ؟ قال : عرفها سنة وفي (المسند) ج ٢ ص ٢٠٧ « ثنا يزيد (بن هارون) أنا محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : سمعت رجلاً من مزينة وهو يسأل النبي ﷺ - فذكر نحو حديث ابن إدريس - قال : وسأله عن الثمار فقال ومن وجدته قد احتمل ففيه ثمنه مرتين وضرب نكال ، فما أخذ من جرائه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن الجئن » فأما الحديث المختصر في القطع وقيمة الجئن ففي (المسند) ج ٢ ص ٢٠٤ « حدثنا نصر بن باب

عن الحجاج (بن أرطاة) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : لا قطع فيما دون عشرة دراهم . وأخرج الدارقطني ص ٣٦٩ من طريق أبي مالك الجنبي عن حجاج بسنده نحوه ، وكذلك من طريق زفر بن الهذيل عن حجاج . وأخرج من طريق سلمة ابن الفضل « عن حجاج بإسناده : لا يقطع السارق في أقل من ثمن الجن ، وكان ثمن الجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم » . والحجاج بن أرطاة معروف بالتدليس عن الضعفاء وفيه كلام غير ذلك وفي (نصب الراية) : « قال في (التنقيح) : والحجاج بن أرطاة مدلس ولم يسمع من عمرو هذا الحديث » . وابن إسحاق أيضاً مدلس وهو ممن يروي عن الحجاج فأخلق به أن يكون سمع بعض رواياته لهذا الحديث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب فرواها عن عمرو ابن شعيب تدليساً على تدليس . لكن قال البخاري في (التاريخ) ج ١ قسم ٢ ص ٢٧ « قال لنا علي حدثنا يعقوب قال : حدثنا أبي عن ابن إسحاق حدثني عمرو بن شعيب أن شعيباً حدثه أن عبد الله بن عمرو كان يقول - وحدثني أن مجاهداً أخبره أن عبد الرحمن بن أبي ليلى حدثه أن ثمن الجن يومئذ عشرة » . فهذا اللفظ الذي في هذه الرواية قوي لتصريح ابن إسحاق بالسماع ، وقال الدارقطني ص ٣٦٨ : « نا أحمد بن علي بن الملا نا أبو عبيدة بن أبي السفر نا أبو أسامة عن الوليد بن كثير عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كان ثمن الجن عشرة دراهم » . وأبو أسامة كان أولاً يدلس كما سبق ، فإن سلمت هذه الرواية من تدليسه كانت متابعة جيدة لابن إسحاق في هذا اللفظ الذي صرح فيه بالسماع .

فإن أغمضنا عن اضطراب ابن إسحاق وعن تدليس أبي أسامة قلنا : إنه يثبت أن عمرو ابن شعيب روى عن أبيه عن جده هذا القدر الذي اتفقت عليه رواية ابن إسحاق المصرحة بالسماع ورواية أبي أسامة عن الوليد بن كثير وهو « كان ثمن الجن يومئذ عشرة دراهم » .

ويبقى النظر في عمرو بن شعيب ، وقد لحص ابن حجر كلامهم فيه بقوله : « ضعفه ناس مطلقاً ، ووثقه الجمهور ، ومن ضعفه مطلقاً فمحمول على روايته عن أبيه عن جده ، فأما روايته عن أبيه فربما دلس ما في الصحيفة فإذا قال حدثني أبي فلا ريب في صحتها وقد صرح شعيب بسماعه من عبد الله بن عمرو في أماكن لكن هل سمع منه جميع ما روى

عنه أم سمع بعضها والباقي صحيفة ٩ الثاني أظهر عندي وهو الجامع لاختلاف الأقوال فيه وعليه ينحط كلام الدارقطني وأبي زرعة .

فإن قيل فإذا لم يصرح بسماعه من أبيه من عبد الله بن عمرو فغاية ذلك أن يكون من الصحيفة ، وقد قال ابن حجر : « قال الساجي : قال ابن معين : هو ثقة في نفسه وما روي عن أبيه عن جده لا حجة فيه ، وليس يمتثل وهو ضعيف من قبل أنه مرسل ، وجبّد شعيب كتب عبد الله بن عمرو فكان يرويها عن جده إرسالاً وهي صحاح عن عبد الله بن عمرو غير أنه لم يسمعها » قال ابن حجر : « فإذا شهد له ابن معين أن أحاديثه صحاح غير أنه لم يسمعها ، وصح سماعه لبعضها ، فغاية الباقي أن يكون وجادة صحيحة ، وهو أحد وجوه التحمل » وذكر بعد ذلك كلاماً ليعقوب بن شعبة وفيه : « وقال علي ابن المديني وعمرو بن شعيب عندنا ثقة وكتابه صحيح » قلت : الساجي لم يدرك ابن معين ، وقول ابن المديني : « كتابه صحيح » لعنه أراد كتابه الخاص الذي قيد فيه سماعاته لا تلك الصحيفة ، وقد قال الإمام أحمد : « له أشياء منكرة وإثماً يكتب حديثه يعتبر به ، فأما أن يكون حجة فلا » . وقال مرة : « ربما احتججنا به وربما وجس في القلب منه شيء » . كأنه يريد أن يحتج به إذا لم يكن الحديث منكراً ، وفي كلام لآبي زرعة « ما أقل مانصب عنه مما روى عن غير أبيه عن جده من المنكر » وهذا يدل أن في روايته عن أبيه عن جده منكر غير قليلة . وبذلك صرح ابن حبان في (الثقات) وراجع (أنساب ابن السمعاني) الورقة ٣١٩ ألف ، وذلك يدل على أحد أمرين : إما أن تكون تلك الصحيفة مع صحتها في الجملة عن عبد الله بن عمرو لم تحفظ كما يجب فوق العتب بها . وإما أن يكون عمرو أو أبوه أو كلاهما كما يدلس عن الصحيفة يدلس عن غير الصحيفة .

فالذي يتحصل أن ما صرح فيه عمرو بالسماع من أبيه ، وبسماع أبيه من عبد الله بن عمرو فإنها تقوم به الحجة ، وما لم يصرح بذلك ففيه وقفة ، ولم أر في شيء من طرق هذا الحديث التصريح بسماع أبيه من عبد الله بن عمرو ، فأما سماعه من أبيه فوق التصريح به في لفظ « كان ثمن المجن يومئذ عشرة دراهم » في رواية ابن إسحاق عن عمرو ، ورواية أبي أسامة عن

عمرو ، ورواية أبي أسامة عن الوليد بن كثير عن عمرو ، إلا أن فيه اضطراب ابن إسحاق وتدليس أبي أسامة مع عدم التصريح بسماع شعيب . وقد قال الشافعي لمن ناظره من الحنفية : « عمرو بن شعيب قد روى أحكاماً توافق أقاويلنا وتحالف أقاويلكم عن الثقات فرددتوها ونسبتموه إلى الغلط فأنتم محجوجون » ، إن كان ممن ثبت حديثه ، فأحاديثه التي وافقناها وخالقتموها ، أو أكثرها ، وهي نحو ثلاثين حكماً حجة عليكم ، وإلا فلا تحتجوا به .

وبعد اللتيا والتي إن صح شيء . عن عبد الله بن عمرو فهو « كان ثمن المجن يومئذ عشرة دراهم » فعلى فرض صحته فهو محمول على الجنس كما توضحه أكثر الروايات « كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم » وقد مر أنه لا حجة بذلك بعد قيام الحجة المحققة ان المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ كانت قيمته ثلاثة دراهم .

فأما الجملة المرفوعة ولفظها فيما نسبته الزيلعي وابن كثير إلى (مصنف ابن أبي شيبة) « لا يقطع السارق في دون ثمن المجن » وفي النسخة التي وقفت عليها من (المصنف) « القطع في ثمن المجن » وفي رواية ابن راهويه عن ابن إدريس عن ابن إسحاق عن عمرو « ما بلغ ثمن المجن ففيه القطع » فقد تقدم أنها قطعة من حديث اللقطة الطويل ، وقد تقدم رواية ابن إسحاق له عن عمرو . ورواه النسائي من طريق ابن عجلان عن عمرو « عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو » عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن الثمر المعلق قال ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة ، ومن سرق شيئاً بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع ومن طريق ابن وهب « أخبرني عمرو بن الحارث وهشام بن سعد عن عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو أن رجلاً من مزينة أتى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله كيف ترى في حريسة الجبل ؟ فقال : هي ومثلها والنكال ، وليس في شيء من الماشية قطع إلا فيما آواه المراح فبلغ ثمن المجن ففيه قطع اليد » ومن طريق عبيد الله ابن الأحنس « عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : سئل رسول الله ﷺ في كم تقطع اليد ؟ قال : لا تقطع اليد في ثمر معلق فإذا ضمه الجرين قطعت في ثمن المجن ، ولا تقطع في حريسة الجبل ، فإذا آوى المراح قطعت في ثمن المجن » . وأخرجه أبو داود في « اللقطة » من طرق عن

عمرو ، ويظهر منه أن الحديث أطول مما ساقه النسائي . فدار تلك الجملة المرفوعة على هذا الحديث . ولم أر في شيء من طرقه التصريح بسماع عمرو من أبيه ولا بسماع أبيه من عبد الله ابن عمرو ، وقد ذكر البيهقي في (السنن) ج ٨ ص ٢٦٣ حديث رافع بن خديج مرفوعاً « لا قطع في ثمر ولا كثرة » وحديث عمرو بن شعيب هذا فقال ابن الترمذاني : « ذكر الطحاوي أن الحديث الأول تلقت العلماء متنه بالقبول واحتجوا به » والحديث الثاني لا يحتجون به ويضعون في إسناده ولا سيما ما فيه مما يدفعه الإجماع من غرم المثليين .

أقول : وإنما الطعن في إسناده لمكان عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، فليس للطحاوي أن يحتج بتلك القطعة من هذا الحديث ولا بشيء من رواية عمرو عن أبيه عن جده وقد أخرج مالك في (الموطأ) قطعة من الحديث عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي الحسين المسكي عن النبي ﷺ ، وابن أبي حسين إنما سمعه من عمرو بن شعيب كما صرح به مالك في رواية الشافعي عنه كما في (مسنده) بهامش (الأم) ج ٦ ص ٢٥٥ .

وعلى فرض صحة حديث اللقطة فالمراد بكلمة « الجن » ذاك الجن المجهود الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم كأنه بعد أن قطع في الجن جاءه ذلك السائل فاستشعر من سؤاله حرصه على الإلتقاط وما يقرب من السرقة أو يكونها ، فشدد عليه النبي ﷺ بذكر غرامة المثليين وجدلات النكال ، ثم ذكر له القطع وعدل عن أن يقول : « ما بلغ ثلاثة دراهم » أو « ما بلغ ربع دينار » أيتنبه السائل لموضع العبارة ، ويعلم أن ذاك أمر مفروغ منه ، قد نفذ به الحكم وجرى به العمل ، ليكون ذلك أبلغ في المقصود من ردعه . ولمثل هذا كثير في القرآن ترداد التذكير بأيام الله تعالى في الأمم السابقة . وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تلا على عتبة بن ربيعة أوائل سورة (فصلت) فلما بلغ [فإن أعرضوا قفلنا نذرناكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود] بإدراج عتبة فوضع يده على فم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وناشده الرحم أن يكف^(١) . وكان عبد الله بن عمرو حفظ هذا ولم يبحث عن قيمة ذاك

(١) أخرجه البغوي في « تفسيره » (٢٢٧/٧) من طريق الحفاني ثنا ابن فضيل عن الأجلح عن الذبال بن حرملة عن جابر بن عبد الله . وأعله الحافظ ابن كثير في تفسيره (٣١٩٧) بالأجلح وهو ابن -

المجن ، ولا بلغه ما يعني عن ذلك ، فلما سئل بعد وفاة النبي ﷺ اضطر إلى الحسد باعتبار المجلس كما تقدم شرحه ، وقد علم عبد الله بن عمر بن الخطاب قيمة ذلك المجن على التحقيق ، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل .

قال الطحاوي : « حدثنا فهد قال ثنا محمد بن سعيد ابن الأصبهاني أخبرني معاوية بن هشام عن سفيان عن منصور عن مجاهد وعطاء عن أيمن الحبشي قال : قال رسول الله ﷺ : أدنى ما يقطع فيه السارق ثمن المجن . قال : وكان يقوم يومئذ ديناراً » .

أقول : هذا بهذا اللفظ غريب من هذا الوجه ، وابن الأصبهاني كثير الغلط ، ^(١) وقد قال النسائي في (السنن) : « حدثنا محمود بن غيلان قال : حدثنا معاوية قال : حدثنا سفيان عن منصور عن مجاهد وعطاء ^(٢) عن أيمن قال : لم يقطع النبي ﷺ السارق إلا في ثمن المجن ، وثن المجن يومئذ دينار » . محمود أثبت جداً من ابن الأصبهاني . وأخرجه النسائي من طريق ابن مهدي عن سفيان عن منصور عن مجاهد عن أيمن « لم تكن تقطع اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن وقيمته يومئذ دينار » ومن طريق محمد بن يوسف عن سفيان عن الحكم عن مجاهد عن أيمن مثله . أدخل في هذه الرواية الحكم بين منصور ومجاهد وكذلك رواه الحسن وعلي ابنا صالح عند النسائي ، وكذلك رواه أبو عوانة وشيبان عند البخاري في (التاريخ) ج ١ قسم ٢ ص ٢٧ كلهم عن منصور عن الحكم عن مجاهد وعطاء عن أيمن . ورواه جرير عن

— عبد الله الكندي الكوفي فقال : « وقد ضعف بعض الشيء » . قلت : والذيل هذا ترجمه ابن أبي حاتم (٤٥١/٢/١) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً . والحفاني هو عبد الحميد بن عبد الرحمن الكوفي قال الحافظ : « صدوق يخطئ » . وسياقي كلام المصنف فيه ص ١١٠ ن .

(١) كذا الأصل ، وهو سهو من المصنف رحمه الله تعالى ، أراد أن يقول : « معاوية بن هشام » فسبقه القلم وقال : « ابن الأصبهاني ... » ثم لم ينتبه لذلك ، فأعاده في الموضع الآخر ص ١١٠ س ٥ ، وجل من لا يسهو ولا ينسى . أقول هذا لأن ابن الأصبهاني متفق على وثوقه ، وهو من شيوخ البخاري في « الصحيح » ، ولم يجرحه أحد البتة ، ولذلك قال الحافظ في ترجمته من « التقريب » : « ثقة ثبت » . وأما معاوية بن هشام فهو الذي ينطبق عليه قول المصنف : « كثير الغلط » ، وهو أخذه من قول أحمد فيه : « كثير الخطأ » ، وقول الحافظ : « صدوق له أوهام » فهو علة هذا اللفظ ، حفظه عنه ابن الأصبهاني . ن .

(٢) في النسخة « عن مجاهد عن عطاء » .

منصور فلم يذكر الحكم أخرجه النسائي ، وكذلك رواه شريك كما يأتي ، والمحفوظ ذكر الحكم ، والحكم مدلس ولم يصرح بالسماع ، وأمين هو أمين الحبشي كما صرح به في الرواية ، ولفظ البخاري في (التاريخ) : « قال لنا موسى (بن إسماعيل) عن أبي عوانة - وتابعه شيبان - عن منصور عن الحكم عن مجاهد وعطاء عن أمين الحبشي . . . » فيما أن يكون هو أمين الحبشي والد عبد الواحد كما يدل عليه ما رواه الدارقطني من طريق عبد الله بن داود : « سمعت عبد الواحد بن أمين عن أبيه - قال : وكان عطاء ومجاهد قد روايا عن أبيه . ووالد عبد الواحد تابعي لم يدرك الخلفاء الراشدين وإما أن يكون آخر لا يعرف .

فإن قيل فقد قال النسائي : « أخبرنا علي بن حجر قال أنبأنا شريك عن منصور عن عطاء ومجاهد عن أمين بن أم أمين - قال أبو الوليد : رفعه : لا يقطع السارق إلا في مجن أو حجة قيمته دينار » .

قلت : شريك على فضله سيء الحفظ كثير الغلط ، ونسبه الدارقطني وعبد الحق إلى التذليل ، وأمين بن أم أمين ليس بحبشي بل هو كما نسبته غير واحد أمين بن عبيد بن زيد . . . ابن عوف بن الحُرج . فهو عوي أنصاري .
فإن قيل : لعله قيل له : الحبشي ، لأن أمه حبشية .

قلت : هذا بعيد ، ومع ذلك فقد اختلف في أم أمين ، نسبها غير واحد كابن عبد البر في (الاستيعاب) : « . . . بنت ثعلبة بن عمرو بن حصن بن مالك بن سلمة بن عمرو بن النعمان » . فعلى هذا هي عربية لا حبشية .

فإن قيل : لعل أمها كانت حبشية .

قلت : وما الموجب لهذا التمسك ؟ وقد ذكر أهل المغازي وغيرهم أن أمين بن أم أمين استشهد يوم حنين ، وشريك قد تقدم حاله ، وقد تفرد بقوله : « ابن أم أمين » ، ويجوز أن يكون زاد ذلك وهما ، أو يكون قال : « أمين بن أم أمين » كما يقال : « أحمد ابن أم أحمد ، وإن لم تكن كنية أمه أم أحمد ، وفي محاوره جرت بين سلمان وحذيفة أن حذيفة قال : يا سلمان ابن أم سلمان . فقال سلمان : يا حذيفة ابن أم حذيفة .

فهذا الخبر علتان : الأولى : تدليس الحكم . الثانية : أن أين تابعي لم يدرك الخلفاء الراشدين ، أو غير معروف .

هذا وقد تفرد شريك بقوله : « قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم » وشريك قد تقدم حاله ، والائمة الأثبات لا يذكر ذلك . ورواية الطحاوي عن فهد عن ابن الأصبهاني عن سفیان شاذة بل باطلة . وابن الأصبهاني كثير الغلط جداً .^(١)

فإن قيل : فقد قال الطحاوي : « ثنا ابن أبي داود قال : ثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني قال : ثنا شريك عن منصور عن عطاء عن أم أين قالت : قال رسول الله ﷺ : لا يقطع السارق إلا في حفقة وقومت يومئذ على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . قلت : زاد ابن الحماني ضغناً على أبالة ، وهو متكلم فيه وإن ألح ابن معين في توثيقه . وفي كتاب (العلل) لابن أبي حاتم ج ١ ص ٤٥٧ : « سألت أبي عن حديث رواه الحسن بن صالح ... قال أبي : هو مرسل ، وأرى أنه والد عبد الواحد بن أين وليست له صحبة . قلت لأبي : قد روى هذا الحديث يحيى الحماني .. ؟ قال أبي : هذا خطأ من وجهين : أحدهما : أن أصحاب شريك لم يقولوا : عن أم أين ... والوجه الآخر : أن الثقات روه عن منصور عن الحكم عن مجاهد وعطاء عن أم أين قوله . فأما المتن في رواية الجماعة ففيه جملتان :

فالأولى : في رواية سفیان : « لم تكن تقطع اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن » . وفي رواية علي بن صالح : « لم تقطع اليد في عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن » وفي رواية جرير : « لا يقطع السارق إلا في ثمن المجن » . وفي رواية الحسن بن صالح وأبي عوانة وشيبان : « يقطع السارق في ثمن المجن » . وسفیان إمام ، وعلي ثقة ، والباقر جماعة وقد كان أبو نعيم الفضل بن دكين يقول : « ما رأيت أحداً إلا وقد غلط في شيء » غير الحسن بن صالح » .

والجملة الثانية : لم تقع في رواية جرير ، ولفظه في رواية سفیان : « ثمن المجن يومئذ

(١) قلت : بل هو ثقة حجة ، والعله من معاوية بن هشام كما بيناه ص ١٠٨ ن

دينار . وفي رواية الباقرين نحوه إلا الحسن بن صالح فلفظها عنده : « كان ثمن المجن في عهد رسول الله ﷺ ديناراً أو عشرة دراهم » ، ولعل هذا هو الأصل ، فاختصره الجماعة . وعلى كل حال فهذا من قبيل ما تقدم من اعتبار الجنس ، وقد ثبت التحقيق بحديث ابن عمر فسقط الحدس .

قال الطحاوي : « فلما اختلف في قيمة المجن الذي قطع فيه رسول الله ﷺ احتسب في ذلك فلم يقطع إلا فيما أجمع أن فيه وفاء بقيمة المجن التي جعلها رسول الله ﷺ مقداراً لا يقطع فيما هو أقل منها ، وهو عشرة دراهم » .

أقول : قد علمت أنه ليس فيما ذكره الطحاوي ما يصلح دليلاً على أن النبي ﷺ بين أنه لا قطع فيما دون قيمة ذاك المجن ، ولا ما يصلح دليلاً يخالف الحجة الواضحة المحققة أن قيمته ثلاثة دراهم .

ثم قال الطحاوي : « وقد ذهب آخرون إلى أنه لا يقطع إلا في ربع دينار فصاعداً ، واحتجوا على ذلك بما حدثنا يونس أخبرنا به ابن عيينة . . . كان رسول الله ﷺ يقطع في ربع دينار فصاعداً . قيل لهم : ليس هذا حجة لأن عائشة إنما أخبرت عما قطع فيه رسول الله ﷺ ، فيحتمل أن يكون ذلك لأنها قومت ما قطع فيه » .

أقول : روى ابن شهاب الزهري وجماعة عن عمرة عن عائشة في القطع في ربع دينار واختلفوا ، ثم وقع خلاف عن بعض أصحاب الزهري ، ثم وقع خلاف يسير عن ابن عيينة في روايته عن الزهري ، وهذا الذي ذكره الطحاوي هو رواية يونس بن عبد الأعلى عن ابن عيينة عن الزهري عن عمرة عن عائشة ، وهكذا رواه جماعة عن ابن عيينة منهم يحيى بن يحيى عند مسلم ، وأحمد في (مسنده) ، وإسحاق وقتيبة عند النسائي . وخالفهم جماعة عن ابن عيينة . قال ابن حجر في (الفتح) : « أورده الشافعي والحميدي وجماعة عن ابن عيينة بلفظ : قال رسول الله ﷺ : تقطع اليد - الحديث » . ولفظ الشافعي كما في (مسنده) بهامش (الأم) ج ٦ ص ٢٥٤ : « أن رسول الله ﷺ قال : القطع في ربع دينار » . ولفظ الحميدي كما ذكره الطحاوي فيما بعد أن رسول الله ﷺ قال : « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » .

وأخرجه الطحاوي فيما بعد من طريق الحجاج بن منهال عن ابن عيينة ولفظه : « قال رسول الله ﷺ : السارق إذا سرق ربع دينار قطع » .

ولنجب عن قول الطحاوي : « ليس هذا بحجة » ثم ننظر في الروايات .

فأما الجواب : فإن أراد أن الحديث بذلك اللفظ ليس بحجة على أنه لا قطع فيما دون ربع دينار ، فجوابه مبني على رأي أصحابه في إهدار مفهوم المخالفة ولا شأن لنا به الآن . وإن أراد ليس بحجة على القطع فيما دون عشرة دراهم فقد أبطل . قوله : « يحتمل أن يكون ذلك لأنها قومت ما قطع فيه » . قلنا : وعلى هذا الاحتمال يكون حجة .

فإن قيل : قد خالفها غيرها .

قلنا : كلا ، لم يخالفها أحد ، فقد اتضح بما تقدم أنه لا يثبت مما ذكره الطحاوي غير حديث ابن عمر وهو موافق لهذا الحديث لأن صرف الدينار كان حينئذ اثني عشر درهماً . وقول الحنفية : كان صرفه عشرة دراهم مردود كما بين في محله ؛ وهب أنه كان صرفه في وقت ما عشرة ، فذلك لا يدفع أن يكون صرفه في وقت آخر اثني عشر . وهب أن صرفه كان في طول العهد النبوي عشرة دراهم ، فالفرق نصف درهم وليس في حديث ابن عمر نفي للقطع فيما دون ثلاثة دراهم . وهب أن عائشة قومت ذلك المجهن درهمين ونصفاً فقد اتفقا على القطع في ثلاثة دراهم لأنه إذا قطع فيما دونها قطع فيها .

وأما الروايات ، فالواجب أن يبدأ باستقصاء النظر في الاختلاف عن ابن عيينة عن الزهري ، ثم بالنظر في رواية غيره عن الزهري ، ثم بالنظر في رواية غيره عن الزهري ، ثم برواية غير الزهري عن عمرة . والطحاوي عدل عن هذا ، فأخذ إحدى الروايتين عن ابن عيينة وهي المخالفة لرواية غيره ، وإنما بدأ بها الطحاوي ثم قال : « حدثنا يونس أخبرنا ابن وهب قال : أخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن عروة وعمرة عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال : تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » ^(١) ثم قال : « يونس بن يزيد عندكم لا يقارب

(١) قلت : هذا أخرجه مسلم أيضاً في « صحيحه » (١١٢/٥) من طرق أخرى قالوا : حدثنا ابن وهب به مرفوعاً بلفظ : « لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً » .

«ابن عيينة» ثم ذكر بعض روايات غير الزهري عن عمرة ، وأنهم اختلفوا ، فمنهم من رفعه
ومنهم من وقفه ، وحاول ترجيح الوقف ، ثم عاد فذكر رواية الحميدي والحجاج بن منهال عن
ابن عيينة ورواية إبراهيم بن سعد عن الزهري بنحوها ثم قال : « فلما اضطرب حديث الزهري
على ما ذكرنا واختلف على غيره عن عمرة على ما وصفنا ارتفع ذلك فلم تجب الحجة بشيء .
منه إذ كان بعضه بنفي بعضاً » كذا قال حسيبه الله ! فلندعه ولنسلك الجادة .

أما الروايتان عن ابن عيينة فقد ترجح رواية الشافعي الحميدي ومن وافقها بأمر :
الأول : أن رواها عن ابن عيينة ممن سمع منه قديماً وقد جاء عن يحيى القطان « قلت
لابن عيينة : كنت تكتب الحديث وتحدث اليوم وتريد في إسناده أو تنقص منه . فقال :
عليك بالسمع الأول ، فإنني قد سمعت » كأنه يريد سم من مراجعة أصوله .

الوجه الثاني : أن من رواها عنه الشافعي والحميدي وكان لها مزيد اختصاص به ، وجاء
عن الحميدي أنه لزمه سبع عشرة سنة . وقال الإمام أحمد « الحميدي عندنا إمام » وقال
أبو حاتم : « هو أثبت الناس في ابن عيينة وهو رئيس أصحابه وهو ثقة إمام » .

الوجه الثالث : أن الحميدي لما روى هذا في مسنده عن ابن عيينة ذكر كلام ابن عيينة
في الحديث فقال كما ذكره الطحاوي - وقرأته في نسخة من (مسند الحميدي) : « عن سفيان
قال : حدثنا أربعة عن عمرة عن عائشة لم ترفعه ، عبد الله بن أبي بكر ، ورزيق بن حكيم
الأنيلي ، ويحيى ، وعبد ربه بن سعيد ، والزهري أحفظهم كلهم ، إلا أن في حديث يحيى ما قد
دل على الرفع : « مانسيت ولا طال علي ، القطع في ربع دينار فصاعداً » . فهذا يدل أن ابن
عيينة لما حدث الحميدي اعتنى بالحديث واحتفل له وذلك أخرى أن يتحرى التحقيق في روايته
ولهله راجع أصل كتابه .

الوجه الرابع أن الذين رووه عن الزهري غير ابن عيينة رووه بلفظ الحميدي عن ابن
عيينة عن الزهري أو معناه .

الوجه الخامس : أن الذين رووه عن عمرة غير الزهري ، رواه أكثرهم بلفظ الحميدي
أو معناه أيضاً .

الوجه السادس : أن في (الصحيحين) من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت : « لم تقطع يد سارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المجن ترس أو حجة وكان كل واحد منها ذا ثمن »^(١) فقولها : « ترس أو حجة » يدل أنها لم تعرفه ، وإذا لم تعرفه لا يمكنها أن تقوته .

وقولها : « وكان كل واحد منها ذا ثمن » ظاهر في أنها لم تعرف ثمن ذلك المجن وإلا لبيته لتم الفائدة المقصودة .

فإن قيل لا يلزم من عدم معرفتها بقيمة ذلك المجن أن لا تعرف قيمة غيره مما قطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم .

قلت : قد قطع النبي صلى الله عليه وسلم سارق رداء صفوان وكان ثمنه ثلاثين درهماً . وقطع يد الخزومية التي كانت تستعير الحلي وتجده . وهاتان الواقعتان ليس فيها ربع دينار فكيف تأخذ عائشة منها أو من أحدهما أن النبي ﷺ كان يقطع في ربع دينار .

فإن قيل لعلها أخذت ذلك من واقعة أخرى غير هذه الثلاث .

قلت : لا يعرف ذلك ، ولو كان ذلك عندها لما احتاجت أن تقول مارواه هشام عن أبيه عنها ، بل كانت تذكر ذلك الشيء الآخر الذي عرفت قيمته فذلك أوفى بقصودها من ذكر ما لم تعرف ولا عرفت قيمته .

فإن قيل قد قال النسائي : « أخبرنا قتيبة ثنا جعفر بن سليمان عن حفص بن حسان عن الزهري عن عروة عن عائشة : قطع النبي ﷺ في ربع دينار » .

قلت : جعفر فيه كلام ، وحفص مجبول .

فإن قيل : فقد يعكس عليك الأمر فيقال : لو كان عندها عن النبي ﷺ قوله « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » أو نحوه لما احتاجت أن تقول مارواه هشام عن أبيه عنها . قلت : هناك مسألان :

(١) قلت ورد حديث عائشة بلفظين آخرين ، حقق المصنف أنها شاذان . وذلك في آخر هذه المسألة

الأولى : هل يقطع في ربع دينار ؟

الثانية : هل يقطع فيما دون ذلك ؟

فحديثها مرفوعاً « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » يدل على المسألة الأولى بمنطوقه ، ولا يدل على الثانية إلا بمفهوم المخالفة ، فكأنها لما أرادت الاحتجاج على أنه لا يقطع في الشيء الثاني ، استضعفت أن تخصص القرآن بمفهوم المخالفة ، فلم تحتج بهذا الحديث وعدلت إلى ما رواه هشام عن أبيه عنها وكأنها كانت تجوز أن تكون قيمة ذاك الحين كانت أقل من ربع دينار ، فأخبرت بما عندها ، وهو أنه أقل ما يقطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم وتركت النظر لغيرها .

فإن قيل فقد جاء في بعض روايات حديث عمرة عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً » ، وهذا واضح الدلالة على المسألة الثانية .

قلت : هذا اللفظ مرجوح ، والمحفوظ « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » أو ما في معناه كما يأتي بيانه إن شاء الله ، وكان من روى بلفظ : « لا تقطع . . . » إنما روى بالمعنى فصرح بمقتضى مفهوم المخالفة . إذا تقرر هذا فلو صح عنها أنها قالت : « كان رسول الله ﷺ يقطع اليد في ربع دينار » لوجب حملها على أنها إنما أخذته من قول النبي ﷺ : « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » بناء على أن من شأنه ﷺ أن يوافق فعله قوله ، فإذا قال : « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » ، علم منه أنه كان إذا رفع إليه في سرقة ربع دينار قطع ، فإن لم يقع القطع بالفعل لعدم الرفع فهو واقع بالقوة .

والحق أن ذاك اللفظ « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع في ربع دينار فصاعداً » لا يثبت عن عائشة ، ولكن يمكن أن تكون تلك حال ابن عينة سمع الحديث بلفظ « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » فرواه تارة كذلك وذلك حين اعتنى بالحديث عند تحديثه للحبيدي كما مر ، وتارة بلفظ « القطع في ربع دينار » ، وتارة « السارق إذا سرق ربع دينار قطع » وتارة : « قالت عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع في ربع دينار فصاعداً » والثلاثة الأخيرة كلها من باب الرواية بالمعنى ، أما الثاني والثالث فظاهر ، وأما الرابع فلما استقر

في نفس ابن عيينة أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا قال شيئاً فقد عمل به أو كأنه قد عمل به، وقد ذكر الطحاوي في (مشكل الآثار) ج ٢ ص ٢٧٠ حديثاً من طريق شجاع بن الوليد عن ابن شبرمة بسنده : قال رجل يارسول الله أي الناس أحق مني بحسن الصحبة ؟ قال : أمك . قال : ثم من ؟ قال : أمك . قال : ثم من ؟ قال : أمك - ثلاث مرات . قال : ثم من ؟ قال : أبوك . ثم رواه من طريق ابن عيينة وفيه ذكر الأم مرتين فقط ثم قال الطحاوي : « قد يحتمل أن يكون ابن عيينة ذهب عنه في ذلك ما حفظه شجاع لأن ابن عيينة كان يحدث من كتابه » . وعَبَّرَ صاحب (المعتمر) ج ٢ ص ٢٨٦ ^(١) بعبارة منكورة . وفي (المعتمر) ج ٢ ص ٢٠٥ في الكلام على حديث « أخرجوا اليهود الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب » أن ابن عيينة روى « أخرجوا المشركين من جزيرة العرب » ثم قال في (المعتمر) : « ففيه غلط من ابن عيينة لأنه كان يحدث من حفظه فيحتمل أن يكون جعل مكان اليهود والنصارى المشركين إذ لم يكن عنده من الفقه ما يميز بين ذلك ، كذا في (المعتمر) وقوله : « إذ لم يكن . . . » عبارة بشعة لا أرى الطحاوي يتفوه بها ، وإنما هي من تغيير المختصر الذي ليس عنده من العلم ما يعرف به مقام ابن عيينة كما فعل المختصر في الموضوع السابق . والمقصود هنا إنما هو أن ابن عيينة كان كثيراً ما يروي من حفظه ويروي بالمعنى . هذا وصنيع مسلم في (صحيحه) يقتضي أنه يرى أنه لا فرق في المعنى ، فإنه صرح أولاً بلفظ ابن عيينة الأول : « قالت عائشة كان رسول الله . . . » ثم ساق الإسناد عن معمر وإبراهيم ابن سعد وسليمان بن كثير وقال : « كلهم عن الزهري بمثله » مع أن لفظ معمر وإبراهيم كلفظ الحميدي عن ابن عيينة ولفظ سليمان كلفظ الشافعي عن ابن عيينة .

أما البخاري فأعرض عن رواية ابن عيينة البتة كأنه يقول : اختلفت الرواية عنه ، وفي رواية غيره الكفاية . والحق أن رواية الحميدي ومن وافقه هي أرجح الروايتين عن ابن عيينة وأنه لو لم يعرف أرجح الروايتين بصرف النظر عن رواية غيره فإنه يعرف بالنظر في رواية غيره فنقول مثلاً : يونس وابن عيينة من جانب ، وابن عيينة

(١) طبعة ثانية .

وحده من جانب أيها أرجح ؟ على أن مع يونس جماعة كما يأتي . وفي (فتح الباري) : « وأما نقل الطحاوي عن المحدثين أنهم يقدمون ابن عيينة في الزهري على يونس ، فليس متفقاً عليه عندهم ، بل أكثرهم على العكس ، ومن جزم بتقديم يونس على سفيان في الزهري يحمي بن معين وأحمد بن صالح المصري ، وذكر أن يونس صحب الزهري أربع عشرة سنة وكان يzáمله في السفر ويأكل عليه الزهري إذا قدم أيلة ، وكان يذكر أنه كان يسمع الحديث الواحد من الزهري مراراً ، وأما ابن عيينة فإنما سمع منه سنة ثلاث وعشرين ومائة ؛ ورجع الزهري فأت في التي بعدها » .

أقول : أما الحفظ فابن عيينة أحفظ ، وأضبط بلا شك ولا سيما فيما رواه قديماً إلا أنه كثير الرواية بالمعنى ، ويونس دونه في الحفظ ولكن كتابه صحيح كما شهد له ابن المبارك وابن مهدي . وعلى كل حال فلا معنى للموازنة بينها هنا ، ولكن الطحاوي لأمر ما ذكر رواية ابن عيينة المروجة وعقبها برواية يونس ، ونصب الخلاف بينها . وقد علمت أن الواقع رواية ابن عيينة المروجة من جانب وروايته الراجحة ويونس من جانب ، فأى معنى للموازنة بين الرجلين ؟

أما بقية الرواة عن الزهري فجاءة :

الأول : يونس بن يزيد . تقدمت رواية الطحاوي عن يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب عنه ، وبنحوه رواه البخاري في (الصحيح) عن ابن أبي أويس عن ابن وهب ، وكذلك رواه عن ابن وهب الحارث بن مسكين عند النسائي ، وابن السرح ووهب بن بيان وأحمد بن صالح عند أبي داود ، ورواه مسلم عن حرملة والوليد بن شجاع عن ابن وهب وقالوا في المتن : « لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً » وهذه رواية بالمعنى بالتصريح بمفهوم المخالفة ، والأولون أكثر وأثبت . وأخرج الامام أحمد في (المسند) ج ٦ ص ٣١١ عن عتاب ، وأخرج النسائي عن جبان بن موسى كلاهما عن ابن المبارك عن يونس عن الزهري عن عمرة عن عائشة مرفوعاً : « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » . وهذا أثبت مما تقدم لأن ابن المبارك أثبت من ابن وهب وكان يقول : كتاب يونس صحيح . وكان من عادة ابن المبارك تتبع

أصول شيوخه ، فالظاهر أنه أخذ هذا عن يونس من أصل كتابه ، ويشهد لذلك أنه لم يذكر عروة ، وبقيّة الرواة عن الزهري غير يونس في رواية ابن وهب لا يذكرون عروة ، وحديث عروة عن عائشة ليس بهذا اللفظ ، وفي (الفتح) : « يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لَفْظُ عُرْوَةَ هُوَ الَّذِي حَفَظَهُ هِشَامُ عَنْهُ وَحَمَلَ يُونُسُ حَدِيثَ عُرْوَةَ عَلَى حَدِيثِ عَمْرَةَ فَسَاقَهُ عَلَى لَفْظِ عَمْرَةَ ، وَهَذَا يَقَعُ لَهُمْ كَثِيرًا » .

أقول : وإنما يتصرف يونس هذا التصرف إذا حدث من حفظه أو من فرع خروجه من أصوله ، فأما إذا حدث من أصله فإنما يكون على الوجه . فبان بهذا أن ابن المبارك أخذ الحديث عن يونس من أصل كتابه ، ولقوة هذه الرواية ذكرها الامام أحمد عقب رواية ابن عيينة كأنه يشير إلى أن روايه يونس هذه هي الصواب .

الثاني : إبراهيم بن سعد عند البخاري في (الصحيح) عن القعني عن إبراهيم بمثل رواية ابن المبارك عن يونس . وكذلك ذكره الطحاوي « ثنا ربيع المؤذن ثنا أسد ثنا إبراهيم ، وأخرجه مسلم في (الصحيح) عن أبي بكر بن أبي شيبة « ثنا يزيد بن هارون أخبرنا سليمان ابن كثير وإبراهيم . . . » ولم يسق المتن . وفي (مصنف ابن أبي شيبة) : « القطع في ربع دينار فصاعداً » وهذا لفظ سليمان .

الثالث : سليمان بن كثير تقدمت روايته قريباً .

الرابع والخامس والسادس : قال البخاري في (الصحيح) عقب رواية إبراهيم « وتابعه عبد الرحمن بن خالد وابن أخي الزهري ومعمّر » وفي (الفتح) : « أما متابعة عبد الرحمن . . فوصلها الذهلي في (الزهريات) عن عبد الله بن صالح عن الليث عنه نحو رواية إبراهيم وأما متابعة ابن أخي الزهري . . . فوصلها أبو عوانة في (صحيحه) من طريق يعقوب بن إبراهيم بن سعد عن ابن أخي ابن شهاب عن عمه وأما متابعة معمّر فوصلها أحمد عن عبد الرزاق عنه . وأخرجه مسلم من رواية عبد الرزاق لكن لم يسق لفظه ، وساقه النسائي ولفظه : تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً ، ووصلها هو أيضاً وأبو عوانة من طريق سعيد بن أبي عروبة عن معمّر . وقال أبو عوانة في آخره : قال سعيد نَبَلْنَا معمراً ، رويناه عنه

وهو شاب وسعيد أكبر من معمر وقد شاركه في كثير من شيوخه . ورواه ابن المبارك عن معمر لكن لم يرفعه ، أخرجه النسائي .

أقول : رواية أحمد في (المسند) ج ٦ ص ١٦٣ ، ورواية مسلم هي عن إسحاق بن إبراهيم وعبد بن حميد عن عبد الرزاق ، ورواية النسائي هي عن إسحاق عن عبد الرزاق ، وكذلك أخرجه البيهقي في (السنن) ج ٨ ص ٢٥٤ من طريق أحمد بن يوسف السلمي عن عبد الرزاق . ورواية سعيد بن أبي عروبة عند النسائي هي عن عبد الوهاب الخفاف عنه ، وقد عدوا عبد الوهاب من أثبت الناس عن ابن أبي عروبة ، لكن ذكر بعضهم أنه سمع منه قبل الاختلاط وبعده . وهذا لا يضر هنا فإن قول سعيد « نَبَلْنَا معمرًا ، رويناه عنه وهو شاب » يقضي بأن سعيداً روى هذا قديماً ، فإن معمرًا ولد سنة ست أو سبع وتسعين ، وسعيد بدأ به الاختلاط أواخر سنة ١٤٣ ، واشتد به قليلاً سنة ١٤٥ واستحكم سنة ١٤٨ . هذا هو الجامع بين الحكايات المتصلة في ذلك فأما المنقطعة فلا عبرة بها . فأما رواية ابن المبارك فهي عند النسائي عن سويد بن نصر عنه ، وسويد مات سنة ٢٤٠ وعمره ٩١ سنة فقد أدركه الشيطان ولكنها لم يخرجها عنه في (الصحيح) وإنما روى له النسائي والترمذي ووثقه النسائي ومسلمة ابن قاسم وقال ابن حبان : « كان متقناً » فانه أعلم . وقد روى النسائي عنه عن ابن المبارك عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت : يقطع في ربع دينار فصاعداً . وأثبت الروايات عن يحيى مارواه مالك وابن عيينة عنه عن عمرة عن عائشة : « ما طال علي ولا نسيت ، القطع في ربع دينار فصاعداً » . فإن لم يكن وهم في روايته عن ابن المبارك عن معمر فالتقصير من معمر . وقد قال الإمام أحمد : « حديث عبد الرزاق عن معمر أحب إلي من حديث هؤلاء البصريين (عن معمر) ، كان (معمر) يتعاهد كتبه وينظر فيها باليمن (حيث سمع منه عبد الرزاق) ، وكان يحديثهم حفظاً بالبصرة » . وسعيد بن أبي عروبة أقدم سماعاً ، فإن لم يكن الوهم من سويد فكان معمرًا حدث بالحديث مرة من حفظه حيث سمع منه ابن المبارك فشك في الرفع فقصر به كما كان يقع مثل هذا لحمد بن زيد . وقد حدث به معمر قبل ذلك حيث سمع منه ابن أبي عروبة فرفعه وحدث به باليمن حيث كان يتعاهد كتبه فرفعه ، والإمام

أحمد إنما سمع من عبد الرزاق من أصوله كما تراه في ترجمة عبد الرزاق من (التهذيب) .
السابع : زمعة بن صالح . في (مسند أبي داود الطيالسي) ص ٢٢٠ « حدثنا زمعة عن
الزهري عن عمرة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : تقطع يد السارق في ربع
دينار فصاعداً » .

فهؤلاء سبعة رَوَوْه عن الزهري كما رواه الحميدي والشافعي وغيرهما عن ابن عينة عن
الزهري ، وإنما هناك اختلاف على ابن عينة ومعمّر ، وأرجح الروایتين عن كل منهما هي
الموافقة للباقيين . وهب أن الاختلاف عنها ضارٌّ فهوایتها فقط ، ويثبت الحديث برواية
الباقيين وليس وراء ذلك إلا اختلاف يسير في الألفاظ مع اتحاد المعنى ، فليس في حديث
الزهري ما يسوغ أن يسمى اضطراباً ، فضلاً عن أن يكون اضطراباً مسقطاً كما زعم الطحاوي
بقلة مبالاة ، مع تشبّهه بحديث ابن إسحاق الذي تقدم حاله !

وأما بقية الرواة عن عمرة فجاعة :

الأول : ابن أخيهما محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة
الأنصاري . قال البخاري في (الصحيح) : حدثنا عمران بن ميسرة ثنا عبد الوارث حدثنا
الحسين (المعلم) عن يحيى بن أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن الأنصاري عن عمرة بنت
عبد الرحمن حدثته أن عائشة حدثتهم عن النبي ﷺ قال : تقطع اليد في ربع دينار .
ورواه عن عبد الوارث أيضاً ابنه عبد الصمد وصرح بسماع يحيى بن أبي كثير ، ورواه عن
يحيى أيضاً حرب بن شداد وهمام بن يحيى كما في (الفتح) عن الإسماعيلي ، ورواية حرب في
(مسند أحمد) ج ٦ ص ٢٥٢ وكذلك رواه هقل بن زياد عن يحيى كما في (الفتح) عن
(مسند أبي يعلى) . وقال النسائي « أنا حميد بن مسعدة ثنا عبد الوارث ثنا حسين عن يحيى بن
أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن الأنصاري ثم ذكر كلمة معناها عن عمرة عن عائشة قالت :
قال رسول الله ﷺ : لا تقطع اليد إلا في ربع دينار » . لم يتقن حميد بدليل قوله : « فذكر
كلمة معناها » والصواب « تقطع اليد في ربع دينار » كما مر .

وروى النسائي من طريق إبراهيم بن عبد الملك أبي إسماعيل القناد عن يحيى بن أبي كثير

عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن عمرة عن عائشة : كان النبي ﷺ يقطع اليد في ربع دينار . والقناد ليس بعمدة ، وذكر الساجي أن ابن معين ضمه . وقال العقيلي : « يهيم في الحديث » وقال ابن حبان في (الثقات) « يُخطئ » . فقد وهم في السند بقوله : « بن ثوبان » وهم في المتن كما رأيت .

الثاني : أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم رواه عنه جماعة منهم يزيد بن الهاد عند مسلم في (صحيحه) من وجهين ، وعند الطحاوي من وجهين آخرين ، ومنهم عبد الرحمن بن سلمان عند النسائي ، ومنهم ابن إسحاق عند الطحاوي والبيهقي ، وقال في المتن المرفوع « لا تقطع اليد إلا في ربع دينار » وفي رواية البيهقي ج ٨ ص ٢٥٥ من طريق ابن إسحاق عن أبي بكر « أثبت بنبطي قد سرق فبعثت إلي عمرة بنت عبد الرحمن أي بني إن لم يكن بلغ ربع دينار فلا تقطعه فإن عائشة حدثتني أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا يقطع في دون ربع دينار » وفي (مسند أحمد) ج ٦ ص ٨٠ و (سنن البيهقي) ج ٨ ص ٢٥٥ من طريق محمد بن راشد عن يحيى بن يحيى النساني قال : « قدمت المدينة فلقيت أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وهو عامل على المدينة فقال : أثبت بسارق (زاد البيهقي : من أهل بلادكم حوراني قد سرق سرقة يسيرة . قال) فأرسلت إلي خالتي عمرة بنت عبد الرحمن أن لا تنجل . . . قال : فأتيتي فأخبرتني أنها سمعت عائشة تقول : قال رسول الله ﷺ : اقطعوا في ربع الدينار ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك » .

الأنثب عن عمرة لفظ « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » وقد دل حديث عروة كما تقدم على أن هذا هو اللفظ الذي كان عند عائشة ، فما وقع في هذه الرواية « لا تقطع اليد إلا . . . » ونحوه من الرواية بالمعنى . والمقتضى لذلك هنا والله أعلم أن الحديث يدل على حكمين :

الأول : إثبات القطع في ربع دينار .

الثاني : نفي القطع فيما دون ذلك .

فإذا كان الأول هو الأنهم فحقه أن يقال مثلاً : « تقطع اليد في ربع دينار » . وإذا

كان الثاني هو الأهم فحققه أن يقال مثلاً : « لاتقطع اليد إلا في ربع دينار » . وإذا كانا سواء جمع بين اللفظين فلما كان الأهم في الواقعة التي ذكرها أبو بكر هو الحكم الثاني وقع التعبير بما يوافقفه . والأشبه أن التصرف من أبي بكر ، سمع الحديث في صدد بيان الحكم الثاني فثبت في ذهنه بالمعنى المقتضي للفظ الثاني فعبّر بذلك ، ثم كأنه استشعر حيث أخبر النسائي أن أصل لفظ عمرة يقتضي المعنيين على السواء فجمع بين اللفظين ، وإنما كان لفظ الحديث يقتضي أهمية الأول ، والمقام يقتضي أهمية الثاني فتدبر .

الثالث : سليمان بن يسار . أخرجه مسلم في (الصحيح) من طريق ابن وهب عن مخزومة ابن بكير بن الأشج « عن أبيه عن سليمان بن يسار عن عمرة أنها سمعت عائشة تحدث أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : لاتقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً » . وأخرجه الطحاوي عن يونس عن ابن وهب مثله إلا أنه قال « يد السارق » .

قال الطحاوي : « أنتم ترمعون أن مخزومة لم يسمع من أبيه . حدثنا ابن أبي داود قال : ثنا ابن أبي مريم عن خاله موسى بن سلمة قال سألت مخزومة بن بكير : هل سمعت من أبيك شيئاً ؟ فقال : لا » .

أقول : قال أبو داود : « لم يسمع من أبيه إلا حديثاً واحداً وهو حديث الوتر » فقد سمع من أبيه في الجملة ، فإن كان أبوه أذن له أن يروي ما في كتابه ثبت الإتصال وإلا فهي وجادة ، فإن ثبت صحة ذاك الكتاب قوي الأمر ، ويدل على صحة الكتاب أن مالكاً كان يعتد به ، قال أحمد : « أخذ مالك كتاب مخزومة فكل شيء » يقول : بلغني عن سليمان بن يسار فهو من كتاب مخزومة عن أبيه عن سليمان . وربما يروي مالك عن الثقة عنده عن بكير بن الأشج . وقد قال أبو حاتم : « سألت إسماعيل بن أبي أويس قلت : هذا هو الذي يقول مالك : حدثني الثقة - من هو ؟ قال : مخزومة بن بكير » .

وأخرج النسائي من طريق ابن إسحاق عن يزيد بن أبي حبيب عن بكير بن الأشج عن سليمان بن يسار عن عمرة أنها سمعت عائشة تقول : قال رسول الله ﷺ : لاتقطع اليد إلا في ثمن الجن . قيل لعائشة : مائت الجن ؟ قالت : ربع دينار . ومن طريق مخزومة عن أبيه

« سمعت عثمان بن الوليد الأحمسي يقول : سمعت عروة بن الزبير يقول : كانت عائشة تحدث عن النبي ﷺ أنه قال : لا تقطع اليد إلا في المجن أو ثمنه ، وزعم أن عروة قال : المجن أربعة دراهم . وسمعت سليمان بن يسار يزعم أنه سمع عمرة تقول : سمعت عائشة تحدث أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فما فوقه » .

أقول : ابن إسحاق في حفظه شيء . ويدلس ، وكأنه أو من فوقه سمع الحديث كما ذكره مخرمة عن أبيه فخلط الحديثين ، والصواب حديث مخرمة ، فذكر المجن إنما هو من رواية بكير عن عثمان بن الوليد عن عروة ، ورواية سليمان لا ذكر فيها للمجن ، وعثمان بن الوليد ذكره ابن حبان في (الثقات) وذلك لايخرجه عن جهالة الحال لما عرف من قاعدة ابن حبان لكن إن صحت رواية بكير بن الأشج عنه فإنها تقويه ، فقد قال أحمد بن صالح : « إذا رأيت بكير بن عبد الله (بن الأشج) روى عن رجل فلا تسأل عنه فهو الثقة الذي لا شك فيه » . وهذه العبارة تحتمل وجهين :

الأول : أن يكون المراد بقوله : « فلا تسأل عنه » . أي : عن ذاك المروي .
أي : لا تلتبس بكير متابعا فإنه أي بكيراً الثقة الذي لا شك فيه ولا يحتاج إلى متابع .
الوجه الثاني : أن يكون المراد فلا تسأل عن ذاك الرجل فإنه الثقة . يعني أن بكيراً لا يروي إلا عن ثقة لا شك فيه . والله أعلم .

وعلى كل حال فالصواب من حديث عروة ماني (الصحيحين) عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت : « لم تقطع يد سارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المجن ترس أو حجة ، وكان كل واحد منهما ذا ثمن » .

الرابع : أبو الرجال وهو محمد بن عبد الرحمن بن حارثة بن النعمان . قال النسائي : « أخبرني إبراهيم بن يعقوب قال : حدثنا عبد الله بن يوسف قال : حدثنا عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن ، ابن أبي الرجال عن أبيه عن عمرة عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقطع يد السارق في ثمن المجن » ، وثن المجن ربع دينار » . ذكر ابن حجر هذه الرواية في (الفتح) بقوله : « أخرجه النسائي من رواية عبد الرحمن بن

أي الرجال عن محمد بن عبد الرحمن عن أبيه عن عمرة « كذا وقع في النسخة والصواب اسقاط كلمة » عن « الواقعة قبل « محمد » .

هذا وأبو الرجال ثقة عندهم وعمرة أمه ، وابنه عبد الرحمن وثقه أحمد وابن معين وغيرهما ، لكن ليثنه أبو زرعة وأبو حاتم وأبو داود .

وقال ابن حبان في (الثقات) : « ربما أخطأ » ، وأراه خلط حديثين فإنه لا يعرف عن عمرة ذكر المجن . وقد دل حديث (الصحيحين) عن عروة أن عائشة لم تكن تحق ثمن المجن كما تقدم شرحه .

الخامس والسادس والسابع . قال الطحاوي : « حدثنا علي بن شيبة قال : ثنا عبد الله ابن صالح . قال : ثنى يحيى بن أيوب عن جعفر بن ربيعة عن العلاء بن الأسود بن جارية ويقال : الأسود بن العلاء بن جارية) وأبي سلمة بن عبد الرحمن وكثير بن حنيس أنهم تنازعوا في القطع ، فدخلوا على عمرة يسألونها فقالت : قالت عائشة : قال رسول الله ﷺ : لا يقطع إلا في ربع دينار .

قال الطحاوي : « أما أبو سلمة فلا نعلم لجعفر بن ربيعة عنه سمعاً ، ولا نعلمه لقيه أصلاً » .

أقول : ذكروا أن جعفر بن ربيعة رأى عبد الله بن الحارث بن جزء ، وعبد الله توفي سنة ٨٦ على الراجح . وقيل في التي قبلها ، وقيل في التي بعدها ، وقيل بعدها بسنتين فيشبه أن يكون مولد جعفر نحو سنة ٧٥ . وقد اختلف في وفاة أبي سلمة فقيل سنة ٩٤ وقيل سنة ١٠٤ فاللقاء ممكن . والله أعلم .

وكان في المدينة ربيعة الرأي الفقيه وكان قوله : القطع في ما يبلغ درهماً فكأن هذا هو الباعث على ما وقع في بعض الروايات من التعبير عن الحديث بلفظ « لا تقطع اليد ... » أو نحو ذلك كما وقع في رواية سليمان بن يسار وغيرها .

الثامن : أبو النضر فيما رواه ابن لهيعة « ثنا أبو النضر عن عمرة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تقطع يد السارق إلا في ثمن المجن فما فوقه . قالت عمرة بنت

عبد الرحمن: فقلت لعائشة: ما ثمن المجن يومئذ؟ قالت: ربع دينار. أخرجه البيهقي ج ٨ ص ٢٥٦ وابن لهيعة ضعيف.

التاسع: يحيى بن يحيى النيسابوري فيما أخرجه الطبراني في (المعجم الصغير) ص ٣ وص ٨٩ عن أحمد بن أنس بن مالك الدمشقي المقرئ وعن خالد بن أبي روح الدمشقي كل منها عن إبراهيم بن هشام بن يحيى بن يحيى النيسابوري عن أبيه عن جده عن عمرة عن عائشة قالت: قال النبي ﷺ: «القطع في ربع دينار فصاعداً». قال الطبراني: «لم يروه عن يحيى بن يحيى إلا ولده»، زاد في الموضع الثاني: «وهم ثقات». وإبراهيم بن هشام ذكره ابن حبان في (الثقات)، وأخرج له في (صحيحه)، لكن طعن فيه أبو حاتم وذكر قصة تدل على أن إبراهيم كان به غفلة. والله أعلم.

العاشر: يحيى بن سعيد الأنصاري. وهو من أجل من كثير من الذين تقدموا، وإنما أخرجه لأن بعضهم نسب رواية هذا الحديث عنه إلى الخطأ كما يأتي. قال النسائي: «أخبرنا الحسن بن محمد (بن الصباح الزعفراني) قال: حدثنا عبد الوهاب (بن عطاء) عن سعيد (بن أبي عروبة) عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي ﷺ: «تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً». أخبرني يزيد بن محمد بن فضيل قال: أنبأنا مسلم بن إبراهيم قال: حدثنا أبان قال: حدثنا يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً». وقال الطحاوي: «حدثنا محمد بن خزيمة ثنا مسلم بن إبراهيم...» فساقه مثله.

الحسن ثقة من رجال البخاري، وعبد الوهاب من رجال مسلم، وثقه جماعة مطلقاً ولينه آخرون، وقدموه في روايته عن سعيد، قال الامام أحمد: «كان عالماً بسعيد». وسئل أبو داود عنه وعن السهمي في حديث ابن أبي عروبة؟ فقال: عبد الوهاب أقدم. فقيل له: عبد الوهاب سمع زمن الاختلاط (يعني اختلاط سعيد) فقال: من قال هذا؟! سمعت أحمد يقول: عبد الوهاب أقدم. وقال ابن سعد: «لزم سعيد بن أبي عروبة، وعرف بصحبته، وكتب كتبه...». وقال البخاري: «يكتب حديثه» قيل له: يحتاج به؟ قال:

« أرجو إلا أنه كان يدلس عن تور وأقوام أجاديث مناكير » . وسعيد ثقة جليل إلا أنه اختلط بأخرة ، وسماع عبد الوهاب منه قديم .

وأما السند الثاني فشيخ النسائي لم يوثق لكن قد تابعه محمد بن خزيمة كما رأيت ، ومسلم ثقة متفق عليه . وأبان من رجال مسلم . وأخرج له البخاري في (الصحيح) بلفظ : « قال لنا مسلم بن إبراهيم ثنا أبان ... » . وبالجملة فمجموع السندين صالح للحجة حتماً . لكن أعمله بعضهم بأن مالكا وابن عيينة روي عن يحيى عن عمرة : قالت عائشة : « ما نسيت ولا طال علي ، القطع في ربع دينار » وبنحوه رواه جماعة عن يحيى ، وروى أخوه عبد ربه وعبد الله بن أبي بكر ورزيق بن حكيم عن عمرة : قالت عائشة : « القطع في ربع دينار » . بل حاول الطحاوي إعلال الحديث من أصله ، وأجاب البيهقي وغيره بأنه لا منافاة بين أن يكون الحديث عند عائشة فتخبر به تارة وتستفتي فتفتي بمضمونه أخرى . وفي (الموطأ) عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة قالت : « خرجت عائشة ... إلى مكة ومعها مولاتان لها ... فسئل العبد عن ذلك فاعترف ، فأمرت به عائشة ... فقطعت يده وقالت عائشة : القطع في ربع دينار فصاعداً » . ويؤيد الجمع أن لفظ المرفوع في أثبت الطرق وأكثرها : « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » . ولفظ الموقوف في جميع طرقه إلا ما شذ : « القطع في ربع دينار فصاعداً » وزاد يحيى قبله : « ما طال علي ولا نسيت » .

والمدار في هذا الباب على غلبة الظن ، ولا ريب أن من تدبر الروايات غلب على ظنه غلبة واضحة صحة كل من الخبرين وأنه لا تعارض بينهما ، وعلم أن الحمل على الخطأ بعيد جداً . هذا وقد قال ابن الترمذي : « قال الطحاوي : حدثني غير واحد من أصحابنا من أهل العلم عن أحمد ابن شيبان الرمي ثنا مؤمل بن إسماعيل الرمي (كذا) عن حماد بن زيد عن أيوب عن عبد الرحمن بن القاسم عن عمرة عن عائشة قالت : يقطع السارق في ربع دينار فصاعداً » . قال أيوب : وحدث يحيى عن عمرة عن عائشة ورفعه ، فقال له عبد الرحمن : إنها كانت لا ترفعه فترك يحيى رفعه » . وبمثل هذا السند لا يثبت هذا الخبر عن حماد بن زيد ^(١) لكن يظهر أن

(١) قلت : يعني لأن مؤمل بن إسماعيل سيء الحفظ كما سبق في ترجمته من الكتاب برقم (٢٥٢) وهو بصري نزيل مكة ، فالظاهر أن الذي عند الطحاوي (الرمي) هو : (المكي) . والله أعلم . ن .

له أصلاً ، فقد تقدم رواية سعيد بن أبي عروبة وأبان بن يزيد عن يحيى عن عمرة عن عائشة مرفوعاً باللفظ الذي رواه الألبات الذين رفعوا الحديث « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » . وروى مالك وابن عيينة عن يحيى عن عمرة أن عائشة قالت : ما طال علي ولا نسيت ، القطع في ربع دينار . وقوله : « القطع في ربع دينار » هو اللفظ الذي رواه الواقفون فهذا يدل أنه كان عند يحيى كلا الخبرين ، فكان يحدث بالمرفوع فأنكر عليه بعض من لم يسمعه وسمع الموقوف ، فأعرض يحيى عن رواية المرفوع صوتاً لنفسه عن أن يتهمه من لا يعلم حقيقة الحال بالاصرار على الخطأ .

هذا ، وقد ذكر ابن عيينة رواية عبد الله بن أبي بكر وعبد ربه ورزيق ^(١) ثم قال : « إلا أن في حديث يحيى ما قد دل على الرفع : ما نسيت ولا طال علي ، القطع في ربع دينار » . اعترف به الطحاوي بقوله : « قد يجوز أن يكون معناها في ذلك ما طال علي ولا نسيت ما قطع فيه الرسول ﷺ مما كانت قيمته عندها ربع دينار » .

أقول : قد مرّ دفع الاحتمال وبيان أنه لا يعرف فيما قطع فيه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ما هو قليل إلا الجن ، وقد دل حديث (الصحيحين) عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة على أنها لم تكن تعرف الجن ولا قيمته . وبهذا يتبين أن رواية عبد الله بن أبي بكر وعبد ربه ورزيق تدل أيضاً على الرفع ، فإن التقدير بربع دينار ليس مما يقال بالرأي ، ولا يعرف ما تأخذ عائشة منه ذلك إلا ما ثبت عنها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله . والحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات .

ثم جمع الطحاوي بما علم رده مما تقدم ثم قال : « فلما اضطرب حديث الزهري على ما ذكرنا ، واختلف على غيره عن عمرة كما وصفنا ، ارتفع ذلك كله فلم تجب الحجة بشي . منه إذ كان بعضه ينتقض بعضاً » .

(١) بالراء ثم الزاي مصغراً ، ويقال فيه يتقدم الزاي ، وهكذا وقع عند الطحاوي وقد أخرجه (٩٤ / ٢) من طريق الحميدي عن سفيان وهو ابن عيينة ، وقد مضى في الكتاب قريباً ص ١١٣ . ن

كذا قال ، وقد أقمنا الحجة الواضحة على أنه لا اضطراب ولا تناقض ^(١) ثم قال :

« ورجعنا إلى أن الله عز وجل قال في كتابه : [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] فأجمعوا أن الله عز وجل لم يعن بذلك كل سارق وإنما عني به خاصا . . . فلا يدخل إلا ما قد أجمعوا أن الله تعالى عنه ، وقد أجمعوا أن الله تعالى عني سارق العشرة الدراهم . »

أقول : عليه في هذا أمور :

الأول : دعواه الاجماع غير مقبولة وفي (الفتح) في تعداد المذاهب : « الأول يقطع في كل قليل وكثير تانها كان أو غير تافه ، نقل عن أهل الظاهر والخوارج ونقل عن الحسن البصري ، وبه قال أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي الثالث مثل الأول إلا إن كان المسروق شيئاً تافهاً لحديث عروة الماضي : لم يكن القطع في شيء من التافه ، ولأن عثمان قطع في فخارة خسليسة وقال لمن يسرق السياط لئن عدتم لأقطعن فيه ، وقطع ابن الزبير في نعلين . أخرجهما ابن أبي شيبه . وعن عمر بن عبد العزيز أنه قطع في مدٍّ أو مدين . الرابع : تقطع في درهم فصاعداً وهو قول عثمان البتي . . . من فقهاء البصرة وربيعه من فقهاء المدينة . . . »

وأقول : لا أرى هذه المذاهب الثلاثة إلا متفقة على إبقاء الآية على عمومها ، وإنما المدار على تحقق اسم « السارق » فإنه لا ريب أن عمومها إنما يتناول من يحق عليه اسم « السارق » ولا ريب أن من أخذ لوزة أو تمر أو نحو ذلك لا يتبين أنه يحق عليه اسم « السارق » وهذا لازم

(١) قلت : وما يسهل على القارئ المنصف تبين سقوط كلام الطحاوي أنه لو سلمنا جدلاً بصحة ما ادعاه من الاضطراب في الحديث فهي محصورة في الطرق التي ساقها هو الى الزهري ، ومن تابعه في روايته عن عمرة ، ولكن الطحاوي لم يستوعب الطرق كلها أو جعلها اليه واليه ، كما فعل المنصف جزاء الله خيراً فقد ذكر متابعة عشرة من الثقات للزهري عن عمرة عن عائشة . وكلهم اتفقوا على رفعه ، إلا يحيى بن سعيد في إحدى الروايات عنه ، وهي في حقيقتها لا تخالف الروايات الأخرى المرفوعة ، وهب أن الرواية عند يحيى مفسطرية أيضاً . ففي الروايات التسع ما يكفي ويشفي ، وكلها متفقة على الرفع ، وبأقل من ذلك يثبت الرفع كما لا يخفى على المنصف ، وهي وإن اختلفت في ضبط المتن ، هل هو « تقطع اليد . . . » أو « لا تقطع . . . » والمؤلف رجح الأول ، وقد يمكن ترجيح الآخر بقاعدة « زيادة الثقة مقبولة » ، وسواء كان هذا أو ذاك ، فالحجة في الحديث قائمة على أن اليد تقطع في ربع دينار ، وذلك ما لا يقوله الطحاوي تبعاً لمذهبه . والله المستعان . ن .

المذهب الأول ، إذ يمتنع أن يقول عالم أن من أخذ حبة بُر مثلاً حق عليه اسم « السارق » .
وأما المذهب الثالث فلعل قائله نحا هذا المنحى أي أن الشيء التافه الذي لا يتبين أنه يحق على
أخذه اسم « السارق » لا يتبين دخوله في الآية ، والقطع إنما هو على من يتبين دخوله فيها .
وأما المذهب الرابع فالبتي وربيعه الرأي كأننا ممن يتفق ويتعاني الرأي والنظر ، فكأنها رأياً أن
التفاهة التي لا يتبين بها الدخول في الآية معنى غير منضبط فرأياً ضبطها بالدراهم .

الأمر الثاني : هب أنه سُلم للطحاوي ما ادعاه من الإجماع ، فقد علمنا أن ظاهر القرآن
وجوب القطع على كل سارق ، وظاهر القرآن حجة قطعاً ، ويوافقه حديث (الصحيحين) :
« لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الجبل فتقطع يده » ، وهذه الحجة لا يجوز
الخروج عنها إلا بحجة ، فإن لم يثبت من السنة ما يوجب إخراج شيء من ذاك العموم رجعنا
إلى الإجماع فإن كان هناك إجماع على خروج شيء خرج ذاك الشيء ، فأما ما اختلف فيه فقليل
يجروجه وقيل ببقائه فهو باق على ظاهر القرآن ، لأن القائلين بجروجه بعض الأمة ، وليس في
قول بعض الأمة حجة يترك بها ظاهر القرآن .

فإن قيل : فقد اختلف النظار في العام الذي قد خص ، فقال بعضهم : إنه لا يبقى حجة
في الباقي .

قلت : هذا قول مخالف لإجماع السلف ، وقد رغب عنه الحنفية أنفسهم ، وتقام الكلام في
رده في أصول الفقه .

الأمر الثالث : هب أنه قويت دعوى الإجماع ، وقوي ما يترتب على ذلك من دعوى أن
الآية صارت مجملة ، ففي السنة الثابتة ما يكفي ، فقد صح حديث ابن عمر ، واندفع ما عارض
به ، وصح حديث عائشة ، وبطلت دعوى اضطرابه ، فثبت القطع في ثلاثة دراهم وفي ربع
دينار ، وبقي النظر فيما هو أقل من ذلك ، وليس هذا موضع البحث فيه .

ثم ذكر الطحاوي خبر المسعودي عن القاسم عن ابن مسعود : « لا تقطع اليد إلا في
دينار أو عشرة دراهم » ورواه بعضهم عن المسعودي عن القاسم عن أبيه والمسعودي اختلط .

ثم هو منقطع لأن القاسم لم يدرك ابن مسعود ، وكذلك أبوه عبد الرحمن نفى جماعة سماعه من

ابن مسعود، وأثبت بعضهم شكاؤه منه لأحرف معدودة ذكرها ابن حجر في (طبقات المدلسين) ص ١٣، ثم قال: «فعلی هذا يكون الذي صرح فيه بالسماع من أبيه (ابن مسعود) أربعة أحدها، وقوف وحديثه عنه كثير معظمها بالنعنة وهذا هو التدليس».

أقول: وليس هذا الخبر من تلك الأربعة.

وروى الثوري عن «حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم قال: قال عبد الله: لا تقطع اليد إلا في ترس أو حجة. قلت لابراهيم: كم قيمته؟ قال: دينار». والثوري يدلس، وحماد سيء الحفظ، حتى قال حبيب بن أبي ثابت: «وكان حماد يقول: قال إبراهيم: فقلت والله إنك لتكذب أو إن إبراهيم ليخطي». وقد قال حماد نفسه لما قيل له: قد سمعت من إبراهيم: «إن العهد قد طال بإبراهيم». وإبراهيم عن عبد الله منقطع، وما روي عنه^(١) أنه قال: إذا قلت: قال عبد الله، فهو عن غير واحد عن عبد الله. لا يدفع الانقطاع لاحتمال أن يسمع إبراهيم عن غير واحد ممن لم يلق عبد الله، أو ممن لقيه وليس بثقة،^(٢) واحتمال أن يغفل

(١) قلت: تصدير المصنف رحمه الله لقول إبراهيم المذكور بقوله «روي» مما يشعر اصطلاحاً - بأنه لم يثبت عنده، ولعل مذرّه في ذلك أنه لم يقف على إسناده، وإلا لجزم بصحته، فقد أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (١٩٠/٦): أخبرنا عمرو بن الهيثم أبو قطن قال: حدثنا شعبة عن الأعمش قال: قلت: لابراهيم: إذا حدثني عن عبد الله فأسند، قال: إذا قلت: قال عبد الله، فقد سمعته من غير واحد من أصحابه، وإذا قلت: حدثني فلان، فحدثني فلان». وهذا إسناده صحيح رجاله ثقات، وقد أخرجه أبو زرعة الدمشقي في «تاريخ دمشق» (٢/١٣١): حدثنا أحمد بن سبويه قال: حدثنا عمرو بن الهيثم به، إلا أنه قال: «فحدثني وحده».

أقول: وإذا تأمل الباحث في قول إبراهيم «من غير واحد من أصحابه» يتبين له ضعف بعض الاحتمالات التي أوردها المصنف على ثبوت رواية إبراهيم إذا قال: قال ابن مسعود، فإن قوله: «من أصحابه» يبطل قول المصنف «أن يسمع إبراهيم من غير واحد ممن لم يلق عبد الله»، كما هو ظاهر. ومذرّه في ذلك، أنه نقل قول إبراهيم هذا من «التهذيب»، ولم يقع فيه قوله: «من أصحابه» الذي هو نص في الاتصال. ن.

(٢) قلت: هذا فيه بعد. فافتنا لا نعلم في أصحاب ابن مسعود المعروفين من ليس بثقة، ثم إن -

إبراهيم عن قاعدته ، واحتمال أن تكون قاعدته خاصة بهذا اللفظ « قال عبد الله » ، ثم يحكي عن عبد الله بغير هذا اللفظ ما سمعه من واحد ضعيف فلا يتنبه من بعده للفرق ، فيرويه عنه بلفظ « قال عبد الله » ، ولا سيما إذا كان فيمن بعده من هو سيء الحفظ كحماد . وفي (معرفة علوم الحديث) للحاكم ص ١٠٨ من طريق « خلف بن سالم قال : سمعت عدة من مشايخ أصحابنا نذاكروا كثرة التدليس والمدلسين ، فأخذنا في تمييز أخبارهم ، فاشتبه علينا تدليس الحسن بن أبي الحسن وإبراهيم بن يزيد النخعي . . . وإبراهيم أيضاً يدخل بينه وبين أصحاب عبد الله مثل هني بن نيرة ، وسهم بن منجاب ، ونخزامة الطائي ، وربما دلس عنهم » .

وقد ذكر الأستاذ ص ٥٦ قول يحيى الحماني : « سمعت عشرة كلهم ثقات يقولون : سمعنا أبا حنيفة يقول : القرآن مخلوق » فقال الأستاذ : « قول الراوي سمعت الثقة يعد كرواية عن مجهول ، وكذا الثقت » . ^(١) وما روي عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم : « لا تقطع اليد في أقل من ثمن الحجة » ، وكان ثمنها عشرة دراهم ، قول إبراهيم ، وقد يكون إنما أخذ من عمرو ابن شعيب أو مما روي عن مجاهد وعطاء . وقد تقدم ما فيه .

وقد روى الثوري أيضاً عن عيسى بن أبي غرة عن الشعبي عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قطع في مجن ثمنه خمسة دراهم . قال ابن الترمذاني : « فيه ثلاث علل ، الثوري مدلس وقد عنعن ، وابن أبي غرة ضعفه القطان وذكره الذهبي في كتابه في (الضعفاء) ، والشعبي عن ابن مسعود منقطع » .

أقول : أما الأولى فنعم ، وأما الثانية فإنما حكى ذلك العقيلي ، وهو لم يدرك القطان ، ^(٢)

— عبارته المتقدمة منا آنفاً صريحة في أنه لا يسقط الوساطة بينه وبين ابن مسعود إلا إذا كان الذي حدثه عنه أكثر من واحد من أصحابه . فكون الأكثر منهم — لا الواحد — غير ثقة بعيد جداً . لا سيما وإبراهيم إنما يروي كذلك مشيراً إلى صحة الرواية عن ابن مسعود . والله أعلم .

(١) قلت : لنا على هذا العطف نظر سبق بيانه في التعليق على الصفحة (٢٧٤) .

(٢) هكذا قال المصنف رحمه الله ، وعلمدته في ذلك قول الحافظ في « التهذيب » : وذكره العقيلي في « الضعفاء » وقال : ضعف حديثه يحيى بن سعيد القطان : فان ظاهره أن العقيلي حكى التضعيف ولم يروه بسنده كما هو النال عليه وعلى أئمة الجرح والتعديل ، ولكن الواقع خلاف ذلك ، فقد قال العقيلي في كتابه —

ومع ذلك فهو جرح غير مفسر ، وابن أبي عزة وثقة أحمد وابن معين وابن سعد ، فأما الذهبي
فمعلوم أن قاعدته أن يذكر في (الميزان) ^(١) كل من تكلم فيه ولو كان الكلام يسيراً
لا يقدح . وأما الثالثة فنعم ، ولكن الشعبي جيد المرسل ، قال العجلي : « لا يكاد الشعبي
يرسل إلا صحيحاً » . وقال الآجري عن أبي داود : « مرسل الشعبي أحب إلى من
مرسل النخعي » .

والظاهر أنه إن صح عن ابن مسعود شيء فهو في ذكر القطع في المجن مطلقاً ، وأما التقويم

— المذكور : « حدثنا محمد بن عيسى ، قال حدثنا صالح بن أحمد ، قال : حدثنا علي قال سألت يحيى عن
حديث عيسى بن أبي عزة (قلت : فذكره وقال :) فضعف الحديث » .
وعلي هو ابن المديني الحافظ ، وقد تقدمت ترجمته برقم (١٦٢) .

(١) قلت : « الميزان » غير « الضعفاء » ، وهذا هو الذي عزى إليه ابن التركاني تضعيف القطان .
وجواب المصنف يشعر بأنه هو « الميزان » نفسه ، وليس كذلك ، فانهما كتابان ، قاعدته في الأول منهما
كما ذكره المصنف ، وقاعدته في الآخر كما نص عليه هوفي مقدمته : « فهذا ديوان أسماء الضعفاء والمتروكين ،
وخلق من المجهولين ، وأناس ثقات فيهم لين » . ونحن الآن في صدد تحقيقه ، يسر الله إتمامه ، وطريقته
فيه ، إما أن يذكر رأيه في المترجم ، كأن يقول فيه « ضعيف » أو « متروك » أو « متهم » ونحوه ،
كما هو أسلوب الحافظ ابن حجر في « التقریب » . وإما أن ينقل الجرح عن بعض الأئمة ، كأن يقول :
« ضعفه الدارقطني » أو « قال النسائي : ليس بقوي » . أو قال أبو حاتم : « لا يحتج به » وهكذا ،
فكل من يورده فيه ضعيف إلا أفراداً قليلين يصرح بثبوتهم ، أما تمييزاً وأما لدفع التهمة عنه ، فن الأول
قوله : « إبراهيم بن نافع الحلاب البصري قال أبو حاتم : كان يكذب » أما إبراهيم بن نافع عن عطاء المكي
فتثقة . ومن الآخر قوله : « أحمد بن الحسن بن خيرون ، ثقة حافظ تكلم فيه ابن طاهر بعلك بارد ،
وهو أوثق من ابن طاهر بكثير » ، وقد لاحظنا أنه كثيراً ما يختلف اجتهاده في هذا الكتاب ، عنه في
« الميزان » ، ومن الأمثلة القريبة على ذلك ، عيسى بن أبي عزة هذا ، فانه حكى فيه تضعيف القطان له ،
ثم توثيق جماعة من الأئمة له ، ثم ختم ذلك برأيه فيه فقال : « حديثه صالح » . وهذا معناه أنه مقبول
عنده ، ومع ذلك أورده في ديوانه « الضعفاء » وضعفه بقوله : « قال القطان : حديثه ضعيف » .
والظاهر أن المصنف لم يراجع « الميزان » حين كتب الجواب ، والا لكان يحسد فيه رداً أقوى في قول
الذهبي : « حديثه صالح » ، وذلك بين لا يخفى . والعصمة لله وحده . ن .

فمن بعده أخذاً من حديث أنس عن أبي بكر وسيأتي ، أو يكون ابن مسعود إنما ذكر قطع أبي بكر .

وروى الشافعي عن ابن عيينة عن حميد الطويل قال : « سمعت قتادة يسأل أنس بن مالك عن القطع ؟ فقال : حضرت أبا بكر قطع سارقاً في شي . مايسوى ثلاثة دراهم . أو : مايسرني أنه لي بثلاثة دراهم » وقد رواه أبو حاتم الرازي عن الأنصاري عن حميد وفيه : « مايسرني أنه لي بثلاثة دراهم » بدون شك . أخرجه البيهقي ولايلزم من قول أنس : « مايسرني ... » أن تكون القيمة أقل من ثلاثة دراهم ، فإن من لا يحتاج إلى سبعة لايسره أنها له بقيمة مثلها ، وإنما يسره أن تكون بأقل من قيمتها ليبيعها فبيع فيها أو يدخرها لوقت الحاجة .

وقد روى قتادة عن أنس قصة أخرى ، وهي أنه قطع في مجن قيمته خمسة دراهم . رواه النسائي والبيهقي في (السنن) ج ٨ ص ٢٥٩ من طريق الثوري عن شعبة عن قتادة . ورواه النسائي أيضاً من طريق أبي داود الطيالسي قال : « حدثنا شعبة عن قتادة قال : سمعت أنساً يقول : سرق رجل مجنأ على عهد أبي بكر فقوم خمسة دراهم فقطع . ورواه أبو هلال محمد بن سليم عن قتادة فقال : « عن أنس أن النبي ﷺ » . وأبو هلال ليس بعمدة ولاسيا في قتادة . ورواه هشام عن قتادة فوافق أبو هلال ، وسئل هشام مرة فقال : « هو عن النبي ﷺ ، وإلا فهو عن أبي بكر » . ورواه عبد الوهاب بن عطاء عن سعيد عن قتادة عن أنس أن أبا بكر قطع في مجن قيمته خمسة دراهم ، أو أربعة دراهم . شك سعيد . ورواه النسائي وغيره رواية شعبة وذلك واضح . ومن أحب تتبع هذه الروايات فليراجع (سنن النسائي) و (سنن البيهقي) .

وفي (مصنف ابن أبي شيبة) عن شريك عن عطية بن مقسم عن القاسم بن عبد الرحمن قال : أتني عمر بسارق فأمر بقطعه ، فقال عثمان : إن سرقته لاتساوي عشرة دراهم قال : فأمر به عمر فقومت ثمانية دراهم فلم يقطعه . القاسم لم يدرك عمر ولا كاد ، وعطية مجهول الحال ، وشريك سي . الحفظ ونسبه بعضهم إلى التدليس كما مضى . ورواه الثوري عن عطية بن عبد الرحمن الثقفني عن القاسم قال : « أتني عمر بن الخطاب بسارق قد سرق ثوباً فقال لعثمان :

قومه ، فقومه ثمانية دراهم فلم يقطعه . ويؤخذ من كلام البخاري وأبي حاتم أن عطية هذا هو الذي روى عنه شريك ، فإن صح هذا فهو مجهول الحال ، وإلا فكلاهما مجهول . ولو صححت القصة ، فلفظ الثوري أقرب ، ويكون ترك القطع لمنع آخر كشبهة ظهرت . وسيأتي عن عثمان أنه قطع في أترجة قومت ثلاثه دراهم . ومر عنه أنه قطع في فخارة خسيصة . فكيف يقول ما وقع في لفظ شريك ١٩

وفي (نصب الراية) ج ٣ ص ٣٦٣ أن في (مصنف عبد الرزاق) : « عن معمر عن عطاء الخراساني أن عمر بن الخطاب قال : « من أخذ من الثمر شيئاً فليس عليه قطع حتى يأوي الجرين ، فإن أخذ منه بعد ذلك ما يساوي ربع دينار قطع » . عطاء الخراساني لم يدرك عمر ، لكن هذا أقوى من رواية عطية . وفي (الفتح) : « أخرجه ابن المنذر عن عمر بسند منقطع أنه قال : إذا أخذ السارق ربع دينار قطع » . وفيه أن ابن المنذر أخرج من طريق منصور عن مجاهد عن ابن المسيب عن عمر : لا تقطع الخمس إلا في خمس » . ابن المسيب عن عمر منقطع ، إلا أنه جيد ، لكن لانعم كيف السند إلى منصور . وأخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف) من طريق قتادة عن ابن المسيب ، وكتادة مشهور بالتدليس .

وروى مالك في (الموطأ) ، وابن عيينة كما في (مصنف ابن أبي شيبة) عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة أن سارقاً سرق في زمن عثمان أترجة فأمر بها عثمان أن تقوم ، فقومت ثلاثة دراهم من صرف اثني عشر درهماً بدينار فقطع عثمان يده . وعمرة يقال إنها ماتت سنة ٩٨ وعمرها سبع وسبعون سنة . فعلى هذا يكون سنه لمقتل عثمان فوق أربع عشرة سنة . وقد جاء عن عثمان ما هو أشد من هذا كما تقدم .

وروى حاتم بن إسماعيل كما في (مصنف ابن أبي شيبة) ، وسليمان بن بلال كما في (سنن البيهقي) عن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن أبي طالب عن أبيه عن علي رضي الله عنه أنه قطع يد سارق في بيضة حديد ثمنها ربع دينار . وقال الشافعي في (الأم) ج ٦ ص ١١٦ : « أخبرنا أصحاب جعفر عن جعفر عن أبيه أن علياً رضي الله عنه قال : « القطع في ربع دينار » . محمد بن علي لم يدرك علياً ، لكن لم يعارض هذا عن علي ما هو أقوى منه ، وإنما ذكر البيهقي

في (السنن) ج ٨ ص ٢٦١ أثراً عن علي فيه : « لا تقطع اليد إلا في عشرة دراهم » ثم قال : « هذا إسناد يجمع مجهولين وضعفاء » ^(١) . فقال ابن الترمذي : « قد جاء من وجه آخر ضعيف إلا أنه أجود من الرواية التي ذكرها البيهقي بلا شك . فروى عبد الرزاق عن الحسن بن عماره عن الحكم بن عتيبة عن يحيى بن الجزار عن علي قال : لا تقطع اليد في أقل من دينار أو عشرة دراهم . فعدل البيهقي عن هذه الرواية إلى تلك لزيادة التشنيع » .

أقول : وهذه ليست مما يفرح به ، الحسن بن عماره طائش ، قال شعبة : « أفادني الحسن ابن عماره سبعين حديثاً عن الحكم فلم يكن لها أصل » . ونص شعبة على أمثلة منها ، سئل الحكم عنها فلم يعرفها . قال شعبة : « قال الحسن بن عماره : حدثني الحكم عن يحيى بن الجزار عن علي - سبعة أحاديث ، فسألت الحكم عنها فقال : ما سمعت منها شيئاً » وقال ابن المديني في الحسن بن عماره : « كان يضع » .

المسلك الثالث : لبعض مشاهير الحنفية في هذا العصر . كان هذا الرجل مشهوراً بطول الباع وسعة الاطلاع والزهد والعبادة ، ^(٢) وكان يقرر أن أحاديث (الصحيحين) قطعية الثبوت .

(١) قلت : بل هو ضعيف جداً ، فإن من رواه جويراً وهو ابن سعيد البلخي أورده الذهبي في « الضعفاء » وقال : « متروك الحديث » . وقال الحافظ في « التقریب » : « ضعيف جداً » . قلت : ومع هذا فهو خير من الحسن بن عماره الآتي روايته ، فإنه لم ينسب إلى كذب أو وضع ، بخلاف ابن عماره ، فإنه أشد ضعفاً منه ، قد نسبوه إلى الوضع كما يأتي في الكتاب ، وقال الامام أحمد : أحاديثه موضوعه . فهل خفي هذا على ابن الترمذي حتى زعم أن روايته أجود من رواية جوير ، أم هو التعصب المذهب ؟ !

(١) هو العلامة الشيخ محمد أنور الكشميري ، وكلامه الذي أشار إليه المؤلف المذكور في كتابه « فيض الباري على صحيح البخاري » (٤ / ٤٤٦ - ٤٤٧) ، وهو يحق كما وصفه المصنف في سعة العلم ، ولكنه مع الأسف لم يستفد كثيراً من علمه ، صده عن ذلك التقليد المتوارث مع أنه من أحق العلماء المتأخرين بالخلاص منه ، والاستقلال في النظر والاختيار ، فانظر إليه مثلاً في موقفه من مسألة رفع اليدين في الركوع التي لا يمكن للباحث في أدلتها إلا أن يقول بمشروعيتها واستحبابها ، ولو كان حنفياً غير متعصب مثل العلامة الكنوي رحمه الله فإنه لم يسمعه إلا القول بالاستحباب في بحث له جيد في « التعليق الممجّد » ، أما الشيخ الكشميري فلم يستطع التصريح بالاستحباب ، على الرغم من أن التحقيق الذي وصل إليه يلزمه ذلك ، —

وكان مع ذلك غايةً في الجود على المذهب والتفاني في الدفاع عنه . وفي مسلكه هذا ما يظهر منه علو طبقته في ذلك . ذكر أن لأصحابه طرقاً في التملص من أحاديث (الصحيحين) في هذه المسألة ، من ترجيع غيرها أو دعوى اضطرابها أو نسخها ، وأنه لم يرض شيئاً من ذلك ، واختار طريقاً جديداً يجمع بين الأدلة في زعمه ، وهو أن القطع أولاً كان في ثمن الجن كما في حديث (الصحيحين) عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة ، وكانت قيمة الجن أولاً قليلة ، ثم أخذت تزيد بزيادة اتساع حال المسلمين حتى بلغت عشرة دراهم فأقر الأمر عليها ، وترك اعتبار ثمن الجن ، وذلك كما هو الحال عنده في الدية . قال : « وعلى نحو هذا حملت حد الحر ومقدار المهر » .

أقول : لم أظفر بتطبيق الأخبار على هذا المسلك لكن قد يقال : كان المعيار الشرعي لما يجب فيه القطع هو قيمة الجن فكأنها كانت أولاً لا تزيد عن أقل ما يحق على آخذها اسم « السارق » وحينئذ أنزل الله عز وجل : [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] ، ثم كأنها ترقّت قليلاً فصارت كقيمة الجبل والبيضة وحينئذ قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « لعن الله السارق يسرق الجبل فتقطع يده ويسرق البيضة فتقطع يده » ثم ترقّت فصارت ربع دينار وهو عند الحنفية درهمان ونصف ، وحينئذ قال النبي ﷺ : « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » ثم ترقّت فصارت ثلاثة دراهم ، وحينئذ قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في جن قيمته ثلاثة

— فهو يقول في الكتاب المذكور (٢٥٧/٢ - ٢٥٩) : فقد ثبت الأمران عندي (الرفع والترك) ثبوتاً لا مرد له ، ولا خلاف إلا في الاختيار ، وليس في الجواز . ثم نقل عبارة لأبي بكر الجصاص تؤيد ما ذكره من الجواز ، ثم قال : « فاسترحت حيث تخلصت رقبتي من الأحاديث الثابتة في الرفع » ! كذا قال ، وفي عبارته من الركة ما لا يخفى ، وإذا قال بجواز الرفع وأراد الجواز الذي يستوي فيه الفعل والترك ، فلم يأت بشيء جديد بإثباته الرفع ، لأن القائلين به لا يقولون بوجوبه ، وإن أراد به جوازاً مع استحباب فهلا صرح به ، وغالب الظن أنه هو الذي أراده ، وإلا كان الرفع عبثاً لا يقول به فقيه مثله ، وإنما لم يصرح به ، لأنه لم يجد في مذهبه من سبقه إلى ذلك ! ثم إذا صح ظننا به ، فهل كان يرفع يديه كسباً للشواب ، بل وبياناً للجواز ولوبالمرعى الأول ، علم ذلك عند أصحابه ، وظني أنه لم يفعل ، لغلبة المصيبة المذهبية على من حوله . والله المستعان . ن

دراهم . ثم كأنها بقيت كذلك إلى أن قطع أبو بكر في شيء . يقول أنس : « ما يسرني أنه لي بثلاثة دراهم » . ثم كأنها ترفت فصارت خمسة دراهم ، وحينئذ قطع أبو بكر في مجن قيمته خمسة دراهم . وكأنها بقيت على ذلك إلى أوائل عهد عمر ، وحينئذ قال - لو صح عنه - : لا تقطع الخمس إلا في خمس . ثم كأنها نقصت إلى درهمين ونصف فحينئذ قال عمر - لو صح عنه - إذا أخذ السارق ربع دينار قطع . ثم كأنها ترفت فصارت عشرة دراهم وحينئذ امتنع - لو صح عنه - من القطع فيما قيمته ثمانية دراهم . ثم نقصت في عهد عثمان وحينئذ قطع في أربعة قيمتها ثلاثة دراهم ، ثم ازدادت نقصاً وحينئذ قطع في فخارة خسيصة . ثم تحسنت الحال قليلاً في زمن علي وحينئذ قطع في بيضة حديد قيمتها ربع دينار ، وأفتت عائشة بالقطع في ربع دينار ، ثم لأدري متى عادت فترقت إلى عشرة دراهم ، وحينئذ بمقتضى هذا المسلك نزل الوحي بإلغاء اعتبار قيمة المجن ، وأن يكون المعتبر هو العشرة الدراهم ١١

ولعمري لقد تكرور في الأخبار ذكر المجن ، وإن بعض الألفاظ ليوهم اعتبار المجن ، إلا أن الناس فهموا أن سبب التكرور هو أن أقل ما قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجن ، وحملوا ما يوهم اعتبار المجن على ما تقدم مفصلاً ، ولم يعرج أحد منهم على هذا المسلك الطريف ولكن :

لكل ساقطة في الأرض لاقطة وكل كاسدة يوماً لها سوق

ومن العجيب أنه لم يرتض دعوى بعض أسلافه النسخ ثم وقع فيها ، وأنه يقول : إن أحاديث (الصحيحين) قطعية الثبوت ثم يخالف صرائحها ويتشبه بما لم يثبت مما فيه ذكر العشرة .

فأما حديث هشام عن أبيه عن عائشة فاختلف فيه الرواة عن هشام سنداً وممتناً .

أما السند فنهم من ذكر عائشة ، ومنهم من لم يذكرها وجعله مراسلاً من قول عروة ، نبه على ذلك البخاري في (الصحيح) ، والصواب ذكر عائشة .
وأما المتن فعلى ثلاثة أوجه :

الأول : مارواه البخاري عن عثمان بن أبي شيبة عن عبدة عن هشام عن أبيه عن عائشة
« أن يد السارق لم تقطع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلا في مجن حجة أو ترس » .
ثم روى البخاري عن عثمان أيضاً عن حميد « ثنا هشام عن أبيه عن عائشة . مثله » .

الثاني : مارواه البخاري عن محمد بن مقاتل عن ابن المبارك عن هشام عن أبيه عن عائشة
« لم تكن تقطع يد السارق في أدنى من حجة أو ترس كل واحد منها ذو ثمن » .

الثالث : رواه البخاري « حدثني يوسف بن موسى ثنا أبو اسامة قال : هشام بن عروة
أخبرنا عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت : لم تقطع يد سارق على عهد النبي ﷺ في
أدنى من ثمن المجن ترس أو حجة ، وكان كل منها ذا ثمن » .

فالأول : مداره على عثمان بن أبي شيبة عن عبدة وعن حميد ، وقد خولف عن كل منها
فرواه مسلم في (صحيحه) عن محمد بن عبد الله بن نمير عن حميد بسنده : « لم تقطع يد
سارق في عهد النبي ﷺ في أقل من ثمن المجن حجة أو ترس وكلاهما ذو ثمن » وهذا على
الوجه الثالث كما ترى . ورواه البيهقي في (السنن) ج ٨ ص ٢٥٦ من طريق هارون بن
إسحاق عن عبدة بسنده « لم تكن يد تقطع على عهد رسول الله ﷺ في أدنى من ثمن مجن
حجة أو ترس » .

وهذا على الوجه الثاني كما ترى ، وبهذا بان ضعف الوجه الأول ، بل ظاهره باطل ،
لأنه يعطي أن القطع لم يقع في عهد النبي ﷺ إلا مرة واحدة في ذلك المجن ، وقد ثبت
قطع سارق رداء صفوان الذي كانت قيمته ثلاثين درهماً . وثبت قطع يد الخزومية التي كانت
تستعمل الحلي ثم تجرده .

وأما الوجه الثاني فقد اختلف على عبدة كما رأيت ، وكذلك اختلف على ابن المبارك ،
رواه النسائي عن سويد بن نصر عن ابن المبارك عن هشام عن أبيه عن عائشة : « لم تقطع
يد سارق في أدنى من حجة أو ترس ، وكل واحد منها ذو ثمن » .

وهذا على الوجه الثالث كما ترى . فبان رجحان الوجه الثالث ، لأنه رواه عن هشام

أبو أسامة ولم يختلف عليه فيه ، ورواه ابن نمير عن حميد بن هشام ، وابن غير أثبت من عثمان بن أبي شيبة ، ورواه سويد بن نصر عن ابن المبارك عن هشام .

وقد رجع الشيخان والنسائي الوجه الثالث .

أما البخاري فساقتها على هذا الترتيب ، ثم عقب بحديث ابن عمر ، فأشار والله أعلم بالترتيب إلى ترتيبها في القوة ، فالثاني أقوى من الأول ، والثالث أرجح منها . أو قل : أشار إلى أن الثاني يفسر الأول من وجه والثاني ^(١) يفسرهما جميعاً ، وأشار بالتعقيب بحديث ابن عمر إلى أن هذا الحديث وحديث ابن عمر عن واقعة واحدة ، فعائشة حفظت أن أقل ما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو ذاك الجنب ولم تذكر قيمته ، وابن عمر حفظ قيمته ولم يذكر أنه أقل ما قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه .

وأما مسلم فصدر بحديثه عن محمد بن عبد الله بن غير وساقه بتمامه وهو على الوجه الثالث كما مر ثم قال : « حدثنا عثمان بن أبي شيبة أنه حدثنا عبدة بن سليمان وحيد بن عبد الرحمن وثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا عبد الرحيم بن سليمان ح وثنا أبو كريب ثنا أبو أسامة كلهم عن هشام بهذا الإسناد نحو حديث ابن غير عن حميد بن عبد الرحمن الرواس ، وفي حديث عبد الرحيم وأبي أسامة : « وهو يومئذ ذو ثمن » فحمل سائر الروايات على حديث ابن غير وهو على الوجه الثالث كما مر ، ولم يعتد بخلافه بعضها له في الأوجه المذكورة مع اعتداده بالاختلاف في قول ابن نمير « وكلاهما ذو ثمن » وقول عبد الرحيم وأبي أسامة « وهو يومئذ ذو ^(١) ثمن » ثم عقب مسلم ذلك بحديث ابن عمر .

وأما النسائي فإنه مع تصديه لجمع الروايات في ذكر الجنب لم يسق من طرق حديث هشام المذكورة إلا رواية سويد بن نصر عن ابن المبارك عن هشام ، وهي على الوجه الثالث .

وصاحب هذا المسلك إنما يكون له متشبه ما في الوجه الثاني ، وقد علمت أنه مرجوح من جهة الرواية . وهكذا هو مرجوح من جهة النظر لما يأتي ، وعلى فرض أنه لا يتبين أنه مرجوح فلا يصح التمسك بما اختص به بعض الروايات وخالفها غيرها ، لأن الاختلاف إنما جاء

(١) كذا الأصل والظاهر أنه خطأ ، والصواب « والثالث » . (٢) الأصل « ذون » . ن

من جهة الرواية بالمعنى فلا يصح التثبت بواحدة منها حتى يترجح أنها باللفظ الأصلي أو موافقة له .

ومع هذا فاللفظ الواقع في الوجه الثاني لا يتعين حمله على مازعمه صاحب هذا المسلك فإنه يحتمل أن يكون المراد أن السارق لم يكن يقطع فيما دون ثمن ذلك المجن الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم . ولا مانع أن تعرف عائشة هذا ولا تعرف قيمة ذلك المجن . وهذا المعنى أقرب وأولى مما زعمه صاحب هذا المسلك ، فإنه يزعم أن المعنى أن اليد لم تكن تقطع إلا فيما يبلغ ثمن مجن من المجان أي مجن كان ، وهذا بغاية البعد ، فإن من المجان الرديء البالي المعيب الذي تكون قيمته درهماً واحداً أو دونه ، ومنها ما يزيد على ذلك زيادة متفاوتة ، ولم يعمد من حكمة الشارع وإيثاره الضبط ، أن ينوط مثل هذا الحكم العظيم بمثل هذه الأمر الذي لا ينضبط .

فإن قيل قد يختار مجن من أوسط الغالب على نحو ما قدمت أول المسئلة .

قلت : أوسط الغالب بعيد أيضاً عن الانضباط ، والذي تقدم إنفاؤه من بعض من بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، رأى أنه لا ينبغي القطع في أقل مما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وعرف أنه ذلك المجن ولم يعرف ثمنه فاضطر إلى الخدس ، والشارع لا ضرورة تلجئه ولا حاجة تدعوه إلى مثل هذا ، فلماذا يعدل عن سنته من إثارة الضبط وهو قادر على الضبط بالذهب أو الفضة ، فيكون المناط ظاهراً منضبطاً سهل المعرفة جارياً على ما يعرفه الناس ويتعارفونه ؟

فأما تقدير الدية بالإبل فذلك معروف متعارف من قبل الإسلام ، وكان أغلب أموالهم الإبل ووصفها الشارع بصفات معروفة تقربها من الانضباط ، ولا يخشى بعد ذلك التباس ولا مفسدة كما يخشى في نوط القطع بثمان مجن ، فإن من وجبت عليه الدية لا يلزمه أن يدفع النفيسة ، ولو كانت عنده نفيسة ، وأراد أن يشتري بها عشرة أكهن على وصف الدية مكن من ذلك ، فيشتري بتلك الناقة عشرة ويضعها فتحسب له عشرة ، واحتمال أن لا يتمكن من ذلك بعيد ، فإن اتفق ذلك فللغفقه أن يقول هي بمنزلة المدومة ، ويعدل إلى قيمة القدر الواجب من

«الغالب — كما قيل بنحو ذلك في الزكاة . فأما إذا طابث نفس صاحبها فدفعتها فلا إشكال .
والخفية لم ينكروا وجوب الإبل ، وإنما قالوا : إن الواجب هي أو ألف دينار ، أو عشرة
آلاف درهم . وإن التمين بالتراضي أو القضاء .

وأقول أما التراضي فلا إشكال فيه ، وكذلك القضاء إذا قضى القاضي بالإبل ، أو بذاك
المبلغ من الذهب أو الفضة وهو قيمة الإبل . وأما إذا لم يكن ذلك قيمتها ، فجعل الخيرة
للقاضي منافع للعدل وفتح لباب اتباع القضاة للهوى ، وأصول الشرع تأبى ذلك . والمقصود
هنا أنه لا مفسدة في جعل الزكاة من الإبل ، فإن الواجب الحقيقي هو أقل ما يتحقق به الصفة
فالمستحق بين أن يحصل له حقه ، وأن يحصل له دونه برضاه ، وأن يحصل له فوقه
برضا الدافع .

وعلى فرض أن المقوم خطأ في التقويم ، فالخطب سهل ، إنما هو خسارة مالية يجبرها الله
عز وجل من فضله .

وأما المجن فإن قيل : إنه يقطع في سرقة مطلقاً بأي صفة كان فلا ينبغي مافيه ، وإن
قيل : لا يقطع فيه إلا إذا كان بوصف مخصوص ، فما هو ذاك الوصف ؟ وما الدليل على تعيينه ؟
وإن قيل : لا يقطع فيه إلا إذا بلغت قيمته حداً معيناً كما يدل عليه قول أنس : «سرق
رجل مجناً على عهد أبي بكر فقوم خمسة دراهم فقطع ، فهذا قولنا وبطل هذا المسلك
الطريف رأساً .

وإذا كان المسروق ذهباً أو فضة ، فعلى ذلك المسلك ينبغي أن ينظر هل هو قيمة مجن
أولاً ؟ وهذا عكس المعروف المتعارف من اعتبار مقادير السلع بالذهب والفضة . وإذا كان
المسروق سلعة أخرى احتيج إلى تقويمين ، تقويم السلعة بالذهب أو الفضة ، وتقويم المجن الذي
لم تبين صفته بالذهب أو الفضة ، واحتمال الخطأ في ذلك أشد من احتماله في تقويم واحد .

فإن قيل : إنما كان ذلك في أول الأمر ثم استقر الحال على العشرة الدراهم .

قلت : فهل كان الشارع يجهل عاقبة الأمر . وقد قال الشاعر :

رأى الأمر يفضي إلى آخر فصير آخره أولاً

وإذا كان المجن لا يصلح أن يحبل معياراً مستمراً ، فكذلك لا يصلح أن يكون معياراً مؤقتاً بلا ضرورة ولا حاجة .

فإن قيل : قد يكون صاحب هذا المسلك إنما غنى ذاك المجن المعين الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

قلت : فيلزم أن يكون ذاك المجن بقي محفوظاً في بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ثم في بيوت الخلفاء ، فكلمة رفع سارق ، قوم المسروق ثم أخرج ذاك المجن فقوم بقيمة الوقت ! وهذا باطل من وجوه :

منها أنه لم يتقل ، ولو كان انتقل لغرابته ، ومنها أن النقل ياباه ، ومنها أنه خلاف المعروف من براءة الشريعة عن مثل هذا التكلف الذي لا تهره حكمة . وكثير مما تقدم يرد على هذا أيضاً . وأشد ذلك الداهية الدهياء وهي النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

فإن قيل : لعل صاحب هذا المسلك إنما أراد أن ذلك التدرج واستقرار الأمر على عشرة الدراهم كان كله في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : ظاهر ضيعه خلاف ذلك لتنظيمه بحد الحر ، ولأنه لا يحبل أنه لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء في ذكر العشرة ، ^(١) وإنما يصح إن صح شيء عن بعده وبعد الخلفاء الراشدين . وهب أنه إنما أراد ما زعمت ، فلم يأت عليه بشبهة فضلاً عن حجة ، ويرد عليه أكثر ما تقدم . وكيف يقول : إن أحاديث (الصحيحين) قطعية الثبوت ثم ينسخها بما لم يثبت ؟

وأما قضية المهر فلم يثبت تحديده ، وإنما اقتصر الحنفية قياسه على ما يقطع فيه السارق ، والأصل باطل ، والقياس أبطل .

وأما حد الحر فالحق أنه أربعون . واستنبط الصحابة من تدرج الأمر في الحر من حكم إلى أشد منه رعاية للحكمة جواز زيادة التشديد تغزيراً ، واستأنسوا لتحديد الزيادة بقولهم : « إنه إذا سكر هذا ، وإذا هذا افتقر » ^(٢) مع علمهم بأنه لا يلزمه بمجرد الاحتمال حكم

(١) قلت : في هذا نظر ، فإن المومى إليه قد صرح بتصحيح حديث ابن عباس في العشرة !

(٢) هذا لم يصح ، وهو معلل في إسناده ومثته ، وقد بينت ذلك في « إرواء الغليل » (٢٤٤٦) .

المرتد ولا حكم المطلق ولا غير ذلك مما يحتمل صدور منه عند هذيانه ، والسرقة لم يقع في تحويلها تدريج ، لامن حال إلى أشد منها ، ولامن حال إلى أخف منها .

فإن قيل قد يقال : إن للتدريج حكمة ، وهي أن الناس كانوا في ضيق فكان المسروق منه يتضرر بأخذ اليسير من ماله ، ثم اتسعوا فصار لا يتضرر إلا بأخذ أكثر من ذلك وهكذا . قلت : تعقل الحكمة لا يثبت به الحكم ، مع أن ما ذكرتم يعارضه أن المناسب في زمن الضيق أن يخفف على السارق لكثرة الحاجة ، وقد شهدت الشريعة في الجملة لهذا المعنى دون الأول ، وذلك يدرء الحد عن المضطر ، وما يروى عن بعض السلف أنه لا قطع في زمن المجاعة ^(١) .

فإن قيل : إن المقدار لم يتغير في المعنى ، لأن السلع كلها أو غالبها تسير المجن ، فالسلعة المسروقة التي تكون قيمتها خمسة حين بلغ ثمن المجن خمسة ، كانت قيمتها ثلاثة حين كانت قيمة المجن ثلاثة ، وهكذا الدراهم نفسها ، فإن الثلاثة كانت أولاً تغني غناء لاتغنيه أخيراً إلا خمسة مثلاً .

قلت : هذا كله لا يغني قليلاً فيما نحن بصدده ، ثم هو غير مستقيم ، فقد تغلو سلعة وترخص أخرى ، ولا تزال تضرب قيمتها ارتفاعاً وانخفاضاً إلى يوم القيامة ، ولماذا إذا كان لوحظ ذلك المعنى وقع التحديد أخيراً بال عشرة ؟ ! وقد يزيد الاتساع فتصير خمسة عشر لاتغني إلا غناء الثلاثة ، وقد يعود الضيق ويشد أشد مما كان أولاً ، والمعروف إنما هو ضبط أثمان السلع بالدنانير والدراهم ، لا ضبط الدنانير والدراهم بالساع ، فكيف بسلعة لاتنضبط ؟

وقد أطلت في رد هذا المسلك مع أنه لا يحتاج في رده إلى هذا كله ، ولكن دعا إلى ذلك شهرة قائله . والله المستعان .

(١) قلت : يشير إل ماروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال : « لا قطع في غدق ، ولا في عام سنة » .

لكن في سنده جهالة كما بينته في المصدر السابق (٢٤٩٦) .

المسألة الخامسة عشرة

القضاء بشاهد وعين في الأموال

قال الأستاذ ص ١٨٥ : « وأما القضاء بشاهد وعين فلم يرد فيه ما هو غير معلل عند أهل النقد ، وحديث مسلم فيه انقطاعان مع عدم ظهور دلالاته على التنازع فيه كما فصل في محله . والليث بن سعد رد على مالك رداً ناهضاً في رسالته إليه ... حتى أن يحيى الليثي راوية (الموطأ) وغيرهم من كبار المالكية خالفوا مالكاً في المسألة ، ولم بين الشافعية من خالف الشافعي في المسألة ، فسل قضاة العصر ماذا كانت تكون النتيجة في الحقوق لو حكموا للناس بما يطالبون به بدون تكامل نصاب الشهادة ؟ فضلاً عن الضعف الظاهر فيما يحتجون به في الأخذ بشاهد وعين » .

أقول : حديث مسلم هو قوله في (صحيحه) : « حدثنا أبو بكر بن أبي شعبة ومحمد ابن عبد الله بن ثمر قالوا ثنا زيد - وهو ابن حباب - ثني سيف بن سليمان أخبرني قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد » .

فأما الانقطاعان المزعومان فأحدهما بين عمرو وابن عباس . والآخر بين قيس وعمرو . أما الأول فقال ابن الترمذي : « في (علل الترمذي) : سألت محمداً (البخاري) عنه - أي هذا الحديث - فقال : عمرو بن دينار لم يسمع عندي هذا الحديث من ابن عباس » .

أقول : ليس لهذه العندية ما يسندها سوى أمرين :

الأول : أن محمد بن مسلم بن سوسن الطائفي روى هذا الحديث عن عمرو بن دينار ، فقال بعض الرواة عنه : عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس . وبعضهم قال : عن عمرو عن جابر بن زيد عن ابن عباس .

الثاني : استبعاد صحة الحديث لعدم اشتهاره عن ابن عباس ومخالفته لظاهر القرآن .

فأما الأول فقد أجاب عنه البيهقي بأنه إنما جاء ذلك عن بعض الضعفاء ، فأما

الثقات فرووه عن الطائفي عن عمرو عن ابن عباس كما يأتي . ورواية الثقات لا تعلل برواية الضعفاء .

أقول : ومع ذلك فلو صح الوجهان المذكوران أو أحدهما لصح الحديث أيضاً كما صحح الشيخان حديث حماد بن زيد عن عمرو بن دينار عن محمد بن علي عن جابر في لحوم الخيل ، مع رواية ابن عينة وغيره له عن عمرو عن جابر .^(١) ولهذا نظائر .

وأما الثاني : فالجواب عنه من وجهين :

الأول : أن ذلك الاستبعاد إن كان له وجه فلا يزيله إلا دعوى أن بين عمرو وابن عباس واسطة ضعيفة ، إذ لو كان بينه وبينه ثقة لصح الحديث أيضاً كما مر . وليس لأحد أن يفرض الواسطة الضعيفة هنا فإن عمراً لا يدلس مثل هذا التدليس ، وإننا قد يرسل ماسمعه من ثقة متفق عليه كما أرسل عن جابر ماسمعه من محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عنه ، ومحمد إمام حجة . وقد تتبعنا ما قبل إن عمراً أرسله مثل هذا الإرسال غير الحديث السابق ، فلم أجد إلا حديثاً واحداً حاله كحال الحديث السابق ، وذلك أن في (مسند أحمد) ج ٣ ص ٣٦٨ « ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن عمرو بن دينار عن جابر » قلت لعمرو : أنت سمعته من جابر ؟ قال : لا . والحديث في (صحيح البخاري) من طريق ابن عينة « قال عمرو : أخبرني عطاء . أنه سمع جابراً . . . » فبين عمرو وجابر في هذا عطاء بن أبي رباح ، وهو إمام حجة . ووجدت حديثين آخرين لم يتضح لي الإرسال فيها ، فإن صح فالواسطة في أحدهما عكرمة وطاوس أو أحدهما .

وفي الثاني : ابن أبي مليكة ، وهؤلاء كلهم ثقات أثبات . فإن ساغ أن يقال في حديث رواه عمرو عن ابن عباس : لعله لم يسمعه منه . فإننا يسوغ أن يفرض أن عمراً سمعه من ثقة حجة سمعه من ابن عباس . وفي ترجمة عمرو من (تهذيب التهذيب) : قال الترمذي : قال البخاري : لم يسمع عمرو بن دينار من ابن عباس حديثه عن عمر في البكاء على الميت . قال ابن حجر : « قلت : ومقتضى ذلك أن يكون مداساً » .

(١) أنظر تخرجه في «الإرواء» (٢٥٥١) .

أقول : لم أظفر برواية عمرو ذاك الحديث عن ابن عباس ، والقصة - وفيها الحديث - ثابتة في (صحيح مسلم) و (مسند الحميدي) من رواية عمرو عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس ، فإن كان بعضهم روى الحديث عن عمرو عن ابن عباس فلا ندري من الراوي ؟ فإن كان ثقة فالحل في هذا الحديث كما تقدم ، حدث به عمرو مراراً عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس حتى عرف أن الناس قد عرفوا أنه لم يسمعه من ابن عباس ، ثم قال مرة على سبيل الفتيا أو المذاكرة : « قال ابن عباس » وليس هذا بالتدليس ، على أنه لا مانع من أن يسمع من ابن أبي مليكة عن ابن عباس القصة وفيها الحديث ويسمع من ابن عباس نفسه الحديث . ولا مانع من أن يسمع الرجل الحديث من رجل عن شيخ ثم يسمعه من ذلك الشيخ نفسه ثم يرويه تارة هكذا وتارة هكذا . وهذا النوع يسمى « المزيد في متصل الأسانيد » وقد عد بعضهم منه حديث عمرو في لحوم الحيل . وقد ذكر مسلم في مقدمة (صحيحه) أمثلة مما قد يقع من غير المدلس من إرسال ما لم يسمعه . وذكر منها حديث عمرو بن دينار في لحوم الحيل وقد مر ، وهذا حكم من مسلم بأن عمراً غير مداس ، وأن ما قد يقع عن مثل ذاك الإرسال ليس بتدليس . واحتج الشيخان بكثير من أحاديث عمرو التي لم يصرح فيها بالسماع ، واحتج مسلم بحديث في المخبرة رواه ابن عيينة عن عمرو عن جابر ، مع أنه قد ثبت عن ابن عيينة أن عمراً لم يصرح فيه بالسماع من جابر . وهذا الترمذي حاكمي الحكايتين عن البخاري صحيح في حديث لحوم الحيل رواية ابن عيينة التي فيها « عمرو عن جابر » وخطأ حماد بن زيد في قوله « عمرو عن محمد بن علي عن جابر » مع جلالة حماد وإتقانه ، فلو كان عند الترمذي أن عمراً يدلس لما كان عنده بين الروايتين منافاة . والصحيح أنه لا منافاة ولا تدليس كما مر . فأما ما في (معرفة الحديث) للحاكم ص ١١١ في صدد كلامه في التدليس : « فليعلم صاحب الحديث أن الحسن لم يسمع من أبي هريرة » وأن عامة حديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة . فإنما قال ذلك في صدد من روى عن لم يره قط ولا سمع منه شيئاً ، فإن تلك العبارة هي في صدد قوله ص ١٠٩ « الجنس السادس من التدليس قوم روى عن شيوخ لم يروهم قط . . . » . وحاصل ذلك أن عمراً يرسل عن لم يره من الصحابة ، وهذا على قلة ما قد يوجد

عن عمرو فيه ليس بتدليس وإنما يسميه جماعة تدليساً إذا كان على وجه الإيهام ، فأما أن يرسل الحديث عن قد عرف الناس أنه لم يدركه أو لم يلقه فلا إيهام فيه فلا تدليس . وعادة أئمة الحديث إذا كان الرجل ممن يكثر منه هذا الإرسال أن ينصوا على أسماء الذين روى عنهم ولم يسمع منهم ، كما تراه في تراجم مكحول والحسن البصري وأبي قلابة عبد الله بن زيد وغيرهم ، ولم نجد في ترجمة عمرو إلا قول ابن معين : « لم يسمع من الهراء بن عازب » ولعله لم يرسل عن الهراء إلا خبراً واحداً . وسامع عمرو من ابن عباس ثابت ، والحكم عندهم فيمن ليس بدلس ولكنه قد يرسل لا على سبيل الإيهام أن عنعنته محمولة على السماع إلا أن يتبين أنه لم يسمع ، كالحديث الذي رواه شعبة عن عمرو عن جابر وقد تقدم . ووجه ذلك أنه لم يثبت عليه إلا أنه قد يرسل لا على وجه الإيهام ، ومعنى ذلك أنه لا يرسل إلا حيث يكون هناك دليل واضح على أنه لم يسمعه ، فحيث وجدنا دليلاً واضحاً على عدم السماع فذاك ، وحيث لم نجد كان الحكم هو السماع ألا ترى أن الثقة قد يخطئ . ، ومع ذلك فروايته محمولة على الصواب ما لم يقيم دليل واضح على الخطأ ، فأولى من ذلك أن يحكم بالاتصال في حديث من لم يعرف عنه إلا الإرسال حيث لا إيهام ، لأن المخطئ قد يخطئ . حيث لا دليل على خطائه بخلاف المرسل . والحكم عندهم فيمن عرف بالتدليس وكثر منه إلا أنه لا يدلس إلا فيما سمعه من ثقة لاشك فيه أن عنعنته مقبولة ، كما قالوه في ابن عيينة فما بالك بما نحن فيه ؟

وأما عدم اشتهار الحديث عن ابن عباس فلا يضره بعد أن رواه عنه ثقة جليل فقيه وهو عمرو بن دينار ، وكمن حديث صححه الشيخان وغيرهما مع احتمال أن يقال فيه مثل هذا أو أشد منه ، هذا حديث « إنما الأعمال بالنيات » عظيم الأهمية عند أهل العلم حتى قالوا إنه نصف العلم . وهذا مما يقتضي اشتهاره ، وفي روايته ما يشير إلى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خطب به على المنبر ، وهذا مما يقتضي اشتهاره ، وذكر فيه أن عمر بن الخطاب رواه وهو يخطب على المنبر ، وهذا مما يقتضي اشتهاره ، ومع ذلك لم يروه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير عمر بن الخطاب ، ولا رواه عن عمر غير علقمة بن وقاص ، ولا رواه عن علقمة غير محمد بن إبراهيم

التمييزي ، ولا رواه عن محمد غير يحيى بن سعيد الأنصاري ، ومع ذلك صححه الشيخان وغيرهما وجعلوه أصلاً من أصول العلم ، بل جعلوه نصف العلم كما مر .
فإن قيل : لكن له شواهد .

قلت : وحديث القضاء بالشاهد واليمين كذلك فقد جاء من رواية جماعة من الصحابة بأسانيد جيدة قد صححوا نظائرها . وجاء من رواية آخرين بأسانيد تصلح للاستشهاد^(١) وجاء من مرسل عدة من التابعين ، وكان عليه عمل أهل الحجاز لا يعرف عندهم خلافه .

فإن قيل : فقد قلت في حديث ابن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس في قطع يد السارق في ثمن المجن ما قلت .

قلت : ذاك خبر اضطرب فيه ابن إسحاق أشد اضطراب ، وابن إسحاق في حفظه شيء . وجاءت أدلة تقضي بأنه من قول عطاء ، لا من روايته عن ابن عباس كما تقدم تفصيله في المسألة السابقة ، وليس الأمر هنا كذلك ، ولا قريباً من ذلك . وقد تجتمع عدة أمور يقدر مجموعها في صحة الحديث ، ومنها ما لو انفرد لم يضر .

وأما مخالفته لظاهر القرآن كما قد يشير إليه صنيع البخاري في (صحيحه) فبكم من حديث صححه هو وغيره وهو مخالف لظاهر القرآن كحديث المنع من الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وحديث النهي عن أكل كل ذي ناب أو مخالب ، وحديث النهي عن أكل لحوم الحرم الأهلية ، وغير ذلك . وكل من دلالة ظاهرة من القرآن خالفها الحنفية أنفسهم ، وقد تقدم شيء من ذلك في المسألة الثانية عشرة ، وذكر ابن حجر في (الفتح) أمثلة من ذلك ، وبسط الشافعي الكلام في (الأم) ج ٧ ص ٦ - ٣١ ومع ذلك فمخالفة حديث القضاء بشاهد ويمين لظاهر القرآن مدفوعة كما ستراه .

قال الله تبارك وتعالى : [يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه] إلى أن قال : [واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجلٌ وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] إلى أن قال : [ذلكم

(١) سيأتي ذكر بعض شواهده ص ١٥٦ - ١٥٧ . ن

أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا [إلى أن قال : [وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهانٌ مقبوضةٌ] .

إن قيل : أمر الله تعالى أن يستشهد عند المداينة رجلان فإن لم يكونا فرجل وامرأتان ، فدل ذلك على أنه لا يثبت الحق عند التّداعي عند الحاكم إلا بذلك .

فالجواب : إن أردتم أنه لا يثبت مطلقاً إلا بذلك فهذا باطل ، إذ قد يثبت الحق بالاعتراف ، وبالنكول فقط عند الخفية ، ومع عين المدعي عندنا . وإن أردتم أنه لا يثبت بشهادة إلا كذلك فهذا لا يفيدكم ، فإن الحديث إنما أثبتته بالشاهد واليمين لا بالشاهد وحده .

فإن قيل : لو كان يثبت بشاهدٍ ويمين لما كان للأمر برجلين أو رجل وامرأتين فائدة .

قلنا : بلى ، له فوائد عظيمة ، الأولى مانصت عليه الآية : [ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا] ، وهذا كما يحصل بالكتابة مع أن الحق لا يثبت بالكتاب وحده ، فكذلك يحصل بالشهادة التامة ، فإن القضاء بشهادة تامة أظهر في القسط والعدل من القضاء بشاهد ويمين ، وأقوم للشهادة لأن كلاً من الشاهدين يبالغ في التحفظ لئلا تخالف شهادته شهادة الآخر ، وأبعد عن الريبة كما لا يخفى . وقد دل الاتيان بصيغة التفضيل على أن أصل القسط ، وقيام الشهادة ، والبعد عن الريبة ، قد يحصل بما هو دون ما ذكر ، فما هو ؟ ليس إلا الشاهد واليمين ، كما دل عليه الحديث ، فالآية تدل على صحة الحديث ، لأنه لو لم يكن صحيحاً لما كان هناك ما يحصل به ما اقتضته الآية .

الفائدة الثانية : أن ذلك أحوط للحق ، إذ لو استشهد رجل واحد فقط فقد يموت قبل أداء الشهادة ، أو يعرض له ما تفوت به شهادته ، كالجنون أو النسيان أو الفسق أو القية ، فإذا كانا اثنين فالغالب أنه لا يعرض لهما ذلك معاً ، وهذه أدنى درجات الاحتياط نهت عليها الآية ، ولم تمنع مما فوقها ، بل في هذا إشارة إلى أنه إذا اقتضت الحال ينبغي مظاهر الاحتياط ، وذلك كأن تكون مدة الدين طويلة كخمس عشرة سنة ، ووجد شاهدان شيخين كبيرين فينبغي الزيادة في عدد الشهود بحيث يتلب أنهم لا يموتون جميعاً قبل حلول الدين ، أو يعرض لهم جميعاً ما تفوت به شهادتهم .

الفائدة الثالثة : أن الشاهد الواحد لا يثبت به الحق بل لابد معه من اليمين ، وقد يكبر على المدعي أن يحلف خشية أن يتهمة بعض الناس ، أو لأنه قد نسي القضية أو صفتها ، أو لأنه لم يحضرها وإنما حضرها مورثه الذي قد مات . وقد يجن الدائن أو يموت ويكون وارثه صبياً أو مجنوناً فتتعذر اليمين وقت المطالبة فيتأخر القضاء بالحق إلى أن يكمل صاحبه أو يموت . فإن قيل : ذكر البخاري في (الصحيح) عن ابن شبرمة أنه احتج على أبي الزناد بالآية وذكر قوله تعالى : [أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى] قال : « قلت : إذا كان يكفي بشهادة شاهد ويمين المدعي فما يحتاج أن تذكر إحداهما الأخرى ؟ ما كان يصنع بذلك هذه الأخرى ؟ » .

قلت : قد تقدم ما يعلم منه الجواب ، ولا بأس بإيضاحه فأقول : يصنع بذلك الأخرى أنه إذا كان الرجل باقياً حاضراً جازر الشهادة أن تتم الشهادة فيكون ذلك أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأبعد عن الارتياح . ولا يتوقف ثبوت الحق على عين المدعي وقد تكبر عليه أو تتعذر منه فيضيع الحق ، أو يتأخر كما تقدم . وإن كان الرجل قد مات أو عرض له ما فوت شهادته ، شهدت المراتان وحلف المدعي معها وثبت الحق كما هو مذهب مالك ، والظاهر أنه كان مذهب أبي الزناد ، وهو مذهب قوي فإن الآية أقامت المراتين مقام رجل ، وفي (الصحيحين) من حديث أبي سعيد الخدري في قصة خروج النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم العيد ومروره على النساء وموعظته هن « قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن : بلى » وهذا قاض بأن شهادة المراتين فيما تقبل فيه شهادتهن مثل شهادة رجل ، فأما اشتراط الآية لاستشهاد المراتين أن لا يكون رجل فإنما هو والله أعلم لأن المطلوب في حق النساء الستر والحيانة ، والشهادة تستدعي البروز وحضور مجالس الحكم والتعرض لطنن المشهود عليه .

فقد اتضح بحمد الله تبارك وتعالى أنه ليس في الآية ما يتجه معه أن يقال إن الحديث يخالف لظاهر القرآن ، بل ثبت أن فيها ما يشهد له بالصحة .

وأما المخالفة لبعض الأحاديث الصحيحة فذكروا ها هنا ما جاء في قصة الأشعث بن قيس

أنه ادعى على رجل فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « شاهدك أو يمينه » . وحديث (الصحيحين) عن ابن عباس مرفوعاً : « لو يُعطى الناسُ بدعواهم لادعى ناسٌ دماء رجال وأموالهم ، ولكن اليمين على المدعى عليه » لفظ مسلم .

والجواب عن الحديث الأول : أنه في (الصحيحين) وغيرهما من طريق أبي وائل شقيق ابن سلمة عن الأشعث بن قيس ، واختلفت ألفاظ الرواة في ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ففي رواية « شاهدك أو يمينه » ، وفي أخرى « بينتك أو يمينه » ، وفي ثالثة أنه بدأ فقال للأشعث : « ألك بينة ؟ » قال الأشعث : قلت : لا ، « قال فليحلف » هكذا في (صحيح البخاري) في « كتاب الأحكام » في « باب الحكم في البئر » من طريق سفيان الثوري عن منصور والأعمش عن أبي وائل ، وهكذا رواه أبو معاوية عن الأعمش إلا أنه قال : « فقال لليهودي : احلف » . أخرجه البخاري في « كتاب الشهادات » من (صحيحه) ، « باب سؤال الحاكم المدعي : ألك بينة ؟ » . ونحوه في (صحيح مسلم) و (مسند أحمد) ج ٥ ص ٢١١ من طريق أبي معاوية ووكيع عن الأعمش - إلى غير ذلك فلا ندري ما هو اللفظ الذي نطق به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، لكن أجل من روى الحديث عن أبي وائل منصور والأعمش وأجل من رواه عنها سفيان الثوري وهو إمام في الاتقان والفقه ، وروايته هي الأشبه بأداب القضاء أن يبدأ القاضي فيسأل المدعي أله بينة ؟ فإن لم يكن له بينة وجه اليمين على المدعى عليه . والبيئة كل ما بين الحق ، فتصدق على البيئة التامة وهي ما لا يحتاج معها إلى يمين ، وبالبيئة الناقصة وهي ما يحتاج معها إلى يمين . على أنه لو ثبت أن لفظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « شاهدك أو يمينه » فدلالة هذا على نفي القضاء بشاهد ويمين ليست بالقوية ، ودلالة أحاديث القضاء بالشاهد واليمين واضحة .

فإن قيل يقوي هذه أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة .

قلت : فإن ظاهرها يقتضي أن لا تقبل شهادة رجل وامرأتين .

فإن قيل : يجوز أن يكون الأشعث قد علم قبول رجل وامرأتين .

قلت : ويجوز أن يكون قد علم قبول شاهد ويمين . والحق أنه يجوز أن لا يكون قد

علمَ ذا ولا ذاك ، وليس هناك محذور ، لأن من شأن المدعي أن يكون حريصاً على إظهار كل ما يؤمل أن ينفعه ، فلو كان له شاهد وامرأتان أو شاهد فقط أو امرأة واحدة وقيل له : « شاهدك أو يمينه » لقال لا أجد شاهدين ولكني أجد كذا ، وقد نازع في تحليف المدعي عليه كما في بقية القصة فإن فيها « قلت يا رسول الله مالي بيمينه؟ وإن تجعلها بيمينه تذهب بشري إن خصمي امرؤ فاجر » أفترأ ينزع في هذا ويأخذ بما يشعر به قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم إن كان ماقاله « شاهدك » فلا يقول : لي شاهد واحد . إن كان له ؟

وأما الحديث الثاني فأوله يبين آخره ، ويدل على أن محل قوله « اليمين على المدعي عليه » حيث لا يكون المدعي إلا دعواه فقط ، وكما أنه لا يتناول من له شاهدان لأنه لم يعط بمجرد دعواه ، وإنما أعطي بدعواه مع شهادة الشاهدين فكذلك لا يتناول من له شاهد ، لأنه إن أُعطي فلم يُعطَ بمجرد دعواه .

وأما ما يقال : إن اختصاص المدعي عليه باليمين أصل من الأصول ، فحديث القضاء بشاهد وبين المدعي مخالف للأصول ، فتحويل ، ويمكن دفعه بأن المدعي لما أقام شاهداً عدلاً صار الظاهر بيده ، فإذا أصر المدعي عليه على الإنكار فهو مدع لبطلان ذاك الظهور ، فقد صار المدعي في معنى المدعي عليه وصار المدعي عليه في معنى المدعي . ويمكن معارضة بأصل آخر ، وهو : أنه لا يحلف المدعي عليه مع وجود بينة للمدعي .

فإن قيل : ذاك إذا كانت بينة تامة .

قلت : لنا أن نمنع هذا . ويتحصل من ذلك أن المتفق عليه أنه لا يمين للمدعي حيث لا شاهد له ، ولا يمين للمدعي عليه مع وجود بينة تامة ، ويبقى ما إذا كان المدعي شاهد واحد متردداً بين هذين الأصلين ، فيؤخذ فيه بالدليل الخاص به ، وقد ثبت الحديث بتحليف المدعي ، فإن حلف صارت البينة في معنى التامة ، وإن أبى صار في معنى من لا شاهد له أصلاً . والله الموفق .

وأما الانقطاع الثاني وهو بين قيس وعمرو فلا وجه له ، ولم يقله من يعتد به ، وقد تقدم أن البخاري كأنه استبعد صحة الحديث ، ثم لم يكن عنده إلا أنه حدس أن عمرأ لم يسمعه .

من ابن عباس ، وقد تقدم الكلام معه في ذلك ، وهو الذي يشدد في اشتراط العلم باللقاء ، فلو كان هناك مجال للشك في سماع قيس من عمرو لما تركه البخاري والتجأ إلى ذاك الحدس الضعيف الذي لا يجدي . وقيس ولد بعد عمرو ومات قبله ، وكان معه بمكة وسمع كل منها من عطاء وطاوس وسعيد بن جبير ومجاهد وغيرهم ، وكان عمرو لا يدع الخروج إلى المسجد الحرام والقعود فيه إلى أن مات ، كما تراه في ترجمته من (طبقات ابن سعد) ، وكان قيس قد خلف عطاء في مجلسه كما ذكره ابن سعد أيضاً ، وسمع عمرو من ابن عباس وجابر وابن عمر وغيرهم ولم يدر بهم قيس ، فهل يظن بقيس أنه لم يلق عمراً وهو معه بمكة منذ ولد قيس إلى أن مات ؟ أو لم يكونا يصليان معاً في المسجد الحرام الجمعة والجماعة ؟ أو لم يكونا يجتمعان في حلقة عطاء وغيره في المسجد ثم كان لكل منهما حلقة في المسجد قد لا تبعد إحدى الحلقتين عن الأخرى إلا بضعة أذرع . أو يظن بقيس أنه استنكف من السماع من عمرو لأنه قد شاركه في صغار مشايخه ثم يرسل عنه إرسالاً ؟ وقد قاتل الأستاذ أشد القتال لمحاولة دفع قولهم إن أبا حنيفة الذي ولد سنة ثمانين بالكوفة ونشأ بها ، معرضاً عن سماع الحديث لم يسمع من أنس الذي عاش بالبصرة وتوفي بها سنة إحدى وتسعين وقيل بعدها بسنة أو سنتين ، وليس بيده إلا أنه قد قيل : إن أبا حنيفة رأى أنساً ! وقد تعرضت لذلك في ترجمة أحمد بن محمد بن الصلت من قسم التراجم ، ثم ترى الأستاذ هنا يجاري أصحابه في توهمهم الباطل مع وضوح الحال .

وسبب الوهم في هذا أن الطحاوي ذكر هذا الحديث فقال : « وأما حديث ابن عباس فنكر لأن قيس بن سعد لا نعلمه يحدث عن عمرو بن دينار بشيء . » فتوهم جماعة من آخرهم الأستاذ الكوثري أن الطحاوي قصد بهذا أن قيساً عن عمرو منقطع لعدم ثبوت اللقاء بناء على القول باشتراط العلم به ، القول الذي رده مسلم في مقدمة (صحيحه) ، ونقل إجماع أهل العلم على خلافه .

وعبارة الطحاوي لا تعطي ماتوهمه ، فإنه ادعى أن الحديث منكر ، ثم وجه ذلك بقوله : « لأن قيس بن سعد لا نعلمه يحدث عن عمرو بن دينار بشيء . » ولم يتعرض اسماعه منه ولقائه له

بنفي ولا إثبات . ولا ملازمة بين عدم التحديث وعدم اللقاء أو السماع ، فإن كثيراً من الرواة لقوا جماعة من المشايخ وسمعوا منهم ثم لم يحدثوا عنهم بشيء .

فإن قيل : إنما ذاك الاعتقادهم ضعف أولئك المشايخ ، وعمرو لم يستضعفه أحد .

قلت : بل قد يكون لسبب آخر ، كما امتنع ابن وهب من الرواية عن الفضل بن فضالة القتيبي لأنه قضى عليه بقضية ، وامتنع مسلم من الرواية عن محمد بن يحيى الذهلي لما جرى له معه في شأن إختلافه مع البخاري ، فكأن الطحاوي رأى أن قيساً لو كان يروي عن عمرو لجاء من روايته عنه عدة أحاديث لأن عمراً كان أقدم وأكبر وأجل . وقد سمع من الصحابة وحديثه كثير مرغوب فيه ، وكان قيس معه بمكة منذ ولد ، فحَدَّثَ الطحاوي أن قيساً كان ممتنعاً من الرواية عن عمرو ، فلما جاء هذا الحديث استنكره كما قد نستنكر أن نرى حديثاً من رواية ابن وهب عن الفضل ، أو من رواية مسلم عن محمد بن يحيى . فإن قيل فقد يكون لاستنكاره خشي انقطاعه .

قلت : كيف يبنى على ظن امتناع قيس من الرواية عن عمرو نفسه أن يحمل هذا الحديث على أنه أرسله عنه ؟ بل المعقول أنه إذا امتنع من الرواية عنه نفسه كان أشد امتناعاً من أن يروي عن رجل عنه فضلاً عن أن يرسل عنه — أو بعبارة أخرى — يدلس ، وقيس غير مدلس .

فإن قيل : فعلى ماذا يحمل ؟

قلت : أما الطحاوي فكأنه خشي أن يكون سيف وهو راوي الحديث عن قيس — أخطأ في روايته عن قيس عن عمرو .

فإن قيل : فهل تقبلون هذا من الطحاوي ؟

قلت : لا ، فإن أئمة الحديث لم يرجوا عليه ، هذا البخاري مع استبعاده لصحة الحديث فيما يظهر إنما حدس أن عمراً لم يسمعه من ابن عباس ، وذلك يقضي أن الحديث عنده ثابت عن عمرو ، وهذا مسلم أخرج الحديث في (صحيحه) ، وثبته النسائي وغيره . وليس هناك مظنة للخطأ ، وسيف ثقة ثبت لو جاء عن مثله عن ابن وهب عن الفضل بن فضالة ، أو عن مسلم

عن محمد بن يحيى لوجب قبوله ، لأن الحديث قد يمتنع عن الرواية عن شيخ ثم يضطر إلى بعض حديثه ، هذا على فرض ثبوت الامتناع ، فكيف وهو غير ثابت هنا ؟ بل قد جاء عن قيس عن عمرو حديث آخر ، روى وهب بن جرير عن أبيه قال : سمعت قيس بن سعد يحدث عن عمرو بن دينار . . . « وهب وأبوه من الثقات الأثبات » .

ذكر البيهقي ذلك في الخلافات ثم قال : « ولا يبعد أن يكون له عن عمرو غير هذا » . نقله ابن الترمذاني في (الجوهر النقي) ، ثم راح يناقش البيهقي بناء على ما توهموه أن مقصود الطحاوي الانقطاع ودعوى أنه لم يثبت لقيس لقاء عمرو ، وقد مر إبطال هذا الوهم ، والطحاوي أعرف من أن يدعي ذلك لظهور بطلانه ، مع ما يلزمه من اتهام قيس بالتدليس الشديد الموهم للقاء والسماع على فرض أن هناك مجازاً للشك في اللقاء ، وقد بينا أن الطحاوي إنما حار حول الامتناع ، والحق أنه لا امتناع ، ولكن قيساً عاجله الموت ، ولما كان يحدث في حلقته في المسجد الحرام كان عمرو حياً في المسجد نفسه ، ولعل حلقته كانت بالقرب من حلقه عمرو فكان قيس يرى أن الناس في غنى عن السماع منه عن عمرو لأن عمراً معهم بالمسجد ، فكان قيس يحدث بما سمعه من أكابر شيوخه ، فإن احتاج إلى شيء من حديث عمرو في فتوى أو مذاكرة فذكره ، قام السامعون أو بعضهم فسألوا عمراً عن ذلك الحديث فحدثهم به فرووه عنه ولم يحتاجوا إلى ذكر قيس ، واستغنى سيف في هذا الحديث ، وجرير في الحديث الآخر بالسماع من قيس لأنه ثقة ثبت ، ولعله عرض لها عائق عن سؤال عمرو .

هذا وقد تابع قيساً على رواية هذا الحديث عن عمرو بن دينار محمد بن مسلم بن سوسن الطائفي ، ذكر أبو داود في (السنن) حديث سيف ثم قال : « حدثنا محمد بن يحيى وسلمة ابن شبيب قالا : ثنا عبد الرزاق نا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار - بإسناده ومعناه ، قال سلمة في حديثه قال عمرو : في الحقوق ، وأخرجه البيهقي في (السنن) ج ١٠ ص ١٦٨ من طريق عبد الرزاق ومن طريق أبي حذيفة - كلاهما عن الطائفي . والطائفي استشهد به صاحب (الصحيح) ، ووثقه ابن معين وأبو داود والعجلي ويعقوب بن سفيان وغيرهم ، وقال

ابن معين مرة : « ثقة لا بأس به وابن عيينة أثبت منه » ، وكان إذا حدث من حفظه يخطئ .
وإذا حدث من كتابه فليس به بأس ، وابن عيينة أوثق منه في عمرو بن دينار ، ومحمد بن مسلم
أحب إلي من داود العطار في عمرو . وداود العطار هذا هو داود بن عبد الرحمن ثقة
متفق عليه وثقه ابن معين وغيره .

وقال عبد الرزاق « ما كان أعجب محمد بن مسلم إلى الثوري » . وقال البخاري عن ابن
مهدي « كتبه صحاح » . وقال ابن عدي : « لم أر له حديثاً منكراً » . وضعفه أحمد ، ولم
يبين وجه ذلك ، فهو محمول على أنه يخطئ . فيما يحدث به من حفظه .

فأما قول الميموني : « ضعفه أحمد على كل حال من كتاب وغير كتاب » ، فهذا ظن
الميموني ، سمع أحمد يطلق التضعيف فحمل ذلك على ظاهره ، وقد دل كلام غيره من الأئمة
على التفصيل ، ولا يظهر في هذا الحديث مظنة للخطأ وقد اندفع احتمالُه بمتابعة سيف .^(١)

هذا ، وللحديث شواهد منها حديث ربيعة الرأي عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي
هريرة « أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد » كان سهيل أصيب بما أنساه بعض حديثه
ومن ذلك هذا الحديث ، فكان سهيل بعد ذلك يرويه عن ربيعة ويقول : « أخبرني ربيعة
وهو عندي ثقة أني حدثته إياه - ولا أحفظه » . والنسيان علة غير قاذحة ، وقد رواه يعقوب
ابن حميد عن محمد بن عبد الله العامري « أنه سمع سهيل بن أبي صالح يحدث عن أبيه - فذكره »
وذكر ابن الترمذاني أنه اختلف على سهيل ، رواه عثمان بن الحكم عن زهير بن محمد عن سهيل
عن أبيه عن زيد بن ثابت .

قلت : إن كان هذا مخالفاً لذاك فذاك أثبت ،^(٢) عثمان مصري ، قال فيه أبو حاتم :
« ليس بالمتين » وزهير أنكره [عليه] الأحاديث التي يرويها عنه غير العراقيين . وروى

(١) كذا في الأصل ، وهو سبق قلم من المؤلف ، والصواب : « قيس » فهو المتابع للطائفي

كما هو ظاهر . ن

(٢) قلت : قد صحح الطريقتين عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة ، وعن سهيل عن أبيه عن زيد بن
ثابت الإمامان : أبو حاتم وأبو زرعة الرازي ، كما بيئته في « الإرواء » ، فإشارة ابن الترمذاني إلى إعلاله
انتصاراً لمذهبه لاقبلة له . ن

المغيرة بن عبد الرحمن الحزامي عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة « أن النبي ﷺ قضى جالسين مع الشاهد » ، قال ابن الترمذي : « مغيرة قال فيه ابن معين : ليس بشيء » .

أقول : هذا حكاه عباس عن ابن معين . وقد قال الآجري : « قلت لأبي داود : إن عباساً حكى عن ابن معين أنه ضعف مغيرة بن عبد الرحمن الحزامي ووثق (مغيرة بن عبد الرحمن) الحزمي . فقال : غلط عباس » والحزامي احتج به الشيخان وبقية الستة ، وقال أبو زرعة : « هو أحب إلي من أبي الزناد وشعيب » ، يعني في حديث أبي الزناد . كما في (التهذيب) . وشعيب هو ابن أبي حمزة ثقة متفق عليه . قال أبو زرعة : « شعيب أشبه حديثاً وأصح من ابن أبي الزناد » . وابن أبي الزناد تقدم ذكره في المسألة الثانية ، وقد حكى الساجي عن ابن معين أنه قال : « عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة حجة » . وحكى البيهقي عن الإمام أحمد أنه قال : « ليس في هذا الباب حديث أصح من هذا » . قال ابن الترمذي : « قال صاحب (التمهيد) : أصح إسناد لهذا الحديث حديث ابن عباس . وهذا بخلاف ما قال ابن حنبل » .

أقول : كلاهما صحيح ، ولا يفيد الحنفية الاختلاف في أيها أصح .

وذكر ابن عدي أن ابن عجلان وغيره روى عن أبي الزناد عن ابن أبي صفية عن شريح قوله .^(١) وهذا لا يوهن رواية المغيرة ، إذ لا يتنع أن يكون الحديث عند أبي الزناد من الوجهين ، وإفان كان يكثر من ذكر المروي عن شريح لأن شريحاً عراقياً ، والخلاف في المسألة مع العراقيين ، ومن عادتهم أنهم يخضعون للمقاطيع عن أهل بلدهم ، ويردون الأحاديث المرفوعة من حديث الحجازيين ، ولذلك جاء عن محمد بن علي بن الحسين أنهم سألوه : أفضى النبي ﷺ باليمين مع الشاهد ؟ قال : « نعم » ، وقضى به علي رضي الله عنه بين أظهركم . ذكره البيهقي ج ١٠ ص ١٧٣ . وذكر البخاري عن زكريا بن عدي أن ابن المبارك ناظر

(١) قلت : عزو هذا لابن عدي فيه نظر ، فإنه ليس عنده في ترجمة المغيرة من « الكامل » (ق ٢٨٦/١-٢) ، والمصنف أخذه من « التهذيب » ، ولكن هذا لم يصرح بعزوه إلى ابن عدي وإنما هو من قول الذهبي في « الميزان » مصرحاً به أنه من قوله . ن

الكوفيين في النبذ » فجعل ابن المبارك محتج بأحاديث رسول الله ﷺ وأصحاب النبي ﷺ والمهاجرين والأنصار من أهل المدينة ، قالوا : لا ، ولكن من حديثنا ! قال ابن المبارك ... عن إبراهيم قال : كانوا يقولون : إذا سكر من شراب لا يجل له أن يعود فيه أبداً . فنكسوا رؤوسهم . فقال ابن المبارك الذي يليه : رأيت أعجب من هؤلاء ؟ أحدثهم عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه والتابعين فلم يعأوا به ، وأذكر عن إبراهيم فنكسوا رؤوسهم ! » حكاه البيهقي في (السنن) ج ٨ ص ٢٩٨ .

وروى عبد الوهاب الثقفي وهو ثقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد . « أعله جماعة بأن جماعة روه عن جعفر عن أبيه مراسلاً . ونازع في ذلك الدارقطني ثم البيهقي .^(١) »

وفي الباب أحاديث أخرى ومراسيل ومقاطيع عند الدارقطني والبيهقي وغيرهما ، والحديث أشهر من كثير من الأحاديث التي يدعي لها الحنفية الشهرة ، ويحتجون بها على خلاف القرآن والسنن المتواترة .

وأما قول الأستاذ : « مع عدم ظهور دلالة على التنازع فيه » . فيشير به إلى تأويلات أصحابه ، فمنها زعم بعضهم في حديث مسلم : « قضى بيمين وشاهد » أن المعنى قضى بيمين حيث لا شاهدين ، وقضى بشاهد حيث وجد الشهود ، والمراد بـ « شاهد » الجنس . وهذا التأويل كما ترى !

أولاً : لأنه خلاف الظاهر .

ثانياً : لأنه يجعل الكلام لا فائدة له ، فإنه لا يخفى على أحد أنه يقضى باليمين حيث لا بينة ، ويقضى بالشاهدين حيث وجدوا .

ثالثاً : حمل شاهد على الجنس ثم إخراج الواحد منه لا يخفى حاله .

(١) قلت : وهب أن الراجح أنه مرسل . فهو مرسل صحيح الإسناد ، وهو حجة عند الحنفية ، لاسيما وله شواهد موصولة كما تقدم ، فالحديث صحيح حجة عند الجميع لولا العصبية المذهبية عفانا الله منها . وقد خرجت كثيراً من الشواهد لهذا الحديث عن جماعة من الصحابة في « إرواء الغليل » .

رابعاً : هذا اللفظ رواية زيد بن الحباب عن سيف . وقد رواه عبد الله بن الحارث بن عبد الملك الخزومي عن سيف ، فقال : « قضى باليمين مع الشاهد » . رواه الامامان الشافعي وأحمد عن عبد الله بن الحارث كما في (الأم) ج ٦ ص ٢٧٣ و (مسند أحمد) ج ١ ص ٣٢٣ وزاد في رواية الشافعي : « قال عمرو : في الأموال » . وفي رواية أحمد : « قال عمرو : إنما ذلك في الأموال » . وعبد الله بن الحارث كأنه أثبت من زيد بن الحباب ، فإن زيدا قد وصف بأنه يخطئ . ، ولم يوصف بذلك عبد الله ، وكلاهما ثقتان من رجال مسلم . وهكذا رواه محمد بن مسلم الطائفي عن عمرو إلا أنه قال : « قال عمرو : في الحقوق » ، فقلوه : « قضى باليمين مع الشاهد » . لا يمكن ولو على بعد بعيد إجراء تأويلهم المذكور فيه ، وروايه عن ابن عباس - وهو عمرو بن دينار ثقة جليل فقيه - أقره على المعنى الذي نقول به ولهذا خصه بالأموال ، والقضاء باليمين حيث لا شهود قد يكرن في غير الأموال ، وكذلك القضاء بالشاهدين .

وهكذا جاء لفظ هذا الحديث « قضى باليمين مع الشاهد » في حديث أبي هريرة وحديث جابر وغيرهما . وفي بعض الشواهد والمراسيل والمقاطيع التصريح الواضح .

ومن التأويلات قول بعضهم في لفظ « قضى باليمين مع الشاهد » أن المعنى قضى بيمين المدعى عليه مع وجود شاهد واحد للمدعي ، وردّ بأوجه : منها أنه خلاف الظاهر ، فإن الظاهر أن المعية بين اليمين والشاهد وأنه قضى بهما معاً ، ومنها أن الرواية الأولى ترد هذا التأويل ، ومنها أن رايه عن ابن عباس وهو ثقة جليل فقيه أقره على ظاهره كما سلف ، ومنها ماورد في بعض الشواهد والمراسيل والمقاطيع من التصريح الواضح .

وفي (الفتح) عن ابن العربي أن بعضهم حمله على صورة خاصة ، وهي أن رجلاً اشترى من آخر عبداً مثلاً فادعى المشتري أن به عيباً ، وأقام شاهداً واحداً ، فقال البائع : بعته بالبراءة ، فيحلف المشتري أنه . اشترى بالبراءة ، ويرد العبد .

أقول : حاصل هذا التأويل أن البائع أنكر أولاً العيب ، فأقام المدعي وهو المشتري شاهداً واحداً ، فاعترف المدعي عليه وهو البائع ، ولكنه ادعى دعوى أخرى وهي أنه باع

بالبراءة فأنكر المشتري ، ولم يكن للبائع بينة فيحلف المشتري . وأنت خبير أن هذه قضيتان قضى في الأولى بالاعتراف ، وفي الثانية باليمين وذهب الشاهد لغواً ، فكيف يعبر الصحابة عن هذا بلفظ « قضى باليمين مع الشاهد » و « قضى بيمين وشاهد » ؟ فإن كلاً من هاتين العبارتين تعطي أن القضاء وقع باليمين والشاهد معاً .

فإن قيل : قد يقال : لم يعترف البائع بل قال لا عيب ، فإن كان فلا يلزمنا لأنني بعت بالبراءة .

قلت : فعلى هذا إن حلف المشتري على وجود العيب وعدم البراءة فقد قضى له في القضية الثانية بيمينه فقط وفي الأولى بشأهه ويمينه وهو الذي تفرون منه . وإن حلف على عدم البراءة فقط ومع ذلك قضى له برد العبد فقد قضى له في الثانية بيمينه فقط ، وفي الأولى بشأهه واحد بلايين ، وهو أشد مما تفرون منه . على أن الذي ينبغي في هذه الصورة أن لا يقبل قول البائع « لا عيب . . . » بل يقال له : إما أن تعترف بوجود العيب ، وإما أن تصر على إنكارك ، فإن اعترف فقد تقدم ، وإن أصر على إنكاره ، قيل للمشتري ألك شاهد آخر ؟ فإن قال : لا ، فعلى قولكم يقال للبائع : احلف ، فإن حلف قضى له بيمينه وذهب الشاهد لغواً ، ولم يحتج إلى دعوى البراءة . وإن أبى قضى بوجود العيب لنكول المدعى عليه وذهب الشاهد لغواً وتمت القضية الأولى ، ثم ينظر في القضية الثانية .

وعلى قولنا يقال للمشتري احلف مع شاهدك ، فإن حلف ثبت العيب بشأهه ويمينه ، ثم ينظر في القضية الأخرى ، وإن أبى قيل للبائع احلف أنه لا عيب ، فإن حلف قضى له بيمينه واستغنى عن الدعوى الثانية وذهب الشاهد لغواً . وإن أبى قيل للمشتري احلف على وجود العيب (وهذه عين مردودة ليست هي التي تكون مع الشاهد) فإن حلف قضى له بيمينه مع نكول البائع واستغنى عن الشاهد ، ثم ينظر في القضية الثانية ، وإن أبى سقط حقه واستغنى عن القضية الثانية .

فإن قال قائل : أنا أخالفكم في رد اليمين وفي القضاء بالشاهد واليمين إلا في صورة واحدة وهي ما إذا كان للمدعي شاهد واحد ونكول المدعى عليه عن اليمين فيحلف المدعي

ويستحق ، ففي هذه يقضى له بشأهه مع يمينه . قلنا : فأنت تقضي للمدعي الذي لا شاهد له بمجرد نكول خصمه ولا تقضي للمدعي الذي له شاهد بمجرد نكول خصمه بل تكلفه اليمين فوق ذلك فكأن وجود شاهد للمدعي يوهن جانب المدعي حتى لو لم يكن له شاهد لكان جانبه أقوى ، فهل يقول هذا أحد ؟ !

وأما قول الأستاذ : « واليـث بن سعد رد على مالك رداً ناهضاً في رسالته إليه » . فهذه الرسالة في (إعلام الموقعين) ج ٣ ص ٨٢ وهي تفيد أن مالكاً كتب إلى اليـث يعاتبه في إفتائه بأشياء على خلاف ما عليه جماعة أهل المدينة فأجابه اليـث بهذه الرسالة ، فذكر أولاً أنه قد كان في الأقطار الأخرى جماعة من الصحابة ، وكان الخلفاء يكتبون إليهم قال : « ومن ذلك القضاء بشاهد ويمين صاحب الحق وقد عرفت أنه لم يزل يقضى بالمدينة به ولم يقض به أصحاب رسول الله ﷺ بالشام ولا بجمص ولا بمصر ولا بالعراق ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، ثم ولي عمر بن عبد العزيز وكان كما قد علمت في إحياء السنن والجد في إقامة الدين والإصابة في الرأي والعلم بما قد مضى من أمر الناس ، فكتب إليه رزيق إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق . فكتب إليه عمر بن عبد العزيز : إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة فوجدنا أهل الشام على غير ذلك ، فلا نقضي إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين » .

مقصود اليـث فيما يظهر أن الأحكام على ضربين ، منها ما لا يسع فيه الاختلاف ومنها دون ذلك ، وأن الخلفاء كانوا يكتبون إلي من بالأقطار الأخرى من الصحابة في الضرب الأول كيلاً يحالفوا فيه ، وإذا وقع منهم فيه خلاف كتب إليهم الخلفاء ينهونهم عنه ، وأما الضرب الثاني فكانوا يقولون فيه كل مجتهد على اجتهاده . وأن هذه القضية من الضرب الثاني كان الخلفاء في المدينة يقضون بالشاهد واليمين وكان من بالأقطار التي سماها لليـث من الصحابة لا يقضون بذلك فيما يعلمه اليـث ولم يكتب إليهم الخلفاء يأمرورهم بالقضاء به ، فدل ذلك أنها عندهم من الضرب الثاني ، واستشهد لذلك بما ذكره عن عمر بن عبد العزيز ، وأنه لما كان بالمدينة كأن فقهاء ناظروه فقوي عنده قولهم فكان يقضي به ، ثم لما صار بالشام كأن

فقهاءها ناظروه فقوي عنده قولهم فصار إليه . فيرى الياث أن م كان من الضرب الثاني فليس
لمالك أن يجعل عمل أهل المدينة فيه حجة على الناس كلهم ، ولا أن ينكر على من يخالفه فيه .
أقول : فهذا معنى معقول مقبول في الجملة ، والمدار على الحجة ، وإن حمل كلام الياث
على غير هذا المعنى صار زللاً داحضاً لا رداً ناهضاً .

ونحن لم ندع أن القضاء بالشاهد الواحد مع يمين صاحب الحق من الضرب الأول الذي
لايسع خلافه وينقض قضاء القاضي بخلافه ، وإنما ادعينا أنه ثابت بالحجة ، وأن المخالف له
مخطئ . . وليس في رسالة الياث مايدفع هذا .

وأما قول الأستاذ : « حتى أن يجيى الياثي . . . » فخالفة بعض المالكية والشافعية
الإمامين إنما تدل أنه قوي عند المخالفين أنه لايقضى بذلك ، وقوته عندهم لا تستلزم قوته في نفس
الأمر ، والمدار على الحجة وقد أقنأناها .

وأما قول الأستاذ : « فسل قضاة العصر . . . » فجوابه أنها إذا روعيت العدالة
الشرعية كما يجب لم يكن هناك اختلال يعتد به ، وقد قضى أهل العلم بذلك ويقضون به إلى
اليوم في بعض الاقطار ، ولا يدرك اختلال ، وإنما الاختلال في جواز القضاء بشهادة فاسقين
على مايقوله الحنفية ، أو رأيت لو قال قضاة العصر قد فسد الزمان فلا يقضى بأقل من ثلاثة
شهود على شرط أن تكون القرائن مساعدة لشهادتهم ؟ . وكما أن الفساد يخشى من ادعاء
الباطل ، فإن أشد منه يخشى من جحد الحق .

فإن شددت في الشهادة دفعا لما يخشى من ظلم المدعي المدعى عليه ، فقد سهلت بذلك ظلم
المدعى عليه المدعي ، وهذا أشد ، فإن الغالب أن يكون المطالب عند الحاكم هو الضعيف
الذي لايمكنه استيفاء الحق من المدعى عليه فكيف أن يظلمه ؟ فالقسطاس المستقيم هو
اتباع الشريعة ، والله عز وجل متكفل بحفظها ، وضامن بقدره أن يسدد المتبع لها ، ويسد
ماقد يقع من الخلل في تطبيق العمل بشرعه على حكمته في نفس الأمر أو يجبره . وهو
سبحانه اللطيف الخبير ، على كل شيء قدير .

يعلم من مناظرة الشافعي لمحمد بن الحسن في هذه المسألة أن محمداً مع إنكاره أن يقضي بشاهد وعين ورده الأحاديث في ذلك وزعمه أن ذلك خلاف ظاهر القرآن كان يقول : إن نسب الطفل إلى المرأة وبالتالي إلى صاحب الفراش مع مايتبع ذلك من أحكام الرق والحرية والتناكح والتوارث واستحقاق الخلافة وغير ذلك يثبت بشهادة القابلة وحدها . فاعترضه الشافعي بأن عهده في ذلك أثر « رواه عن علي رضي الله عنه رجل مجهول يقال له : عبد الله ابن نجبي ، ورواه عنه جابر الجعفي وكان يؤمن بالرجمة » .

فحاول الأستاذ الجواب عن ذلك بوجوه :

الأول : أن قبول شهادة القابلة إنما هو في استهلال المولود ليصلى عليه أو لا يصلى .

الثاني : أن ابن نجبي غير مجهول فقد روى عنه عدة ووثقه النسائي وابن حبان .

الثالث : أن جابر الجعفي روى عنه شعبة مع تشدده ووثقه الثوري .

الرابع : أنه قد تابعه عطاء بن أبي مروان عن أبيه عن علي .

الخامس : أنه قد روى عبد الرزاق بسنده إلى عمر قبول شهادة القابلة ، والأسلمي الذي

في السند مرضي عند الشافعي .

السادس : قال الأستاذ : « محمد بن الحسن استنبط قبول قول المرأة فيما يخصها معرفته

من قوله تعالى : [ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن] ، ووجه دلالة أن

الاستهلال مما تشهد النساء دون الرجال عادة فإبطال شهادتهن ينافي بقبول قول المرأة فيما يخصها

معرفته كما هو المستفاد من الآية » .

أقول : أما الأول فالوجود في كتب الحنفية أنه يشيت النسب بشهادة القابلة عند أبي

حنيفة وصاحبيه في بعض الصور وعندهما في صور أخرى فمن شاء فليراجع كتبهم ، وليقل معي :

أحسن الله عزاء المسلمين في علم الأستاذ محمد زاهد الكوثري ! فأما القبول في الاستهلال

ليصلى عليه أو لا يصلى فهذا يوافق عليه الشافعي وغيره وليس بشهادة ، وإنما هو خبر لا يترتب

عليه أمر له خطر .

وأما الثاني : فابن نجبي كان مجهول الحال عند الشافعي .

وقال البخاري : « فيه نظر » . وهذه الكلمة من أشد الجرح عند البخاري كما ذكره الأستاذ في كلامه في إسحاق بن إبراهيم الحنيني وتراه في ترجمة إسحاق من قسم التراجم ، فأما توثيق ابن حبان فقاعده توثيق المجاهيل كما ذكره الأستاذ غير مرة ومررت الإشارة إليها في القواعد وفي ترجمة ابن حبان من قسم التراجم . ^(١) وتوثيق النسائي معارض بطعن البخاري ، على أن النسائي يتوسع في توثيق المجاهيل كما تقدم في القواعد .

وأما الثالث : فجابر الجعفي استقر الأمر على توهينه ، ثم هو معروف بتدليس الأباطيل ولم يصرح بالسماع .

وأما الرابع : فذاك الخبر تفرد به سويد بن سعيد وهو إنما يصلح للاعتبار فيما صرح فيه بالسماع وحدث به قبل عماء ، أو بعده وروجع فيه فثبت . وهب أنه يصلح للاعتبار في هذا فأى فائدة في ذلك وخبر الجعفي طائش ١٩

وأما الخامس : فالأسلمي هو إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى هالك ، وارتضاء الشافعي له إنما هو فيما سمعه عنه إما لأنه سمع منه من أصوله ، وإما لأنه كان متأسكاً ثم فسد بعد ذلك ^(٢) وهذا الخبر لم يسمعه منه الشافعي ، ومع ذلك فشيخه فيه إسحاق بن عبد الله الفروي وهو هالك باتفاقهم . والزهرى عن عمر منقطع .

ثم إن كان المراد بالقبول على الاستهلال القبول لأجل الصلاة على المولود فليس هذا محل النزاع كما سلف .

(١) قلت : هذا مثال آخر لاعتداد الكوثري بتوثيق ابن حبان إذا وافق مذهبه وهواه ، وراجع تعليقاتنا في المكان الذي أشار إليه المصنف . ن

(٢) قلت : وإما لأنه لم يثبت له حاله ، ولم يعرفه كما عرفه غيره من الأئمة كمالك وأحمد وغيرهما . قال ابن أبي حاتم في « آداب الشافعي ومناقبه » (ص ٢٢٣) بعد أن روى عن الشافعي أنه كان يقول : فيه كان قدرياً : « لم يكن له أنه كان يكذب ، وكان يحسب أنه طعن الناس عليه من أجل مذهبه في القدر » . ن

وأما السادس : فقولہ تعالیٰ [ولا یحل لمن أن یتکتم ما خلق اللہ فی أرحامہن] الکلام فیه علی التوزیع ، أي : لا یحل للمرأة أن تکتّم ما خلق اللہ فی رحمہا ، والنہی عن الکتّمان یتقضي أنه مظنّة أن یقع ، وإنّما یظنّ بالمرأة أن تکتّم حیث کان لها غرض فأل النہی عن الکتّمان إلی الأمر بالاعتراف ، فغایة ما فی هذا الدلالة علی أنه یقبل منها الاعتراف ، فإذا ذكرت أنها قد تمت أقراؤها کان هذا اعترافاً بأنه لانفقة لها ، وادعاء لأنه لا رجعة للزوج علیها فیقبل منها الاعتراف وینظر فی الإدعاء ، فإن قبل منها الادعاء أيضاً فهل تجعون الولادة من هذا القبیل ؟ فإن قلت : نعم !

لزمکم أن تقبلوا قول الأم نفسها : هذا ابني من فلان ، وتثبتوا بذلك نسبه وميراثه وغير ذلك .

فإن قلت : إنّما موضع الاستنباط أن الآیة أشعرت بأنه یقبل قول المرأة فی الحيض والحمل وأن علة ذلك هو أنه یتعسر العلم بذلك إلا من جهتها فقلنا : والولادة یعسر العلم بها إلا من جهة النساء فأخذنا من ذلك قبول شهادتين فیها .

قلنا : أما قبول قولها وحدها فی حیضها وحملها ، فهذا مما تختص هي بمعرفته دون غيرها ، والولادة لیست كذلك بل یطلع علیها غيرها من النساء ، أفرايتم إذا أخذتم من ذلك قبول شهادة النساء علی الولادة فمن أين أخذتم أنها تكفي امرأة واحدة ؟ فقد تحضر عدة قوابل وقد تحضر مع القابلة عدة نساء وقد یحيط رجال بالحیمة مثلاً بعد كشفها ، والعلم بأنه لیس فیها إلا المرأة الحامل ، ثم یحوسون الحیمة إلی أن تكشف فلا یكون فیها إلا المرأة وطفل معها فیشهد الرجال شهادة محققة أنها ولدت ذاك الطفل ، دع قضية الرجال فإنها نادرة ، ولكن هل قلت دلت هذه الآیة علی قبول شهادة النساء فی الولادة ، ودلت آیة الدین علی اشتراط العدد ، فیؤخذ من الآيتين قبول شهادة أربع نسوة كما یقول الشافعي ؟ أولیس إذا قبلتم شهادة امرأة واحدة فیما یختص به النساء لزمکم قبول رجل واحد فیما یختص به الرجال كما یتفق فی الجامع يوم الجمعة ؟ بل فی كل شیء إلا أنه إذا كفت امرأة واحدة فیما یختص به النساء ورجل فیما یختص به الرجال فما لا یختص لا یتجه فیہ إلا أحد أمرین : إما أن یکفي الواحد رجلاً کان

أو امرأة ، وإما أن يشترط رجل أو امرأتان ، فقد دلت السنة على هذا . فيما يتعلق بالأموال .
وزادكم عينا .

فإن قلت لكن الشافعي لا يقول بقبول شهادة المراتين مع اليمين .
قلنا : قد قال بذلك استاذك مالك وهو مذهب قوي كما سلف . والله الموفق .

المسألة السادسة عشرة

نكاح الشاهد امرأة شهد زوراً بطلاقها

في (تاريخ بغداد) ٣٧١/١٣ من طريق الحارث بن عمير قال : « سمعت أبا حنيفة يقول » قال الحارث بن عمير وسمته يقول : لو أن شاهدين شهدا عند قاض أن فلان بن فلان طلق امرأته وعلما جميعاً أنها شهدا بالزور ففرق القاضي بينهما ، ثم لقيها أحد الشاهدين فله أن يتزوج بها ؟ قال : نعم . قال : ثم علم القاضي بعد ، أنه أن يفرق بينهما ؟ قال : لا .

قال الأستاذ ص ٣٧ : « مسألة نفاذ حكم القاضي ظاهراً وباطناً هو مقتضى الأدلة وإن كان شاهد الزور يأثم إنثماً عظيماً لكن لا يحول ذلك دون نفاذ حكم القاضي ظاهراً وباطناً . وإلا لزم إباحة وطئها للزوج الأول في السر فيما بينه وبين الله وإباحة وطئها للزوج الجديد بحكم الحاكم ، وأي قول يكون أقبح وأشنع من هذا ؟ يكون لامرأة واحدة زوجان في حالة واحدة أحدهما يجامعها في السر والآخر في العلانية ، ونعترف أن أبا حنيفة لا يمكنه أن يرى مثل هذا الرأي رغم كل تشنيع ، بل التشنيع يرتد على مخالفه ومشنعه كما صورناه ، وأبو حنيفة من أبرأ الناس من أن يحدث الفوضى في الأحكام ، وأما عدم تفريق القاضي بينهما بعد علمه بحال الشاهدين فليس من مسائل أبي حنيفة وإنما مذهبه التروي في الحكم مطلقاً . »

أقول : يتفوه الأستاذ بالقبح والشناعة وينسى ما في صنيعه هذا منها ، أما إباحة زوجها الحقيقي فذلك حكم الله تبارك وتعالى من فوق سبع سموات ! وأما إباحة ذلك الشاهد الفاجر فإنما يقول بها أبو حنيفة ، فأما مخالفوه ومنهم أصحابه أبو يوسف ومحمد وزفر فإنهم قائلون

بجزمها عليه أشد التحريم . والحاصل أن أبا حنيفة يقول هي حرام في حكم الله تعالى على زوجها ، مباحة في حكم الله تعالى للشاهد الفاجر ! ومخالفوه يقولون بعكس هذا . غاية الأمر أن القاضي لجهله بما في نفس الأمر يحول بينها وبين زوجها ويسلط الشاهد الفاجر عليها ، ولا قبح في هذا ولا شناعة ، أرايت إذا ادعى رجل على امرأة أنها زوجته فحكم القاضي بذلك ، وكانت المرأة في نفس الأمر أم المدعي أو إخته أو بنته والقاضي لا يعلم ، أليس يسلطه عليها في قول أبي حنيفة وغيره ؟ ونظير مسألتنا ما إذا كان لزيد أمة فادعى بكر أنها أمته وأقام شاهدي زور فقضى له القاضي ، فأبو حنيفة يوافق في هذه أن الأمة لا تزال في ملك زيد حلالاً له وحراماً على بكر ، وإن كان القاضي يحول بينها وبين زيد ويسلط عليها بكراً . وليت الأستاذ كان ذكر الأدلة التي زعم أن نفاذ حكم القاضي ظاهراً وباطناً هو مقتضاها فكنت أنظر فيها ، وعسى أن تكون في ذلك فائدة ، ولكن الأستاذ عدل عنها إلى سلاحه الوحيد من المغالطة والتهويل على عادته . ومن العجيب قوله : « وأما عدم تفريق القاضي بينهما بعد علمه . . . » أليس من المعلوم أنه في قول أبي حنيفة إذا علم حقيقة الحال قضى بأنها امرأة ذلك الشاهد الفاجر حلال له ظاهراً وباطناً ؟ أوليس إذا كان هذا قضاءه لم يكن هناك وجه عنده للتفريق بينهما ؟



المسألة السابعة عشرة

القرعة المشروعة

في (تاريخ بغداد) ٣٩٠/١٣ من طريق يوسف بن أسباط قال : « وكان النبي ﷺ يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر ، وأقرع أصحابه ، وقال أبو حنيفة : القرعة قار » قال الأستاذ ص ٨٧ : « وأما مسألة القرعة فقد قصرها أبو حنيفة على موردها وقال : إنما يجري الإقراع عند إرادة السفر بين النساء ، وعند القسمة التي ليس فيها إبطال حق ثابت ، باعتبار أن القرعة وردت في ذلك على خلاف القياس » .

أقول : الذي في كتب الحنفية عن أبي حنيفة أنه لا حكم للقرعة ، وإنما تستحب تطيباً للنفس ثم لا يلازم العمل بها ، فللزوج أن يخرج بأي أزواجه شاء حتى لو أقرع فخرج سهم إحداهن فله الخروج بغيرها . وهكذا في القسمة يكون حق التعيين للقاضي . وقد بقيت للقرعة موارد أخرى . ودعوى أنها خلاف القياس كأنه أريد بها أنها في الأصل قار . وسنوضح بعون الله عز وجل بطلان ذلك ونثبت أن القرعة في بابها قياس من أعدل الأقيسة وأقومها وأوفقها بالأصول ، وأن جعل التعيين إلى الزوج والقاضي في الفرعين السابقين هو المخالف للأصول .

اعلم أن صورة القرعة قد تستعمل في أربعة أبواب :

الباب الأول : أن يقصد بها إبطال حق صاحب الحق وجعله لمن لاحق له ، كأن يقول الرجل لصاحبه ألق خاتمك وألقي خاتمي ونقرع عليهما فأيتنا خرج سهمه استحق الخاتمين . أو يقول أحدهما : أقارعك على خاتمي بهذا فإن خرج سهمك أخذته أنت . أو يتداعيا داراً في يد أحدهما فيقال أقرعوا بينهما فإن خرج سهم المدعي أخذ الدار .

الباب الثاني : أن يتنازعا حقاً يمكن أن يكون لهما معاً ولا دليل يرجح جانب أحدهما ، كأن يتنازعا داراً بيدهما معاً ، ولا دليل لأحدهما ، وخلف كل منهما أنها جميعها له ليس لصاحبه منها شيء . .

الباب الثالث : أن يختص الحق بأحدها بعينه ويتعذر تعيينه ، كمن طلق بائناً إحدى امرأتيه وتعذر تعيينها .

الباب الرابع : أن يكون الحق في الأصل ثابتاً لكل منهما لكن اقتضى الدليل أن يخص به أحدهما لا بعينه .

فأما الباب الأول فلا نزاع أن القرعة إذا استعملت فيه فهي قار ، وكذلك الباب الثاني .

وأما الباب الثالث ففيه نظر وقد قال بعض الأئمة بصحة القرعة فيه .

وأما الباب الرابع فهو مورد القرعة ، والفرق بينه وبين الأبواب الأولى بغاية الوضوح ، فإنه إذا اقتضى الدليل أن يخص به أحدهما لا بعينه فما بقي إلا طلب طريق للتعيين لا ميل فيه ولا حيف ، فإذا ظفرنا بطريق كذلك لم يكن فيه إبطال حق ثابت ولا إثبات حق باطل ، فما هو هذا الطريق ؟ من كانت له امرأتان واحتاج إلى السفر واستصحاب إحدهما فقط ، فقد ثبت الدليل باعتراف أبي حنيفة أن له ذلك وبقي التعيين ، ومن مات عن ابنين قسم القاضي المال نصفين فقد ثبت الدليل باعتراف أبي حنيفة أنه ينبغي تخصيص أحدهما بأحد النصفين والآخر بالآخر وبقي التعيين . فأبو حنيفة يقول : يعين الزوج والقاضي ، ومخالفوه يقولون : الزوج والقاضي منهيان عن الميل وعن كل ما يظهر منه الميل ، ولا ريب أن تعيينها برأيها ميل أو يظهر منه الميل والأصل في ذلك التحريم ، فأباحته لها مخالف للأصول والقياس وفتح لباب الهوى ومناف للحكمة . وإذا عين الزوج برأيه إحدى امرأتيه ظنت الأخرى أنه إنما عينها ميلاً إلى هواء فحزنها ذلك ، وأدى ذلك إلى مفاسد ، وإذا عين القاضي برأيه أحد النصفين لزيد وكان بكر يريده لنفسه ظن بكر أن القاضي إنما مال مع هواء ، وساءت ظنون الناس بالقاضي وجر ذلك إلى مفاسد . فإن قال أبو حنيفة : فما المخلص ؟ قالوا قد بينه الله تعالى ورسوله وهو القرعة ، فإن قال : القرعة قار . قيل له : إنما تكون قاراً في غير هذا الباب كما تقدم شرحه ، وإذا صح أن أبا حنيفة استحب القرعة فقد لزمه أنها ليست في هذا الباب بقار وأنها مشروعة ، وإذا اعترف بأنها مشروعة فما بقي إلا أن يجب العمل بها أو يجوز تركها وجعل

التعيين إلى الزوج والقاضي ، والحجة قائمة على منع أن يكون التعيين إلى الزوج والقاضي لأنه فتح لباب الميل كما تقدم ، ولا ضرورة إليه ولا حاجة .

وقد وردت القرعة في فروع أخرى من الباب الرابع ، وبذلك ثبت أنها في ذلك الباب أصل من الأصول الشرعية يقاس عليه ما يشبهه .

قال الله تبارك وتعالى في قصة مريم : [فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً وكفلها زكريا] إلى أن قال : [وما كنت معهم إذ يُلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون] آل عمران : ٣٧ - ٤٤ .

فالقوم وفيهم نبي الله زكريا عليه السلام اختصموا في كفالة مريم ، ففزعوا إلى القرعة ، وظاهر أنهم إذا يرضون بالقرعة عند تساويهم في أصل الاستحقاق واقتضاء مصلحة الطفلة أن يختص بكفالتها أحدهم . فقص الله تبارك وتعالى ذلك في كتابه وأخبر أنه كفلها زكريا ، أي والله أعلم بأن أخرج سهمه في القرعة فكان هو القارع .

وقال عز وجل في قصة يونس : [إذ أبقَ إلى الفلك المشحون . فسأهم فكان من المذحذين . فالتقمه الحوت وهو مليم] الصافات : ١٤٠ - ١٤٢ ذهب يونس إلى فلك مشحون أي مقرر ليركب فيه فكانه والله أعلم طلع إلى الفلك هو وجماعة حاجتهم كحاجته فكان صاحب الفلك أخبرهم أنه لا يمكنه أن يسافر بهم جميعاً لأن فلكه مشحون أي مقرر ، وطلب إليهم أن ينزل بعضهم فتشاحوا فافتزعوا فطلع سهم يونس في المذحذين أي في الذين خرجت القرعة بأن ينزلوا - والظاهر أن الفلك كان لا يزال بالمرفأ وليس في النزول منه خطر ظاهر ، لكن الله عز وجل قضى على يونس بما قضى . وفي (الصحيحين) من حديث أبي هريرة مرفوعاً : « لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا » وفي (صحيح مسلم) من حديثه أيضاً مرفوعاً : « لو تعلمون - أو يعلمون - ما في الصف المقدم لكانت قرعة » أي أنهم يحضرون معاً ويكثرون ويتشاحون ولا يكون هناك مرجح فيحتاج إلى القرعة . وفي (صحيح البخاري) ، وغيره من حديث أم العلاء قالت : « طار لنا عثمان بن مظعون في السكنى حين اقترعت الأنصار على سكنى المهاجرين »

وفيه من حديث النعمان بن بشير مرفوعاً : « مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة . . . » وفي (صحيح مسلم) وغيره عن عمران بن حصين : « أن رجلاً أعتق ستة مملوكين عند موته لم يكن له مال غيرهم فدعا بهم رسول الله ﷺ فجزأهم أثلاثاً ثم أقرع بينهم فأعتق اثنين وأرق أربعة » ووجه ذلك أن تصرف المريض مرض الموت وصية يصح منها الثلث فقط ، ومن الأصول الشرعية مراعاة أن تعتق الرقبة كاملة كما ثبت فيمن أعتق في حال صحته بعض مملوكه أنه يعتق عليه كله ، وفيمن أعتق شركاً له في مملوك أنه إن كان المعتق موسراً عتق المملوك كله وغرم المعتق قيمة ما زاد على نصيبه لشريكه ، وإن كان معسراً فقد قال بعض أهل العلم : يعتق المملوك كله ويسعى في قيمة ما زاد على نصيب المعتق حتى يدفعها إلى الشريك ، وقال آخرون : قد عتق منه ما عتق ويبقى باقيه على الرق . ومن المعنى في مراعاة عتق الرقبة كاملة أن مقصود العتق هو أن يحصل للملوك وعليه جميع الحقوق المختصة بالأحرار ويفني عن المسلمين غناء الحر ، وليس المبعض كذلك ، فإن من حقوق الأحرار مالا يحصل له ولا عليه منها شيء ، ومنها ما يحصل له جزء منه فقط ، ومع ذلك يكون التبعية منشأ نزاع مستمر بين المبعض ومالك بعضه ، فيلحق الضرر بكل منهما ، ويشبه الحكم في كثير من الفروع على المفتي والقاضي ، كما تراه في أحكام المبعض في كتب الفقه ، فجماعات السنة بأن يجزأ الستة ثلاثة أجزاء ليعتق اثنان كاملاً فكلهم متساوون في أصل الحق ، واقتضى الدليل أن يخص اثنان منهم وبقي التعمين ، فهذه الصورة من الباب الرابع الذي وردت فيه القرعة . فثبت أن القرعة في ذاك الباب أصل من الأصول الشرعية قرره الكتاب والسنة ، واقتضاه العدل والحكمة .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، وصلى الله على خاتم أنبيائه محمد وآله وصحبه وسلم .

فهرس المؤلف

الموضوع	المسألة	الصفحة
إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس	المسألة الأولى :	٥
رفع اليدين	» الثانية :	١٩
أفطر الحاجم والمحجوم	» الثالثة :	٣٩
إشعار المهدي	» الرابعة :	٤٢
المحرم لا يجذ إزاراً ولا نعلأ ...	» الخامسة :	٤٤
درهم وجوزة بدرهمين	» السادسة :	٤٦
مخير المجلس	» السابعة :	٤٧
رجل مخلا بأجنبية ثم قالاً نحن زوجان	» الثامنة :	٥٩
الطلاق قبل النكاح	» التاسعة :	٦٠
العقيقة مشروعة	» العاشرة :	٦٣
سهام الخيل من الغنينة	» الحادية عشرة :	٦٥
القتل بالمتقل	» الثانية عشرة :	٧٧
لا تمقل العاقلة عبداً	» الثالثة عشرة :	٩٠
تقطع اليد في ربع دينار	» الرابعة عشرة :	٩٣
القضاء بشاهد ويمين	» الخامسة عشرة :	١٤٤
نكاح الشاهد امرأة شهد بطلاقها زوراً	» السادسة عشرة :	١٦٦
القرعة	» السابعة عشرة :	١٦٨

الرفائد الى تصحيح المفائد

وهو القسم الرابع من كتاب

«التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا أعلم به من نفسه ، ولا أصدق نبأ عنه من وحيه ، ولا آمن على دينه من رسله ، ولا أولى بالحق ممن اعتمد بشريعته ورضي بحكمه ، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، اللهم صل على محمد ، وعلى آل محمد ، كما صليت على آل إبراهيم ، وبارك على محمد ، وعلى آل محمد ، كما باركت على آل إبراهيم ، إنك حميد مجيد ، ورضي الله عن اختارهم لصحبة رسوله ، وحفظ شريعته ، وعن أتباعهم المقننين بأنوارهم ، المقننين لآثارهم ، إلى يوم الدين .

أما بعد : فإن صاحب كتاب « تأنيب الخطيب » تعرض في كتابه للطعن في عقيدة أهل الحديث ونبرهم بالمجسمة ، والمشبهة ، والحشوية ، ورماهم بالجهل والبدعة ، والزيف والضلالة ، وخاض في بعض المسائل الاعتقادية ، كمسألة الكلام والإرجاء ، فتجشمت أن أتعبه في هذا كما تعبته في غيره ، راجياً من الله تبارك وتعالى أن يثبت قلبي على دينه ، ويهديني لما اختلف فيه من الحق بإذنه ، ويتغمدي بعفوه ورحمته ، إنه لا حول ولا قوة إلا بالله .

مقدمة

قال الله تبارك وتعالى : [يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد] .
فاطر : آية ١٥ .

تضافر العقل والشرع على إثبات أن الله تبارك وتعالى غني عن العالمين ، وأنه سبحانه
الحكيم الحميد ، فخلق الله تعالى الخلق وتكليفه لهم لا يكون إلا موافقاً لما ثبت من غناه
سبحانه وحمده وحكمته .

وقال تعالى : [وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون] . الذاريات - ٥٦ .

وعبادته سبحانه هي طاعته بامتثال ما أمر به ورضيه ، واجتناب ما نهى عنه وكرهه ، ولم
يكن الغني الحميد ، الحكيم العليم ، ليأمر عباده إلا بما هو خير لهم ، ولا لينهاهم إلا عما هو شر
لهم ، فإن أمرهم أو نهامهم الابتلاء فقط فطاعته نفسها خير لهم ، وعصيانه شر لهم ، وقد قال
تعالى : [إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه
لكم] . الزمر - ٧ تقول العرب : لا أرضى منك بكذا ، وأرضى منك بكذا . إذا
كانت الفائدة للمتكلم . فإذا كانت إنما هي للمخاطب ولكن المتكلم بكرمه ورحمته يجب
الخير ويكره الشر قالوا : لا أرضى لك كذا ، وأرضى لك كذا . وقال تعالى فيما قصه
عن لقمان : [ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد] لقمان - ١٣

وفما قصه عن سليمان [هذا من فضل ربي ليبلوني . أشكر أم أكفر ومن شكر فإنما
يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم] النمل - ٤٠

وقال تعالى : [وقال موسى إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعاً فإن الله لغني
حميد] إبراهيم - ٨ .

وقال عز وجل : [ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه ، إن الله لغني عن العالمين]
المنكبات - ٦ .

وفي (صحيح مسلم) وغيره « عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا ، يا عبادي كلّم ضالٌ إلا من هديته ، فاستهوني أهدكم ، يا عبادي كلّم جائعٌ إلا من أطعمته ، فاستطعموني أطعمكم ، يا عبادي كلّم عارٍ إلا من كسوته ، فاستكسوني اكسّكم ، يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار ، وأنا أغفر الذنوب جميعاً ، فاستغفروني أغفر لكم ، يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم ، وإنسكم وجنكم ، كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم مازاد ذلك في ملكي شيئاً ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم ، وإنسكم وجنكم ، كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم مانقص ذلك من ملكي شيئاً ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني ، فأعطيت كل إنسان مسألته مانقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص الخيط إذا أُدخل البحر ، يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيا لكم ، ثم أوفيكم إياها ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه . »

فنستطيع أن نفهم من هذا كله أن الله تبارك وتعالى اقتضى كمال وجوده أن يجود بالكمال إلى الحد الممكن ، ولا يفني بهذا أن يخلق خلقاً كاملين ، فإنما ذلك بمنزلة خلقهم حسان الصور ، وذلك كمال يتمحض فيه الحمد للخالق من كل وجه ، ولا يُحمد عليه المخلوق البتة ، فلا يُعتد به كمالاً له ، وكذلك أن يخلقهم غير كاملين ويجهّهم على الكمال ، فإنما الحمد منوط بالاختيار . وقريب من هذا أن يخلقهم غير كاملين ولا مجبورين وييسر لهم اختيار الكمال بحيث لا يكون فيه مشقة عليهم ، فإن المخلوق إنما يُحمد على اختياره الكمال حيث يكون عليه فيه مشقة ، وكلما كانت المشقة أشد ، كان الحمد أحق والكمال أعظم ^(١) .

(١) يريد أن الحكمة الإلهية التي يحمد الله عليها أن يخلق عباده من الأنس في حالة نقص ويتدرج بهم إلى الكمال باختيارهم فيما كلفهم به ما يتدرج بهم إلى الكمال بأعمالهم الاختيارية ، ولو خلقهم كاملين لما عاد عليهم حمد وثناء لهذا الكمال ، ولو أجبرهم على الكمال لما حمدوا أيضاً على ما أجبروا عليه ، فكان الحمد والثناء عليهم أن يسر لهم طريق الكمال التدريجي باختيارهم مع شيء من المشقة . محمد عبد الرزاق .

١ - فصل

لنا أن نقول : إن مدار كمال المخلوق على حب الحق وكراهية الباطل ، فخلق الله تعالى الناس مفطورين على ذلك ، وقدر لهم ما يؤكّد تلك الفطرة ، وما يدعّوهم إلى خلافها ، ليكون عليهم في اختيار الكمال وهو مقتضى الفطرة مشقةً وتعب وعناء ، ولهم في خلاف ذلك شهوة وهوى ، فمن اختار منهم مقتضى الفطرة وصبر على ما فيه من المشقة والعناء ، وعما في خلافه من الراحة العاجلة واللذة استحق أن يُحمد ، فاستحق الكمال فناله ، ومن آثر الشهوة واتبع الهوى استحق الذم فسقط .

وفي (صحيح مسلم) من حديث أبي هريرة وأنس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « حُفَّت الجنة بالمكاره ، وحفّت النار بالشهوات » . وهو في (صحيح البخاري) من حديث أبي هريرة بنحوه .

وأخرج أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لما خلق الله الجنة والنار أرسل جبريل إلى الجنة فقال : انظر إليها ، قال : فرجع إليه فقال . وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها ، فأمر بها فحفت بالمكاره فقال : ارجع إليها ، فرجع ، فقال : وعزتك لقد خفت أن لا يدخلها أحد ، قال : اذهب إلى النار فانظر إليها ، فرجع فقال : وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها ، فأمر بها فحفت بالشهوات ، فقال : ارجع إليها فرجع ، فقال : وعزتك لقد خشيت أن لا ينجو منها أحد » ^(١) راجع (فتح الباري) « كتاب الرقاق » . وقال الله عز وجل [كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون] البقرة - ٣١٦

(١) وقال الترمذي : « حديث حسن صحيح » . قلت : وإسناده جيد .

وقال قبل ذلك : [أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء . وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب] . البقرة - ٢١٤

وقال سبحانه : [يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين . ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات ، بل أحياء ولكن لا تشعرون . ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين . الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا : إنا لله وإنا إليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون] البقرة - ١٥٣ - ١٥٧

والمقصود بالابتلاء هو أن يتبين حال الإنسان ، فيفوز من صبر على تحمل المشاق ، ثابتاً على الحق معرضاً عما يراه في الباطل من الخارج التي تُخَلِّص من تلك المشاق أو تخففها ،^١ عالماً أن الدنيا زائلة ، وأن الذي يستحق العناية هو أمر الآخرة ، ويخسر من يلجأ إلى الباطل فراراً من تلك المشاق أو من شدتها .

ولا يقتصر الابتلاء على الشدائد ، بل قال الله عز وجل : [ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون] الأنبياء - ٣٥ - وذلك من وجهين :

الأول : أن الإنسان كما يشق عليه الثبات على الحق عند الشدائد ، فكذلك عند النعيم والرخاء ، لأن النعيم يدعو إلى التوسع في اللذات والاستكثار من الشهوات ، والتكاسل عن الطاعات ، والتكبر على الناس ، وغير ذلك . وفي الصبر عن ذلك مافيه من المشقة .

الوجه الثاني : أن من استحوذ عليه إثار الباطل تكون الدنيا أعظم همه ، فهو من جهة إذا توفرت له نعم الدنيا ولم تنله مصائبها رضي عن ربه ودينه ، وإذا أصابته المصائب سخط ، ومن جهة أخرى يعد نعم الدنيا ومصائبها أعظم دليل على رضا الله عز وجل وسخطه ، فإذا يُسِّرَت له نعم الدنيا ولم تنله مصائبها زعم أن الله عز وجل راض عنه وعن دينه وعن عمله ، وإلا زعم أن الله عز وجل سخط عليه وعلى دينه وعلى عمله ! وهذه كانت شبهة فرعون كما بينته في (كتاب العبادات) وقال الله تبارك وتعالى : [فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه

ونعمه فيقول : ربي أكرم من . وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهان . كلا] -
سورة الفجر .

وقال تعالى : [ولئن أذقنا الإنسان منا رحمةً ثم نزعناها منه إنه ليؤس كفور . ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولنَّ ذهب السيئات عني إنه لفرحٌ فخور . إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات] . هود - ٨ - ١١

وقال تعالى : [لا يسأم الإنسان من دعاء الخير وإن مسه الشر فيئوس قنوط . ولئن أذقناه رحمةً منا من بعد ضراء مسته ليقولنَّ هذا لي وما أظن الساعة قائمةً ولئن رجعت إلي ربي إن لي عنده للحسنى . فليُنذِرَنَّ الذين كفروا بما عملوا ولنُذيقنهم من عذاب غليظ . وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه ، وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض]
فصلت : ٤٩ - ٥١

وقال سبحانه : [ومن الناس من يعبد الله على حرف ، فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين] الحج - ١١
واقرا من سورة (الفرقان) - ٧ - ١١ ومن سورة (الزخرف) - ٣١ - ٣٥
والإنسان لا يكره الحق من حيث هو باطل ، ولكنه يحب الحق بفطرته ، ويجب الباطل لهواه وشهوته ، ومدار الفوز أو الخسران على الإيثار ، قال الله تبارك وتعالى : [فأما من ظننى وآثر الحياة الدنيا . فإن الجحيم هي المأوى . وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى . فإن الجنة هي المأوى] النازعات - ٣٧ - ٤١ ولك أن تقول : إن الله تبارك وتعالى في جانب ، والهوى في جانب ، وقد قال تعالى : [أرايت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا . أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا] الفرقان - ٤٣ - ٤٤ وقال تعالى : [أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوةً فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون] الجاثية - ٣٣ .
وفي الحديث : « حبك الشيء يعمي ويصم » .^(١) وقال الهريقي الهذلي :

(١) أخرجه أبو داود وغيره عن أبي الدرداء مرفوعاً . وفي سننه أبو بكر بن أبي مرزوق وهو ضعيف .

أَبْنِي لِي مَا تَرَى وَالْمَرْءُ تَأْبِي عَزِيمَتَهُ وَيَغْلِبُهُ هَوَاهُ
فَيَعْمَى مَا يَرَى فِيهِ عَلَيْهِ وَيَحْسِبُ مَا يَرَاهُ لَا يَرَاهُ

٢- فصل

الدين على درجات : كف عما نُهي عنه ، وعمل بما أُمر به ، واعتراف بالحق ، واعتقاد
الله وعلم به . ومخالفة الهوى للحق في الكف واضحة ، فإن عامة ما نُهي عنه شهوات
ومستلذات ، وقد لا يشتهي الانسان الشيء من ذلك لذاته ، ولكنه يشتهي لعارض .
ومخالفة الهوى للحق في العمل واضحة ، لما فيه من الكلفة والمشقة .

ومخالفة الهوى للحق في الاعتراف بالحق من وجوه :

الاول : أن يرى الانسان أن اعترافه بالحق يستلزم اعترافه بأنه كان على باطل ، فالانسان
ينشأ على دين أو اعتقاد أو مذهب أو رأي يتلقاه من مربيه ومعلمه على أنه حق فيكون عليه
مدة ، ثم إذا تبين له أنه باطل شق عليه أن يعترف بذلك ، وهكذا إذا كان آباؤه أو أجداده
أو متبوعه على شيء ، ثم تبين له بطلانه ، وذلك أنه يرى أن نقصهم مستلزم لنقصه ، فاعترافه
بضلالهم أو خطأهم إقرار بنقصه ، حتى أنك لترى المرأة في زماننا هذا إذا وقفت على
بعض المسائل التي كان فيها خلاف بين أم المؤمنين عائشة وغيرها من الصحابة أخذت تحامي
عن قول عائشة ، لا شيء . إلا لأن عائشة امرأة مثلاً ، فتتوهم أنها إذا زعمت أن عائشة أصابت
وأن من خالفها من الرجال أخطأوا ، كان في ذلك إثبات فضيلة لعائشة على أولئك الرجال ،
فتكون تلك فضيلة للنساء على الرجال مطلقاً ، فينالها حظ من ذلك ، وبهذا يلوح لك سر
تعصب العربي للعربي ، والفارسي للفارسي ، والتركي للتركي ، وغير ذلك . حتى لقد يتعصب
الأعمى في عصرنا هذا للعربي !

الوجه الثاني : أن يكون قد صار له في الباطل جاه وشهرة ومعيشة ، فيشق عليه أن
يعترف بأنه باطل فتذهب تلك الفوائد .

الوجه الثالث : الكبر ، يكون الانسان على جهالة أو باطل ، فيجيء آخر فيبين له الحجة ،

فيري أنه إن اعترف كان معنى ذلك اعترافه بأنه ناقص ، وأن ذلك الرجل هو الذي هداه ، ولهذا ترى من المنتسبين إلى العلم من لا يشق عليه الاعتراف بالخطأ إذا كان الحق تبين له ببحته ونظره ، ويشق عليه ذلك إذا كان غيره هو الذي بين له .

الوجه الرابع : الحسد وذلك إذا كان غيره هو الذي بين الحق فيري أن اعترافه بذلك الحق يكون إقراراً لذلك المبين بالفضل والعلم والاصابة ، فيعظم ذاك في عيون الناس ، ولعله يتبعه كثير منهم ، وإنك لتجد من المنتسبين إلى العلم من يحرض على تحطئة غيره من العلماء ولو بالباطل ، حسداً منه لهم ، ومحاولة لخط منزلتهم عند الناس .

ومخالفة الهوى للحق في العلم والاعتقاد قد تكون لمشقة تحصيله ، فإنه يحتاج إلى البحث والنظر ، وفي ذلك مشقة ويحتاج إلى سؤال العلماء والاستفادة منهم وفي ذلك ماسر في الاعتراف ويحتاج إلى لزوم التقوى طلباً للتوفيق والهدى وفي ذلك مافيه من المشقة . وقد تكون لكرهية العلم والاعتقاد نفسه وذلك من جهات ، الأول ما تقدم في الاعتراف فإنه كما يشق على الانسان أن يعترف ببعض ما قد تبين له ، فكذلك يشق عليه أن يتبين له ، فيشق عليه أن يتبين بطلان دينه ، أو اعتقاده ، أو مذهبه ، أو رأيه الذي نشأ عليه ، واعتز به ، ودعا إليه ، وذبح عنه ، أو بطلان ما كان عليه آباؤه وأجداده وأشياخه ، ولا سيما عندما يلاحظ أنه إن تبين له ذلك تبين أن الذين يطريهم ويعظمهم ، ويشنى عليهم بأنهم أهل الحق والإيمان والهدى والعلم والتحقيق ، هم على خلاف ذلك ، وأن الذين يحقرهم ويذمهم ويسخر منهم وينسبهم إلى الجهل والضلال والكفر هم المحقون ، وحسبك ما قصه الله عز وجل من قول المشركين ، قال تعالى : [وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بمعذاب أليم] الأنفال - ٣٢ فتجد ذا الهوى كلما عرض عليه دليل لمخالفته أو ما يوهن دليلاً لأصحابه شق عليه ذلك واضطرب واعتاض وسارع إلى الشغب ، فيقول في دليل مخالفته : هذه شبهة باطلة مخالفة للقطعيات ، وهذا المذهب مذهب باطل لم يذهب إليه إلا أهل الزيغ والضلال ، ويؤكد ذلك بالاثنا . على مذهبه وأشياخه ويعدد المشاهير منهم ويطريهم

بالألفاظ الفخمة ، والألفاظ الضخمة ، ويذكر ما قيل في مناقبهم ومثالب مخالفهم ، وإن كان يعلم أنه لا يصح ، أو أنه باطل !

ومن أوضح الأدلة على غلبة الهوى على الناس أنهم - كما تراهم - على أديان مختلفة ، ومقالات متباينة ، ومذاهب متفرقة ، وآراء متدافعة ، ثم تراهم كما قال الله تبارك وتعالى : [كل حزب بما لديهم فرحون] .

فلا تجد من ينشأ على شيء من ذلك ويثبت عليه يرجع عنه إلا القليل ، وهؤلاء القليل يكثرون أن يكون أول ما بعثهم على الخروج عما كانوا عليه أغراض دنيوية .

ومن جهات الهوى أن يتعلق الاعتقاد بعذاب الآخرة فتجد الإنسان يهوى أن لا يكون به شيء لئلا يؤخذ بذنوبه ، فإن علم أنه لابد من البعث هوى أن لا يكون هناك عذاب ، فإن علم أنه لابد من العذاب هوى أن لا يكون على مثله عذاب كما هو قول المرجئة ، فإن علم أن العصاة معذبون هوى التوسع في الشفاعة - وهكذا .

ومن الجهات أنه إذا شق عليه عمل كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هوى عدم وجوبه ، وإذا ابتلي بشيء يشق عليه أن يتركه كشراب المسكر هوى عدم حرمة . وكما يهوى ما يخفف عليه فكذلك يهوى ما يخفف على من يميل إليه ، وما يشتد على من يكرهه ، فتجد القاضي والمفتي هذه حالهما . ومن المنتسبين إلى العلم من يهوى ما يعجب الأغنياء وأهل الدنيا ، أو ما يعجب العامة ليكون له جاه عندهم وتقبل عليه الدنيا ، فظهرت بدعة ، وهوىها الرؤساء والأغنياء وأتباعهم إلا هوىها وانتصر لها جمع من المنتسبين إلى العلم ، ولعل كثيرا ممن يخالفها إنما الباعث لهم على مخالفتها هوى آخر وافق الحق ، فأما من لا يكون له هوى إلا اتباع الحق فقليل ، ولا سيما في الأزمنة المتأخرة ، وهؤلاء القليل يقتضرون على أضعف الإيمان ، وهو الإنكار بقلوبهم والمسارعة به فيما بينهم ، إلا من شاء الله .

فإن قيل : فلماذا لم يحمل الله عز وجل جميع حجج الحق مكشوفة قاهرة لاتشبهه على أحد ، فلا يبقى إلا مطيع يعلم هو وغيره أنه مطيع ، وإلا أعاص يعلم هو وغيره أنه أعاص ،

ولا يتأتى له إنكار ولا اعتذار ؟ (١) .

قلت : لو كان كذلك لكان الناس مجبورين على اعتقاد الحق فلا يستحقون عليه حمداً ولا كمالاً ولا ثواباً ، ولكانوا مكروهين على الاعتراف كمن كان في مكان مظلم فرغم أن ذاك الوقت ليل وراهن على ذلك ففتحت الأبواب فإذا الشمس في كبد السماء ، ولكانوا قريباً من المكروهين على الطاعة من عمل وكف ، لقوات كثير من الشبهات التي يتعلل بها من يضعف حبه للحق فيغالط بها الناس ونفسه أيضاً .

فإن قيل : فإن المؤمن إذا كان موقناً كانت الحجة في معنى المكشوفة عنده أفلا يكون مثاباً على إيمانه واعترافه وطاعته ؟

قلت : ليس هذا من ذاك في شيء ، أما الاعتقاد فمن وجهين :

الأول : أن الحجة لم تكن كلها مكشوفة للمؤمن من أول الأمر ، وإنما بلغ تلك الدرجة بنظره وتدبره ورغبته في الحق ومخالفته الهوى ، وبهذا ثبت صدق حبه للحق وإثاره

(١) حلق الأخ العلامة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة على هذا الموضع ما لفظه « يريد الشيخ بالسؤال والجواب أن يبين حكمة الله تعالى في ابتلاء الناس بالهوى والشبهات والشهوات ليحصل الجهاد والابتلاء ويحمد المجاهد ويؤجر ، وإلا فوضوح الحق والباطل أمر لا يخفاء به ، لهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة » .

وعلق على ما يأتي أول الفصل الثالث ما لفظه « الحق أن حجج الله تعالى التي سماها بينات هي مكشوفة واضحة لا يخفاء بها وإنما تخفى على من في قلبه كن وفي أذنيه قمر وعلى بصره غشاوة من هواء وأخلاقه وما اعتاد » .

قال المؤلف : لا أراه يخفى أن مرادي بالقضية المكشوفة القاهرة هو أن تكون بحيث لا تخفى هي ولا إفادتها اليقين على عاقل حتى لو زعم زاعم أنه يجهلها ، أو أنه يعتقد عدم دلالتها أو يرتاب فيها لقطع الاعتقاد بأنه إما مجنون الجنون المنافي للتكليف أو كاذب . ولا يخفى أنه ليس جميع حجج الحق هكذا ، ولكنها بينات البيان الذي تحصل به الهداية وتقويم به الحجة ، ثم هي على ضربين ، الضرب الأول الحجج التي توصل الانسان إلى أن يتبين له أنه يجب عليه أن يكون مسلماً ، والثاني ما بعد ذلك ، فالأول حجج واضحة لكن من اتبع هوى قد بان أنه يصد عن الحق ، أو قصر في القيام بما قد بان أن عليه أن يقوم به فقد يرتاب أو يجهل ، والضرب الثاني على درجات ، منه ما هو في معنى الأول فيكفر المخطيء فيه ، ومنه ما لا يكفر ولكن يؤاخذ ، ومنه ما يندر ، ومنه ما يؤجر أيضاً على اجتاده . المؤلف .

قلت : وهذا التفصيل حق لا غبار عليه عندي . ن .

على الهوى ، فيستمر له حكم ذلك بعد انكشاف الحجة ، وهو بمنزلة الظمان الذي يطلب الماء حتى ظفر به ، فأراد أن يشرب فقال له مسلط : إن لم تشرب ضربتك أو سجنتك . فمثل هذا لا يقال إذا شرب إنه إنما شرب مكرهاً .

الوجه الثاني : أن وضوح الحجة للمؤمن لا يستمر بدون جهاد ، لأن الشبهات لا تزال تحوم حول المؤمن لتجيب عنه الحجة وتشككه فيها ، والشهوات تساعد فتناته على الإيثار برهان على دوام صدق محبته للحق ، وإيثاره على الهوى .

وأما الاعتراف فالأمر فيه واضح ، فإن وضوح الحجة عند المؤمن لا يكون مكشوفاً لغيره ، فليس في معنى المكروه على الاعتراف ، بل إنه إذا ذكرنا أن الحجة واضحة عنده وجد كثيراً من الناس يكذبونه أو يرتابون في دعواه .

وهكذا حاله في الطاعة من عمل وكفر ، فإن انكشاف الحجة في الإيمان الاعتقادي لا يستلزم انكشاف الحجج الأخرى التي تترتب عليها الطاعات ، وهب أن هذه انكشفت له أيضاً ، فقد بقيت شبهات أخرى ، لولا صدق حبه للحق وإيثاره على الهوى لأنه لا يمكنه التثبت بها ، كأن يقول : ينبغي أرواح عن نفسي فإن لي حسنات كثيرة لعلها تغمر هذا التقصير ، أر لعلها تنالني شفاعاة الشافعين ، أو لعل الله يغفر لي ، أو أتمتع الآن ثم أتوب . وقال الله تبارك وتعالى : [هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل ، أو كسبت في إيمانها خيراً] الأنعام - ١٥٨ وفي (الصحيحين) وغيرهما من حديث أبي هريرة قال : « قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها ، فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعون ، وذلك حين [لا ينفع نفساً إيمانها] ثم قرأ الآية » . ونحوه من حديث أبي ذر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وصفوان بن عسال وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم .

والأخبار بأن الشمس سوف تطلع من مغربها متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ومعنى ذلك أن ما يشاهد الآن من سيرها ينعكس ، فسكان هذا الوجه الذي كان فيه النبي

صلى الله عليه وآله وسلم يرونها تغرب في مغربها على العادة ثم يرونها في اليوم الثاني طالعة من مغربها ، وأما سكان الوجه الآخر فإنها تطلع عليهم من مشرقهم على عادتها ثم يرونها تسير إلى مغربها ماشاء الله تعالى ثم ترجع القهقرى حتى تغرب في مشرقهم . وعلى زعم^(١) أن الأرض هي التي تدور ، فإن دورة الأرض تنعكس فيكون ما ذكر .

فأما إيمان الناس جميعاً حينئذ فوجهه والله أعلم أن النفوس مفطورة على اعتقاد وجود الله عز وجل وربوبيته ، ومن شأن ذلك أن يسوق إلى بقية فروع الايمان ، وآيات الآفاق والأنفس تؤكد ذلك ، ولكن الشبهات والأهواء تغلب على أكثر الناس حتى يرتابوا فيتبعوا أهواءهم ، فإذا طلعت الشمس من مغربها لحقهم من الذعر والرعب لشدة الهول مايمحق أثر الشبهات والأهواء وتفرغ النفوس إلى مقتضى فطرتها ، قال الله تعالى في ركاب البحر : [وإذا غشيه موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور] لقمان - ٣٢ .

فتلك الآية في حق من يكون قد بلغه أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بها حجة مكشوفة قاهرة ، وكذلك هي في حق من لم يبلغه لكن بمعونة الرعب والفرع وشدة الهول . وقد دلت الآية على أن من لم يكن آمن قبل تلك الآية لاينفعه إيمانه عندها ، ومن لم يكن من المؤمنين قبلها يكسب الخير لاينفعه كسب الخير عندها ، وفهم من ذلك أن من كان مؤمناً قبلها ينفعه الايمان عندها ، ومن كان من المؤمنين يكسب الخير قبلها ينفعه كسب الخير عندها ، والنظر يقتضي أنه إنما ينفعه من كسب الخير عندها ما كان عادة له ، وفي (صحيح البخاري) وغيره من حديث أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقبياً صحيحاً » . وجاء نحوه من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص وأنس وعائشة وأبي هريرة ، وأشار إليها ابن حجر في (الفتح) .

(١) كذا قال المصنف رحمه الله ، ولعله من باب النقية ، وإلا فكون الأرض تدور في الفضاء أصبحت من الحقائق العلمية التي لا تقبل الجدل ، وليس في الكتاب ولا في السنة نص ينافي ذلك ، خلافاً لبعضهم . ن

فمن كان معتاداً للعمل من أهمال الخير مواظباً عليه ثم طرأ عليه تغير اختياره ، أو باختياريه مأذوناً له عارض يمجز معه عن ذاك العمل ، أو يشرع له تركه أو يدعه وهو نفل لا اشتغاله عنه أو لزادة المشقة فيه فقد ثبت باعتياده أنه لولا ذاك العارض - وهو غير مقصر فيه - لاستمر على عادته فلذلك يكتب له ثواب ذك العمل ، فأولى من هذا من كان معتاداً لعمل ثم عرض باعت آخر على ذاك العمل واستمر العامل على عادته .

وقال الله عز وجل في قصة نوح [فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين . قال : يا قوم أرايتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فمُيِّنْتُ عليكم أن أنزِمكموها وأنتم لها كارهون] . هود - ٢٧ - ٢٨ يريد والله أعلم إن كراهيتكم للحق وهو أن لا يكون ما أدعوكم إليه حقاً يحول بينكم وبين أن يحصل لكم العلم واليقين بصحته ، وفي (تفسير ابن جرير) ١٧/١٢ عن قتادة قال : « أما والله لو استطاع نبي الله صلى الله عليه وسلم لألزمها قومه ولكن لم يملك ذلك ، ولم يملكه » . والرسول لا يحرص على أن يُكره قومه إكراهاً عادياً على إظهار قبول الدين ، فإنه يعلم أن هذا لا ينفعهم بل لعله أن يكون أضر عليهم ، وإنا يحرص على أن يقبلوه مختارين ، ولذلك يحرص هو وأصحابه على أن يظهر الله تعالى الآيات على يده أملاً أن يحصل للكفار العلم إذا رأوها فيقبلوا الدين مختارين ، ويزداد الحرص على هذا عندما يطالب الكفار بالآيات ، وهذه كانت حال محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه ، فبين الله تعالى لهم في عدة آيات أنه ليس على الرسول إلا البلاغ ، وأن الهداية بيد الله ، وأن ما أوتيته من الآيات كاف لأن يؤمن من في قلبه خير ، وأن الله لو شاء لهدى الناس جميعاً ، لكن حكمته إنما اقتضت أن يهدي من أتاب ، بأن كان يحب الهدى ، ويؤثره على الهوى .

فأما من كره الحق واستسلم للهوى ، فإنما يستحق أن يزيد الله تعالى ضلالاً ، قال الله عز وجل [ويقول الذين كفروا لولا نزل عليه آية من ربه قل : إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أتاب] إلى أن قال : [ولو أن قرآناً سُيرت به الجبال أو قُطعت به الأرض

أو كلم به الموتى ، بل الله الأمر جميعاً أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو شاء الله لهدى الناس جميعاً [الرعد - ٣١ . ^(١)] وقال تعالى : [وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون . ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة) . الأنعام - ١٠٩ - ١١٢] وقال تعالى : [الله يحيي مائة من يشاء ويهدى إليه من ينيب] الشورى - ١٣ .

وقال سبحانه : [هو الذي يرسلكم آياته ويقل لكم من السماء رزقاً وما يتذكر إلا من ينيب] المؤمن : ١٣ .

وقال تعالى : [ولقد آتينا موسى تسع آيات بيّنات فأسأل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال له فرعون إني لأظنك يا موسى مسحوراً . ^(١)] قال لقد علمت ما أتزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر وإني لأظنك يا فرعون مشبوراً ^(٢)] الاسراء : ١٠٦ - ١٠٧ .

وقال تعالى : [في تسع آيات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوماً فاسقين . فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين . وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً] . النمل : ١٢ - ١٤ .

فلما تبين لموسى وهارون أن فرعون وقومه قد استحكموهم كفروهم انتهى مقتضى الحرص على أن يهتدوا ، واقتضى حبها للحق أن يجبا أن لا يهديهم الله ، قال الله تعالى : [وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم] . قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون [يونس : ٨٨ - ٨٩ .

(١) الأصل (٢٧ - ٣١) . وإنما هي آية واحدة .
(٢) مسحوراً . أي : ساحراً كقوله في الآية الأخرى (وقالوا يا أيه الساحر ادع لنا ربك) الخ والآية : (قال أجبنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى) وغيرها م .
(٣) والمشهور المالك كقوله : (إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تقيظاً وزفيراً وإذا أقروا فيها مكابهاً ضيقاً مقرنين دعوا هنالك ثبورا . لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً) .
محمد عبد الرزاق

وفي القرآن آيات كثيرة في أن الله تعالى لا يهدي الكافرين ، والمراد بهم من استحکم كفرهم وليس كل كافر كذلك ، فقد هدى الله تعالى ويهدي من لا يحصى من الكفار ، وإنما الحق أن لا يهدي الله تعالى من استحکم كفره .

٣ - فصل

وكما اقتضت الحكمة أن لا تكون حجج الحق مكشوفة ^(١) قاهرة فكذلك اقتضت أن لا تكون الشبهات غالبية ، قال الله عز وجل : [ولولا أن يكونَ الناسُ أمةً واحدةً لجعلنا لمن يكفرُ بالرحمنِ لبيوتهم سُقُفًا من فضةٍ ومعارجَ عليها يظهرون . ولبيوتهم أبواباً وسُرُراً عليها يتكئون . وزُخُرفاً وإن كل ذلك لَمَّا متاعٌ الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين] الزخرف : ٣٣ - ٣٥ .

وذلك أنه لو كان كل من كفر بالله خصه الله تعالى بذلك النعيم دون المؤمنين ، لكانت تلك شبهة غالبية توقع الناس كلهم في الكفر .

فتلخص أن حكمة الحق في الخلق اقتضت أن تكون هناك بينات وشبهات ، وأن لا تكون البينات قاهرة ، ولا الشبهات غالبية ، فمن جرى مع فطرته من حب الحق وربها ونمائها وآثر مقتضاها ، وتفقد مسالك الهوى إلى نفسه فاحترس منها ، لم تزل تتجلى له البينات وتتضاءل عنده الشبهات ، حتى يتجلى له الحق يقيناً فيما يطلب فيه اليقين ، ورجحاناً فيما يكفي فيه الرجحان ، وبذلك يثبت له الهدى ويستحق الفوز ، والحمد والكمال على ما يليق بالخلق ، ومن اتبع الهوى وآثر الحياة الدنيا ، تبرعت دونه البينات ، واستهوت الشبهات ، فذهبت به (إلى حيث ألت رحلها أم قشعمر) .

٤ - فصل

إن قيل : لا ريب أن الانسان ينشأ على دين واعتقاد ومذهب وآراء يتلقاها من مربييه

(١) الحق أن حجج الله تعالى التي سماها بينات هي مكشوفة واضحة لاخفاء بها وإنما تخفى على من في قلبه كن وفي أذنيه وفر وعلى بصره غشاوة من هواء وأخلاق وما اعتاد . م ع . أنظر التعليق ص ١٨٢ . ن

ومعلمه ، ويتبع فيها أسلافه وأشياخه الذين تمتلي . مسامحه بإطرائهم ، وتأكيده أن الحق ما هم عليه وبِذم مخالفيهم وتلبهم ، وتأكيده أنهم على الضلالة ، فيمتلي . قلبه بتعظيم أسلافه وبغض مخالفيهم ، فيكون رأيه وهو متعاضدين على اتباع أسلافه ومخالفة مخالفيهم ، ويتأكد ذلك بأنه يرى أنه إن خالف ما نشأ عليه رماه أهله وأصحابه بالكفر والضلال ، وهجره وآذوه وضيقوا عليه عيشته ، لكن هذه الحال يشترك فيها من نشأ على باطل ومن نشأ على حق ، فإذا دعونا الناس إلى الاستيقاظ للهوى وبيننا لهم أثره وضرره ، فمن شأن ذلك أن يشككهم فيما نشأوا عليه ، وهذا إنما ينفع من نشأ على باطل ، فأما من نشأ على حق فإن تشكيكه ضرر محض لأن غالب الناس عاجزون عن النظر .

قلت : المطالب على ثلاثة أضرب :

الأول : العقائد التي يطلب الجزم بها ولا يسع جهلها . الثاني : بقية العقائد .

الثالث : الأحكام .

فأما الضرب الأول فسنبين إن شاء الله تعالى أن النظر فيه ميسر لكل أحد ، وأن النظر العقلي المتعمق فيه لا حاجة إليه بل هو مثار الشبهات ، وملجأ الهدى ومنشأ الضلال ، كما سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى ، فمن استجاب لتلك الدعوة فإنما تدعوه إلى النظر الفطري الشرعي مخلصاً من شوائب الهوى ، فإن كان الناظر سابقاً على حق فإنه يتبين له بهذا النظر أنه حق ، فيلزمه وقد صغاه وخلص ، ونجا من اتباع الهوى وصفت له الطمأنينة .

وأما الضرب الثاني فمن كان قائلًا بشي . منه عن حجة صحيحة فإن الاستجابة لتلك الدعوة لا تزيد تلك الحجة إلا وضوحاً مع الخلاص عن الهوى ، وإلا فالجهل بهذا الضرب خير من القول فيه بغير حجة وإن صادف الحق .

وأما الضرب الثالث فالمتمواتر منه والمجمع عليه لا يختلف حكمه ، وما عداه قضايا اجتهادية يكفي فيها بذل الوسع لتعرف الراجح أو الأرجح أو الأحوط فيؤخذ به . وإغنايجي .
البلاء فيها من أوجه :

الأول : التقصير في بذل الوسع .

الثاني : التمسك بما ليس من الحق .

الثالث : الاعتداد بترجيح النفس الذي يكون منشؤه الهوى .

الرابع : عدم الرجوع عما يتبين أن غيره أولى بالحق منه .

الخامس : معاداة المخالف مع احتمال أنه هو المصيب وظهور أنه إن كان مخطئاً فهو معذور ،
فن شأن تلك الاستجابة لتلك الدعوة أن تدفع هذه المفاصد .

هـ - فصل

هذه أمور ينبغي للإنسان أن يقدم التفكير فيها ويجعلها نصب عينيه .

١ - يفكر في شرف الحق وضعة الباطل ، وذلك بأن يفكر في عظمة الله عز وجل وأنه رب العالمين ، وأنه سبحانه يحب الحق ويكره الباطل ، وأن من اتبع الحق استحق رضوان رب العالمين ، فكان سبحانه وليه في الدنيا والآخرة ، بأن يختار له كل ما يعلمه خيراً له وأفضل وأنفع وأكمل وأشرف وأرفع حتى يتوفاه راضياً مرضياً ، فيرفعه إليه ويقربه لديه ، ويجله في جواره مكموماً منعماً في النعيم المقيم ، والشرف الخالد ، الذي لا تبلغ الأوهام عظمته ، وأن من أخذ إلى الباطل استحق سخط رب العالمين وغضبه وعقابه ، فإن آتاه شيئاً من نعيم الدنيا فإنما ذلك لهوانه عليه ليزيده بُعداً عنه ، وليضاعف له عذاب الآخرة الأليم الخالد الذي لا تبلغ الأوهام شدته .

٢ - يفكر في نسبة نعيم الدنيا إلى رضوان رب العالمين ونعيم الآخرة ، ونسبة بؤس الدنيا إلى سخط رب العالمين وعذاب الآخرة ، ويتدبر قول الله عز وجل : [وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم . أهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ لَحْنٌ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ سُخْرِيّاً وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ . وَلَوْلا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتَهُمْ سُقُفٌ مِّنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ . وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابٌ وَسُورٌ عَلَيْهَا يَتَكَبَّرُونَ . وَزُخْرُفٌ وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا لَتَاءَ مُتَاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ] الزخرف - ٣١ - ٣٥ ويفهم من ذلك أنه لولا

أن يكون الناس أمة واحدة لابتلى الله المؤمنين بما لم تجرب به العادة من شدة الفقر والضر والحرف والحزن وغير ذلك، وحسبك أن الله عز وجل ابتلى أنبياءه وأصفياؤه بأنواع البلاء. وفي (الصحيحين) من حديث كعب بن مالك قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع تفيؤها الرياح تصرعها مرة وتعدها أخرى حتى يأتي أجله، ومثل المنافق كمثل الأرزة المجذبة التي لا يصيبها شيء حتى يكون انجمافها مرة واحدة» وفي (الصحيحين) أيضاً نحوه من حديث أبي هريرة. ومعنى الحديث والله أعلم أن هذا من شأن المؤمن والمنافق فلا يلزم منه أن كل منافق تكون تلك حاله لا يناله ضرر ولا مصيبة إلا القاضية.

والمتقصد من الحديث تهذيب المسلمين قِيَانَس المؤمن بالمصاب والمصاب ويتلقاها بالرضا والصبر والاحتساب، راجياً أن تكون خيراً له عند ربه عز وجل، ولا يتمنى خالصاً من قلبه النعم ولا يحسد أهلها، ولا يسكن إلى السلامة والنعم ولا يركن إليها، بل يتلقاها بخوف وحذر وخشية أن تكون إنما هيئت له لاختلال إيمانه، فترغب نفسه إلى تصریفها في سبيل الله عز وجل، فلا يخلد إلى الراحة ولا يبخل، ولا يعجب بما أوتيه ولا يستكبر ولا يعتر، ولم يتعرض الحديث لحال الكافر لأن الحجة عليه واضحة على كل حال. وأخرج الترمذي وغيره من حديث سعد بن أبي وقاص قال: «سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أي الناس أشد بلاء؟ قال: الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، يبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان في دينه ضلماً أشد بلاءه، وإن كان في دينه رقة هون عليه...» الحديث قال الترمذي: «حسن صحيح»^(١). وقد ابتلى الله تعالى أيوب بما هو مشهور^(٢). وابتلى يعقوب بفقد ولديه وشدد أثر ذلك على قلبه فكان كما قصه الله عز وجل في كتابه: [وتولى عنهم وقال يا أسفى على يوسف وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم] يوسف - ٨٤. وابتلى محمداً عليه وعليهم الصلاة والسلام بما تراه في أوائل السيرة، فكلفه أن يدعو قومه إلى ترك ما نشأوا عليه تبعاً

(١) أنظر تخریجه وطرقه في «الأحاديث الصحيحة» (١٤٣) . ن .

(٢) راجع حديثه في المصدر السابق رقم (١٧) .

لآبائهم من الشرك والضلال ، ويصارحهم بذلك سراً وجهاراً ، ليلاً ونهاراً ، ويدور عليهم في نواديهم ومجتمعاتهم وقراهم ، فاستمر على ذلك نحو ثلاث عشرة سنة وهم يؤذونه أشد الأذى مع أنه كان قد عاش قبل ذلك أربعين سنة أو فوقها ولا يعرف أن يؤذي ، إذ كان من قبيلة شريفة محتزمة موقرة في بيت شريف محترم موقر ، ونشأ على أخلاق كريمة احترامه لأجلها الناس ووقروه ، ثم كان مع ذلك على غاية الحياء والغيرة وعزة النفس ، ومن كانت هذه حاله يشتد عليه غاية الشدة أن يؤذى ويشق عليه غاية المشقة الاقدام على ما يعرضه لأن يؤذى ، ويتأكد ذلك في جنس ذاك الايذاء ، هذا يسخر منه ، وهذا يسبه ، وهذا يبصق في وجهه — بأي هو وأمي — ، وهذا يحاول أن يضع رجله على عنقه إذا سجد لربه ، وهذا يضع سلى^(١) الجزور على ظهره وهو ساجد ، وهذا يأخذ بمجامع ثوبه ويخنقه ، وهذا ينخس دابته حتى تلقيه^(٢) ، وهذا عمه يتبعه أننى ذهب يؤذيه ويحذر الناس منه ويقول : إنه كذاب ، وإنه مجنون ، وهؤلاء^(٣) يُغرون به السفهاء فيرجونه حتى تسيل رجلاه دماً ، وهؤلاء يحصرونه وعشيرته مدة طويلة في شعب ليموتوا جوعاً ، وهؤلاء يعذبون من اتبعه بأنواع العذاب ، فمنهم من يضجعونه على الرمل في شدة الرمضاء ويعنونه الماء ، ومنهم من ألغوه على النار حتى ما أطفأها إلا ودك ظهره ، ومنهم امرأة عذبوها اترجع عن دينها فلما ينسوا منها طعنوا أحدهم^(٤) بالحربة في فرجها فقتلها ،^(٥) كل ذلك لا شيء إلا أنه يدعوهم إلى أن يخرجهم من الظلمات إلى النور ،

(١) السلا : غشاء جزين البهيمة كالشميمة . م ع

(٢) نخس الدابة كان لزينب بنت الرسول فسمطت عنها وأجهضت حينها هاجرت رضي الله عنها م ع يقول المؤلف : بل روي مثل ذلك في شأن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه ، راجع ترجمة ضباعة بنت عامر من « الإصابة » . قلت : لكن في إسناد الرواية المشار إليها الكلبي وهو متهم ! ن

(٣) هم كبار الطائف عندما عرض نفسه عليهم ليحموه من قريش فردوا عليه رداً قبيحاً وأغروا به السفهاء م ع

(٤) أبو جهل قبحه الله ، والمرأة سمية أم عمار م ع

(٥) من تدبر هذه الحال علم أنها من أعظم البراهين على صدق محمد صلى الله عليه وسلم في دعوى النبوة ، فإن العادة تحيل أن يقدم مثله في أخلاقه وقبائحها عليه أربعين سنة لما يعرضه لذلك الايذاء ثم يصبر عليه سنين كثيرة وله عنه مندوحة ، ولهذا كان العارفون به من قومه لا ينسبونه إلى الكذب وإنما يقولون : مسحور ، مجنون . قال الله تعالى : (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) . المؤلف

ومن الفساد إلى الصلاح ، ومن سخط الله إلى رضوانه ، ومن عذابه الخالد إلى نعيمه الدائم ، ولم يلتفتوا إلى ذلك مع وضوح الحجة ، وإنما كان همهم أنه يدعوهم إلى خلاف هواهم . ومن وجه آخر ابتلى الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بأن قبض أبويه صغيراً ثم جده ثم عمه الذي كان يحامي عنه ، ثم امرأته التي كانت تؤنسه ، وتخفف عنه ، ثم لم يزل البلاء يتعاهده صلى الله عليه وآله وسلم وتفصيل ذلك يطول ، هذا وهو سيد ولد آدم وأحبههم إلى الله عز وجل .

فتدبر هذا كله لتعلم حق العلم أن مانتنافس فيه وتتهالك عليه من نعيم الدنيا وجاها ليس هو بشيء . في جانب رضوان الله عز وجل والنعيم الدائم في جواره ، وأن مانفرت منه من بؤس الدنيا ومكارها ليس هو بشيء . في جانب سخط الله عز وجل وغضبه والخلود في عذاب جهنم . وفي (الصحيح) من حديث أنس قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : يوتى بأَنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة فيصبغ في النار صبغة ثم يقال له : يا ابن آدم هل رأيت خيراً قط ؟ هل مرت بك نعيم قط ؟ فيقول : لا والله يارب ، ويوتى بأشد الناس بؤساً في الدنيا من أهل الجنة فيصبغ صبغة في الجنة فيقال له : يا ابن آدم هل رأيت بؤساً قط وهل مرت بك شدة قط ؟ فيقول : لا والله يارب مامر لي بؤس قط ولا رأيت شدة قط » .

٣ - يفكر في حاله بالنظر إلى أعماله من الطاعة والمعصية ، فأما المؤمن فإنه يأتي الطاعة راغباً نشيطاً لا يريد إلا وجه الله عز وجل والدار الآخرة ، فإن عرضت له رغبة في الدنيا فألى الله تعالى فيما يرجو معونته على السعي للآخرة ، فإن كان ولا بد ففياً يغلب على ظنه أنه لا يثبطه عن السعي للآخرة ، وهو على كل حال متوكل على الله راغب إليه سبحانه أن يختار له ما هو خير وأنفع ، ثم يباشر الطاعة خاشعاً خاضعاً مستحضراً أن الله عز وجل يراه ويرى ما في نفسه ، ويأتي بها على الوجه الذي شرعه الله عز وجل وهو مع ذلك كما قال تعالى : [يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون] المؤمنون - ٦٠ فهو يخاف ويخشى أن لا تكون نيته خالصة ، وذلك أن النية الصالحة قد تكون من قوي الايمان ، وقد تكون من ضعيفه الذي إنما يطيع احتياطاً ، وقد لا تكون خالصة بل يازجها رغبة في ثواب الدنيا لأجل الدنيا ، أو رغبة في الآثار الطبيعية ككسر الشهوة حيث لا يشرع ، وكتقوية النفس ، كالذي ج - ٢ - م - ١٣ التنكيل - ١٩٣ -

يصوم ويقوم ليكون من أهل الكشف فيطلع على العجائب والمغيبات ^(١) فيلتذ بذلك ويعظم جاهه بين الناس ، وكذلك يتعبد ليحصل له الكشف فيصفو إيمانه ويستريح من الوسوسة ومدافعة الشبهات ، فإن هذه الطريقة غير مشروعة ، ومن شأنها أن تجر إلى تعاطي الأسباب الطبيعية لتقوية النفس وإن كانت منهيًا عنها في الشرع كما هو معروف في بدع المتصوفة ، ومن حصل له الكشف بهذه الطريق فهو مظنة أن يضعف إيمانه أو يزول عقوبة له على سلوكه غير السبيل المشروع ، حتى لو كشف له عن شيء مما يجب الإيمان به فشاهده لم ينفعه هذا الإيمان كما يعلم مما تقدم . وإنما المشروع أن يجاهد نفسه ويصرفها عن الشبهات والوساوس مستعيناً بطاعة الله تعالى والوقوف عند حدوده مبتهلاً إليه عز وجل أن يثبت قلبه بما شاء سبحانه ، فهذا إنما يحمل على اتباع الشرع والاهتداء بهداه .

وكمنفعة البدن كالذي يصوم ليصح ويصلي التراويح لينضم طعامه . وكمواقفة الإلف والعادة كمن اعتاد الصلاة من صباه فيجد نفسه تنازعه إلى الصلاة فلا تستقر حتى يصلي ، فإن هذا قد يكون كالذي اعتاد العبث بلحيته فيجد نفسه تنازعه إلى ذلك حتى لو كف عن ذلك أو منع منه شق عليه . وكعب الترويح عن النفس كالذي يأتي الجمعة ليتفرج ويلقى أصحابه ويقف على أخبارهم . وكمرعاة الناس لكي يدهوه ويثنوا عليه فيعظم جاهه ويصل إلى أغراضه ولا يعقوه ، إلى غير ذلك من المقاصد ، كالمرأة تتزين وتتعطر وتخرج إلى الصلاة لتشاهد الرجال وتلفتهم إليها . وكالعالم يريد أن يراه الناس ويعظموه ويستفتوه فيشتهر علمه ويعظم جاهه . وكالمندسب إلى الصلاح يريد أن يعظمه الناس ويقبلوا يديه ورجليه ، ويشتهر ذكره ويتساقط الناس في شبكته . وكالحاكم النابه يريد أن يتناول الناس إلى رؤيته ويتزاحوا وترتفع أصواتهم بمدحه وغير ذلك .

والمؤمن وإن خلصت نيته في نفس الأمر لا يستطيع أن يستيقن ذلك من نفسه .

(١) قلت : ومع كون هذه الطريقة غير مشروعية ، فهي من المستحيل أن توصل إلى الاطلاع على المغيبات بعد ختم الرسالة بالنبي صلى الله عليه وسلم ونزول قوله تعالى (عالم الغيب) فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) نعم هي في الحقيقة إنما توصل إلى أوهام وخيالات ، يتوهونها كشوفات ومغيبات ! ن .

والمؤمن يخاف ويخشى أن لا يكون أتى بالطاعة على الوجه المشروع ، وذلك من أوجه :
منها أن للصلاة مثلاً شرائط وأركاناً وواجبات قد اختلفت في بعضها ، والمجتهد إنما يراعي
اجتهاده فيخشى أن يكون قصر في اجتهاده أو استتره الهوى ، والعامي إنما يتبع قول مفتيه
أو إمامه أو بعض فقهاء مذهبه ، فيخشى أن يكون قصر أو تبع الهوى في اختيار قول ذاك
المفتي أو في الجهر على مذهب إمامه في بعض ما اختلف فيه .

ومنها أن روح الصلاة الحشوع والنفس تتنازعها الحواطر فلا يثق المؤمن بأنه خشع كما يجب ،
فإن حاولت نفس المؤمن أن تقنعه بإخلاصها في نيتها واجتهادها وخشوعها خشى على نفسه أن
يكون مغروراً مساحاً لنفسه .

وهكذا تستمر خشية المؤمن بالنظر إلى طاعاته السالفة يرجو أن يكون قبلها الله تعالى
بغفوه وكرمه ، ويخشى أن تكون ردت لخلل فيها ، وإن لم يشعر به ، أو لخلل في أساسها
وهو الإيمان .

هذه حال المؤمن في الطاعات ، فما عسى أن تكون حاله في المعاصي ؟ وقد قال الله تبارك
وتعالى : [إن الذين اتقوا إذا مسهم طائفٌ من الشيطان تذكروا فإذا هم مُبصرون .
وإخوانهم يبدّونهم في النّهي ثم لا يفيضون] الأعراف - ٢٠١ - ٢٠٢ .

فالمؤمن يتصارع إيمانه وهواه فقد يطيف به الشيطان فيغفله عن قوة إيمانه ، فيغلبه هواه
فيصرعه ، وهو حال مباشرة المعصية ينازع نفسه ، فلا تصفو له لذتها ، ثم لا يكاد جنبه يقع
على الأرض ، حتى يتذكر فيستعيد قوة إيمانه فيشب يعرض أنامله أسفاً وحزناً على غفلته التي
أعان بها عدوه على نفسه ، عازماً على أن لا يعود لمثل تلك الغفلة . وأما إخوان الشياطين ،
فتمدهم الشياطين في النّهي فيمتدون فيه ويمشونهم الأمامي فيقعون ، فن الأمامي أن يقول :
الله قدره علي ، فما شاء فعل . قد اختلف العلماء في حرمه هذا الفعل . قد اختلفوا في كونه
كبيرة ، والصغائر أمرها هين . لي حسنات كثيرة تغمر هذا الذنب . لعل الله يغفر لي . لعل
فلاناً يشفع لي . سوف أتوب ! وأحسن حاله أن يقول : استغفر الله ، استغفر الله ، ويرى أنه
قد تاب ونحي ذنبه ، قال الله تعالى : [ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر

خُسْرَانًا مَبِينًا . يَعدُّهم وَيُؤَمِّنُهُم وما يَعدُّهم الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا . أَوَلَيْكَ مَا وَهَمَ جَهَنَّمَ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا . وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا . لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا . وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا] .
النساء - ١١٩ - ١٢٤ .

وقال عز وجل : [فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون : سيغفر لنا وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق] الأعراف - ١٦٩ .

وفي (مسند أحمد) و (المستدرک) وغيرهما من حديث شداد بن أوس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني » .^(١)

وفي (الصحيحين) عن عبد الله بن مسعود قال : « إن المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف أن يقع عليه ، وإن الفاجر يرى ذنوبه كذباب مرّ على أنفه فقال به هكذا - أي بيده - فذبه عنه » .

٤ - يفكر في حاله مع الهوى ، افرض أنه بلغك أن رجلاً سب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وآخر سب داود عليه السلام ، وثالثاً سب عمر أو علياً رضي الله عنهما ، ورابعاً سب إمامك ، وخامساً سب إماماً آخر ، أياكون سخطك عليهم وسعيك في عقوبتهم وتأديبهم أو التنديد بهم موافقاً لما يقتضيه الشرع فيكون غضبك على الأول والثاني قريباً من السواء وأشد مما بعدهما جداً ، وغضبك على الثالث دون ذلك وأشد مما بعده ، وغضبك على الرابع والخامس قريباً من السواء ودون ما قبلها بكثير ؟

افرض أنك قرأت آية فلاح لك منها موافقة قول لإمامك ، وقرأت أخرى فلاح لك منها

(١) قلت : في إسناده أبو بكر بن أبي مريم وهو ضعيف . ن

مخالفة قول آخر له ، أَيْكون نظرك إِيها سواء ، لا تبالي أن يتبين منها بعد التدبر صحة ملاح لك أو عدم صحته ؟

افرض أنك وقفت على حديثين لا تعرف صحتها ولا ضعفها ، أحدهما يوافق قولاً لإمامك والآخر يخالفه ، أَيْكون نظرك فيها سواء ، لا تبالي أن يصح سند كل منها أو يضعف ؟

افرض أنك نظرت في مسألة قال إمامك فيها قولاً ومخالفة غيره ، ألا يكون لك هوى في ترجيح أحد القولين بل تريد أن تنظر لتعرف الراجح منها فتبين رجحانه ؟

افرض أن رجلاً تحبه وآخر تبغضه تنازعا في قضية فاستفتيت فيها ولا تستحضر حكمها وتريد أن تنظر ألا يكون هواك في موافقة الذي تحبه ؟

افرض أنك عالماً تحبه وآخر تكرهه أفتى كل منكم في قضية واطلعت على فتويي صاحبيك فرأيتهما صواباً ، ثم بلغك أن عالماً آخر اعترض على واحدة من تلك الفتاوى وشدد النكير عليها أ تكون حالك واحدة سواء كانت هي فتواك أم فتوى صديقك أم فتوى مكروهك ؟

افرض أنك تعلم من رجل منكراً وتعذر نفسك في عدم الإنكار عليه ، ثم بلغك أن عالماً أنكروا عليه وشدد النكير ، أ يكون استحسانك لذلك سواء فيما إذا كان المنكر صديقك أم عدوك ، والمنكر عليه صديقك أم عدوك ؟

فتش نفسك تجدك مبتلى بمعضية أو نقص في الدين ، وتجد من تبغضه مبتلى بمعضية أو نقص آخر ليس في الشرع بأشد مما أنت مبتلى به ؟ فهل تجد استئناك ما هو عليه مساوياً لاستئناك ما أنت عليه ، وتجد مقتك نفسك مساوياً لمقتك إياه ؟

وبالجملة فسالك الهوى أكثر من أن تحصى ، وقد جربت نفسي أنني ربما أنظر في القضية زاهماً أنه لا هوى لي فيلوح لي فيها معنى ، فأقرره تقريراً يعجبني ، ثم يلوح لي ما يحدش في ذلك المعنى ، فأجديني أتبرم بذلك الحادش وتنازعني نفسي إلى تكلف الجواب عنه وغض النظر عن مناقشة ذلك الجواب ، وإغما هذا لأنني لما قررت ذلك المعنى أو لا تقريراً أعجبني صرت أهوى صحته ، هذا مع أنه لم يعلم بذلك أحد من الناس ، فكيف إذا كنت قد أذعته في الناس ثم

لاح لي الخدش ؟ فكيف لو لم يباح لي الخدش ولكن رجلاً آخر اعترض علي به ؟ فكيف لو كان المعارض ممن أكرهه ؟

هذا ولم يكف العالم بأن لا يكون له هوى ؟ فإن هذا خارج عن الوسع ، وإنا الواجب على العالم أن يفتش نفسه عن هواها حتى يعرفه ثم يحترز منه ويمتن النظر في الحق من حيث هو حق ، فإن بان له أنه مخالف لهواه أثر الحق على هواه . وهذا والله أعلم معنى الحديث الذي ذكره النووي في (الأربعين) وذكر أن سنده صحيح وهو « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به » (١) . والعالم قد يقصر في الاحتراس من هواه ويسامح نفسه فتميل إلى الباطل فينصره ، وهو يتوهم أنه لم يخرج من الحق ولم يعاده ، وهذا لا يكاد ينجو منه إلا المعصوم ، وإنا يتفاوت العلماء ، فمنهم من يكثر منه الاسترسال مع هواه ، ويفحش حتى يقطع من لا يعرف طباع الناس ومقدار تأثير الهوى بأذه متعمد ، ومنهم من يقل ذلك منه ويخف ، ومن تتبع كتب المؤلفين الذين لم يسندوا اجتهادهم إلى الكتاب والسنة رأساً رأى فيها العجب العجائب ، ولكنه لا يتبين له ذلك إلا في المواضع التي لا يكون له فيها هوى ، أو يكون هواه مخالفاً لما في تلك الكتب ، على أنه إذا استرسل مع هواه زعم أن موافقيه براء من الهوى ، وأن مخالفيه كلهم متبعون للهوى . وقد كان من السلف من يبالغ في الاحتراس من هواه حتى يقع في الخطأ من الجانب الآخر ، كالقاضي يختصم إليه أخوه وعدوه فيبالغ في الاحتراس حتى يظلم أخاه ، وهذا كالذي يمشي في الطريق ويكون عن يمينه منزلة فيتقيها ويتباعد عنها فيقع في منزلة عن يساره !

٥ - يستحضر أنه على فرض أن يكون فيما نشأ عليه باطل ، لا يخلو عن أن يكون قد سلف منه تقصير أو لا ، فعلى الأول إن استمر على ذلك كان مستمراً على النقص ومصرراً عليه ومزداداً منه وذلك هو نقص الأبد وهلاكه ، وإن نظر فتبين له الحق فرجع إليه حاز

(١) قلت : أنى له الصحة وفي سنده نعيم بن حماد ، وقد سبقت ترجمته ، وما فيه من الضعف ، ثم هو قد اختلف عليه في إسناده كما بينه الحافظ ابن رجب الحنبلي في « شرح الأربعين » (ص ٢٨٢ - ٢٨٣) ، وقال : « تصحيح هذا الحديث بعيد جداً من وجوه ، منها تفرد نعيم به ... » . ثم بينها ، فن شاء التفصيل فليرجع إليه ، وقد أشار البخاري إلى ضعفه في « جزء رفع اليدين » (ص ١٦) . ن .

الكمال وذهبت عنه معرفة النقص السابق ، فإن التوبة تجب ما قبلها ، والثائب من الذنب كمن لا ذنب له ، وقد قال الله تعالى : [إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين] . وفي الحديث « كلكم خطاءون وخير الخطائين التوابون » ^(١) . وأما الثاني وهو أن لا يكون قد سبق منه تقصير فلا يلزمه بما تقدم منه نقص يعاب به البتة ، بل المدار على حاله بعد أن ينبه ، فإن تنبهه وتدبر ف عرف الحق فاتبعه فقد فاز ، وكذلك إن اشتبه عليه الأمر فاحتاط ، وإن أعرض ونفر فذلك هو الهلاك .

٦ - يستحضر أن الذي يهيمه ويُسأل عنه هو حاله في نفسه ، فلا يضره عند الله تعالى . ولا عند أهل العلم والدين والعقل أن يكون معلمه أو مربيه أو أسلافه أو أشياخه على نقص ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام لم يسلّموا من هذا ، وأفضل هذه الأمة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورضي عنهم وكان آباؤهم وأسلافهم مشركين . هذا مع احتمال أن يكون أسلافك معذورين إذا لم ينهوا ولم تقم عليهم الحجة ، وعلى فرض أن أسلافك كانوا على خطأ يؤاخذون به فاتّباعك لهم وتعصبك لا ينفعهم شيئاً بل يضرهم ضرراً شديداً فإنه يلحقهم مثل إثمك ومثل إثم من يتبعك من أولادك وأتباعك إلى يوم القيامة . كما يلحقك مع إثمك مثل إثم من يتبعك إلى يوم القيامة ، أفلا ترى أن رجوعك إلى الحق هو خير لآسلافك على كل حال ؟

٧ - يتدبر ما يرجي لمؤثر الحق من رضوان رب العالمين ، وحسن عنايته في الدنيا والفوز العظيم الدائم في الآخرة ، وما يستحقه متبع الهوى من سخطه عز وجل ، والمقت في الدنيا والعذاب الأليم الخالد في الآخرة ، وهل يرضى عاقل لنفسه أن يشتري لذّة اتباع هواه بفوات حسن عناية رب العالمين وحرمان رضوانه والقرب منه والزلفى عنده والنعيم العظيم في جواره ، وباستحقاق مقته وسخطه وغضبه وعذابه الأليم الخالد ؟ لا ينبغي أن يقسح هذا حتى من أقل الناس عقلاً ، سواء أكان مؤمناً موقناً بهذه النتيجة ، أم ظاناً لها ، أم شاكاً فيها ، أم ظاناً لعدمها ،

(١) أخرجه الترمذي وغيره بلفظ : « كل بني آدم خطاء ، وخير . . . » . وسنده حسن . ن .

فإن هذين يخططان ، وكما أن ذلك الاشتراء متحقق ممن يعرف أنه متبوع هواه ، فكذلك من يسامح نفسه فلا يناقشها ولا يحتاط .

٨ - يأخذ نفسه بخلاف هواها فيما يتبين له ، فلا يسامحها في ترك واجب أو ما يقرب منه ، ولا في ارتكاب معصية أو ما يقرب منها ، ولا في هجوم على مشتبّه ، ويروضها على الثبّت والخضوع للحق ، ويشدد عليها في ذلك حتى يصير الخضوع للحق ومخالفة الهوى عادة له .

٩ - يأخذ نفسه بالاحتياط في ما يخالف ما نشأ عليه ، فإذا كان فيما نشأ عليه أشياء يرى أنه لا بأس بها ، أو أنها مستحبة ، وعلم أن من أهل العلم من يقول إنها شرك أو بدعة أو حرام ، فليأخذ نفسه بتركها حتى يتبين له بالحجج الواضحة صحة ما نشأ عليه ، وهكذا ينبغي له أن ينصح غيره ممن هو في مثل حاله ، فإن وجدت نفسك تأبى ذلك ، فاعلم أن الهوى مستحوذ عليها ، فجاهدها .

واعلم أن ثبوت هذا القدر على المكلف أعني أن يثبت عنده أن ما يدعى إليه أحوط مما هو عليه كاف في قيام الحجة عند الله عز وجل ؛ وبذلك قامت الحجة على أكثر الكفار ، فمن ذلك المشركون من العرب ، لم يكن في دينهم الذي كانوا عليه تصديق بالآخرة ، وإنما يدعون آلهتهم ويعبدونها للأغراض الدنيوية ، مع علمهم أن مالک الضر والنفع هو الله عز وجل وحده ، ولذلك كانوا إذا وقعوا في شدة دعوا الله وحده ، قال تعالى : [وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين] لقمان : ٣٣ . وقال تعالى : [وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه] الاسراء : ٦٧ .

وكانوا يرون من هو على خلاف دينهم لا يظهر تفاوت بينه وبينهم في أحوال الدنيا ، وعرفوا فيمن أسلم مثل ذلك ، ثم عرض عليهم الاسلام ، وعرفوا على الأقل أنه يمكن أن يكون حقاً ، وأنه إن كان حقاً ولم يتبعوه تعرضوا للضار الدنيوية وللخسران الأبدي في الآخرة ، فازمهم في هذه الحال أن يسلموا ، لأنه إن كان الأمر كما بدا لهم من صحة الاسلام فقد أخذوا منه بنصيب ، وإلا فتركهم لما كانوا عليه لا يضرهم كما لا يتضرر من خالفهم ،

فلم يَنْبَغِ مِنْ الْإِسْلَامِ إِلَّا اتِّبَاعُ الْهُدَى . قَالَ تَعَالَى : [وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ] فصلت : ٣٦ .

وقال تعالى : [قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ أَضَلِّ مِنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ] فصلت : ٥٢ .

وقال تعالى : [قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَّا مَنْ اسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ] الأحقاف : ١٠ .

وتكذيبهم للحق وإعراضهم عنه بعد أن قامت الحجة عليهم بأن تصديقه واتباعه أحوط لهم وأقرب إلى النجاة ظلم شديد منهم استحقوا به أن لا يهديهم الله عز وجل إلى استيقان أنه حق ، وهذا كما تقدم في قصة نوح ، وقال الله تعالى : [وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ] الأعراف : ١٠١ . ونحوها في سورة (يونس) : ٧٤ وفيها : [كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ] .

وقال الله عز وجل : [وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ . وَنَقَلَبْ أُنُودَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أُولَئِكَ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ] الأنعام ١٠٩ - ١١٠ .

وفي (تفسير ابن جرير) ١٩٤/٧ : « عن ابن عباس قوله : [وَنَقَلَبْ أُنُودَهُمْ] . . . قال : « لما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شيء . وردت عن كل أمر » . وهذا هو الصحيح ، الكاف في قوله : [كما] للتعليل . وكذلك هي في قوله تعالى : [وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ] البقرة : ١٩٨ .

قال ابن جرير في (تفسيره) ١٦٣/٢ : « يعني بذلك جل ثناؤه : واذكروا الله أيها المؤمنون عند المشعر الحرام بالثناء عليه والشكر له على أياديه عندهم ، وليكن ذكركم له بالخضوع له والشكر على ما أنعم عليكم من التوفيق » .

وهو الظاهر في قوله تعالى : [فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ] البقرة : ٣٢٩ .

قال ابن جرير ٣/٣٣٧ : «... فاذكروا الله في صلاتكم وفي غيرها بالشكر له والحمد والثناء عليه على ما أنعم به عليكم من التوفيق لإصابة الحق الذي ضل عنه أعداؤكم». وقد ذكر ابن هشام في (المعني) هذا المعنى للكاف فراجع. وفي (الاتقان) : «الكاف حرف جر له معان أشهرها التشبيه... والتعليل نحو [كما أرسلنا فيكم] . قال الأخفش : أي لأجل إرسالنا فيكم رسولا منكم فاذكروني ، [واذكروه كما هداكم] ، أي لأجل هدايته إياكم...» .

١٠ - يسعى في التمييز بين معدن الحجج ومعدن الشبهات ، فإنه إذا تم له ذلك هان عليه الخطب ، فإنه لا يأتيه من معدن الحق إلا الحق فلا يحتاج إن كان راغباً في الحق فاقنأ به إلى الإعراض عن شيء . جاء من معدن الحق ، ولا إلى أن يتعرض لشيء . جاء من معدن الشبهات ، لكن أهل الأهواء قد حاولوا التشبيه والتمويه ، فالواجب على الراغب في الحق أن لا ينظر إلى ما يجيئه من معدن الحق من وراء زجاجاتهم الملونة ، بل ينظر إليه كما كان ينظر إليه أهل الحق . والله الموفق .



الباب الأول

في الفرق بين معدن الحق ومعدن الشبهات
وبيان مآخذ العقائد الإسلامية ومراتبها

مآخذ العقائد الإسلامية أربعة ، سلفيان وهما الفطرة والشرع ، وخلفيان وهما النظر العقلي المتعمق فيه ، والكشف التصوفي .

أما الفطرة فأريد بها ما يعم الهداية الفطرية ، والشعور الفطري ، والقضايا التي يسميها أهل النظر ضروريات وبديهيات ، والنظر العقلي العادي وأعني به ما يتيسر للآمين ونحوهم ممن لم يعرف علم الكلام ولا الفلسفة .
وأما الشرع فالكتاب والسنة .

وأما النظر العقلي المتعمق فيه فما يختص بعلم الكلام والفلسفة .
وأما الكشف التصوفي فمعروف [عند أهله ومن يوافقهم عليه] ^(١) .

فأما المآخذ السلفي الأول فالهداية والشعور الفطريان يتضحان ويتضح علو درجتهما بالنظر في أحوال البهائم والطير والحشرات كالنحل والنمل ، وأذكر من ذلك مثلاً واحداً ، لو أنك أخذت فراخ حمام عقب خروجها من البيض فاعتنيت بحفظها وتغذيتها وتربيتها بعيدة عن جنسها لوجدتها بعد أن تكبر يأكل الذكور والأنثى منها فلا يلبسان أن يبادرا إلى تهيئة موضع مناسب لوضع البيض وحفظه وحضنه فيختاران موضعاً صالحاً لذلك ، ثم يتلمسان ما يمدانه به من الحشيش ونحوه ، ثم تضع الأنثى البيض ، ثم يتناولان حضنه ، فإذا خرجت الفراخ تناوبا حضنها وتغذيتها بما يصلح لها ، فإذا كبرت وقويت على تناول الحب والماء بأنفسها أخذوا يلجئونها إلى ذلك بالإعراض عن رزقها ، فإذا قويت على الطيران هجراها وطردها كأنها لا يعرفانها . فإذا تدبرت هذا الصنيع وتناججه وجدته صواباً كله ، ولعلك لو تتبعته أحوال

(١) زيادة من فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق . ن

الطير لوجدت ما هو ألطف من هذا وأدق وكذلك من تتبع أحوال النحل والنمل وجد أكثر من هذا وألطف .

فإن كان للحمام شعور بأن الائتلاف سبب للبيض ، وأن البيض يحتاج إلى ماذكر فتخرج منه فراخ ، إلى غير ذلك ، فهذا هو الشعور الفطوري ، وإن لم يكن هناك شعور ، وإنما هو انسياق إلى تلك الأفعال مع الجبل بما يترتب عليها فتلك هي الهداية الفطورية .^(١) وعلى كل حال فلا إصابة في ذلك أكثر من إصابة الإنسان في كثير مما يستدل عليه بعقله ، ومن تدبر حال الانسان وجد له نصيباً من ذلك في شأن حفظ حياته وبقاء نسله . نعم إنه اكتفى له في بعض الأمور بعقله لكن ذاك العقل العادي ، فأما العقل التعمقي فلم يוכל إليه في الضروريات ، فإذا أحاطت العناية الربانية بالطير والبهايم والحشرات إلى تلك الدرجة وحاطت الإنسان أيضاً في حفظ حياته وبقاء نسله وغير ذلك ، فما عسى أن يكون حالها في حياطة الانسان فيما إنما خلق لأجله ؟

فإذا وجدنا للإنسان شيئاً من هذا القبيل في شأن وجود الله تبارك وتعالى ، وعلوه على خلقه ، وعلمه وقدرته ، وغير ذلك من صفاته فن الحق على العقل أن لا يستهين بذلك ، زاعماً أنه قضية وهمية ، كيف وقد شهد له العقل والشرع كما يأتي .

وأما القضايا الضرورية والبديهية فقد اتفقت علماء العقول أنها رأس مال العقل ، وأن النظر إنما يرجي منه حصول المقصود بينائه عليها ، وإسناده إليها .

وأما النظر بالعقل العادي فقد اعتدت به الشرائع ، وبنيت عليه التكليف ، ودعت إليه وحضت عليه ، وعلماء العقول مصرحون بأن الدليل العقلي كلما كان أقرب مدركاً وأسهل تناولاً وأظهر عند العقل كان أجدر بأن يوثق به .

ولا ريب أنه يخفى قصور العقل العادي في بعض المطالب ، لكن ذلك فيما ليس مطلوباً

(١) وهو ما يبره عنه علماء الحياة بفريزة حفظ الفرد والجنس ، وهي تسوق الحيوان سوقاً لا شعورية إلى ما يحفظ نفسه ويبقي جنسه هاه أم أبي ، والانسان يشارك الحيوان في هذه الفرائز الحيوانية ، ويزيد عليها بالعقل والفكر . م ع

شرعاً ، فأما المطلوب شرعاً فإن الله تعالى أعد العقول العادية لإدراكه ، وأعد لها ما يسددها فيه من الفطرة والآيات الظاهرة في الآفاق والأنفس ، ثم أكل ذلك بالشرع ، فإذا انقاد العقل العادي للشرع وامتلأ هداً واستضاء بنوره فقد أمن ما يخشى من قصوره .

وأما المأخذ الثاني وهو الشرع ، فما عسى أن يقال فيه ، وإنما هو كلام الله عز وجل وكلام رسوله ، لا يخشى فيه جهل ولا خطأ ، ولا كذب ، ولا تلبيس ، ولا تقصير في البيان [لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد] .

هذا ، والله سبحانه إذا خلق الناس ليكملوا بعبادته كما مر في المقدمة ، وهو سبحانه الحكيم العليم القدير ، فلا بد أن يكون خلقهم على الهيئة التي ترشحهم لمعرفة ومعرفة ما فرض عليهم الإيمان به ، لأن ذلك رأس العبادة وأساسها ، ولا نزاع أن الميسر لهم قبل الشرع هو المأخذ الأول ، فلا بد أن يكون فيه ما يغني فيما يثبت به الشرع بعد تنبيه الشرع ، ثم يكون فيه وفي الشرع ما يكفي لتحصيل القدر المطلوب منهم ، ويؤكد هذا أن تحصيل الدرجة التي يعتقد بها في النظر العقلي المتعمق فيه صعب جداً ، قال ابن سينا كما في (مختصر الصواعق) ^(١) ٢٤٣/١ « فإن المبرزين المنفقين أيامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تثقيف أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل بيان وشرح عبارة » .

فن المستنع أن يكلف الله تعالى جميع عباده بهذا ، ومن المستنع أن يكفي منهم في الأصول التي يلزمهم اعتقادها بالتقليد الصرف لمن ليس بمعصوم ، كيف وقد علم سبحانه أن النظر سيختلفون ، فيكون فيهم الحق والمبطل ، ومعرفة العامة بالحق مع جهلهم بما هو الحق وعدم العصمة ظاهر الامتناع .

وقد نص الله تبارك وتعالى في كتابه على أنه خلق الناس على الهيئة التي ترشحهم لمعرفة الحق . قال الله تعالى : [فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل

(١) « الصواعق » للإمام ابن قيم الجوزية تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ورضي عنهم . محمد عبد الرزاق

خلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون [سورة الروم - ٣٠

وعدم العلم إنما هو لا مبرين :

الأول : ما يطرأ على الفطرة مما يغشاها فيصرف عن مراعاتها ، وفي (الصحيحين) من طرق عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ؟ ثم يقول أبو هريرة : وقرأوا إن شئتم [فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله] الآية » . لفظ مسلم من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة .

الثاني : الإعراض عما أعهده الله تعالى لجلاء الفطرة عن تلك الغواشي وهو الشرع ، قال الله تبارك وتعالى : [وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم . صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور] غواشي الشورى .

هذا ، وقد أرسل الله تبارك وتعالى رسله ، وأنزل كتبه ، وفرض شرائعه ، معرضاً عن علم الكلام والفلسفة ، فأرسل محمداً صلى الله عليه وآله وسلم إلى الناس ، واختار أن يكون أول من يدعى إلى الحق العرب الأميين ، وكلفهم بالنظر والإيمان ، وقبل إيمان من آمن منهم وأثنى عليهم بأنهم خير أمة أخرجت للناس ، وبأنهم هم المؤمنون حقاً ، وقضى بقيام الحجبة على من كفر منهم ، ولم يكن فيهم أثر لعلم الكلام ولا الفلسفة ، ولا أرشدهم الشرع إلى تحصيل ذلك بل حذرهم منه ، هذه سورة (الفاتحة) أعظم سورة في أعظم كتاب أنزله الله تبارك وتعالى ، فرض الله سبحانه على العباد قراءتها في كل يوم بضع عشرة مرة وفيها [اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين] .

ومعلوم من أمره إياهم بسؤال الهداية إلى هذا دون ذاك ، أنه يأمرهم بلزوم هذا واجتناب ذاك والمنعم عليهم هم الأنبياء ومن اهتدى بهديهم ، فهم من هذه الأمة محمد ﷺ وخيار أصحابه ومن اهتدى بهديهم ممن بعدهم .

ولا خفاء. أن المأخذين السلفيين هما سراط هؤلاء ، وأن علم الكلام والفلسفة ليسا من سراطهم ، وقد صح عن النبي ﷺ تفسير « المغضوب عليهم والضالين » باليهود والنصارى ، ولا خفاء أن موسى وعيسى عليهما السلام ومن كان على هديهما هم من المنعم عليهم ، وإغما وقع الغضب والضلال على اليهود والنصارى الذين خالفوا هدي موسى وعيسى وأصحابهم وأتباعهم المهتدين بهديهم ، وكان من تلك المخالفة الأخذ في علم الكلام والفلسفة إتباعاً لسراط الأمم التي هي أوغل في الضلال كاليونان والرومان . ^(١) فمن الواضح الذي لا يخفى على أحد أن علم الكلام والفلسفة ليسا من سراط المنعم عليهم بل هما من سراط المغضوب عليهم والضالين . فثبت بهذا أوضح ثبوت أن الشرع لم يقتصر على الإعراض عن علم الكلام والفلسفة ، بل حذر منها ونفّر عنها ، فهل يقول مسلم بعد هذا أن المأخذين السلفيين غير كافيين في معرفة الحق في العقائد ، وأن ما يؤخذ من علم الكلام والفلسفة مقدم على المأخذين السلفيين ومهيمن عليها ؟

وقد قال الله تبارك وتعالى لمحمد وأصحابه : [كنتم خير أمة أخرجت للناس] . آل عمران : ١١٠ . وقال تعالى : [والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقاً لهم مغفرة ورزق كريم] الأنفال : ٧٤ .

والآيات في هذا المعنى كثيرة ، وقال تعالى : [اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً] المائدة : ٣ وإكمال الدين وإكمال إيمان الصحابة صريح في أن جميع العقائد المطلوب معرفتها في الإسلام كانت مبنية موضحة حاصلة لهم . وليس هذا كالأحكام العملية ، فإنه لا يطلب معرفة ما لم يقع سببه منها فقد يكتفى في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ببيان الأصل الذي إذا رجع إليه عند وقوع سبب الحكم عرف منه الحكم . ثم رأيت في (شرح المواقف) بعد ذكر الأحكام العملية ما لفظه : « وإنها لا تكاد تنحصر في عدد ، بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى أن يحاط بها بخلاف العقائد فإنها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تعدّر الإحاطة بها » . وأيضاً فتأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز عند

(١) والهند والفرس بل إن الهند والفرس أعرق بالفلسفة من الرومان ، إنما اشتهر الرومان بنظام الدولة ووضع القانون المدني لها م ع .

الجمهور ، فأما تأخيره عن وقت الحاجة فممتنع باتفاق الشرائع كما نقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني ، ووقت الحاجة إلى العقائد المطلوب اعتقادها في الشرع لا يمكن تأخره عن حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ووقت الحاجة في النصوص المتعلقة بالعقائد هو وقت الخطاب لأن المكلف يسمع فيعتقد ، والقضية العملية التي تستدعي الحكم لاحتياج القاضي عن النظر فيها ، والقضاء عندما تحدث ، فأما العقائد فلو فرض أن فرعاً منها لم يعرف حاله من المأخذين السلفيين فحقه ترك الحوض فيه وأن يكون الحوض فيه بدعة ضلالة إذ لا ملجى . إلى النظر فيه فضلاً عن الكلام . وقد صح عن النبي ﷺ من طرق أنه قال : « خير القرون »^(١) قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم . في أحاديث كثيرة في أفضلية الصحابة وكمال إيمانهم ثم أتباعهم ، ولا يخفى أنه لم يكن إذ ذاك عند المسلمين خبر لعلم الكلام ولا الفلسفة ، وأنه لما حدث بعض النظر في الكلام كان بقايا الصحابة ثم أئمة التابعين ينكرونه ، وهكذا لم يزل علماء الدين العارفون بالكتاب والسنة المتحققون باتباع السلف ينكرون الكلام والفلسفة ، ويشددون على من ينظر فيها إلى أن قل العلماء وفشت الفتنة .

وبالجملة فشهادة الاسلام بكفاية المأخذين السلفيين في العقائد وتحذيره مما عداها بغاية البيان ، ودلالة العقل بذلك واضحة والله المستعان . فهل يسوغ مع هذا لمسلم أن يرضى طعن الكوثري في أئمة السنه باتباسهم العقائد من المأخذين السلفيين وردهم ما يخالف ذلك ؟! كقوله ص ١١٥ في الإمام ابن الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم : « وقد ذكر في كتاب (الرد على الجهمية) ما يدل على ما أصيب به عقله وهو الذي اعترف أنه يجهل علم الكلام . . . ومع ذلك تراه يدخل في مضايق علم أصول الدين » .

وقال ص ١٥١ في الإمام ابن الإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل : « وعبد الله بن أحمد صاحب كتاب (السنة) ، وما حواه كتابه هذا كاف في معرفة الرجل ، ومثله لا يصدق في أبي حنيفة . . . » .

(١) هكذا اشتهر الحديث على الألسنة ، وقد أخرجاه في « الصحيحين » من حديث ابن مسعود وعمران بن حصين ، ومسلم عن أبي هريرة ، وعائشة ، ولفظ حديثها وحديث ابن مسعود « خير الناس قرني . . . » ، ولفظ عمران وأبي هريرة « خير أمتي قرني . . . » . ن

وقوله ص ١٦ في الإمام الجليل عثمان بن سعيد الدارمي : «عثمان بن سعيد في السند هو صاحب (النقض) (كتاب في الرد على الجهمية) بحسب مكشوف الأمر يعادي أئمة التنزيه ومثله يكون جاهلاً بالله سبحانه» .

وقوله ص ١٩ في الإمام الشهيد محمد بن إسحاق بن خزيمة : «واعتماد ابن خزيمة يظهر من كتاب (التوحيد) ... وعنه يقول صاحب (التفسير الكبير) ... إنه كتاب الشرك . فلاحب ولا كرامة» .

ويتبع أصحاب الإمام أحمد طاعناً في اعتقادهم يُسِرّ حَسَنُوا في ارتقاء ، يقصد الطعن في الإمام أحمد ، بل رمز في بعض المواضع إلى الطعن في الإمام أحمد بما هو أصرح من هذا ، وطعن ص ه في رواية السنة وفي أئمتها الذين امتحنهم المأمون وآله فقال : «وكانت فلتات تصدر من شيوئهم في الله سبحانه وصفاته بما ينبذه الشرع (الفلسفي) والعقل (الجهمي) في آن واحد، فرأى المأمون امتحان المحدثين والرواة في مسألة كان يراها من أجلى المسائل ليوافقهم موقف التزوي فيما يرون ويروون ، فأخذ يمتحنهم في مسألة القرآن ، يدعوهم إلى القول بخلق القرآن فمنهم من أجاب مرغماً من غير أن يعقل المعنى ، ومنهم من تورع من الخوض فيما لم يخض فيه السلف» .

ولا ذنب لهؤلاء الأئمة إلا أنهم آمنوا بالله ورسوله وصدقوا كتاب الله وسنة رسوله ، ولم يلتفتوا إلى مازعه غيرهم أنه لا يوثق بالفطرة والعقل إلا بعد إتقان علم الكلام والفلسفة ، وأن النصوص الشرعية من كلام الله تعالى وكلام رسوله لا تصلح حجة في العقائد لأنها لا تفيد اليقين كما في (المواقف) وشرحها في أواخر الموقف الأول : «الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل لا تفيد ، وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة ، ... وقد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية» .

فلو أن الطاعن في أئمة السنة طعن فيهم من جهة العقل ساكتاً عن الدين لكان الخطب أيسر إذ يقال : إنه لم يتناقض بل غاية أمره أنه سكت عن الطعن في القرآن والنبي اكتفاء بما يلزم منه ذلك ، فأما الطاعن فيهم من جهة الدين ، فينسبهم إلى الزيغ والبدعة ، والجهل بعقائد الإسلام ، فلا يخفى كذبه على عارف . والله المستعان .

فصل

وأما المأخذ الحلفي الأول. وهو النظر المتعمق فيه ، أعني الكلامي والفلسفي فقد تقدم بعض ما فيه .

وقد يقال : إن من شأنه أن يشهد للمأخذ السلفي الأول فيما أصاب فيه ويكشف عن خطائه فيما أخطأ فيه ويتغفل إلى ما قصر عنه ، وأن يبين المراد من المأخذ السلفي الثاني ، فعلى هذا لامعنى لنفور أهل الدين الحق عنه .

فأقول : أما من جهة النظر الإسلامي فما يخشى من خطأ المأخذ السلفي الأول قد تكفل الشرع بكشف الحال فيه كما أبطل نسبة الولد إلى الله عز وجل ، واستبعاد الحشر ، واستحقاق غير الله عز وجل للعبادة ، وغير ذلك .

وما يقصر عنه المأخذ السلفي الأول في العقائد قد تكفل الشرع ببيانه ، فإن بقي شيء . فالخوض فيه بدعة ، وما يخشى من الخطأ في فهم النصوص لا بد أن يكون في المأخذين السلفيين ما يكشف الحق فيه ضرورة أنها كافيان مغنيان بشهادة العقل والشرع القاطعة كما تقدم .

فبقي النظر المتعمق فيه لا حاجة إليه في معرفة العقائد في الاسلام ، وهو مثار للشبهات والتشكيكات كما يأتي ، لا جرم وجب التنبيه عنه والتحذير منه ، وقد تقدم من الحجة على ذلك ما فيه غنى لطالب الحق ، فأما النظر فيه لكشف شبهات أهله فسيأتي ما فيه إن شاء الله تعالى .

ولندفع^(١) على هذا المأخذ بسلاح أهله ، لينكشف عواره ، وتنتهك أستاره ، وتندفع شبهة المغترين به والمرعوبين منه :

علماء العقول يقسمون العلم إلى ضروري ونظري ، ويقولون : إن النظر إنما يحصل به العلم إذا كانت المقدمة من الضروريات أو لازمة لها لزوماً تعلم صحته بالضرورة ، ثم قسموا

(١) التذفيف على الجريح الاجهاز عليه لاتمام ازهاق روحه . محمد عبد الرزاق .

الضروريات إلى أنواع ، ردها بعضهم إلى ثلاثة : الوجدانيات ، والحسيات ، والبدييات .
قالوا : والوجدانيات قليلة الفائدة في إقامة الحجة على المخالف لأنه قد ينكر أن يكون
يجد من نفسه ما يزعم المدعي أنه يجده ، قالوا : فالعمدة في العلم هي الحسيات والبدييات .
ثم ذكروا أن جماعة من الفلاسفة منهم - على ما حكاه الفخر الرازي - إماما الفلسفة
أفلاطون وأرسطو ، قدحوا في الحسيات ، وأن آخرين قدحوا في البدييات ، وآخرين في
الجميع ، وأن قوماً قدحوا في إفادة النظر للعلم مطلقاً ، وآخرين قدحوا في إفادته
العلم في الإلهيات .

فأما القادحون في الحسيات ، فاحتجوا بأن الحواس كثيراً ما تغلط ، وذكروا من ذلك
أمثلة تراها في (المواقف) وغيرها ^(١) ، ومن تدبر وجد كثيراً من أمثالها ، ثم قالوا : فهذه
المواضع تنبهنا لغلط الحواس فيها لوجود أدلة نهتتنا على ذلك ، فيحتمل في كثير من المواضع
التي نرى الحواس فيها مصيبة أن تكون غلطاً في نفس الأمر ، ولكن لم يتفق أن نطلع على
دليل ينهنا على ذلك ، ومن الأصول المقررة أن عدم وجدان الدليل لا يستلزم عدم المدلول .

أجاب العضد وغيره بأن المدار على جزم العقل ، وهو لا يجزم بمجرد الإحساس بل مع
أمر تنضم إليه لا يُدرى ماهي ولا كيف حصلت ولا من أين جاءت . . أشار بعضهم إلى
القدح في هذا الجواب بأن الجزم مقدر فيه كما يأتي ، أي أن العقل قد يجزم ثم يتبين خطأه ،
وبأننا إذا تأملنا أمثلة الغلط وجدنا منها ما كانت عقولنا تجزم فيها بالصحة قبل أن نشعر بالدليل
الدال على الغلط . أجب بأن ذاك الجزم ظن قوي ليس هو بالجزم اليقيني المشروط ، وهذا
الجواب لا يجدي لاشتباه الجزمين ، غاية الأمر أنكم سمعتم ما تبين غلطه ظناً ، وما لم يتبين
غلطه يقيناً ، ولو فرض أنه تبين الغلط في بعض ما تسمون الجزم فيه يقيناً لعدتم فسميتموه ظناً .

(١) من ذلك أن القبس إذا حرك بسرعة عظيمة في خط مستقيم رؤي خطاً من نار ، وإذا حرك
كذلك على شكل دائرة رؤي دائرة من نار ، والعصا المستقيمة في الماء ترى منحنية أو متعرجة ، والشمس
والقمر والنجوم ترى ساكنة وهي متحركة . وذو المرة يذوق الماء العذب مرة ، وماء الآبار يحس دافئاً في
الشتاء وبارداً في الصيف وهو على حالة واحدة صيفاً وشتاء . وعلى رأي متأخري الفلكيين ترى الأرض
ساكنة وهي متحركة ، والمحمو يشكو برداً وجسده حار الخ . محمد عبد الرزاق .

ومما يقوي ذلك القدح أنه لو تواطأ جماعة على تشكيك إنسان في بعض ما يحس به ويجزم ، ولم يشعر بتواطئهم لأنهم تشكيكه ، بل ربما يكفي لتشكيكه واحد ، بل يتشكك بنفسه إذا كان يرى أن هناك ما يحتمل التغليب كالسحر .

هذا وقد رد علماء الطبيعة المتأخرون عدة نظريات ذهب إليها الفلاسفة مسندين لها إلى الخس ، ومن ذلك ما كانوا جازمين به وبينون عليه مقالات أخرى حتى في الإلهيات . فثبت بهذا أن عقول الفلاسفة قد تجزم ببعض ما تعلق فيه الحواس ، ثم تبني عليه في الإلهيات ، وتعد ذلك من اليقينيات التي يوجب أسلاف الكوثري رد ما يخالفها من كلام الله تعالى وكلام رسوله .

فإن قيل : فإذا يقول السلفيون ؟

قلت : من تدبر أمثلة الغلط وجدها على ضربين ، ضرب يخشى أن يكون سبباً قوياً لمضار ومفاسد ، وضرب لا يخشى فيه ذلك ، لكن يخشى أن يغلط فيه المتعمقون فينبوا عليه نظريات تعظم مفاسدها . ووجد الضرب الأول جميعه مما ينكشف فيه الحال عن قرب . فنه أن الإنسان إذا نحاول^(١) رأى الشيء اثنين ، ولو كان هذا مما يتكرر للإنسان بغير شعوره لأوجب ضرراً ومفاسد ، فاقترضت عناية الله عز وجل أن لا يكون ذلك ، بل اقتضت أن يرى الأحوال الشيء واحداً كغيره مع أنه كان يجب أن يرى الشيء اثنين كالمحاول . وهذا كما اقتضت العناية أن يكون لكل إنسان صورة يمتاز بها عن جميع الناس فلا يلتبس بصاحبك الذي عرفته معرفة محقة أحد من أهل الأرض ، وهكذا ترى العناية شاملة ، والله عز وجل إنما خلق الناس لعبادته ، فإذا كانت عنايته بهم في معاشهم على ما تقدم وهو وسيلة فقط ، فأولى من ذلك عنايته بهم في المقصد الذي لأجله خلقهم ، وهذا يقتضي حفظ المأخذ السلفي الأول عن أن يستمر فيه غلط حسي يؤدي إلى ضلال في الاعتقاد ، على أنه لو كان شيء من ذلك لكشفه المأخذ السلفي الثاني وهو الشرع . فأما المتعمقون فإنهم هم الذين يجلبون الضرر على أنفسهم فلا بدع أن يكلمهم الله عز وجل إلى أنفسهم بل ويزيدهم ضلالاً إلى ضلالهم ، ونظير ذلك أن الله تبارك وتعالى إنما هيأ

(١) أي صرف إحدى عينيه عن الأخرى حتى ترى كل واحدة منها غير مآزاه الأخرى . م ع

للناس ابتداء من الأسلحة مالا يصيب به الانسان في مرة واحدة إلا شخصاً واحداً ، وبذلك يحصل التكافؤ بين الناس ويخف ضرر الفتن ، ولا تكاد تصيب من لم يتعرض لها من الصبيان والنساء والعجزة والبهائم ، ولكن الانسان أخذ يدقق في اصطناع الأسلحة حتى اصطنع القنابل التي تهلك الواحدة منها ناحية بما فيها ، ويفكر في اصطناع ما هو أشد من ذلك [من القنابل الذرية والهيدروجينية وما هو من الأسرار عندهم أعدوه للفتك بالأمم الأخرى] .^(١)

وأما القادحون في البديهيات فاعتلوا بأمور :

الأول : أن أجلى البديهيات قولنا : الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون ، قالوا : وأنه غير يقيني ، وأوردوا للقدح في يقينيته عدة شبهات ذكرها وأجاب عنها صاحب (المواقف) فراجعه مع شرحه وحواشيه لتعلم ما يتضمنه النظر المتعمق فيه من التشكيك في أوضح الأشياء ، وأجلاها تشكيكاً يشتمل على شبهات يصعب على الماهر حلها ، وعلى من دونه فهم الحل ، ولو أورد بعض تلك الشبهات على أمر خفي جاء به الشرع لجزم المتعمقون بأنها براهين قاطعة .

الأمر الثاني : أننا نحزم بالعاديات^(٢) كجزمنا بالآليات فنجزم أن هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا أب ولا أم بل تولد منها ونشأ بالتدريج ، وأن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي أناساً فضلاء . ولا أحجاره جواهر ، ولا البحر دهناً وعسلاً ، مع أنه من الجائز خلاف هذا ، أما عند المتكلمين فلاستناد الأشياء جميعها إلى القادر المختار فلعله أوجب شيئاً من ذلك ، وأما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الأرضية إلى الأوضاع الفلكية ، فلعله حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله ، أو وقع ولكنه لم يتكرر مثله إلا في ألوف من السنين .

أجاب العضد بأن الامكان لا ينافي الجزم كما في بعض المحسوسات . قال السيد في (شرحه) : « فإننا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا يتطرق إليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته ، فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه » . كذا

(١) زيادة من ع . ن

(٢) أي الأمور المعتادة كولادة الإنسان من أبوين اتصالاً ببعضها اتصالاً معروفاً ولقطة العاديات

تقال للأشياء القديمة جداً نسبة إلى عاد . م ع

قال الشارح ، وفيه أن القادحين لم يستندوا إلى الإمكان الذاتي المشترك بين أمثلتهم ومثال الشارح ، وإنما استندوا إلى احتمال الوقوع في نفس الأمر ، فإن أحجار البيت كما يمكن بالإمكان الذاتي انقلابها جواهر ، فإنه يحتمل وقوع الانقلاب بعد خروجك وليس مثال الشارح هكذا ، فإنه مفروض في الحاضر المشاهد ، وقد قال تبارك وتعالى : [وهل أتاك حديث موسى . إذ رأى ناراً فقال لأنه امكثوا إني آتيت ناراً . لهي آتيكم منها بقبس] إلى أن قال تعالى : [وما تلك بيمينك يا موسى . قال هي عصاي أتوكل عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى . قال ألقيها يا موسى . فألقاها فإذا هي حية تسعى . قال خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى] طه : ٩ - ٢١ فلما كان موسى عليه السلام مع أهله كانوا يشاهدون عصاه فيجزمون بأنها عصا لم تنقلب حية ، فهذا جزم كالجزم في مثال الشارح ، ثم لما فارقه وأمر باللقاء عصاه وانقلبت حية إذا كان أهله - وهو غائب عنهم - يجزمون في الوقت الذي انقلبت فيه حية يجزمون بمقتضى العادة أنها لم تنقلب حية . فهذا جزم كالجزم في أمثلة القادحين ، ولا يخفى الفرق بين الجزمين وأنه لا يلازم من صحة الأول صحة الثاني ، ولا من القدح في الثاني القدح في الأول ، وأن الثاني في قصة أهل موسى مخالف للواقع ، وفي أمثلة القادحين محتمل لذلك فكيف يقال إنه جزم واقع موقعه ؟

دع عنك خرق العادة ويعني عنه النقص العادي الذي لم يعد كالرجل يمشي بالمغرب ثم يصبح في المشرق فإن هذا كان من المحال العادي عند الناس ، فانتقض بالطيارات فلو بقي الآن أهل جهة لم يسمعوها بجهر الطيارات لكانوا يجزمون بامتناع ما هو واقع بدون خرق عادة ^(١) . وربما يقال لا يمتنع أن يكون مراد الشارح أن الاحتمال البعيد جداً لا ينافي الجزم ، ففي مثاله يحتمل نقيض ما جزم به لاحتمال خطأ الحس ، فكذلك احتمال خرق العادة .

والظاهر أن مراد المتن والشرح أنه كما أن الحس يحتمل الغلط ومع ذلك يسلم القادحون

(١) وأعجب من هذا أن الطيارات الثفافة يبالغون الآن في تجويد صنمها وسرعة حركتها حتى يقال أنها تقطع في الساعة ٨٠٠ ميل أو أكثر ، فتكون أسرع من حركة الأرض ، فإذا جاء اليوم الذي تسبق الطائرة حركة الأرض وطارت من بلد بعد غروب الشمس متوجهة إلى الغرب سبقت حركة الأرض فرويت الشمس طالعة بعد غروبها ويكون هذا من عجائب العصر . م ع

في البدييات أن ذلك لا يقتضي القدح في الحسيات مطلقاً ، فهكذا يلزمهم في العاديات أن لا يقتضي احتمال الحرق القدح فيها مطلقاً .

وكان العضد يقول في الجزم بالعادة مثل ما قاله في الجزم بالحس أن المدار على جزم العقل وهو إنما يجزم بأمور تنضم إلى الحس أو إلى العادة لا يدري ما هي ولا كيف حصلت ولا من أين جاءت . فإذا كان هذا مراده فقد تقدم في الكلام على الحسيات ما علمت .

والحق الذي لا ريب فيه أن العقل قد يجزم في الحسيات بمجرد الاحساس ، وفي العاديات بمجرد العادة ، وإنما يقف إذا عرض له ما يشككه ، فالذي يجوز السحر إذا قال له من يثق به : إن هنا ساحراً ، فأدخله عليه فناوله تفاحة فإنه لا يجزم بأنها تفاحة أثرتها شجرة ، بل يجوز أن تكون روثة - مثلاً - وأن حسه أخطأ لأجل السحر ، أو أن تكون روثة انقلبت تفاحة بعمل السحر ، فلا يجزم هنا باحساس ولا عادة . ومع هذا فإن هذا الذي يجوز السحر تجده حيث لا مظنة للسحر يجزم بالاحساس والعادة كما يجزم غيره ، وقد يجزم ثم تشككه فيرجع عن جزمه .

فالحق أن النفس قد لا تعرف وجه الاحتمال فتجزم ، وقد تعرفه ولكنها تجرده فتجزم ، وقد تعرفه وتعترف به وتستحضره ولكنها تستبعده جداً فيجزم ولا تبالي به ، فاحتمال الجزم للخطأ لا يحيص عنه . وسيأتي اعترافهم بذلك .

فإن قيل : فماذا يقول السلفيون ؟

قلت : قد مر في الكلام على الحسيات ما فيه كفاية ويعلم منه الجواب عنهم في شأن البدييات ويأتي إن شاء الله تعالى لذلك مزيد .

وأما العاديات فهم يعترفون بجواز حرق العادة ، وإنما يحتجون بها في مواطن :

الأول : حيث تكون من المأخذ السلفي الأول ، بأن يعلم أن من شأنها أن تحمل الأميين على اعتقاد شيء في الدين ، ولم يأت الشرع بما يخالفها ، ووجه الاحتجاج هنا هو تقرير الشرع ، مع القطع بأنها لو كانت محتلة لكشف الشرع عن حالها .

الثاني : حيث تكون من المأخذ السلفي الثاني كأن يتواتر أثر عن النبي صلى الله عليه

وآله وسلم في الدين ، ووجه الاحتجاج هنا أن الحرق إنما يكون بفعل الله عز وجل ، ومن
المستنع أن يقع الحرق هنا بأن يتواتر ما هو كذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الدين ،
فإن هذا تضليل يتنزه الله عز وجل عن مثله .

فإن قيل : فقد روي أنه يظهر على يد الدجال بعض الحوارق .

قلت : قد كشف الشرع حالها بالدلالات القاطعة من المأخذين السلفيين على كذب
الدجال ، ولم يكتف بذلك ، بل نص النبي صلى الله عليه وآله وسلم على خروج الدجال وكذبه
وظهور ما يظهر على يده ، وأن ذلك ابتلاء محض .

الثالث : حيث لو فرض خرقها لكان الحرق حجة أخرى تقوم مقام العادة ، كما تقول أن
من الحجة على إعجاز القرآن أن العرب لم يأتوا بسورة من مثله مع تحديه لهم وتوفير الدواعي
أن يفعلوا لو أمكنهم . ففي هذا القول إن فرض الحرق بأن يقال : لعلمهم كانوا قادرين ولكن
صرفهم الله عز وجل ، فهذا الصرف حجة أخرى على الإعجاز .

الرابع : حيث يكون مع العادة حجاج أخرى لو فرض أن بعضها كالعادة لا يفيد إلا
الظن لم يضر ذلك لأن القطع حاصل بالمجموع .
الخامس : حيث يكفي الظن . والله الموفق .

الأمر الثالث : أن للأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات ، فقوي القلب يستحسن
الايلام ، وضعيف القلب يستقبجه ، ومن مارس مذهباً من المذاهب برهة من الزمان ونشأ عليه
فإنه يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه . . . » .

قال العضد : « والجواب أنه لا يدل على كون الكل كذلك » .

أقول : هذا حق ولكن فيه إقرار بأن ذلك واقع في كثير ، وهذا كاف في القدح
في جزم العقل في الجملة ، لأنه إذا ثبت أن جزمه قد يكون خطأ لسبب لم يؤمن أن يكون
خطأ في موضع آخر لذلك السبب أو لسبب آخر .

نعم ، قد تتضح القضية جداً فلا يخشى فيها ذلك ، كقولنا : الثلاثة أقل من الستة ،
والقضايا التي يختص بها المتعمقون ليست من هذا القبيل ولا قريباً منه ، ولا سيما قضاياهم التي

يناقضون بها المأخذين السلفيين ، وكفى بمناقضتها لها حجة على اختلالها . فأما قضايا السلفيين فلم يكن منها من ذلك القبيل فهو قريب منه ، وقد أمن اختلالها بإقرار الشرع لها ، فأما ما لم يقتصر الشرع على إقرارها ، بل جاء على وقفها ، فذلك الغاية .

الأمر الرابع : مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض دليلان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيها ، وما هو إلا للجزم بمقدماتها مع أن أحدهما خطأ قطعاً .
أجاب العضد بأن البديهي ما يجزم فيه بتصور الطرفين فيتوقف على تجريدهما فلعل فيه خللاً .

أقول : هذا إقرار بأن الجزم قد يكون خطأ ، فقد يكون هناك خلل يخفى على الناظر الماهر فيجزم بأنه لا خلل ، غاية الأمر أنه عند تعارض الدليلين العقلين يتنبه فيعرف أن هناك خللاً فكيف بما يلوح للتعلم من الدلائل العقلية بدون أن يابح له ما يعارضه ؟ فأما النصوص الشرعية فإنهم لا يعتقدون بها ، على أن المتعلمين ربما يرجعون الدليل الخفي المعقد الذي هو مظنة الخلل على البديهي الواضح - ميلاً مع الهوى ورعياً ممن يرونه أمهر في التعلم منهم ، ولأنه يصعب عليهم معرفة الخلل في الخفي المعقد ، ويسهل عليهم أن يدفعوا البديهي الواضح ، بأن يقولوا : هذه قضية وهمية .

الأمر الخامس : أنا نجزم بصحة دليل آونة ، وبما يلازمه من النتيجة ، ثم يظهر خطأه ، فجاز مثله في الكل .

أجاب الشارح بقوله : « لا نسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونةً بديهيةٌ ، ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتمقلها على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ، وذلك لا يعم البديهيات » .

أقول : هذا إقرار بأن الناظر الماهر قد يجزم بأن المقدمة بديهية ، والواقع أنها غير بديهية وقد يجزم بعد تدبره وانعام نظره أنه لا خلل وتام الكلام كما مر في « الأمر الرابع » .

الأمر السادس : أن في كل مذهب قضايا يدعي صاحبها فيها البداة ، ومخالفوه ينكرونها ، وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان ، فلنعد عدة منها . . . فذكروا إحدى عشرة قضية ثم

قالوا : « وقد أجب عنها بأن الجازم بها بديهية الوهم ، وهي كاذبة ، إذ تحكم بما ينتج نقائضها ، قلنا : فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل فيدور ، وأيضاً فلا يحصل الجزم بما لا يتيقن أنه لا ينتج نقيضه ولا يتيقن ، بل غايته عدم الوجدان » .

لم يجب العضد عن هذا الأمر السادس ولا السيد ، غير أنه قال في الجواب عن تلك الأمور كلها : « وأجب عن ذلك بأننا لانشتغل بالجواب عنها ، لأن الأوليات مستغنية عن أن يُدبَّ عنها ، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبهة التي نعلم أنها فاسدة قطعاً ، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها » .

أقول : لا ريب أن القدح في البديهييات بما يشمل الأوليات لاسبيل إليه لأن هناك قضايا واضحة متفق عليها ، وهؤلاء القادحون لم يدعوا ما يناقضها ، وإنما حاولوا التشكيك فيها بما لا يعتد به ، وذلك كقولنا : « الثلاثة أقل من الستة » و « شيء أعظم من جزئه » و « شيء لا يكون موجوداً معدوماً » و « الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد — بأن يكون كله في أحدهما وكله في الآخر » لكن الوثوق ببعض البديهييات لا يستلزم الوثوق بجميعها ، وقد اعترف بذلك المحتجون بها فبقي الكلام معهم في هذا ، فيقال لهم تلك القضايا المعددة في الأمر السادس وهي إحدى عشرة — وما يشبهها اعترفتم جميعاً بأنها بديهية ، ثم اختلفتم في الأخذ بها ، وكل فرقة منكم تزعم أن ما أخذت به من تلك القضايا بديهي عقلي يقيني ، وأن ماردته منها بديهي وهمي ، فإن كان مرد ذلك إلى التحكمم ، من هوي قضية قال : إنها بديهية عقلية تفيد اليقين ، ومن خالفته هواء قال : بديهية وهمية ، فهذا ليس من العلم في شيء ، وإن كان المرد إلى الجزم ، فمن أحس بأنه جازم بالقضية قال : عقلية يقينية ، ومن أحس بأنه مرتاب فيها قال : وهمية ، فهذا قريب من سابقه ، إذ قد ثبت أن الجزم يخطئ . ويغلط ؛ وقد تقدم أدلة على ذلك ، وكفى بالاختلاف في هذه القضايا دليلاً ، وإن كان المرد إلى قوة المعارض ، فمن لم يقوَ عنده معارض القضية سماها عقلية وقطع بها ، ومن قوي عنده المعارض سماها وهمية فردها ، فهذا كسابقيه ، إذ غايته الجزم بالقضية أو الجزم بمعارضها ، وقد ثبت أن الجزم يخطئ . ويغلط .

وإن كان هناك معيار صحيح فما هو ؟ قالوا : المعيار أن تعرض القضية البديهية المنطوق فيها على البديهيات الأخرى ، فإن وجد فيها ما ينتج نقيض هذه القضية علمنا أن هذه وهمية . قلت : هبوا أني تمسكت بقضية بديهية وقلت إنها عقلية يقينية ، فخالفتي مخالف وذكروا بديهية أخرى زعم أنها عقلية يقينية ، وأنها تنتج نقيض قضيتي ، فقد لا أسلم أن القضية التي ذكرها عقلية يقينية ، بل أحتج على أنها وهمية بانتاجها نقيض قضيتي ، وما أنتج نقيض الحق فهو باطل ، وإن سلمت أن قضيته عقلية فقد لا تكون من القضايا المتفق عليها بين العقلاء ، وإذا لم تكن منها لم يؤمن أن تكون في نفس الأمر وهمية وتابعتُ صاحبي على الخطأ ، وإن كانت من القضايا المتفق عليها بين العقلاء أو بيني وبين صاحبي فقد لا أسلم صحة استنتاجه ، إذ غايته أن تكون صحيحة بديهية فلعل بداهته وهمية ، بدليل مناقضته لقضيتي وما ناقض الحق فهو باطل ، فالمعيار الذي ذكرتم لا يفيد إلا حيث تكون القضية المعتبر بها من القضايا المتفق عليها بين العقلاء ، وتكون صحة إنتاجها كذلك ، وهذه فائدة ضئيلة لاتتأتى في شيء من القضايا التي اختلفتم فيها .

فإن قيل فاذا يقول السلفيون ؟

قلت : يقولون : القضية المحتاج إلى التثبت فيها ^(١) إما غير ماسة بالدين البتة ، وإما ماسة به .

فالأولى : لاشأن لهم بها بل يدعونها لعلماء الطبيعة .

وأما الثانية : فإما أن لا تكون من المأخذ السلفي الأول وإما أن تكون منه .

فالأولى : لا يعتدون بها إلا أن بعضهم قد يتعرض لها إذا وافقت المأخذين السلفيين .

وأما الثانية فيحكمون فيها الشرع ، فإن وجدوه جاء بما يخالفها علموا أنها باطلة ، وإن وجدوه أقرّ الناس على اعتقادهم الديني بحسبها علموا أنها حق ، لأن الشرع لا يقر على مثل هذا إلا وهو حق ، فأما إذا زاد الشرع فجاء على وقفها فتلك الغاية .

فهذا المعيار هو الذي ارتضاه الله عز وجل لعباده وكره لهم ماعداه ، فهو الصراط المستقيم

(١) احتراز من القضايا الواضحة ومنها ما لا يشك أصل الشرع إلا به . المؤلف

وسبيل الله وسبيل المؤمنين ، وله مزايا لا تحصى ، منها أنه أتم وأعم من معيار المتعمقين الضئيل الفائدة ، ومنها أنه لا يؤدي إلى ما وقعوا فيه من الخروج عن الشرع والعقل بنسبتهم الكذب إلى الله تعالى ورسله كما يأتي شرحه ، ومنها أنه لا يؤدي إلى الاختلاف في الدين وتفريقه ، بدليل أن الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يختلفوا ، فإن أدى إلى اختلاف ما فلا يكاد يكون إلا من قبيل الاختلاف في فروع الفقه ، لا يازم الخطي . فيه كفر ولا ضلال ، على أنه إن خيف اختلاف في الدين كان الواجب على الأكثر في زمن غلبة الخير عدم التدقيق ، وعلى الأقل كتان قولهم كما جرى عليه السلف في مسألة القدر ، ومنها أن الخطي . إذا لم يقصر تقصيراً يبتأ يرجى له العفو ، لأنه لم ينشأ خطأؤه عن اتباع غير سبيل المؤمنين ، والمأس الهدي من غير الصراط المستقيم ، ومنها تيسر المعرفة بدون خروج عن الصراط المستقيم ولا اتباع السبل المفرقة عن سبيل الله عز وجل ، إذ يكفي المعرفة العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله بدون حاجة إلى التعمق والمنطق والفلسفة .

ومنها أن العامة لا يحتاجون معه إلى التقليد المريب الموقع للمسلمين في الاختلاف والتفرق والتناذب والتناز والفتن ، لأن القضية إما أن يتفق عليها علماء الدين فتكون إجماعاً ، وإما أن لا يظهر فيها مخالفة إلا ممن يشذ فيكون اتباع الجمهور المعلوم أنهم إما يتبعون كتاب الله تعالى وسنة رسوله أخذاً بالراجح الواضح .

وهذا إما يحتاج إليه في فروع العقائد التي لا يضر عدم استيقانها ، هذا مع أنه يسهل على العلماء أن يذكروا العامة الحجة النقلية فيفهمها العامة فيكونون متبعين للشرع ، وبذلك تطمئن قلوبهم ، ويزيد إيمانهم ، ويعظم ثوابهم . والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .

وأما القادحون في الجميع فهم السوفسطائية ، وهم ثلاث فرق ، أمثلها وأفضلها كما في (المواقف) و (شرحها) اللا أدريّة يشكون في كل شيء .

الثانية : العنادية يزعمون أن لا موجود أصلاً .

الثالثة : العندية يقولون : حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد ، فذهب كل طائفة حق بالنظر إليهم ، وليس في نفس الأمر شيء . بحق .

قال السيد في (شرح المواقف) : « إنما نشأ هذا من الاشكالات المتعارضة
وبالجملة مامن قضية بديئية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها » .

أقول : فيعلم بهذا أن طريق المتعمقين مشتبهة موقعة في كثرة الخطأ والغلط والاختلاف
والارتياب والجنون ، وحق لمن رغب عن سبيل الله عز وجل وابتغى الهدى في غيرها أن يقع
في مثل هذا التيه .

وأما القادحون في إفادة النظر العلم مطلقاً فهم السمنية ، وتمسكوا بوجوه سأحاول حكاية
بعضها ، وما أجيب به عنها بالمعنى تقريباً لفهم .

الوجه الأول : إفادة النظر الصحيح للعالم لا تُعلم إذ لو علمت فإما بضرورة أو نظر
وكلهما باطل ، أما الضرورة فلاختلاف الناس في ذلك وللجزم بأنه دون قولنا « الواحد نصف
الاثنين » في القوة وليس ذلك إلا لاحتمال النقيض ولو على أبعد وجه ، وأما النظر فلاستلزامه
إثبات الشيء بنفسه .

أجاب بعضهم باختيار الضرورة ، وأن الضروري قد لا يكون تصور طرفيه جلياً ولا
تجريدتهما سهلاً ، ولا يكثر وروده على الذهن فيؤلف ويستأنس به ، فمثل هذا قد يخالف فيه
قليل من الناس ، ويُدرك أنه دون قولنا « الواحد نصف الاثنين » وذلك لا يخرج عن كونه
ضرورياً . واختار بعضهم النظر ، وأجابوا بما فيه طول وتعقيد ، فراجع في (المواقف)
و (شرحها) ، لما قدمناه في أول الكلام مع منكري البدييات .

الأمر الثاني^(١) : الاعتقاد الجازم عقب النظر لا يعلم أنه علم لأنه لا يعلم إلا بضرورة أو نظر
وكلهما باطل ، أما الضرورة فلا أنه « قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وأنه لم يكن
علماً وحقاً ، وكذلك نقل المذاهب ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه
وبالعكس » كذا في (المواقف) و (شرحها) .

وأما النظر فلاحتياجه إلى نظر آخر ويتسلسل .

(١) كذا الأصل . وقد سبق أنه قال « الوجه الأول » فالنظر يقتضي أن يقول هنا « الوجه الثاني »
وكذا في بقية الأمور الآتية . ن

أجاب العضد بقوله: « الذي يظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والنزاع إنما وقع فيه » .
الأمر الثالث: النظر لا يفيد العلم إلا إذا علم عدم المعارض إذ معه يحصل التوقف « وعدمه ليس ضرورياً وإلا لم يقع المعارض ، أي لم ينكشف وجود بعد النظر ، وكثيراً ما ينكشف فهو نظري ، ويحتاج إلى نظر آخر وهو أيضاً محتمل لقيام المعارض ويتسلسل » ، كذا في (المواقف) و (شرحها) .

أجاب العضد بقوله : « النظر صحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض ، فعلم المعارض في نفس الأمر ضروري » .

الأمر الرابع : الاعتقاد الجازم قد يكون علماً لكونه مطابقاً مستنداً لموجب ، وقد يكون جهلاً لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو تقليد ، فلا يمكن التمييز بينها ، فإذا ما إذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً ؟ » . لخصت هذه العبارة من (المواقف) و (شرحها) .

قال العضد : « هذا إنما يازم المعتزلة القائلين بمائلة الجبل للعلم » .

قال الشارح : « أما نحن (أي الأشعرية) فنقول : إذا حصل لناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي إلى المطلوب فإنه يعلم بالبديهية أن اللازم عنه علم لا جهل » .
أقول : إذا كان القادحون يسلون إمكان علم الناظر بأن نظره صحيح علماً يقينياً باتاً فلا ريب في سقوط شبهاتهم هذه والسبع الباقية المذكورة في (المواقف) ، وإن كانوا ينعنون ذلك ويقولون : غايته أن يجزم ، وهذا الجزم لا يوثق به ، فكلامهم قوي بالنسبة إلى النظر المتعق فيه في الإلهيات ونحوها ، وليس فيما أجيب به عن ذلك ما يجدي ، إذ غايته أنه إذا علمت صحة النظر علماً يقينياً باتاً حصل العلم بالنتيجة قطعاً ، وحصل العلم بأن ذلك علم ، وحصل العلم بعدم المعارض ، وحصل الأمن من أن يكون الاعتقاد جهلاً . وهذا إنما يفيد إذا ثبت إمكان العلم اليقيني بالبات بصحة النظر ، فيبقى البحث في هذا الامكان ، ولا ريب أنه ليس عند الناظر في النظر المتعق فيه في الإلهيات ونحوها إلا جزمه بالصحة إن صدق في دعوى الجزم ، وهذا الجزم قد ثبت بالتجارب الكثيرة والدلائل الواضحة أن مثله كثيراً ما يكون

خطأ وغلطا ، واعترف المتعمقون بذلك كما مر مراراً ، وإذا احتمل ولو على غاية البعد أن يكون الجزم خطأ لم يكن الجزم بصحة النظر علماً بصحته ، ولا الجزم بإفادته العلم علماً بذلك ، ولا الجزم بأن ما أفاده علم علماً بذلك ، ولا الجزم بعد المعارض علماً بعدمه ، ولا يحصل الأمن من أن يكون كل ذلك جهلاً .

فإن قيل : إننا نقطع مع هذه الشبهات كلها بأن من الأنظار ما هو صحيح .

قلت : إن كان المراد الصحة في الجملة أي أنه يمتنع أن تكون الأنظار كلها فاسدة ، فهذا لا يجدي في الأنظار الجزئية واحداً واحداً ، وإنما يفيد في كل منها الاحتمال ، فكل نظر يجزم بصحته فإنه يحتمل أن يكون فاسداً في نفس الأمر ، ولا ينافي ذلك امتناع أن يعم الفساد جميع الأنظار . وإن كان المراد القطع في بعض الأنظار بعينها فهذا لا يسلم بالنسبة إلى النظر المتعمق فيه في الإلهيات ونحوها ، وإنما غاية ما يحصل لكم في ذلك الجزم وقد علمتم ما فيه ، وإنما يسلم في القضايا السهلة الواضحة التي تؤول إلى البديهيات المتفق عليها عن قرب ، نعم قد يحصل القطع بالأمر لدليل آخر غير النظر الدقيق ، كاجتماع أدلة يحصل اليقين بمجموعها ، وكأن تكون القضية بديهية قوية وهي في الدين وبقراها الشرع ، وكأن يصرح بها الشرع تصريحاً لا يمكن تأويله إلا بحمله على الكذب أو التلبيس - وسيأتي شرح هذا إن شاء الله تعالى - لكن اليقين بهذه القضايا لا يستلزم صحة نظر دقيق يوافقها بنتيجته إذ قد تصح النتيجة مع فساد النظر كما لو أشرت إلى جسم أبيض وقلت : هذا جسم وكل جسم أبيض ، فإن النتيجة « هذا أبيض » وهي صادقة ، والنظر فاسد كما لا يخفى .

وأما القادحون في النظر في الإلهيات فقالوا : إن النظر إنما قد يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات ، دون الإلهيات ، فإنها بعيدة عن الأذهان جداً ، والغاية القصوى فيها الظن والأخذ بالآخرى والأخلق ، واحتجوا بوجهين :

الأول الحقائق الإلهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور ، والتصديق بها فرع التصور .
الثاني : أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بقوله : « أنا » ، وإنها غير معلومة - لا من حيث وجودها فإنه لا خلاف فيه - بل من حيث تصورها بكنها ، ومن

حيث التصديق بأحوالها من لونها عرضاً أو جوهرأ ، مجرداً أو جسمانياً ، منقسماً أو غير منقسم ، وقد كثرت الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة ، وإذا كان أقرب الأشياء إلى الإنسان هذا حاله فما الظن بأبعدها ؟ ذكر هذا كله في (المواقف) ، ثم ذكر أنه أجيب عن الوجه الأول بأنه يكفي التصور بعارض يكون هو منطاط الحكم ، وعن الثاني بقوله : « لانسلم أن هوية الانسان غير معلومة له ، وكثرة الخلاف فيها لاتدل إلا على العسر » قال السيد في (شرحه) : « فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علماً ، بل ثبت أن تميز النظر الصحيح عن غيره [في شأن الهوية] مشكل جداً فيكون ذلك في الإلهيات أشكل ، ولا نزاع فيه » .

أقول : الذي يظهر من كلام القادحين وما استدلوا به أنهم لم يزعموا أن النظر الصحيح في الإلهيات لا يترتب عليه نتيجة صادقة ، ولا أنه لا يمكن فيها نظر صحيح في نفس الأمر ، وإنما زعموا أنه لا يمتاز فيها النظر الصحيح من غيره لشدة البعد والغموض والاشتباه والاشكال ، ولذلك لا تعلم صحة النظر علماً يوثق به ، فلا تعلم صحة النتيجة ، فلا يفيد علماً ، وعلى هذا فلمهم أن يقولوا : التصور بعارض يكون هو منطاط الحكم محل غموض واشتباه شديد لاحتمال مخالفة الإلهيات لغيرها في العوارض وما يترتب عليها ، والعسر وشدة إشكال تميز النظر الصحيح من غيره في شأن الهوية وكونه في الإلهيات أشد وأشدكاف في القدر ، إذ غاية ما قد يحصل للناظر أن يجزم ، وقد تقدم مراراً أن الجزم كثيراً ما يكون خطأ وغلطاً . إذا كان قد يقع ذلك في الحسيات ونحوها ، فما الظن بما هو من البعد والإشكال بالدرجة القصوى ؟

هذا ويرد على القادحين أن من أحوال الإلهيات ما هو على خلاف ما ذكرنا كالعالم بوجود الخالق عز وجل ، وبأنه حي عليم قدير حكيم ، لكن لهم أن يقولوا : أما ما كان من هذا القبيل فهو من الضروريات كعلم الانسان بوجود هويته وبعض صفاتها أو أوضح من ذلك ، وإنما دخل التشكك من جهة النظر المتعمق فيه ، وتجاهل وهنه ، حتى جبر أصحابه إلى إنكار الضروريات كما وقع للسوفسطائيين وغيرهم .

أقول : فلي هذا يختص القبح بالنظر المتعمق فيه . فأما السلفيون فإنما يعتمدون المأخذ السلفي الأول لاثبات جلائل الأمور التي أعده الخالق عز وجل لإدراكها ، وبذلك يثبت الشرع يقيناً فيسلمون أنفسهم لحبر من يمتنع عليه الجبل والخطأ والكذب والتبليس والتقصير في البيان .

فقد اتضح بحمد الله عز وجل أن النظر العقلي المتعمق فيه كثيراً ما يوقع في الغلط ، إما بأن يبني على إحساس غلط لم يتنبه لغلطه ، وإما بأن يبني على قضية وهمية يزعمها بدينية عقلية ، وإما بأن يبني على شبهة ضعيفة فيرد بها البدينية العقلية زاعماً أنها وهمية ، وإما بأن يبني على لزوم باطل يراه حقاً ، وقد تبين بالفلسفة الحديثة المبنية على الحس والتجربة وتحقيق الاختبار بالطرق والآلات المخترعة — غلط كثير من نظريات الفلاسفة القديمة في الطبيعيات ، وكثير من تلك النظريات كانت عند القوم قطعية يبنون عليها مالا يحصى من المقالات حتى في الإلهيات ، فما ظنك بغلطهم في الإلهيات ؟ وهم إنما يعتمدون فيها على قياس الغائب على الشاهد ، فقد يقع الغلط في اعتقاد مشاركة الغائب للشاهد في بعض الأمور ، أو في اعتقاد مخالفته له ، أو في اعتقاد اللزوم في الشاهد لبنائه على استقراء ناقص أو غيره من الأدلة التي لا يؤمن الغلط فيها ، أو في اعتقاد أنه غير محقق إذا لزم في الشاهد لزم في الغائب ، أو في تركيب القياس ، أو غير ذلك مما يشبهه ويلتبس ، كما يتضح لمن طالع كتب الكلام والفلسفة المطولة ، ولا سيما إذا طالع كتب الفريقين المختلفين كالأنشاعرة والمعتزلة ، فالنظر العقلي المتعمق فيه مع أنه لا حاجة إليه في معرفة الحق كما تقدم فهو مظنة أن يشكك في الحقائق ويوقع في اللبس والاشتباه والضلال والخيبة ، وتجد في كلام الغزالي وغيره ما يصرح بأن النظر العقلي المتعمق فيه لا يكاد ينتهي إلى يقين ، وإنما هي شبهات تتقارع وقياسات تتنازع ، فإما أن ينتهي الناظر إلى الخيرة ، وإما أن يعجز فيعرض بما وقف عنده ولا سيما إذا كان موافقاً لهواه ، وإما أن لا يزال يتطرح بين تلك المتناقضات حتى يفاجئه الموت .

وقد قال الغزالي في (المستصفى) ١/٣٤ : « أما اليقين فشرحه أن النفس إذا أذنت للتصديق بقضية من القضايا ، وسكنت إليها فلها ثلاثة أحوال :

أحدها : أن تتيقن وتقطع به وينضاف إليه قطع ثان وهو أن تقطع بأن قطعها به صحيح وتتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس فلا تجوز الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني ، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول ، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ ، بل حيث لو حكى لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل تقطع بأنه كاذب أو تقطع بأن القائل ليس بنبي وأن ما ظن أنه معجزة فهي محزنة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل تضحك من قائله وناقله ، وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً ، مثاله قولنا : الثلاثة أقل من الستة ، وشخص واحد لا يكون في مكانين ، والشخص الواحد لا يكون قديماً حادثاً ، موجوداً معدوماً ، ساكناً متحركاً - في حال واحدة .

الحال الثانية : أن تصدق بها تصديقاً جزئياً ولا تشعر بنقيضها البتة ولو اشعرت بنقيضها تسر إذعانها للإصغاء إليه ، ولكنها لو ثبتت وأصفت وحكي لها نقيض معتقدها عن هو أعلى الناس عندها كني أو صديق [أو جمع من الفلاسفة وكبار المتكلمين أو المتصوفة] أورد ذلك فيها توقفاً ، ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزئياً وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم ، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرته مذاهبيهم ، فإنهم قبلوا المذهب والدليل بحسن الظن في الصبا فوقع عليه نشوهم فإن المستقل بالنظر الذي يستوى ميله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز .

الحال الثالثة : أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لاتشعر ولكن لو اشعرت لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظناً وله درجات » .

أقول : إذا قرن هذا بما تقدم في حال النظر المتعمق فيه في الإلهيات تبين بياناً واضحاً أن غالب أقيسته أو عامتها خصوصاً ما يخالف المأخذين السلفيين لاتفيد اليقين بل تقصر عند النظر العارفين عن إفادة الاعتقاد الجازم .

فإن قيل : فكذلك أو قريب منه أدلة المأخذين السلفيين لأنها تقبل التشكيك ولو بصعوبة .

قلت : أما جلائل الأدلة من المأخذ السلفي الأول وهي التي يتوقف عليها ثبوت أصل الشرع فإنها إنما تقبل التشكيك عند من ابتلي بالنظر المتعمق فيه . وهذا لا يضرنا ، فإن من هؤلاء من شك في البديهيات كلها ، ومنهم من يشك في كل شيء . ومنهم من يجحد كل شيء . فيقول ليس في نفس الأمر شيء . بحسب كما تقدم ، على أننا إن سلمنا قبول التشكيك مطلقاً ، فإننا نقول : إن ذلك إنما يكون في حق من لم يقبل الشرع الحق ويمثل أوامره . ووجوب قبول الشرع يكفي فيه العلم بأنه أولى بالحق والصدق والنجاة والسعادة ، وهذا يحصل قطعاً لكل مكلف أصغى للحجة ، فإذا قبل الإنسان الشرع وامثل أوامره مع صدق رغبة في الحق هياً الله تعالى له اليقين بما شاء . إن لم يكن بدليل واحد فمجموع أدلة كثيرة ، وفوق ذلك العناية ، قال تعالى : [أولئك الذين كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه] المجادلة : ٢٢ .

وقال تعالى : [قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم] الحجرات : ١٤ .

كلمة [لئلا] تؤذن بأن المنفى بها هو بصد أن يثبت قريباً فهذا وعد من الله عز وجل بأن يدخل الإيمان في قلوبهم جزاء لقبولهم الاسلام .

وقوله : [وإن تطيعوا ...] قال بعض أهل العلم : المعنى إنكم إن أطعتم ، رزقكم الله تعالى الإيمان فتستحقون ثواب الأعمال .

وقال عز وجل : [والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم] محمد : ١٧ .

وقال تعالى : [ومن يضل الله فما له من هاد . ومن يهد الله فما له من مضل]

الزمر : ٣٦ - ٣٧ .

وقد ذكر الفراءني نفسه أنه كان في أول أمره يشك في كل شيء . حتى البديهيات

الضرورة الأولية قال : « حتى شفى الله تعالى عني ذلك المرض والإعلال ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بمنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » نقله عنه شارح (العقيدة الأصفهانية) ص ٩٤ - ٩٥ ، ونقل عنه ص ٩٨ : « وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في تفقيشي عن صنف العلوم الشرعية والعقلية إيمانٌ يقيني بالله تعالى ، وبالنبوة واليوم الآخر ، وهذه الأصول الثلاثة كانت رسخت في نفسي بلا دليل محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » .

أقول : وذلك النور الذي يقذفه الله تعالى في الصدور ليس يحصل لكل أحد فإنه لم يحصل لشكوي البديهيّات ، وقد ذكر الغزالي أنه بقي نحو شهرين على الشك ، بلى قد يقال إنه في الأصل بالنسبة إلى الضروريات عام ولكن من خاض في النظر المتعمق فيه وحاول اكتساب اليقين من جهة النظر احتجب عنه ذلك النور ، فإن استمر على ذلك استمر على الشك كالسوفسطائية ، وإن رجع إلى القناعة بالفطرة عاد له ذلك النور كما وقع للغزالي ، وكذلك ليس قذف النور محصوراً في الضروريات العقلية التي يعينها الغزالي ، بل يتناول جميع القضايا العقلية التي لا يثبت الشرع بدونها ، ولكن حصوله فيها كلها موقوف على صدق الرغبة في الحق والخضوع لما ظهر منه ، وإيثاره على كل هوى .

والأسباب والقرائن والتجارب التي تحصل الإيمان اليقيني بالله تعالى وبالنبوة واليوم الآخر ليست مقصورة على النوع الذي ذكر الغزالي أنه اتفق له بممارسته للعلوم ، بل ييسر الله تعالى لمن شاء ما هو أقرب منها وأقوى بالنظر العادي في آيات الآفاق والأنفس وتدبر الكتاب والسنة . وإنما الشأن في التعرض لفضل الله عز وجل ، فمن اكتفى أولاً برجحان صحة الشرع فأثره على هواه وأسلم له نفسه وخضع لما جاء به ووقف عند حدوده فقد تعرض لنيل ذلك النور ، وذلك اليقين على وجه هو أصفى مما قد يحصل بممارسته للعلوم وأضوأ وأبهى وأهنأ ، لأن ممارسة المعقولات في شأن الإلهيات تعترض فيها الشبهات والتشكيكات ، بل الأمر أشد من ذلك ، فإن الخوض في النظر المتعمق فيه طلباً للهدى من جهته عدولٌ عن الصراط المستقيم ،

وخروج عن سبيل المؤمنين ، فهو تعرض للعمران والخذلان والاضلال ، لكن قد يعذر الله تعالى بعض عباده ، فلا يجرمه فضله إلا أن الشبهات تنخصه عليه بل لا تزال تقالبه وقد تكون العاقبة لها والعياذ بالله .

هذا ومن حصل له اليقين بصحة الشرع جملة فقد حصل له اليقين بصدق جميع ما جاء به الشرع ، وأنه لا يتطرق إليه إختلال البتة إذ يستحيل هنا الجهل ، والخطأ ، والكذب ، والتبليس ، والتقصير في البيان ، وهذا هو حال المأخذين السلفيين .

غاية الأمر أنه قد تعرض لمن حصل له ذلك شبهة يتعسر عليه حلها ، فإذا رجع إلى إيمانه وتصديقه لربه لم يبال بتلك الشبهة . وقد تقدم عن النظار فيما أجابوا به عن الأمور التي أوردها القادحون في البديهيّات قولهم : « لا نشغل بالجواب عنها ، لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها ، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبهة التي نعلم أنها فاسدة قطعاً ، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها » . فمكذبا يقول السلفي في دفع الشبهات المناقضة ، بلما أيقن به من صدق الشرع . والخائب الخاسر من نسي إيمانه ويقينه ، واغتر بالشبهات فهلك .

قال الله تعالى : [واتلّ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين . ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فنتله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون . ساء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون . من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون] . الأعراف : ١٧٥ - ١٧٨ .

أما قول القرآني : « فإن المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز » . فقد ينكر هذا عليه ويقال : كيف يدح من يستوي ميله في نظره إلى الباطل والحق ؟ ويجب أن مقصوده أن أكثر المتكلمين يميلون إلى الاسلام بدون استيقان منهم أنه الحق ، بل لأنهم نشأوا عليه فألفوه واعتادوه ، ولذلك يرى من نشأ على اليهودية أو النصرانية أو غيرها يميلون إلى ما نشأوا عليه مع أنه باطل في نفس الأمر .

لكني أقول : أما أئمة السنة الذين وفوا بشرط الله عز وجل من التسليم والخضوع

والطاعة له ، فلا شأن لهم في هذا لأنهم قد تعرضوا لأن يكتب الله في قلوبهم الايمان ،
ويؤيدهم بروح منه ، ويؤيدهم هدى ، ويرزقهم النور واليقين ، فقفنوا بالمأخذين السلفين ،
واهتدوا بها عن بصيرة و يقين ، ومن اختار ما علم أنه الحق ، وثبت عليه ، وأعرض عن
الشبهات ، لا يقال إنه غير مستقل بالنظر ، كما أن النظار المستقلين قطعوا بالبديهيات ،
وأجابوا عن الأمور التي أوردها القادحون بما تقدم . وكما أن الغزالي وهو يرى أنه مستقل
بالنظر قال : إنه أيقن بالضروريات بدون دليل ، بل بنور قذف في صدره ، وأنه حصل له
الايمان بالله تعالى ، وبالنبوة ، واليوم الآخر بدون دليل محور ، بل بأسباب وقرائن وتجارب
لا تحصى ، ولا ريب أنه لا يمكنه أن يشرح ما حصل له للخصم شرحاً وافياً يحصل
للخصم اليقين .

بل أقول : إن عامة المسلمين المحبين للحق الخاضعين له ، الذين يغلب عليهم التقوى والطاعة
هم ممن تعرض لذاك النور ، وذلك التأييد وتلك الهداية ، وكثير منهم لهم من اليقين الحقيقي
الناشئ . عن الفطرة والنظر العادي ، واجتماع أمور كثيرة يفيد مجموعها اليقين مع عناية الله عز
وجل وتأييده ما ليس لأكثر النظار ، ^(١) وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل
العظيم . فأما المتكلمون فلا يبعد أن يكون أكثرهم كما قال الغزالي ، ^(٢) وذلك أنهم لم يتعرضوا
لذلك النور والتأييد والهداية ، بل تعرضوا للجحمان والإضلال بعدولهم عن الصراط المستقيم
وساؤهم غير سبيل المؤمنين ، فإذا حصل لأحدهم شيء من الاعتقاد حمد نفسه قبل ربه !
وقال : [إنما أرتيته على علم عندي] ! اقرأ من سورة (القصص) : ٧٨ ، ومن سورة
(الزمر) : ٤٩ .

وإذا قيل لهم صدّقوا بما جاءت به الرسل قالوا : لا نصدق فيما يتعلق بالمعقولات ،

(١) ثم رأيت نقلاً عن (فيصل التفرقة) للغزالي عبارة طويلة تراها في (روح المعاني) ج ٨ ص ١١٩
فيها « لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الايمان في حق بعض الناس ولكن
ذلك ليس بمقصود عليه وهو نادر أيضاً . . . فالإيمان المستعار من الدلائل الكلامية ضعيف جداً مشرف
على التزلزل بكل شبهة ، بل الإيمان الراسخ إيمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصبا بتواتر الميعاد والحاصل
بعد البلوغ بقرائن لا يمكن العبارة عنها » . المؤلف .

إلّا بما أدر كنهه عقولنا أو كشفنا ، واستهزأوا بمن يأخذ دينه من النصوص وسوهم الحشوية ،
والغناء ، والغتر ، وغير ذلك . قال الله تعالى : [فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم
من العلم وحاق بهم ما كانوا يستهزئون] المؤمن : ٨٣ . وقال تعالى : [أفتؤمنون ببعض
الكتاب وتكفرون ببعض] الآية - البقرة : ٨٥ .

وإذا قيل لهم آمنوا بالنصوص كما آمن بها السلف الصالح قالوا أولئك أعراب أميئون
جفاة لا يدرون ما المعقول ، قال الله تعالى : [وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا
أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون] البقرة : ١٣ . وآل بهم
الزيف إلى نسبة الكذب إلى الله تعالى ورسله ، كما يجيء في الباب الآتي ، فأنسى يهديهم الله
تعالى ؟ قال سبحانه : [إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله ولم عذاب أليم .
إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون] النحل : ١٠٤-١٠٥ .
فالقوم خالفوا كثيراً من العقائد الإسلامية ، ويوشك أن يكون حالهم فيما لم يصرحوا
بمخالفته على نحو ما قال الغزالي ، أي أنهم لم يحافظوا على تلك البقية عن إيمان ويقين ، ولكن
نشأوا على الإسلام واعتروا بالانتساب إليه فكروها أن يقطعوا التعلق به البتة ، والعلم عند
الله عز وجل .

والتحقيق أن الاستقلال بالنظر محمود ، ولكن الشأن في النظر ، فالنظر بحسب المأخذين
السلفيين مع الوقوف عند الحد الذي حده الشرع ، وامتنثال ما أرشد إليه وعمل به الصحابة
وتابعوهم بإحسان من اتقاء الشبهات وتجنب الاختلاف في الدين وتفريقه محمود ، فالاستقلال
فيه محمود ، والنظر المتعمق فيه مذموم ، لأنه لا يكاد يثمر إلا التشكيك في الحقائق ،
والاختلاف في الدين وتفريقه ، ويوشك أن يكون الحرص على الاستقلال بالنظر فيه من
أمضى أسلحة الشيطان ، فإنه قد يحصل للإنسان الايمان واليقين بالقضايا الفطرية والواضحة من
المأخذ السلفي الأول ، وبما ذكر الغزالي من اجتماع قضايا كثيرة ظنية يحصل اليقين بمجموعها
ومن قذف الله عز وجل في القلب ، ثم يعرض له في النظر المتعمق فيه شبهة أو أكثر تخالف
ذاك اليقين ، وذاك الإيمان ، فيتعذر عليه حلها ، فيدعوه حب الاستقلال بالنظر إلى اتباعها

وترك ذلك اليقين ، وذلك الايمان متهماً نفسه بأن ثقتها ببطلان تلك الشبهة إنما هو لهواه في الاسلام ، فمثلته مثل القاضي يتباعد عن هواه فيظلم أخاه كما يسر في المقدمة .
بل أقول : إن الاستقلال بالنظر على الحقيقة هو ترك النظر المتعمق فيه رأساً فيما يتعلق بالإلهيات ، أو على الأقل ترك الاعتداد بما خالف المأخذين السلفيين منه كما يتضح لمن تدبر ما تقدم وما يأتي .

وقد أبلغ الله تبارك وتعالى في إقامة الحجة على إختلال النظر المتعمق فيه في الإلهيات بأن يسر لبعض أكابر النظار المشهورين بالاستقلال أن يرجعوا قبيل موتهم إلى قنني الحال التي عليها عامة المسلمين ، ففهم الشيخ أبو الحسن الأشعري ، وأبو المعالي ابن الجويني الملقب بإمام الحرمين ، وتلميذه الغزالي ، والفخر الرازي .

أما الأشعري فكان أولاً معتزلياً ، ثم فارق المعتزلة وخالفهم في مسائل وبقي على التعمق ، ثم رجع أخيراً كما يظهر من كتابه (الإبانة) إلى مذهب أصحاب الحديث ، وكتابه (الإبانة) مشهور ، وقد طبع مراراً ، والأشعرية لا يكادون يلتفتون إليه .

وأما ابن الجويني فصح عنه أنه قال في مرض موته : « لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها ، وعلومهم الطاهرة ، وربكت البحر الحضم ، وغصت في الذي نهى أهل الاسلام عنها ، كل ذلك في طلب الحق ، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد ، والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق ، « عليكم بدين العجائز » ، ^(١) فإن لم يدركني الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز ، وتحتم عاقبة أمري عند الرحيل على نزهة أهل الحق ، وكلمة الإخلاص : لا إله إلا الله ، فالويل لابن الجويني » وقال : « شهدوا علي أني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف ، وأنني أموت على ما يموت عليه عجائز

(١) يشير ابن الجويني إلى أنه حديث ، وقد صرح الغزالي في « الاحياء » بنسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن الصواب أنه لا أصل له عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كما صرح به أئمة الحديث ، نعم في معناه حديث روي عن ابن عمر ، ولكنه موضوع ، وقد بينت ذلك في « الأحاديث الضعيفة » رقم (٥٣ و ٥٤) . وحال الجويني والغزالي في الحديث معروفة عند أهل العلم ، ويأتي رأي المصنف فيها قريباً . نـ

نيسابور . إلى غير ذلك مما جاء عن موته في ترجمته من (النبل) للذهبي ، و (طبقات الشافعية) لابن السبكي وغيرها .

فتدبر كلام هذا الرجل الذي طبقت شهرته الأرض يتضح لك منه أمور :
الأول : حسن ثقته بصحة اعتقاد العجائز وبأنه مقتضٍ للنجاة .

الثاني : سقوط ثقته بما يخالف ذلك من قضايا النظر المتعمق فيه وجرمه بأن اعتقاد تلك القضايا مقتضٍ للويل والمهلك .

الثالث : أنه مع ذلك يرى أن حاله دون حال العجائز لأنهن بقين على الفطرة وسلمن من الشك والارتياب ، ولزمن الصراط ، وثبتن على السبيل ، فرجى لهن أن يكتب الله تعالى في قلوبهن الايمان ، ويؤيدهن بروح منه ، فلهذا يتمنى أن يعود إلى مثل حالهن ، وإذا كانت هذه حال العجائز ، فما عسى أن يكون حال العلماء السلفين
وأما الغزالي فكان يغلب عليه غريزتان :

الأولى : التوقان إلى تحصيل المعارف .

الثانية : شدة الحرص على حمل الناس على ما يراه نافعا ، لكنه نشأ في عصر وقطر كان يسود فيها ولا سيما على علماء مذهبه وفرقته وخصوصاً أساتذته أمور :

الأول : اعتقاد أن المذاهب والمقالات قد تأسست فما بقي على طالب العلم إلا أن يعرف مذهبه ، ومقالة فرقته ، ويتقن الأصول ، والجدل ، والكلام ، ثم يتجرد للدفاع عن مذهبه ، ومقالة فرقته .

الأمر الثاني : إعتقاد أن النصوص الشرعية قد فُرع منها ، فما كان منها يتعلق بالفقه قد أحاط به المجتهدون ، وقد زعم الغزالي أن الاجتهاد قد انقطع ، وما كان متعلقاً بالعقائد قد لحظه وهذبه أئمة الكلام مع ما اشتهر أن مدار العقائد على العقل ، وإذا خالفته النصوص وجب تأويلها ، وقد كثُر فيها ذلك حتى استقر عندهم أنه لا سلطان لها على العقائد ، ولهذا كان هو وأستاذه إمام الحرمين من أبعد الناس عن معرفة السنة كما ترى التنبية عليه في مواضع من (تلخيص الحبير) وفي الكلام على قول الله عز وجل : [استغفر لهم أو لا تستغفر لهم] .

وفي ترجمة محمد بن محيرز من (لسان الميزان) و (تحريج أحاديث الإحياء) ، وغيرها .
وبذلك يتبين أن هذين الإمامين كانا قليلي الاعتداد بالنصوص ، فإن احتاجا إلى ذكرها
تصفاً بدون مبالاة لا يكاد يههما أن يحتجا بحديث لا يدريان لعله موضوع ، ولا أن يُنكرا
وجود حديث في (الصحاح) وهو فيها كلها .

الأمر الثالث : اشتها أن المذهب والمقالة اللذين نشأ عليهما الغزالي هما أقوم المذاهب
والمقالات ، فاشتهر أن مذهب الشافعي هو المستوفي لجته الأثر والنظر ، وأن ماعداه مغلّ
بأحدهما ، وأن مقالة الأشعرية هي المستوفية للنقل والعقل ، وأن ماعداها مغلّ بأحدهما كقالة
المعتزلة ومقالة أصحاب الحديث .

الأمر الرابع : اعتقاد أن مقالات الفلاسفة متينة جداً لبنائها على التحقيق البالغ في
المعقول مع البراءة من التقليد والتعصب .

الأمر الخامس : توهم أن عند الباطنية علماً غريباً لمعرفتهم بالفلسفة ودعواهم معرفة أسرار
الدين ، ونشاط دعائهم في ذلك العصر .

الأمر السادس : توهم أن عند الصوفية جليلة الأمر لدعواهم أنهم بتهذيبهم أنفسهم
انكشفت لهم حقائق الأمور كما هي مع ما يظهر منهم من شرح بعض الحقائق بأدق مما
يشرحها الفلاسفة والباطنية ، وما يظهر لشييوخهم من الكشف عن الخواطر والإخبار عن
بعض المغيبات ^(١) والأحوال الغريبة ؛ مع شهادة الفرق كلها أن لرياضة النفس وتهذيبها أثراً
بالاً في ترقية مداركها .

الأمر السابع : زعم أن متكلمي الأشاعرة قد فرغوا من الرد على أصحاب الحديث
وعلى المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ، وبقي مقالة الفلاسفة والباطنية والصوفية .

وهذا الأمر السابع هو كالنتيجة للأمور التي قبله فكان هو المستولي على ذهن الغزالي
كما يتضح من شرح حاله في كتابه الذي سماه (المنقذ من الضلال) ، وترى ملخص ذلك في
(شرح العقيدة الأصفهانية) ص ٩٤ فما بعدها .

(١) انظر التعليق ص ١٩٤ و ٢٣٨ - ٢٣٩ .

وبما ذكره أنه كان أولاً يشك في صحة الحسيات والبدنييات ثم زال ذلك ، قال : « ولم
يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور . . . ولما كفاني
الله تعالى هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق ، المتكلمون
والباطنية والفلاسفة والصوفية فقلت في نفسي الحق لا يعدو هذه الأصناف
الأربعة ، فهؤلاء السالكون سبيل طلب الحق ، فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق
مطمع فابتدأت لسلوك هذه الطرق واستقصاء ماعند هؤلاء الفرق . ثم ذكر أنه ابتدأ
بتحصيل الكلام فحصله وعقله وصنف فيه ، قال : « فلم يكن الكلام في حقي كافياً ، ولا
لدائي الذي أشكوه شافياً فلم يحصل منه مايجو بالكلية ظلمات الخيرة » ثم ذكر
تحصيله الفلسفة والتبحر فيها ثم قال : « علمت أن ذلك أيضاً غير وافي بكمال الغرض فإن العقل
ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للنظام عن جميع المعضلات » ثم ذكر الباطنية
إلى أن قال : « فهؤلاء أيضاً جربناهم وسهرنا باطنهم وظاهرهم . . . وذكر أنه لم يجد مطلوبه
عندهم ، قال : « ثم إنني لما فرغت من هذه أقبلت على طريق الصوفية فذكرها وأطال
في إطارها على عادته في إطار ما يحصل له كما أطرى الفلسفة أولاً فقال : إن من لا يعرف
المنطق لا ثقة له بعلمه ، ولأنه كان يرى أن التصوف آخر ما يمكنه ، فلم يكن له بد من محاولة
إقناع نفسه به .

ثم صار كلامه في كتبه تردداً بين هذه الطرق ، وكثيراً ما يختلف كلامه في القضية
الواحدة ، يوافق هذه الفرقة في موضع ، ويخالفها في آخر ، حتى ضرب له ابن رشد مثلاً قول
عمران بن حطان :

يوماً يمان إذا لاقيت ذاعين وإن لقيت معدياً فعدناني

وذلك يدل أن إحاطته بتلك الطرق لم تحصل مقصوده من الخروج عن الخيرة ، بل أوقته في
التذبذب ، وكان ذلك مما بعثه على الرجوع في آخر عمره إلى ما كان أولاً يرغب عنه ، ويرى
أنه لاشي . فيه ، فأقبل على حفظ القرآن ، وسماح (الصحيحين) فيقال إنه مات و (صحيح
البخاري) على صدره ، لكن لم يتع بعمره حتى يظهر أثر ذلك في تصنيفه . والله أعلم .

وأما الفخر الرازي ففي ترجمته من (لسان الميزان) ٤/٢٩٦ : « أوصى بوصية تدل على أنه حسن اعتقاده » وهذه الوصية في ترجمته من كتاب (عيون الأنباء) ٢/٢٦ - ٢٨ قال مؤلف الكتاب : « أملى في شدة مرضه وصية على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصفهاني ... وهذه نسخة الوصية : بسم الله الرحمن الرحيم يقول العبد الراجي رحمة به الوائق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازي وهو في آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة ، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس ، ويتوجه إلى مولاه كل آبق إن الناس يقولون : الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق ، وهذا العام مخصوص من وجهين :

الأول : أنه إن بقي منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء ، والدعاء له أثر عند الله .
والثاني : ما يتعلق بمصالح الأطفال . . . ، أما الأول ، فاعلموا أي كنت رجلاً محباً للعلم .
(أ) فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كمية وكيفية سواء كان حقاً أو باطلاً ، غثاً أو سمياً !

(ب) إلا أن الذي نظرت (؟ نصرته) في الكتب المعتبرة لي أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبرٍ منزّه عن مماثلة المتحيزات والأعراض ، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة .
(ج) ولقد اختلفت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم ، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى وينع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة ، والمناهج الخفية .

(د) فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ، ووحدته ، وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية ، والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به ، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو ، والذي لم يكن كذلك أقول يا إله العالمين وأقول ديني متابعة محمد سيد المرسلين ، وكتابي هو القرآن العظيم ، وتعويلي في طلب الدين عليها » .

غبين في وصيته هذه أنه تدرج إلى أربع درجات :

الأولى : الجري مع خاطره حقاً كان أو باطلاً .

الثانية : مانصره في كتبه المعتمدة .

الثالثة : ارتيابه في المأخذ الخلفي وهو النظر الكلامي والفلسفي .

الرابعة : ما استقر وثوقه به ورجع إليه ، وهو ما أثبتته المأخذ السلفي الأول وأكده

الشرع ، ثم قسم الباقي إلى قسمين :

الأول : ما بينه الكتاب والسنة ، فهو كما بيناه .

الثاني : ما عدا ذلك ، فبين عدم وثوقه فيه بما سبق أن قاله في كتبه واعتذر عن ذلك

بجسن النية .

فرجع هؤلاء الأكابر وقضاؤهم على النظر المتعمق فيه بما سمعت ، بعد أن أفنوا فيه أعمارهم

من أوضح الحجج على من دونهم .

هذا والمشهور بعد الاعتراف بكفاية المأخذين السلفيين والنهي عن الخوض في علم الكلام

والفلسفة الاعتذار عن الخائضين من المنتسبين إلى السنة بأنهم اضطروا إلى ذلك لدفع شبهات

الكفار والزنادقة والملحدّين والمبتدعة الذين يخوضون في دقائق العقول ثم يطعنون في الاسلام

والسنة ، قال المعتزّون ولم يكن ذلك في عهد الصحابة والتابعين وإنما حدث أخيراً بعد ضعف

الإيمان وتشوف الناس إلى دقائق العقول وإعجابهم بأهله ، فالخوض يحدث لكن لحدوث

داع إليه وباعث عليه ومقتض له .

وأقول : أما من خاض وحافظ على العقائد الاسلامية كما تعرف من المأخذين السلفيين

وكما كان عليه السلف ، فمسي أن ينفعه ذاك العذر ، وإن كنا نعلم أن في هجج الحق من

المأخذين السلفيين ما يغني من يؤمن [وما تنفي الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون] ، وأما من

خاض فغير وبدل فهو لا هم المبتدعة وأتباعهم ، فبأن منهم من يعذر في خوضه ، فما عذره

في تغييره وتبديله ؟ ولا سيما من بلغ به التغيير والتبديل إلى القول بأن النصوص الشرعية

لا تصلح حجة في العقائد ! حتى صرح بعضهم بزعم أن الله تبارك وتعالى أقر أنهم التي بعث

فيها أنبياء على العقائد الباطلة وقررها في كتبه وعلى السنة رسلة وثبتها وأكدها وزادهم عليها
أضمافا مما هو - في زعم هؤلاء - باطل !!

فهل هذا هو الذب عن الإسلام وعقائده الذي يثق به عليه أوائك الخاضعون ١٩

فصل

وأما المآخذ الخلفي الثاني وهو الكشف التصوفي ، فقد مضى القرن الأول ولا يعرف
المسلمون للتصوف اسماً ولا رسماً ، خلا أنه كان منهم أفراد صادقوا الحب لله تعالى ، والحشية
له يحافظون على التقوى والورع على حسب ما ثبت في الكتاب والسنة ، فقد يبلغ أحدهم أن
تظهر مزيته في استجابة الله عز وجل بعض دعائه أو عنايته به على ما يقل في العادة ، ويلقى
الحكمة في الوعظ والنصيحة والترغيب في الخير ، وإذا كان من أهل العلم ، ظهرت مزيته في فهم
الكتاب والسنة فقد يفهم من الآية أو الحديث معنى صحيحاً إذا سمعه العلماء ، وتدبروا ، وجدوه
حقاً ولكنهم كانوا غافلين عنه حتى نبههم ذلك العبد الصالح . ثم جاء القرن الثاني فتوغل
أفراد في العبادة والعزلة وكثرة الصوم والسهر وقلة الأكل لعزة الحلال في نظرهم ، فجاوزوا
ما كان عليه الحال في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فوقعوا في طرف من الرياضة ، فظهرت
على بعضهم بعض آثارها الطبيعية كالإخبار بأن فلاناً الغائب قد مات أو سيقدم وقت كذا ، وأن
فلاناً يضرر في نفسه كذا وما أشبه ذلك من الجزئيات القريبة ^(١) فكان الناس يظنون أن جميع

(١) قلت : الإخبار عما في نفس الغير ليس من الجزئيات القريبة ، بل هو من خصوصيات الله
تبارك وتعالى ، (تعلم ما في نفسي ...) فيستحيل أن يصل إلى هذه المرتبة من يتعاطى الرياضة من مؤمن
أو كافر ، ونحوه الإخبار بموت الغائب ، أو بقدمه ، نعم هذان الأمران الأخيران ونحوهما قد يكون من
وحي الشيطان الجنى الذي يسترق السمع إلى الشيطان الإنسي ، أو يمكنه بحكم جبلته أن يطلع على موت فلان ،
قبل أن يطلع عليه البعيد عنه من بني الإنسان ، فيخبر به من يريد أن يفله من الإنس كهؤلاء المرتاضين
الذين يتحدث عنهم المصنف رحمه الله تعالى . ومثله قدوم الغائب ، ومكان الضالة ونحو ذلك ، فهذه
أمر ميسورة الجن ، فيطلعون بعض الإنس بها لاضلاهم (وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال
من الجن فزادوهم رهقاً) ، وأما الاطلاع على ما في الصدور والإخبار به فليس في طوق أحد منهم إلا
بإخبار الله عز وجل من شاء من عباده الذين ارتضاهم لرسالته كما قال (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه -

ذلك من التكرامات ، والواقع أن كثيراً منه كان من آثار الرياضة وهي آثار طبيعية غريبة تحصل لكل من كان في طبعه استعداد وتعلم في الرياضة بشروطها سواء أكان مسلماً - صالحاً أو فاجراً - أم كافراً ، فأما التكرامات الحقيقية فلا دخل فيها لقوى النفوس . فلما وقعوا في ذلك وجد الشيطان مسلماً للسلطان على بعض أولئك الأفراد بمقدار مخالفتهم للسنة ، ففهم من كان عنده من العلم مادافع به عن دينه كما نقل عن أبي سليمان الداراني أنه قال : « ربما تقع في قلبي النكته من نكت القوم أياماً فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين - الكتاب والسنة » ذكرها ونحوها من كلامهم أبو إسحاق الشاطبي في (الاعتصام) ١٠٦-١٢١ .

— أحداً إلا من ارتضى من رسول ...) . نعم ليس من هذا القبيل ما يلهمه الرجل الصالح ، ثم يقع كما ألم ، لأنه لو سئل عنه قبل ذلك لم يستطع الجزم به ، فلأنه لا يدري أمن إلهام الرحمن هو ، أم من وحي الشيطان ؟ بخلاف التي (قالت : من أنبأك هذا قال : نبأني العليم الخبير) . وليس منه أيضاً ما يتنبأ به الانسان بفراسته وملاحظته الدقيقة التي لا يتنبه لها غيره ، وقد وقع لي شخصياً من هذا النوع حوادث كثيرة لولا أنني كنت أبادر إلى الكشف عن أسبابها الطبيعية لظنها للناس كشفاً صوفياً ! فمن ذلك أنني كنت يوماً في حلقة الدرس أنتظر أن يكتمل الجمع ، إذ قلت لمن عن يميني - وهو حي رزق - بعد قليل يدخل فلان - لشاب سميت . فلم يمض سوى لحظات حتى دخل ! فنظر إلي جليسي دهشاً كأنه يقول : أكشف ؟ فقلت : لا بل هي الفراسة . ثم شرحت له سر المسألة ، وذلك أن الشاب المشار إليه أعرف أن له دراجة عادية يأتي عليها إلى الدرس . وأعرف أيضاً أن الراكب لها إذا أراد النزول عنها أوقف تحريك رجله إذا اقترب من المكان الذي يريد النزول عنده ، وأنه عند ذلك يسمع منها صوت بعض مستناتها ، وكانت دراجة الشاب من النوع المعروف بـ (السباقية) ، والصوت الذي يسمع منها عند النزول أنعم من الأخريات ، وكان هو الوحيد الذي يركبها من بين الذين يحضرون الدرس عادة ، فلما أراد النزول ، وأوقف رجله طرق سمعي ذلك الصوت ، ففرفت أنه هو ، وأخبرت جليسي به ، فكان كذلك !

وقد اتفق لي مراراً - ويتفق مثله لغيري - أنني وأنا في صدد تقرير مسألة يقوم بعض الحاضرين يريد أن يسأل ، فأشير إليه بأن تمهل ، فإذا فرغت منها قلت له : الآن فسل . فيقول : ما أردت السؤال عنه قد حصل ! فأقول : أهذا هو الكشف ؟! فتل هذه الاجابة قد تقع تارة عفواً ، وتارة بقصد من المدرس الذي يحكم مركزه قد ينتبه لما لا ينتبه له الحاضرون فيعرف من علامات خاصة تبدوله من الذي يريد السؤال ما هو سؤاله فيجيبه قبل أن يسأل ! فيظن كثير من الناس أنه كشف أو إخبار عما يضر في نفسه ، وإنما هو الظن والفراسة ، ويستغل ذلك بعض الدجالين فيلقون في نفوس مريديهم أنهم يطمعون على الضائر ، وأنهم يطمعون الغيب ، فيقبلون ذلك منهم ببساطة وسلامة قلب ، حتى أن الكثير منهم لا يسافرون ، ولا يأتون عملاً بهمهم ، إلا بعه موافقة شيخهم عليه ، فكانه عندهم (بكل شيء) . والله المستعان . ن

ومنهم من سلم له أصل الإيمان لكن وقع في البدع العملية ، ومنهم من كان سلطان الشيطان عليه أشد فأوقعه في أشد من ذلك كما ترى الإشارة إلى بعضه في ترجمة رباح بن عمرو القيسي من (لسان الميزان) . ثم صار كثير من الناس يتحرون العزلة والجوع والسهر لتحصيل تلك الآثار ، فقوي سلطان الشيطان عليهم ، ثم نقلت مقالات الأئمة الأخرى ومنها الرياضة وشرح ماتشمه من قوة الإدراك والتأثير ، فضعفها هواتها إلى ماسبق ، ملصقين لها بالعبادات الشرعية ، وكثر تعاطيها من الحائضين في الكلام والفلسفة ، فمنهم من تعاطاها ليروج مقالاته المنكرة بنسبتها إلى الكشف والإلهام والوحي ، ويتدرع عن الإنكار عليه بزعم أنه من أولياء الله تعالى ، ومنهم من تعاطاها على أمل أن يجد فيها حلاً للشكوك والشبهات التي أوقعه فيها التعمق في الكلام والفلسفة .

ومن أول من مزج التصوف بالكلام الحارث المحاسبي ، ثم اشتد الأمر في الذين أخذوا عنه فن بعدهم ، وكان من نتائج ذلك قضية الحلاج ، ولعله كان في أقران الحلاج من هو موافق له في الجملة ، بل لعل فيهم من هو أوغل منه إلا أنهم كانوا يتكتمون ، ودعا الحلاج إلى إظهار ما أظهره حب الرياسة .

وكذلك مزج الفلسفة بالتصوف كان معروفاً عن بعض الفلاسفة الأقدمين ، وتجد في كلام الفارابي وابن سينا نتفاً من ذلك .

وكذلك في كلام متفلسفي المغاربة كابن باجة وغيره . وهكذا الباطنية كانوا ينتحلون التصوف ، فلما جاء الغزالي نصب التصوف منصب الكلام والفلسفة والباطنية ، وزعم أن الحق لا يبعدو هذه الأربعة المقالات ، وقضى ظاهراً للتصوف مع ذكره كغيره أن طائفة من المتصوفة ذهبوا إلى الإباحة المحضة ، وفي ذلك نبذ الشرائع البتة ، ثم لم يزل الأمر يشتد حتى جاء ابن عربي وابن سبعين والتلمساني ، ومقالاتهم معروفة ، ومن تتبع ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة وأئمة التابعين ، وما يصرح به الكتاب والسنة وآثار السلف ، وأنعم النظر في ذلك ، ثم قارن ذلك بمقالات هؤلاء القوم علم يقيناً أنه لا يمكنه إن لم يغالط نفسه

أن يصدق الشرع ويصدقهم معاً ، وإن غلط نفسه وغالطته ، فالتكذيب ثابت في قرارها ولا بد .

هذا والشرع يقضي بأن الكشف ليس مما يصلح الاستناد إليه في الدين ، ففي (صحيح البخاري) من حديث أبي هريرة « سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : لم يبق من النبوة إلا المبشرات ، قالوا : وما المبشرات ؟ قال : الرؤيا الصالحة » .

وورد نحوه من حديث جماعة من الصحابة ذكر في (فتح الباري) منها حديث ابن عباس عند مسلم وغيره ، وحديث أم كرز عند أحمد وابن خزيمة وابن حبان ، وحديث حذيفة بن أسيد عند أحمد والطبراني ، وحديث عائشة عند أحمد ، وحديث أنس عند أبي يمل .^(١)

وفيه حجة على أنه لم يبق مما يناسب الوحي إلا الرؤيا ، اللهم إلا أن يكون بقي ما هو دون الرؤيا فلم يعتد به ، فدل ذلك أن التحديث والالهام والفراصة والكهانة والكشف كلها دون الرؤيا ، والسر في ذلك أن الغيب على مراتب .

الأولى : ما لا يعلمه إلا الله ، ولم يعلم به أحداً أو أعلم به بعض ملائكته .

الثانية : ما قد علمه غير الملائكة من الخلق .

الثالثة : ما علمه قرائن ودلائل إذا تنبه لها الإنسان عرفه كما ترى أمثلة ذلك فيما يحكي من زكن إياس والشافعي وغيرهما ، فالرؤيا قد تتعلق بما هو من المرتبة الأولى لكن الحديث يقضي أنه لم يبق منها إلا ما كان على وجه التبشير فقط وفي معناه التحذير ، والفراصة تتعلق بالمرتبة الثالثة ، وبقية الأمور بالمرتبة الثانية ، وإنما الفرق بينها والله أعلم أن التحديث والالهام من إلقاء الملك في الخاطر ، والكهانة من إلقاء الشيطان ، والكشف قوة طبيعية غريبة كما يسمى في هذا العصر قراءة الأفكار .

نعم قد يقال : إن الرياضة قد تؤهل صاحبها لأن يقع له في يقظته ما يقع له في نومه فيكون الكشف ضرباً من الرؤيا .

(١) قلت : قد خرجتها وغيرها في « إرواء الغليل » (٢٥٣٩) ، وبعضها في « الأحاديث الصحيحة »

(٤٦٨) ن .

وأقول : إن صح هذا فقد تقدم أن الرؤيا قصارها التبشير والتحذير ، وفي الصحيح ^(١) « أن الرؤيا قد تكون حقاً وهي الممدودة من النبوة ، وقد تكون من الشيطان ، وقد تكون من حديث النفس » ، والتمييز مشكل ، ومع ذلك فالغالب أن تكون على خلاف الظاهر حتى في رؤيا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كما قص من ذلك في القرآن ، وثبت في الأحاديث الصحيحة ، ولهذه الأمور اتفق أهل العلم على أن الرؤيا لاتصلح للحجة ، وإنما هي تبشير وتنبية وتصلح للاستئناس بها إذا وافقت حجة شرعية صحيحة كما ثبت عن ابن عباس أنه كان يقول بتمعة الحسب لثبوتها عنده بالكتاب والسنة ، فرأى بعض أصحابه رؤيا توافق ذلك فاشتبهش ابن عباس .

هذا حال الرؤيا فقص عليه حال الكشف إن كان في معناها . فأما إن كان دونها فلا أمر أوضح ، وتجذ في كلام المتصوفة أن الكشف قد يكون حقاً ، وقد يكون من الشيطان ، وقد يكون تحيلاً موافقاً لحديث النفس ، وصرحوا بأنه كثيراً ما يكشف للرجل بما يوافق رأيه حقاً كان أو باطلاً ، ولهذا تجذ في المتصوفة من ينتسب إلى قول أهل الحديث ويزعم أنه يكشف له بصحة مذهبه ، وهكذا تجذ فيهم الأشعري والمعتزلي والمتفلس وغيرهم ، وكل يزعم أنه يكشف له بصحة مذهبه ، ومخالفه منهم لا يكذبه ولكنه يكذب كشفه ، وقد يكشف لأحدهم بما يوافق مقالات الفرقة التي ينتسب إليها ، وإن لم يكن قد عرف تلك المقالات من قبل ، كأنه لحسن ظنه بهم وحرصه على موافقتهم إنما تتجه همته إليهم فيقرأ أفكارهم وترسم في مخيلته أحوالهم .

فالكشف إذن تبع للهوى ، فغايته أن يؤيد الهوى ويرسخه في النفس ويحول بين صاحبه وبين الإعتبار والاستبصار ، فكأن الساعي في أن يحصل له الكشف ، إنما يسعى في أن

(١) قلت : المراد بـ (الصحيح) عند الإطلاق أحد (الصحيحين) ، وعلى هذا الاصطلاح جرى المصنف فيما سبق ، وهذا معناه أن الحديث عند أحدهما ، وليس كذلك ، وإنما أنه وهم في عزوه لـ (الصحيح) ، أو أنه تسامح في التعبير ، يعني أنه « وفي الحديث الصحيح » ، وليس في « الجامع الصحيح » ، وإنما أخرجه الترمذي وابن ماجه . ن

يضلّه الله عز وجل ، ولا ريب أن من التمس الهدى من غير السراط المستقيم مستحق أن يضلّه الله عز وجل ، وما يزعّمه بعض غلاتهم من أن لهم علامات يميزون بها بين ما هو حق من الكشف وما هو باطل ، دعوى فارغة ، إلا ما تقدم عن أبي سليمان الداراني ، وهو أن الحق ما شهد له الكتاب والسنة ، لكن المقصود الشهادة الصريحة التي يفهمها أهل العلم من الكتاب والسنة بالطريق التي كان يفهمها بها السلف الصالح .

فأما ما عرف عن المتصوفة من تحريف النصوص بما هو أشنع وأفطع من تحريف الباطنية فهذا لا يشهد لكشفهم ، بل يشهد عليه أوضح شهادة بأنه من أبطل الباطل .

أولاً لأن النصوص بدالاتها المعروفة حجة فإذا شهدت ببطلان قولهم علم أنه باطل .

ثانياً لأنهم يعترفون أن الكشف محتاج إلى شهادة الشرع ، فإن قبلوا من الكشف تأويل الشرع ، فالكشف شهد لنفسه فمن يشهد له على تأويله ؟

وأما التحديث والإلهام ففي (صحيح البخاري) وغيره من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر » . وأخرجه مسلم من حديث أبي سلمة عن عائشة ، وفيه « فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم » وجاء في عدة روايات تفسير التحديث بالإلهام .

وهذه سيرة عمر بن أبيدينا لم يعرف عنه ولا عن أحد من أئمة الصحابة وعلمائهم استدلال بالتحديث والإلهام في القضايا الدينية ، بل كان يخفى عليهم الحكم فيسألون عنه ، فيخبرهم إنسان يخبر عن النبي ﷺ فيصيرون إليه ، وكانوا يقولون القول ، فيخبرهم إنسان عن النبي ﷺ بخلافه فيرجعون إليه .

وأما الفراسة ، فإن المتفلس يمكنه أن يشرح لغيره تلك الدلائل التي تنبه لها ، فإذا شرحتها عرفت ، فإن كانت مما يعتد به عملت بها لا بالفراسة .

فصل

مها يكن في المأخذين الخلفيين من الوهن فإننا لا نمنع أن يستند إليها فيما ليس من الدين ولا يدفعه الدين ، بل لاندفع أن يكون فيها ما يوصل في كثير من ذلك إلى اليقين ، فإن الشرع لم يتكفل ببيان ما ليس من الدين . وكذلك لا نرى كبير هرج في الاستثناس بما يوافق المأخذين السلفيين بعد الاعتراف بأنها كافيان شافيان ، إذ لا يلزم من كفايتها أن لا يبقى في غيرها ما يمكن أن يستدل به على الحق ، وإنما الممنوع الباطل هو زعم أنها غير وافية ببيان الحق في الدين .

ولم يقتصر المتعمقون على هذا الزعم الباطل ، بل صاروا إلى عزلها عن بيان الحق في العقائد البتة ، حتى آل بهم الضلال إلى نسبة الكذب إلى الرسل عليهم الصلاة والسلام ، بل إلى رب العالمين سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .



الباب الثاني

في تنزيه الله ورسله عن الكذب

المتعمقون يردون كثيراً من نصوص الكتاب والسنة في العقائد ، فمنهم من ردها مع تصريحه بأن كثيراً منها لا يحمل إلا المعاني التي يزعم أنها باطلة ، ويزعم أن الشرع إنما أتى بها مجازاة لعقول الجهور ليمكن انقيادهم للشرع العملي .

ومنهم من زعم أنها غير صالحة للحجة في العقائد مطلقاً ، زاعماً أن ظهورها في معنى اعتقادي أو صراحتها فيه ، أو مبالقتها في تأكيده ، كل ذلك لا يمكن أن يعلم به أن ذاك المعنى هو مراد المتكلم لدلالة النظر العقلي المتعمق فيه ، أو الكشف التصوفي على بطلان كثير من تلك المعاني في زعمه واحتمال مثل ذلك في الباقي .

ومنهم من لم يصرح بما مضى ولكنه قدم غيرها عليها وتغسف في تأويلها تعسفاً مخرجاً عن قانون الكلام ، أو اقتصر - مع زعمه أن المعاني المفهومة منها باطلة - على زعم أن لها معاني أخرى صحيحة لا حاجة إلى معرفتها .

فتحصل من كلامهم حملهم لتلك النصوص على الكذب ، أما القول الأول فواضح ، وأما الثاني فقريب منه كما يأتي ، وأما الثالث فيلزمه ذلك .

تنزيه الله تبارك وتعالى عن الكذب

مما علم من الدين بالضرورة وشهدت به الفطر السليمة والعقول المستقيمة أن من المحال الممتنع أن يقع كذب من رب العالمين ، وكيف يتصور وقوعه منه ؟ وهو عالم الغيب والشهادة القادر على كل شيء ، الغني عن كل شيء . الحكيم الحميد الذي له الحمد كله ، وإنما تجب في ذلك متأخرو الأشعرية . وكان الموقع لهم في التجب ما ألزمهم به المعتزلة في مسألة القدر ،

— والحوض في القدر أم كل بلية — ولا أمر ما ورد في الشرع النهي عن ذلك وشدد فيه السلف .

وإيضاح هذا أن الأشعرية لما صار قولهم إلى أن العباد مجبورون على أفعالهم ، قال لهم المعتزلة : كيف يجبر الله تعالى خلقه على الكفر والفجور ثم يعاقبهم عليه ، وهذا قبيح ومفسدة والله تعالى منزّه عن القبائح ، وأفعاله مبنية على المصالح ، فاضطرب الأشعرية في هذا ثم لم يجدوا حيصاً إلا أن يجحدوا هذين الأصلين ، فقالوا : الأفعال كلها سواء عند العقل لا يُدرك منها حسناً ولا قبحاً ، والله عز وجل لا يفعل لشيء ، ولا لأجل شيء . وإنما يفعل ما يريد ، وإرادته لا تعلل بشيء . البتة . فقال المعتزلة : فيلزمكم أن يجوز عقلاً أن يكذب الله تعالى ، فحاول بعض الأشعرية التملص من هذا الإلزام بوجهين :

الأول : أن الكذب نقص والله سبحانه منزّه عن النقص .

الثاني : أنه لو جاز لكان قديماً ، وما ثبت قدمه استحالة عدمه فيمتنع الصدق . فلم ير ببقية الأشعرية هذين الوجهين شيئاً .

أما الأول فلأنه لم يقدّم برهان عندهم — زعموا — على براءته تعالى من النقص ، ومن قال منهم بالبراءة ، إنما يقول به في الصفات لا في الأفعال ، فأما النقص في الأفعال فهو القبح العقلي الذي ينكرونه .

وأما الثاني فلأنه لو تم فإنه يختص بما يسمونه الكلام النفسي ، والتزاع إنما هو في الكلام اللفظي .

فصار الأشعرية إلى التلذذ أن يجوز عقلاً أن يقع الكذب من الله تبارك وتعالى ، ثم حاولوا القول بأنه وإن جاز عقلاً فلا يقع ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بأن كلام الله تعالى كله صدق . فقالت المعتزلة : إنما ثبت نبوة النبي بإخبار الله عز وجل بأنه صادق ، وذلك بإظهار المعجزة على يده إظهاراً مستلزماً لذلك الإخبار ، إذ هو بمنزلة أن يقول تعالى : صدق في دعواه أنني أرسلته . قالوا : فإن كان العقل يجوز وقوع الكذب من الله تعالى جاز أن يكون هذا الخبر كذباً ، فلا يكون مدعي النبوة نبياً ، فتجوزكم عقلاً أن يقع الكذب من الله تعالى

يلزمه أن لا تثبت نبوة محمد فكيف يكون لكم أن تحتجوا على نفي وقوعه بجهه ؟ أجاب
الاشعرية بأن دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة عادية ، وذلك أن الله تعالى أجرى العادة
بخلق العلم بالصدق عقبا ، قالوا : « فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً
فمعلوم انتفاؤه عادة » .

قال العضد : « وقد ضربوا لهذا مثلاً قالوا : إذا ادعى الرجل بمشهد الجهم النفي أني رسول
هذا الملك إليكم ، ثم قال للملك : إن كنت صادقاً فخالف عادتك و قم من الموضع المعتاد
لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ، ففعل كان ذلك بمنزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك
أحد في صدقه بقرينة الحال ، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل ندعى في
إفادته العلم بالضرورة العادية ، ونذكر هذا التفهيم » .

أقول : الذين شاهدوا المعجزات لم يوقنوا جميعاً بل بقي كثيرون منهم مرتابين ، وفي
القرآن نصوص كثيرة تصرح بذلك ، وهذا يدفع أن يكون الله عز وجل أجرى العادة بخلق
العلم بالصدق عقب المعجزة .

فإن قيل : الذين بقوا مرتابين إنما ارتابوا لعدم علمهم بأن ذلك فعل الله عز وجل بل
جوزوا السحر .

قلت : فإذا لم يقع العلم بالصدق إلا لمن علم أن ذلك فعل الله عز وجل فهذا نظير المسأل
الذي ذكروه ، فلو فرضنا فيه أن ذلك الجهم النفي كانوا يعتقدون أن الملك لا يبالي أصدق أم
كذب ولا أفعّل ما تقتضيه الحكمة أم مأتأباه ، لم يحصل لهم بقيامه وعوده أدنى ظن ، فضلاً
عن الظن الغالب ، فضلاً عن العلم ، فأما إذا كانوا يعتقدون أنه لا يفعل شيئاً لأجل شي . فالأمر
أشد . فثبت أن الذين يعلمون أن المعجزة من فعل الله عز وجل إنما يصدقون لاعتقادهم أن الله
تعالى منزّه عن أن يقع منه كذب أو فعل مناقض للحكمة ، وهذا الاعتقاد هو مقتضى الفطر
الزكية والعقول النقية وهو اعتقاد كل من يؤمن حق الإيمان بوجود الله تعالى و كمال علمه
وقدرته حتى من الأشاعرة أنفسهم ، يعتقدون ذلك بمقتضى فطريهم ، وإن أنكروه بالسنتهم .

تنزيه الأنبياء عن الكذب

من المعلوم من الدين بالضرورة أن الأنبياء صادقون في كل ما أخبروا به عن الله عز وجل ، وأن من كذب نبياً في خبر من ذلك فقد كفر ، ومعلوم أن جميع ما أخبر به الأنبياء في شؤون الدين فهو إخبار عن الله عز وجل ، وهذا من الوضوح عند المسلمين بحيث يستغني عن إيراد حججه .

فإن قيل : قد جوز بعض الناس أن يقول النبي في الدين باجتهاده ، ومن هؤلاء من جوز أن يخطئ . النبي لكنه إن أخطأ نبهه الله عز وجل فوراً ، ولعل من يجيز من هؤلاء تأخير البيان إلى وقت الحاجة يجيز تأخير التنبيه إلى وقب الحاجة .

قلت : إن جاز الخطأ فإنما يخبر النبي بأنه يظن ، ومن قال : أظن كذا ، إنما أخبر بأنه يظن ، فإذا كان يظن ماذا قد صدق ، فإن بان خطأ ظنه لم يُقل له : كذبت ، وإن قيل : كذب ظنك ، فأما الأمور الدنيوية فخبر الأنبياء عنها إن تضمن خبراً عن الله عز وجل فكأنها أمور دينية ، وإلا فالمعروف بين أهل العلم من المسلمين أن الأنبياء معصومون عن تعدل الكذب فيها ، وأورد على ذلك كلمات إبراهيم عليه السلام . وفي (الصحيحين) من حديث أبي هريرة مرفوعاً : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات . . . » فذكر تلك الكلمات ، وفي (مسند أحمد) من حديث ابن عباس نحوه ، وفي (الصحيحين) من حديث أنس مرفوعاً ذكر فزع الناس إلى الأنبياء . يوم القيامة يسألونهم الشفاعة ، فيأتون آدم فنوحاً وإبراهيم فوسى فيعتذر كل من هؤلاء بتقصير كان منه في الدنيا ، فيذكر آدم أكله من الشجرة ، وموسى قتله النفس . وفيه في ذكر إبراهيم : « فيقول : لست هنا كم - ويذكر خطيئته » . زاد مسلم : « التي أصاب فيسئحني ربته منها » وفي رواية للبخاري في « كتاب التوحيد » : « فيقول : لست هنا كم - ويذكر خطاياها التي أصابها » وفي أخرى : « ويذكر ثلاث كذبات كذبن » وفي (الصحيحين) من حديث أبي هريرة مرفوعاً وفيه من قول إبراهيم في عذره : « إن ربي قد غضب اليوم . . . » وإني قد كنت كذبت ثلاث كذبات » لفظ البخاري في تفسير سورة (الإسراء) ، ولفظ مسلم : « إن ربي قد غضب اليوم . . . » وذكر كذباته » وقد جاء

الحديث من رواية جماعة آخرين من الصحابة . فإطلاق الحليلين إبراهيم ومحمد عليها الصلاة والسلام على تلك الكلمات « كذبات » يدفع أن تكون من المعارض التي لارائحة للكذب فيها . ويؤكد أنه أن نبينا كان شديد التوقيع لآبيه إبراهيم عليها الصلاة والسلام ، صرح عنه أنه قال : « نحن أولى بالشك من إبراهيم ... » وقال له رجل : يا خير البرية ، فقال : « ذاك إبراهيم » فكيف يظن به أن يقول : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات » وهو يعلم أنها ليست من الكذب في شيء . مع أنه تحرى في هذا الحديث الثناء على إبراهيم فبين أنه لم يقع منه كذب إلا تلك الثلاث ثم قال : « تنتين منهن في ذات الله عز وجل » قوله : [إني سقيم] وقوله : [بل فعله كبيرهم هذا] ، وقال : بينا هو ذات يوم وسارة (يعني امرأته) إذ أتني على جبار من الجبابرة » .

فإن قيل : قد يكون الكلام من تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول النابغة :
ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم
بين فلول من قواع الكئاب

قلت : إذا يحسن مثل هذا حيث يكون المستثنى واضح الخروج من المستثنى منه ، وليس الأمر هنا كذلك ، وقد سماها في الحديث الآخر : « خطايا » ، ونظمها في سلك أكل آدم من الشجرة وقتل موسى للنفس ، وحكم إبراهيم بأنها تقصر به عن مقام الشفاعة ، وتتقضى إستحياءه من ربه لأجلها . وبالجملة فالجواب عن تلك الكلمات بأنها ليست بكذب كما ترى .
وتم جواب آخر وهو أن تلك الكلمات وقعت من إبراهيم عليه السلام قبل نبوته ، كما أن قتل موسى للنفس كذلك ، فقد قص الله تعالى عنه أنه ذكر بتلك الفعل فقال : [فعلتها إذاً وأنا من الضالين . ففررت منكم لما خفتكم فوهد لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين] الشعراء : ٢٠ - ٢١ .

وقريب من ذلك حال آدم ، فإن أكله من الشجرة كان في الجنة قبل النبوة المتعاقبة .
وقد قال الله تعالى في القصة التي ذكر فيها قول إبراهيم : [بل فعله كبيرهم] ، وهي إحدى الكلمات : [قالوا سمعنا فتي يذكرهم يقال له إبراهيم ... قال بل فعله كبيرهم] الأنبياء : ٥٩ - ٦٣ .

والكلمة الثانية وهي قوله : [إني سقيم] ، كانت قبل ذلك .

فأما الثالثة وهي قوله : « هي أختي » ، فالظاهر والله أعلم أنها بعد ذلك ، لكن في سياق القصة ما قد يشعر بأنها كانت قبل النبوة ، فإطلاقهم عليه « فتى » ظاهر في أنه يومئذ لم يبلغ أربعين سنة ، فإن الفتى هو الشاب الحدث كما في (المصباح) ، وقد صرح كثير من أهل العلم أن الأنبياء إنما نبؤا بعد بلوغ كل منهم أربعين سنة كما وقع لنبينا عليه الصلاة والسلام ، وجزم به القاضي أبو بكر ابن العربي وآخرون ، وتأولوا ما في قصتي يحيى وعيسى ، وقال قوم : إن ذلك هو الغالب .

فإن قيل : فإن اثنتين من تلك الكلمات وقعتا في صدد دعوته قومه إلى التوحيد ، والثالثة يظهر أنها بعد ذلك ، فكيف يدعو قبل النبوة ؟

قلت : قد كان هداه الله تعالى من صباه بتوجيه نظره إلى الآيات الكونية ، قال الله عز وجل : [وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين . فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين] . ثم ذكر القمر والشمس [فلما أفلت قال يا قوم إني بري . مما تشركون . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين . وحاجه قومه] الأنعام : ٧٥-٨٠ . فكان يحتاج قومه بما هداه الله إليه بنظره .

فإن قيل : لو كانت تلك الثلاث قبل النبوة لذكر معها قوله : هذا ربي ، فإن هذه أشد . قلت : قد ذكر في بعض الروايات لكن قيل إنه خطأ من الراوي . وعلى هذا فقد يقال إنما لم تذكر تلك الكلمة لأنها كانت في الطفولة فيما قاله بعض أهل العلم ، وتلك الثلاث كانت بعد البلوغ . وفي هذا نظر ، فإن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات » يعم الطفولة . وقد يقال : إنما لم يذكرها لأن إبراهيم لم يرد بها الإخبار ، وإنما أراد الاستفهام الإنكاري . وهذا القول حكاه ابن جرير عن بعض أهل النظر ، ورده ، وروى عن ابن عباس ما ينص على أن الكلام على الإخبار وأن إبراهيم فعل ما وافق ذلك ، ولم يذكر عن أحد من السلف خلافه ، ومع هذا فن مال إلى هذا التأويل من أهل النظر

وجهوه بأن إبراهيم أراد في نفسه الاستفهام ، وأراد في الظاهر إيهام قومه أنه موافق لهم ليكون ذلك أقرب إلى جرّهم إلى الحق ، وعلى هذا فهذه الكلمة بل الكلمات أشد من تلك الثلاث ، والحديث السابق يأبى ذلك كما مر .

فإن قيل : أفليس الأنبياء معصومين عن الكفر مطلقاً ؟

قلت : ليس هذا بكفر في حكم الشرع ، فإن إبراهيم عليه السلام قال ذلك قبل أن تعرض عليه ، فضلاً عن أن تقوم عليه حجة بنظر ولا غيره وهو حريص على معرفة الحق ، باذل وسعه في تحصيلها ، صادق العزم على اتباع الحق على كل حال ، ليس في نفسه شائبة هوى في غير الحق ، فإن كان ذلك في الطفولة كان الأمر أوضح .

فإن قيل : فعلى هذا أيضاً يبقى الإشكال مجالاً أو أشد ، فإن قوله : « هذا ربي » يكون خبراً مخالفاً للواقع ظاهراً وباطناً ، وتلك الثلاث إن كان الخبر فيها مخالفاً للواقع فظاهراً فقط .

قلت : تلك الثلاث كانت عمداً أي أن إبراهيم كان يعلم أن الظاهر غير واقع ، وأما قوله : « هذا ربي » فخطأ محض غير مؤاخذ به ^(١) . والمتبادر من قولهم « لم يكذب فلان » جففي أن يكون وقع منه إخبار بخلاف الواقع يلام عليه ، وفي (صحيح مسلم) في أحاديث البكاء على الميت « فقالت عائشة : يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب ، ولكنه نسى أو أخطأ » وفي رواية « قالت : إنكم لتحدثون عن غير كاذبين ولا مكذّبين ولكن السمع يخطئ » . وقولهم : « كذب فلان » المتبادر منه أنه تعمد أو أخطأ خطأ حقه أن يلام عليه ، ومن ذلك حديث « كذب أبو السائب » وقول عبادة : « كذب أبو محمد » وقول ابن عباس : « كذب نوف » وما أشبه ذلك ، والكذب لغة هو مخالفة الخبر - أي

(١) هذا هو الجواب عن عدم ذكرها مع الثلاث ، ثم ظهر لي جواب آخر ، وهو أن قوله « هذا ربي » لم يكن إخباراً منه لغيره بل لعله لم يكن عنده أحد وإنما قال ذلك على وجه الاعتراف بالخطأ لنفسه ، وجواب ثالث وهو أن القرائن تدل أنه إنما بنى على ظنه فكأنه قال : « أظن هذا ربي » ومن ظن أمراً غائباً فإنه يظنه فهو صادق وإن أخطأ ظنه كما مر ويأتي إيضاحه . المؤلف .

ظاهرة الذي لم تنصب قرينة على خلافه- للواقع مطلقاً ، لكن اشدة قبح الكذب وأن العمد أغلب من الخطأ كان قولنا : « كذب فلان » مشعراً بذمه فاقتضى ذلك أن لا يؤتى بذلك حيث ينبغي التحرز عن الإشعار بالذم . والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .

هذا ، ولم يرد إبراهيم عليه السلام بقوله : [هذا ربي] ، رب العالمين ، وإنما بنى على ما كان يقوله قومه في الكواكب أن أرواح الملكة متعلقة بها مدبرة بواسطتها ما أقدرها الله عليه ، أو شافعة إليه ، ولما رأوا أن الكواكب لا تكون ظاهرة أبداً اتخذوا الأصنام تذكارات لها ولأرواحها ، وكانوا يعبدون الأصنام والكواكب تقرباً إلى تلك الأرواح ، ويقولون : إن الله رب الأرباب وإله الآلهة . وقد أوضحت هذا بدلائله من الكتاب والسنة وأقوال السلف والآثار التاريخية والمقالات في كتاب (العبادة) والله الحمد .

وعلى كل حال فتلک الكلمات إن ترجح أنها داخلة فيما يسمى كذباً فهي من أخف ذلك وأهونه ولتبين ذلك في إحداها :

دخل إبراهيم ومعه امرأته (سارة) بلداً كان ملكه جباراً ، إذا سمع بامرأة جميلة أخذها فإن كان لها زوج بطش به ، فلما سمع الجبار بسارة أرسل إلى إبراهيم فسأله عنها فخاف أن يقول : امرأتى ، فيبطش به ، وأن يقول : أجنبية عني ، فيقال : فما شأنك معها ؟ فقال : هي أختي ، وأراد الإخوة الدينية . فإطلاق أخ وأخت في الأخوة الدينية شائع ذائع ، فاحتمال الخبر للمعنى الواقع قريب كما ترى ، ومع ذلك فهناك قرينة من شأنها إذا تلبه لها المخاطب أن توهم الظاهر ، وهي أن تلك الحال يحتاج من وقع في مثلها إلى التورية وإيهام خلاف الواقع ليدفع عن نفسه الظلم ، ويدفع عن مخاطبيه الوقوع في الظلم ، ولا تترب على ذاك الإيهام مفسدة ، فقد يقال : إن هذه الحال إذا نظرت إليها على هذا الوجه ولوحظ أن الخبر محتمل احتمالاً قوياً لتغير ظاهره صار الخبر محتملاً لكل من المعنيين على السواء ، فعلى هذا لا يكون كذباً . لكن قد يرد على هذا أن تلك الحال إذا لوحظت إنما تقتضي أن من وقع فيها قد يتخصص في الكذب ، فالاعتداد بها لا يبرى الخبر عن اسم الكذب ، ألا ترى أنه لو علم الجبار بالواقع لكان له أن يقول لإبراهيم : لم كذبت ؟

وعلى كل حال فالأحاديث أطلقت على تلك الكلمات : كذبات ، فإن كانت كذلك حقيقة فقد يتعين أنها كانت قبل النبوة كما مر ، وإلا فسواء أكانت قبلها أم بعدها فالأحاديث صريحة في أنها - بالنظر لما فيها من شبه الكذب - هي مما يعد وقوعه من مثل إبراهيم عليه السلام خطيئة ، فينبغي أن لا يكون وقع مثلها فضلاً عما هو أشد منها من محمد صلى الله عليه وآله وسلم لأنه مبعوث إلى الناس كافة من حين بعث إلى يوم القيامة فالعناية بشأنه أكد ، وهذا هو الواقع .

أما قبل النبوة فقد شهد له أعداؤه بالصدق والأمانة حتى سموه « الأمين » ، ولم يستطيعوا مع إسرائفهم في عداوته ، واضطراهم إلى صد الناس عن أتباعه ، أن يذكر أحدهم أنه كذب أو وقع منه ما يشبه الكذب ، وقد سأل هرقل أبا سفيان أشد المشركين عداوة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ وأحرصهم على أن يعيبه كما يعلم من سياق القصة في أوائل (صحيح البخاري) وغيره ، قال هرقل : فهل كنتم تتهمونونه (يعني النبي صلى الله عليه وآله وسلم) بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟ (يعني قبل النبوة) قال أبو سفيان : لا ، ثم قال هرقل : فقد أعرف أن لم يكن ليذر ^(١) الكذب على الناس ويكذب على الله . وقال الله تبارك وتعالى لرسوله : [قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون] الأنعام : ٣٣ .

يعني والله أعلم لا ينسبونك إلى تعدد الكذب ، وهذا بين واضح من كلماتهم ، كقولهم : « مجنون » أي لا يعقل ما يقول ، « كاهن » أي تلقى إليه الشياطين ما تلقى فيحسبه من عند الله . فأما قولهم : « شاعر » فقصدوا به توجيه بلاغة القرآن . وأما قولهم : « ساحر » فقصدوا به توجيه المعجزات ، ومنها بلاغة القرآن وعجزهم عن معارضته . فإن كان في كلماتهم ما فيه ذكر تعدد الكذب فذاك من باب اللجاج الذي يعرف قائله قبل غيوه أنه لا ينبغي بطلانه على أحد وإنما اعتنى القرآن بحكاية ذلك وإبطاله إبلاغاً في إقامة الحجة ، وليبين للناس أنه لا شبهة لهم إلا مثل ذلك اللجاج ، وهذا مثل ما قصه الله عز وجل من قول بعض

(١) أي لبدع ويترك . م ع

اليهود^(١) : [ما أنزل الله على بشر من شيء] ، قال الله تعالى : [قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتحفون كثيراً وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في غوضتهم يلعبون] الأنعام : ٩١ حمل اللجاج ذلك اليهودي على أن جعد أساس دينه على حد قول الشاعر :

أقتلوني ومالكاً واقتلوا مالكاً معي

وفي (جامع الترمذي) و (تفسير ابن جرير) وغيرهما بسند رجاله رجال (الصحيح)^(٢)

(١) هذا قول بعض المفسرين مستلذاً على ذلك برد الله عليه بإنزال التوراة التي يمتدحونها بها . ولكن السياق والأسلوب يدل على أن ذلك من قریش ، ورد الله عليهم بإنزال التوراة من باب الإفحام بما لا يمكن رده ، فشهرة التوراة وأنها كتاب الله مما لم يحجده قریش ، فالحجة قائمة على جاحد الوحي من قریش بشهرة التوراة وأنها كتاب الله واعتراف جمهور الناس بذلك من يهود ونصارى وعرب وعجم . أفاده المحقق ابن القيم في بعض كتبه . م ع

يقول المؤلف : جمهور المفسرين على أن القائلين ببعض اليهود ، وهو المنقول عن ابن عباس من رواية علي بن أبي طلحة ، وسأيت في تفسير (قل هو الله أحد) رأي الشيخ في روايته ، وهن عكرمة وسعيد بن حبيب ومحمد بن كعب القرظي والسدي وغيرهم ، ويعينه أو يكاد قوله تعالى « تجعلونه قراطيس تبدونها وتحفون كثيراً منها » هكذا قرأها جمهور القراء ، وقرأها ابن كثير وأبو عمرو بالياء على الالتفات ، وأما القول بأن القائلين من قریش فنقل عن مجاهد واختاره ابن جرير وقال « والأصوب من القراءة في قوله (يجعلونه قراطيس تبدونها ويحفون كثيراً) أن يكون بالياء لا بالياء » كذا قال ، واستبعد أن يقول بعض اليهود ذلك القول ليس في محله لأن اليهود بهت وقد قالوا « يد الله مغولة » وقالوا « إن الله فقير ونحن أغنياء » فانتهم الله أنى يؤفكون ، وأما السياق والأسلوب فلا يقاوم دلالة « تجعلونه قراطيس تبدونها وتحفون كثيراً منها » . على أنه لا مانع من الجمع بين الوجهين ، القائل من اليهود ، وقریش توافقه على ذلك القول . والله اعلم .

(٢) قلت : لكن هذا السند ينتهي إلى ناجية بن كعب ، وهو تابعي يروي عن علي ، فالقصة مرسله ، بيد أن الترمذي قد وصله في إحدى روايته وكذا الحاكم (٣١٥/٢) عنه عن علي . وقال الحاكم : « صحيح على شرط الشيخين » . وأقره ابن كثير ، وردده الذهبي في « التلخيص » بقوله :

« قلت : ما خرجنا لناجية شيئاً » .

قلت : وأيضاً فقد قال الترمذي عقب الطريق الأول المرسل :

« وهذا أصح » .

عن ناجية بن كعب قال : « قال أبو جهل للنبي ﷺ : إنا لانكذبك ، ولكن نكذب الذي جئت به » . وفي رواية : « ما نتهمك ، ولكن نتهم الذي جئت به » . وفي (تفسير ابن جرير) وغيره عن السدي قصة وقعت قبيل بدر وفيها : « فخلا الأخنس بأبي جهل فقال : يا أبا الحكم فقال أبو جهل : ويحك ، والله إن محمداً لصديق ، وما كذب محمد قط ، ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والحجابه والسقاية والنبوة فإذا يكون لسائر قريش ؟ » . وأما بعد النبوة فالأمر أوضح ، فن المشركون من كان مرتاباً فيما جاء به النبي ﷺ ، ومنهم من استيقنت نفسه ولكنهم عاندوا ، وكلا الفريقين عرفوا من حاله ﷺ سابقاً ولاحقاً أنه لا مجال لاحتمال تعدده الكذب ، وأن اتهامه بذلك مكابرة مفضوحة إلى حد أنهم رأوا أن أقرب منها أن يقولوا : مجنون ، مع علمهم وعلم كل من عرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه أعقل الناس .

وفي (المستدرک) ج ٣ ص ٤٥ ، وغيره في قصة ابن أبي سرج لما جيء به إلى النبي ﷺ ليبايعه « فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثاً [ثم بايعه] ثم أقبل على أصحابه فقال : أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حين رأي كفت يدي عن بيعته فيقتله ؟ فقالوا : ما ندرى يا رسول الله ما في نفسك ، ألا أومأت إلينا بعينك ؟ فقال : إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين » . (١) وجاءت قصة أخرى في رجل من المشركون كان شديداً على المسلمين فنذر أحدهم قتله ، ثم جاء المشرك ليسلم ، فكف النبي ﷺ عن مبايعته مراراً ، ثم بايعه ، فقال الناذر : إني نذرت القصة ، وفيها أيضاً : « إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين » .

فقد كان النبي ﷺ يجب قتل الرجلين إما لأنه قد سبق منها من شدة الكفر

(١) قلت : قال الحاكم عقبه « صحح على شرط مسلم » . ووافقه الذهبي . قلت : وفيه أحمد بن الفضل وهو صدوق في حفظه شيء . عن أسباط بن نصر ، وهو صدوق كثير الخطأ ، كما في « التقريب » . وهما من رجال « الميزان » للذهبي ، والآخر من « الضملاء » له . ومن هذا الوجه أخرجه أبو داود أيضاً (٢٦٨٣ و ٤٣٥٩) والنسائي (١٧٠/٢) وإلى هذا وحده عزاء الحافظ في « الفتح » (١٢٠/٦) وسكت عليه ، وما بين المعكوفين ، إنما وضعه المصنف بينها إشارة إلى أنها ليست في « المستدرک » ، وإنما هي عند من ذكرنا بلفظ « فبايعه » . ن

والإسراف ما أحب النبي ﷺ أن ينالها عقابه في الدنيا والآخرة كما قص الله تعالى من دعاء موسى وهارون على آل فرعون : [ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم] يونس : ٨٨ .

وإما لمعنى آخر يعلم بالتدبر وكأنه أطف من هذا . فقد أحب ﷺ قتل الرجلين ، لكن كره أن يصرح بالأمر بذلك في تلك الحال لئلا يتحدث الناس أن محمداً يقتل من جاءه تأثباً ، فأما إذا قتل بدون أمر جديد منه فإنه يقال : إنها قتل بدون أمره ، وكره أن يومض لأن الإياض من شعار أهل الغدر ، والغدر لا ينبغي الأنبياء .

أقول : فإذا لم ينبغ للأنبياء الإياض في الحق لأنه في الجملة من شعار أهل الغدر فكيف ينبغي لهم ^(١) الكذب وهو نفسه قبيح مذموم ؟ ! .

وقال ابن حجر في (الفتح) في شرح « باب الكذب في الحرب » : « قال النووي : الظاهر إباحة الكذب حقيقة في الأمور الثلاثة ، لكن التعريض أولى . . . ولا يعارض ذلك ما أخرجه النسائي . . . في قصة عبد الله بن سعد بن أبي سرح . . . ثم قال ابن حجر : « والجواب المستقيم أن نقول : المنع مطلقاً من خصائص النبي ﷺ فلا يتعاطى شيئاً من ذلك وإن كان مباحاً لغيره ، ولا يعارض ذلك ما تقدم من أنه كان إذا أراد غزوة ورأى بغيرها ، فإن المراد أنه كان يريد أمراً فلا يظهره ، كأن يريد أن يغزو جهة الشرق فيسأل عن أمر في جهة الغرب ويتجهز للسفر . . . » .

أقول : كان صلى الله عليه وآله وسلم إذا أراد غزوة شرع في التجهز وأمر أصحابه بذلك ، فقد تكون هناك قرينة تشعر بالجهة التي يريد ، وقد يكون هناك جاسوس لأهل تلك الجهة ، فإذا رأى التجهز وعرف تلك القرينة أسرع فأنذرهم فتحرزوا ، فكان النبي صلى الله عليه وآله عليه

(٤) كذا الأصل ، ولا غبار عليه في الأسلوب العربي : ففي القرآن : (وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً) وفيه (وما ملناه الشجر وما ينبغي له) . أي لا يجوز ، فلا أدري ما الذي بدا لفضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق من هذه الكلمة « ينبغي لهم » حتى كتب في الأصل فوقها كالمصحح لها « يجوز عليهم » ، مع أن المعنى واحد ، واللفظ هل الأسلوب القرآني فهو أفصح . ن

وآله وسلم يقول مايدافع تلك القرينة ليلتبس الأمر على الجاسوس ، فإما أن يتأخر ليعرف
الحال فيسبقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه ، وإما أن يرجع إلى جهته فيخبرهم بأمر
محتمل فلا يقوى الباعث لهم على التحرز . فإن الثورية تحصل بهذا وليس من لازمها أن يكون
مايقوله صلى الله عليه وآله وسلم ظاهراً في غير ما في نفسه .

واختصاص النبي صلى الله عليه وآله وسلم دون أفراد أئمة بوجوب تنزهه عن كل مايقال
إنه كذب حكم معقول المعنى ، لأن وقوع مثل ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم لاينفك
عن احتمال ترتب المفساد عليه .

منها أنه لو ترخص في بعض المواضع لكان ذلك حاملاً على اتهامه في الجملة فيجوز ذلك
إلى ماعدا ذلك الموضع ، وهو صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ عن الله فوجب أن لا يكون منه
ماقد يدعو إلى اتهامه ولو في الجملة .

ومنها أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يزل منذ بعثه الله تعالى محارباً أو في معنى المحارب
فلو وقع منه شيء مما يقال إنه كذب في الحرب لجوز ذلك إلى الارتباب في كثير من أخباره ،
إذ يقال : لعله كايدها المشركين ، لعله ، لعله .

ومنها أن الناس يقيسون فيقولون إنفا ساغ ذلك في الحرب للمصلحة ، فينبغي أن تكون هي
المدار فيسوغ مثل ذلك للمصلحة ولو في غير الحرب فيرتابون في أكثر أخباره صلى الله عليه وآله
وسلم حتى في الدين .

ومنها أنه فتح باب الملحدن ولكل من غلبه هواه ، لايشاء أحدهم أن يدفع نصاً من
النصوص النبوية إلا قال : إنفا كان للمصلحة في عصره صلى الله عليه وآله وسلم . وهلم جرا ،
فيصبح الدين ألعوبة كما وقع فيه الباطنية .

إلى غير ذلك من المفاصد التي قد تكون صفوها أكبر جداً من جميع المفاصد التي كانت
تعرض في هروبه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان يمكنه أن يدفعها ببعض مايقال : إنه
كذب . فوجب أن تكون كلماته كلها حقاً وصدقاً .

فأما الخطأ فلا ريب أن الأنبياء قد يخطئ . ظنهم في أمور الدنيا ، وأنهم يحتاجون إلى

الأخبار بحسب ظنهم ، لكنهم إذا احتاجوا إلى ذلك فإنما ينجر أحدهم بأنه يظن وذلك — كما تقدم — صدق ، حتى على فرض خطأ الظن ، فن ذلك ما جاء في قصة تأبير النخل ، نشأ النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمكة وليست بأرض نخل ، ورأى عامة الأشجار تشمر ويصلح ثمرها بغير تلقيح ، فلا غرو ظن أن الشجر كلها كذلك ، فلما ورد المدينة مر على قوم يؤبرون نخلاً ، فسأل فأخبروه ، فقال : « ما أظن يغني ذلك شيئاً » وفي رواية « لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً » ، فتركوه ، فلم يصلح ، فبلغه صلى الله عليه وآله وسلم فقال : « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه ، فإنني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به ، فإنني لن أكذب على الله » .

وفي رواية « إننا أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر . أو كما قال » أخرجه مسلم الرواية الأولى من حديث طلحة بن عبيد الله ، والثانية من حديث رافع بن خديج ، ثم أخرجه من طريق حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة ، وعن ثابت عن أنس القصة مختصرة وفيها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لو لم تفعلوا لصلح » وحماد على فضله كان يخطئ . فالصواب ما في الروايتين الأوليين . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به » فإنني لن أكذب على الله » و « إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به » واضح الدلالة على عصمته ﷺ من الكذب خطأ فيما ينجر به عن الله وفي أمر الدين .

ومن ذلك قصة ذي اليمين : سأل ﷺ في الظهر أو العصر من ركعتين فقام إليه ذو اليمين فقال : أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت ؟ فقال : كل ذلك لم يكن ، فقال ذو اليمين : بل بعض ذلك قد كان ، فسأل ﷺ الناس فصدقوا ذا اليمين ، فقام فأتهم بهم الصلاة . فقوله : « كل ذلك لم يكن » يتضمن جهلهم :

الأول : عن الدين وهو أن الصلاة لم تقصر ، وهو حق .

والثاني : عن شأن نفسه ، وهو أنه لم ينس ، والواقع أنه كان قد نسي .

والقرائن واضحة في أنه إنما اعتمد في الخبر الثاني على ظنه ، فهو في قوة قوله : « لم أنس فيما أرى » .

ومما يدخل في هذا ما جاء في رضاع الغيل ، ^(١) ففي (صحيح مسلم) من حديث سعد بن أبي وقاص أنه ذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : « لو كان ذلك ضاراً لأضرَّ فارسَ والروم » ، وفيه من حديث جدامة ^(٢) بنت وهب مرفوعاً : « لقد هممت أن أنهي عن الغيلة فنظرتُ في الروم وفارس فإذا هم يُغليون أولادهم ، فلا يضر أولادهم ذلك شيئاً » .

وفي (سنن أبي داود) : « حدثنا أبو توبة نا محمد بن مهاجر عن أبيه عن أسماء بنت يزيد ابن السكن قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقتلوا أولادكم سرّاً فإن الغيل يدرك الفارس فيدعوه عن فرسه » . أبو توبة ومحمد بن مهاجر من رجال (الصحيح) ، ومهاجر روى عن جماعة وذكره ابن حبان في (الثقات) . ^(٣) فالحق أعلم .

(١) الغيل وطء المروض ، فيما حملت من هذا الوطء فيفسد لبنها فيضر ذلك برضيعها ، فكان العرب يتجنبون ذلك محافظة على صحة أولادهم أثناء رضاعهم ، وهم النبي صلى الله عليه وسلم بالتهي عنه جرياً على تجارب العرب ولكنه رجع عن ذلك لفعل الروم وعدم ضرره لهم م . ع

(٢) كذا الأصل بالذال المعجمة ، وهو رواية لمسلم ، وفي أخرى له : « جدامة » بالذال المهملة ، قال مسلم : « وهو الصحيح » . وقال الدارقطني : « هي بالجيم والذال المهملة ، ومن ذكرها بالذال المعجمة فقد صحف » . وعلى الصواب ، وقع فيما يأتي بعد سطور ، وبالذال أيضاً ، فكان المصنف ذكره على الروایتين ، مشيراً بذلك إلى أنه لم يترجح عنده الصواب منها . ن

(٣) قلت : وهو معروف بتشاهله في التوثيق كما سبق بيانه من المؤلف ومناج ١ ص ٤٣٦-٤٣٨ ، ولم نر أحداً قد وافقه على توثيقه ، بل إن ابن أبي حاتم لما أورده في كتابه (٢٦١/٤) سكت عنه ، مشيراً بذلك إلى أنه غير معروف عنده ، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في تليقنا ص ٣٦ ، ولذلك لم يعتمد توثيقه الحافظ ابن حجر ، فقال في « التقریب » : « مقبول » . يعني عند المتابعة ، وإلا فلين الحديث ، كما نص على ذلك في المقدمة . ولذلك ، فإن القلب لا يعطى لصحة هذا الحديث ، وقد أشار إلى تضعيفه العلامة ابن القيم في « تهذيب السنن » بقوله (٣٦٢/٥) :

« فان كان صحيحاً فيكون النبي عن (الغيل) أولاً إرشاداً وكراهة ، لا تحريماً » .

زعم الطحاوي أن حديث أسماء كان أولاً ، وأن النبي ﷺ بنى ذلك على ما هو المشهور بين العرب ، ثم كان حديث سعد وجدامة بعد ذلك عندما اطلع ﷺ على أن الغيل لا يضر . هذا معنى كلامه وليس بمستقيم .

أولاً : لأن حديث أسماء جزم بالنهي ، وحديث سعد وجدامة ظن مبني على أنه ﷺ بلغه عن فارس والروم أنهم يغيلون ثم لا يظهر بأولادهم ضرر لا يظهر مثله بأولاد العرب الذين لم يكونوا يغيلون فيتجه حمله على أنه عن الغيل .

ثانياً : في حديث أسماء جزم بضرر يخفى على الناس ، فإنما يكون ذلك عن الوحي ، وحديث سعد وجدامة إنما فيه نفي الضرر الذي يظهر .

ثالثاً : في حديث جدامة : « لقد هممت أن أنهي » وفي حديث أسماء نهى صريح . وكل من هذه الأوجه يقتضي تأخر حديث أسماء - على فرض صحته - وأن حديث سعد وجدامة كان رأياً رآه ﷺ وظناً ظنه .

هذا وقد أطلت في هذا الفصل ، ومع ذلك بقيت أمور مما يشبهه على بعض الناظرين كتأخير البيان إلى وقت الحاجة عند جماعة من أهل العلم ، وما روي في نزول قوله تعالى : [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود] ، وقوله ﷺ لأزواجه « أسرعن لحوقاً بي أطول لكن يدا » .

فأما المجهل الذي لا ظاهر له فواضح أنه ليس فيه رائحة من الكذب ، وأما الذي له

قلت : وهذا التأويل وإن كان بعيداً عن ظاهر حديث أسماء كما بينته المصنف ، فالمصير إليه واجب لحديث عبد الله ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نبى عن الاعتقال ، ثم قال : لو ضر أحداً لضر فارس والروم .

قال الهيثمي في « المجمع » (٢٩٨ / ٤) : « رواه الطبراني والبخاري ورجال رجال الصحيح » . قلت : وكذلك رواه ابن أبي حاتم في « العلل » (٤٠١ / ١) لكنه قال عن أبيه : « الصحيح مرسل » لكن له شاهد من حديث أبي هريرة مثله . رواه الطبراني في « الأوسط » ، وفيه ليث بن حماد وهو ضعيف .

ظاهر ، فإنما يتأخر بيانه إذا كانت هناك قرينة تدافع ذاك الظهور ، فيبقى النص في حكم
المجمل الذي لا ظاهر له ، وأما الآية والحديث فالخلق أن فهم غير المراد منها إنما كان من تقصير
السامع ، ولو تدبر سياق الكلام ولا حظ القرائن لما فهم غير المراد ، وقد شرحت ذلك بأدلته
في رسالة (أحكام الكذب) وشرحت فيها ما حقيقة الكذب ؟ وما الفرق بينه وبين
المجاز ؟ وما هي المعارض ؟ وما هو الذي يصح الترخيص فيه ؟ وغير ذلك .

[والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا
بالحق] الأعراف : ٤٣ .



الباب الثالث

في الاحتجاج بالنصوص الشرعية في العقائد

كان من المعلوم المقطوع به في عهد السلف الصالح أن أثبت ما يحتج به في العقائد وغيرها كلام الله تعالى وكلام رسوله ، ثم لما حدث التعمق في النظر العقلي كان بعض المتعمقين ربما يزيغ عما يعرفه الناس فيرد عليه أئمة الدين ، ويدعونه ويضلونه ويحتجون بالنصوص ، فوبأ تأول هو النص أورد الحديث زاعماً أنه لا يثبت بسنده ، فيرد عليه أئمة الدين تأويله بأنه خلاف المعنى الذي تعرفه العرب من لسانها وخلاف ما أثر من التفسير عن سلف ، ويردون عليه رده للحديث بأن رجاله ثقات وأن أئمة الرواية يصحونه . واستمر الأمر على هذا زماناً . وفي القرن الثاني نبغ من المبتدعة من يرد أخبار الآحاد حتى في الفقهيات ، واقتصر بعضهم على ردها إذا خالفت القياس ، وظاهر أن هذا يردّها إذا خالفت المعقول في زعمه ، وقد رد أئمة الدين على هؤلاء ، وفي كتب الشافعي كثير من الرد عليهم ، وكذلك تعرض له البخاري في (الصحيح) ، وعلى كل حال فكان معروفاً بين الناس أن أولئك المتأولين للنصوص على خلاف معانيها المعروفة والرادين للأخبار الصحيحة هم مبتدعة . ثم عندما كثّر المتعمقون والتبس بعضهم بأهل السنة كثّر القائلون بأن أخبار الآحاد إذا خالفت المعقول يجب تأويلها أو ردها ، ولبسوا بذلك ، فإن المعقول المقبول وهو ما كان من المأخذ السلفي الأول لا يصح نص بخلافه ، بل إذا صح نص ظاهر لفظه بخلافه فالعقل حينئذ قرينة صحيحة لا بد في فهم الكلام من ملاحظتها ، فالظاهر الحقيقي الذي هو معنى النص هو ما يظهر منه مع ملاحظة قرائنه . كل هذا وأهل السنة المتبعون لأنتمتها المتفق على إمامتهم فيها ثابتون على ما كان عليه السلف من الاحتجاج بالنصوص وتضليل من يصرفها عن معانيها المعروفة ، أو يرد الأخبار الصحيحة .

ثم نشأ المتوغلون في الفلسفة كالفارابي وابن سينا ، فكان مما خالفوه من العقائد الإسلامية أمر المعاد ، فاحتج عليهم المتكلمون بالنصوص فغافضهم ابن سينا مغافضة شديدة ، كما تراه في (مختصر الصواعق) ج ١ ص ٢٤١ .

وعبارته طويلة جداً ، وأنا أحاول تلخيص المقصود منها . زعم أن الشرائع إنما وردت
لخطاب الجمهور ، وأنها لو جاءتهم بذكر التوحيد والتزيه على ما يراه الفلاسفة ومن يوافقهم من
المتكلمين ، قال : « لسارعوا إلى العناد أو اتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان بعدموم
لاوجود له أصلاً » . فرغم أن الحكمة اقتضت أن تبيهم الشرائع بما يمكن تصديقهم به من
التجسيم والتشبيه ونحو ذلك ليتمكن قبولهم للشرائع العملية . وذكر أن التوراة كلها تجسيم ،
وأن في نصوص القرآن ما لا يحصى من ذلك قال : « وبعضه جاء تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً
لا تخصيص ولا تفسير له » . ثم ذكر أن من النصوص ما هو صريح في التجسيم والتشبيه
« لا يقع شبهة في أنها ليست استعارية ولا مجازية ولا يراد فيها شيء غير الظاهر » . قال : « فإن
كان أريد بها ذلك (يعني غير الظاهر) إضماراً (يعني أن المتكلم أضمر في نفسه إرادة غير
الظاهر ، وإن كان الكلام لا يحتمله) فقد رضي (المتكلم بالقرآن) بوقوع الغلط والتشبيه
(يعني التجسيم ونحوه) والاعتقاد الموعج بالإيمان يظاهرها تصريحاً » . ثم ذكر أن الحال في
أمر المعاد كذلك ، قال : « ولم يكن سبيل للشرائع إلى الدعوة إليها والتحذير عنها إلا
بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام فهذا هو الكلام على تعريف من
طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً أن ظاهر الشرائع غير محتج به في هذه الأبواب » .
ويمكن ترتيب مقاصده في تلك العبارة على ما يأتي :

المقصد الأول : أن من تلك النصوص ما هو ظاهر في تلك المعاني ، ومنها ما هو صريح فيها .
الثاني : أن الصريح منها يدفع احتمال الاستعارة والمجاز ، ويأبى أن يكون المراد منه إلا
ذاك المعنى الذي هو صريح فيه .

(الثالث) : أنه ليس في الكتاب ولا السنة نص ينفي تلك المعاني التي دلت عليها تلك
النصوص الكثيرة بظهورها أو صراحتها نفيًا بيّنًا ، وإنما هناك إشارات يسيرة ليست بالبيّنة .

(الرابع) : أن تلك المعاني موافقة لعقول المخاطبين الأولين وهم العرب الذين بعث فيهم
محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، حتى لو حو طبوا بنفيها لأنكرته عقولهم وردته ، وحالهم في
ذلك كحال الجمهور من الناس في عصرهم وقبلهم وبعدهم .

(الخامس) : أن تلك المعاني في رأي ابن سينا ومن يوافقه من المتكلمين وغيرهم باطلة بدلالة النظر العقلي المتعمق فيه .

(السادس) : أن صحة الدين الاسلامي ومجيئه بتلك النصوص على ما تقدم من حاله متناقضان ظاهراً ، إذ كيف يأتي الدين الحق بالاعتقاد الباطل !؟

(السابع) : أن صحة الدين الإسلامي ثابتة بالبرهان وبطلان تلك المعاني ثابت - في زعمه ومن وافقه - بالبرهان .

(الثامن) : أنه لا مخلص من هذا التناقض مع ثبوت كلا الأمرين ، بالبرهان إلا القول بأن الدين الحق قد يأتي بالاعتقاد الباطل رعاية لمصلحة البشر ليقبلوا الشرائع العملية التي تصلح شئونهم ! .

(التاسع) : أنه إذا كان الأمر هكذا ، فاللائق بالجمهور قبول ما جاء به الدين الحق على أنه حق ، واللائق بالخاصة وهم الذين تنبهوا لبطلان بعض تلك المعاني أن يعرفوا أن الدين إنما جاء لاصلاح الجمهور وأنه جاراهم على اعتقادهم وما يوافقه وإن كان باطلاً في نفس الأمر ، فليدع الخاصة الاحتجاج بالنصوص للجمهور ، وليحققوا لأنفسهم !

(العاشر) : أنه كما وقع في الدين ذاك التلبس في العقائد في ذات الله وصفاته ، ولامفر للمتكلمين الذين اعترفوا ببطلان تلك المعاني من الاعتراف به ، فكذلك وقع في أمور المعاد ، ووقوعه فيها أهون ، والمدار إنما هو على اقتضاء المصلحة ، وهي تقتضي التلبس في أمور المعاد فإن الجمهور لا ينجحهم إلا الرغبة والوہبة ، ولا تؤثر فيهم الرغبة والرہبة إلا فيما يتعلق بالجسمانيات التي عرفوها وألفوها .

وقد رأيت أن أفرض أنه انعقد مجلس للنظر في هذه المقاصد حضره متكلم وسلفي وناقده فجرى ما يأتي شرحه :

النظر في المقصد الاول

المتكلم : النصوص التي نوافق على بطلان ظواهرها لانسلم أنها في تلك المعاني صريحة صراحة مطلقة أو ظاهرة ظهوراً مطلقاً ، كيف والقرينة قائمة على صرفها عنها ، وهي العقل والإشارات التي ذكرت في المقصد الثالث .

الناقد : أما العقل فقد زعم ابن سينا كما مر أن عقول الجمهور ومنهم المخاطبون الأولون موافقة لتلك المعاني ، فإن منعت هذا فتزوجل البحث فيه إلى المقصد الرابع ، وإن سلمته بطلت دعواك هنا ، فإن قانون الكلام أن تكون القرينة كما سمها مقتنة بالخطاب في ذهن المخاطب أو بحيث إذا تدبر عرفها وعرف صرفها عن الظاهر ، إذ المقصود من نصب القرينة أن يكون الخبر صدقاً من حقه أن لا يفهم المخاطب منه خلاف الواقع ما لم يقصر . وإذا كانت عقول الجمهور ومنهم المخاطبون الأولون توافق تلك الظواهر وتجزم بوجودها عقلاً أو جوازها أو لا تشعر بامتناعها فكيف يعتد عليهم بما قد يدركه المتعمق في النظر بعد جهد جهيد ، مع العلم بأنهم لم يعرفوا التعمق في النظر ولا خالطوا متعمقاً بل نهامهم الشرع عن ذلك ، وهل هذا إلا كما لو غزا جماعة إلى أرض بعيدة ثم عادوا بعد مدة دون واحد فسئلوا عنه فأخبروا بأنه قتل فحزن أهله ثم قسموا تركته واعتدت نساؤه وتزوجن إلى غير ذلك ، ثم قدم رجل فزعم أنه رأى ذلك الذي قيل انه قتل ، رآه بعد خبر القتل بمدة في الثغر حياً صحيحاً ، فافرض أنه ذكر ذلك للمخبرين بالقتل فصدقوا هذا الخبر الأخير واعتذروا عن إخبارهم بالقتل بأنهم أرادوا بذلك الخبر خلاف ظاهره ، فقليل لهم : فهلا نصبتم قرينة ؟ فقالوا : كان الرجل حال خبرنا حياً صحيحاً سالماً وكفى بذلك قرينة ! فهل يقبل منهم هذا العذر ؟ أولاً يرد عليهم العقلاء قائلين : ذاك لو كانت حياته وصحته وسلامته بحيث يدركها المخاطبون وهم أهله عند إخباركم لهم .

فأما وهم لا يعلمون ذلك ولا يدركونه لبعده عنهم بمراحل كثيرة فليس هذا بقرينة ، إذ

ليس من شأن العلم به أن يقتدر عند المخاطب بالحطاب فيصرفه عن فهم الظاهر (١) .
وأما تلك الاشارات ففي المقصد الثالث أنها ليست بالبيينة ، فإذا لاتصلح أن تكون
صارفة عن معاني النصوص الكثيرة الظاهرة أو الصريحة الموافقة لعقول المخاطبين ، بل يكون
الأمر بالعكس وهو أن عقولهم وتلك النصوص الكثيرة تصرف عما قد يظهر من تلك الاشارات
فإن كنت تزعم أن تلك الاشارات صريحة فنؤجل الكلام إلى المقصد الثالث .

المتكلم : إنما يصح الأخذ بظاهر الخبر إذا علم أن ذلك الأمر المخبر بوقوعه غير ممتنع
عقلاً ، فأما إذا احتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً فإنه يجب التوقف ، ويكون هذا الاحتمال قرينة
تدافع ظاهر الخبر ، فتوجب التوقف فيه .

الناقد : في المقصد الرابع أن معاني تلك النصوص كانت موافقة لعقول المخاطبين ، فإن
سلحت ذلك سقط كلامك هنا لثبوت أنها لم تكن عندهم محتملة للامتناع ، فعلى فرض أن
احتمال الامتناع يعد قرينة فلم يكن حاصلًا لهم ، فكيف يعتد عليهم به ؟ وقد مر الكلام
في هذا ، وإن لم بسلم فينظر فيه في المقصد الرابع .

المتكلم : لم يكن القوم ماهرين في علوم المعقول فلا يعتد بإدراك عقولهم الوجوب أو
الجواز ، بل يبقى الحكم في حقهم الاحتمال ، فإن لم يشعروا بقصورهم القاضي عليهم
بالتوقف فقد قصرُوا .

السلفي : كيف لاتعتد بعقولهم وقد اعتد بها رب العالمين فأرسل إليهم رسله ، وأنزل
عليهم كتبه ، وأمرهم بالظر والتفكر والاعتبار والتدبر ، وقبل إيمان من آمن منهم وأثنى عليه ،
ونقم كفر من كفر منهم وعاقبه عليه ؟! وقد مر في صدر هذه الرسالة ما فيه كفاية .
المتكلم : فدع هذا ، ولكن لي نظر في دعوى أن عقولهم كانت موافقة لتلك المعاني .
الناقد : فبأني الكلام في المقصد الرابع .

(١) وفي « صحيح مسلم » وغيره حديث « يمينك على ما يصدقك به صاحيك » وهذا صريح في أن
أخبار المتكلم في نفسه معنى غير المعنى الذي حقه ان يفهمه المخاطب لا يعني عن المتكلم شيئاً اذا كان المعنى الذي
حقه ان يفهمه المخاطب غير واقع . المؤلف

السلفي : هب أن تلك المعاني كانت محتلة في عقول القوم أي أنهم لا يدركون وجوبها ولا امتناعها ولا تقطع عقولهم بجوازه ، فدعواك أن احتمال الامتناع عقلاً قرينة توجب التوقف في ظاهر الخبر دعوى باطلة عقلاً وشرعاً وعملاً ، أما العقل فإنه يقتضي قبول ظاهر الخبر إذا كان الخبر ثقة أميناً لا يخشى منه الكذب ولا التليس ، إذ الغالب صدقه ، والغالب في الأخذ به حفظ المصلحة واتقاء المفسدة ، ولا يفرق العقل في هذا بين ما يقطع المخاطب بجوازه وما لا يقطع ، لأن خبر الثقة الأمين غالب صدقه في الحالين ، وحفظ المصلحة غالب في الأخذ بظاهر خبره في النوعين ، فأما إذا ثبت عقلاً أن الخبر معصوم عن الجهل والغلط وعن الكذب والتليس ، فوجوب قبول خبره بغاية الوضوح ، بل إذا قطع عقل المخاطب بعصمة الخبر عما ذكر وقطع بأن ظاهر خبره هذا هو المعنى ، وبأنه لا قرينة صحيحة تصرف عنه ، فإنه يقطع عقله بوقوع ذاك المعنى ، وإن كان قبل ذلك يجوز امتناعه عقلاً . وأما الشرع فظاهر ، فقد طالب الأنبياء الناس أن يصدقوهم فيما يخبرون به عن ربهم ، وأن يوقنوا له بذلك ، وقضوا بإيمان المصدق الموقن لوالده ، وبكفر المتنوع عن التصديق وعادوه ، مع أن مما أخبروا به وطالبوا الناس بالإيقان به ما كانت عقول المخاطبين تستبعد ، وعقول الفلاسفة وبعض المتكلمين تصوب ذاك الاستبعاد ، وذلك كحشر الأجساد . بل مما أخبر به الأنبياء وطالبوا الناس بالإيقان به ما ترغم الفلاسفة أنه ممتنع عقلاً ، ووافقهم المتكلمون على ما وافقوهم من ذلك .

وأما العمل فلا يخفى على من تصفح أحوال الناس أنهم كانوا ولا يزالون ولن يزالوا يعتمدون على خبر الثقة الأمين فيما يقطعون فيه بعدم الامتناع وفيما لا يقطعون ، واعتبر ذلك بأخذهم بأخبار علماء الحساب والهندسة والمساحة ونحو ذلك من العلوم العقلية ، وهكذا العقائد ، فإن الناس يأخذونها من علمائهم تقليداً في كثير منها ، ويرضى منهم علماءهم بذلك ويحضونهم عليه .

هذا والخبر بوقوع الأمر يتضمن قطعاً الخبر بعدم امتناعه فكأن الخبر أخبر بعدم الامتناع ، واحتج بمشاهدته الوقوع ، ولو وجب أن يتوقف عن قبول ظاهر خبر الثقة الأمين في مثل هذا لوجب مثله فيما علم جوازه عقلاً لأن جوازه لا يقتضي وقوعه وما لم يقع فالحكم بوقوعه ممتنع ،

وتفسير هذا أنه إن كان ينبغي التوقف عن حمل الخبر على ظاهره فيما إذا احتمل أن يكون ذلك الظاهر ممتنعاً لذاته ، فكذلك فيما إذا احتمل أن يكون ممتنعاً لثبوت نقيضه ؛ حتى لو كنت قد علمت أن زيدا في بيته فأخبر بأنه خرج منه فإن خروجه ذلك يحتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً لثبوت نقيضه إذ يحتمل أنه لم يخرج من بيته بعد أن عهده فيه ، وإذا كان لم يخرج فمن الممتنع عقلاً أن يكون خرج .

المتكلم : إنما فرقنا بين النوعين لأنه قد يحتمل في الأول أن يقوم بعد وقت الخطاب ولو بمدة طويلة دليل على أن ذلك الظاهر ممتنع عقلاً ، فيجب حينئذ صرف الخبر عن ظاهره أو الاعتراف بأن المتكلم به غير معصوم .

السلفي : إن ساء هذا الاحتمال في الأول ساء في الثاني ، فيحتمل فيما أخبر النص بأنه وقع أو سيقع في وقت كذا أن يقوم فيما يأتي دليل على خلاف ذلك . فليس هناك إلا سبيلان : الأولى : سبيل المؤمنين أنه يستحيل عقلاً أن يكون المتكلم بالقرآن أو من النبي عليه الصلاة والسلام فيما يخبر به عن ربه جهل أو غلط أو كذب أو تلبيس ، ففرض أن يقوم دليل قاطع على خلاف النص الثابت قطعاً ، الصريح قطعاً ، أو الظاهر قطعاً ولا قرينة معه قطعاً ، فرض للمستحيل .

الثانية : سبيل ابن سينا ومن وافقه من تجوز الجهل والغلط ، أو الكذب والتلبيس [وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر] الكهف : ٢٩ .

المتكلم : وهل كلامنا إلا في القطع ؟ فبأن احتمال الامتناع العقلي لا يصلح أن يكون قرينة فن أين يأتي القطع ؟ ومن المحتمل أن يخطئ الناظر فيعتقد أن الحديث ثابت ، وليس بثابت ، أو يعتقد صراحة الآية أو الحديث الثابت فيما فهمه ، وليس كذلك ، أو يعتقد ظهور ما ليس بظاهر ، أو يعتقد انتفاء القرينة وهناك قرينة غفل عنها .

السلفي : سيأتي إثبات حصول القطع في الكلام مع الرازي والعبد ، فأما الخطأ ، فالخطأ في هذا الباب إنما يكون في الظن ، وليس كالنظر العقلي المتعمق الذي يكثر فيه الغموض والاشتباه والقطع بالباطل كما مر في الباب الأول ، والنظر في النصوص على وجه

الإيمان بها والتسليم لها اهتداءً بحسب الله تبارك وتعالى [والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم] القتال : ١٧ .

والنظر في الشبهات التعمقية على وجه الوثوق بها وتقديما على النصوص زيغ عن سبيل الله [فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين] الصف : ٥ .

ومن الواضح أن المهتدي أهل أن يعفى عن خطائهم بخلاف الزائغ . وفوق ذلك فكلامنا هنا إجمالي ، فتبموا إن شتم التفصيل فبينوا على طريق المأخذين السلفيين خطأ من أخطأ منا إن استطعتم ، فأما تعمقكم فقد أثبتنا أنه ليس بحجة في الدين فلا علينا أن لانتلفت إليه ، فإن رضيت بما عندكم فنحن بما عندنا أرضى [فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل : آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ولا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير . والذين يُحاجُّون في الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد] . الشورى ١٥ - ١٦

المقصر الثاني

المتكلم : لا أسلم أن فيما أزعم بطلان ظاهره من النصوص المتعلقة بالعقائد ماهو من الصراحة بحيث يدفع احتمال الاستعارة والمجاز ونحو ذلك ، ويأبى أن يكون المراد به إلا ظاهره ، بل أقول يمتنع أن يكون في النصوص المتعلقة بالمعقولات ماهو كذلك .

السلفي : النصوص كلام ، ومعلوم أن الكلام كثيراً ما يكون صريحاً بنظمه أو بسياقه أو بتأكيده أو بتكراره في مواضع كثيرة على وتيرة واحدة ، أو بالنظر إلى نظائره ، أو إلى حال المخاطب التي يعلمها المتكلم - إلى غير ذلك ، وهكذا حال النصوص وهي بحمد الله تعالى معروفة ، وأمرها أوضح من أن يحتاج إلى بيانه ، وليس هذا موضع التفصيل . والفرقة بين المعقولات وغيرها مبنية على شبهة قد مر إبطالها ، على أن الظهور وحده قد يكفي للقطع كما تقدم ، وسياقي في الكلام مع الرازي وغيره مزيد إن شاء الله تعالى .

المصدر الثالث

المتكلم : كيف تكون تلك الإشارات غير بينة ؟ وفيها قوله تعالى : [ليس كمثله شيء] واسمه تعالى « الواحد » و (قل هو الله أحد) السورة .

السلفي : أما قوله تعالى : [ليس كمثله شيء] فمثل الشيء - في لغة العرب - نظيره الذي يقوم مقامه ويسد مسده . وعند أكثر المتكلمين : مشاركته في جميع الصفات النفسية . وعند أكثر المعتزلة : مشاركته في أخص وصف النفس . وقال قدماء المتكلمين كما في (المواقف) « ذاته تعالى بمائلة لسائر الذوات ، وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة : الوجوب والحياة [التامة] والعلم التام والقدرة التامة . . . » قال السيد في (شرحه) : « قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى : [ليس كمثله شيء] . لأن المائلة المنفية ههنا المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة » .

وقال النجار : مثل الشيء مشاركته في صفة إثبات وليس أحدهما بالثاني . وألزموه : « بمائلة الرب للربوب إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية » كذا في (المواقف) و (شرحها) ، وفيها بعد ذلك « هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه ؟ لهم فيه تردد وخلاف ويرجع إلى مجرد الاصطلاح . . . وعليه . . . يحمل قول النجار . . . فإله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلاً أي بحسب المعنى والتزاع في الإطلاق . . . »

أقول : وليس في النصوص التي ينكر المتكلمون معانيها ما يظهر منه إثبات منازرة على الإطلاق بين الله عز وجل وغيره ، ولا مشاركة في جميع الصفات النفسية ، ولا في أخص وصف النفس ، فإذا حملت المائلة المنفية في الآية على واحد من هذه المعاني فليس بين الآية وبين شيء من المعاني الظاهرة لتلك النصوص منافاة ما .

فأما المائلة في بعض الصفات دون بعض فقد علمت أن المتكلمين يشبثونها في الجملة ، ولذلك ذكر الفخر الرازي أنه لا يصح حمل الآية على ما ينفي ذلك ، وأجاب الألويسي بقوله :

« من المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله عز وجل وقدرته جل وعلا — أي ليسا سادين مسدهما » .

أقول : قد تؤخذ الماثلة في مطلق العالمية والقادرية ونحو ذلك . فإن قيل ذاك أمر لا يلتفت إليه ، إذ ليس الواقع إلا قدرة ذاتية تامة لله عز وجل ، وقدرة مستفادة ناقصة للعبد — وهكذا .

قلت : فهذا المعنى أيضاً غير منافٍ لشيء من تلك الظواهر .

تحقيق معنى الآية

من تتبع موارد استعمال نفي المثل في الكتاب والسنة وكلام البلغاء علم أنه إنما يراد به نفي المكافي . فيما يراد إثباته من فضل أو غيره ، فمن ذلك قول الشاعر :

ليس كمثل الفتى زهير خلقت يدانيه في الفضائل

وقول الآخر :

سعد بن زيد إذا أبصرت جمعهم ما إن كمثلهم في الناس من أحد

وقال الله عز وجل : [قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله] الإسراء - ٨٨

وقال تعالى : [ألم تر كيف فعل ربك بعاد . إرم ذات العباد . التي لم يخلق مثلها في البلاد] الفجر - ٦ - ٨

أي - والله أعلم - في قوة الأجسام كما يومئ إليه السياق وآيات أخرى .

وقال سبحانه : [ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم] خاتمة سورة (محمد) أي في التولي والبخل . وفي حديث أبي أمامة في (المسند) غيره أنه قال يارسول الله موني بعمل . فقال : عليك بالصوم فإنه لا مثل له . ^(١) ودونك الآيات التي فيها (ليس كمثل شيء) ونظائرها [هم عسق كذلك

(١) قلت : هو في « المسند » (٥ / ٢٥٥ ، ٢٥٨) من طريق مهدي بن ميمون ثنا محمد بن عبد الله

يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم . له ما في السموات وما في الأرض وهو العلي العظيم . تكاد السموات يتفطرن من فوقهن والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض ألا إن الله هو الغفور الرحيم . والذين اتحنوا منه دونه أولياء الله حفيظ عليهم وما أنت عليهم بوكيل . وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير . ولو شاء الله لجلهم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير . أم اتحنوا منه دونه أولياء فالله هو الولي وهو يحيي الموتى وهو على كل شيء قدير . وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب . فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذروكم فيه ليس كمثل شيء . وهو السميع البصير . له مقاليد السموات والأرض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه بكل شيء عليم . [فواتح سورة (الشورى)] .

ومن نظائر هذه الآيات في الجملة قوله تعالى : [قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفاتخذتم من دونه أولياء لئلا يكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً قل هل يستوي الأنعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء . وهو الواحد القهار] الرعد - ١٦

وقوله سبحانه : [قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل

ابن أبي يعقوب الضبي عن رجاء بن حيوة عن أبي أمامة . ومن هذا الوجه أخرجه ابن حبان (٩٢٩) ، وهذا اسناد صحيح . رجاله ثقات رجال الشيخين ، لكن رواه شعبة عن محمد هذا قال : سمعت أبا نصر الهلالي عن رجاء بن حيوة . أخرجه ابن حبان (٩٣٠) والحاكم (٤٢١/١) وقال : « صحيح الاسناد وأبو نصر الهلالي هو حميد بن هلال المدني » . ووافقه الذهبي . كذا قال ، وأبو نصر هذا ليس هو حميد ابن هلال ، بل هو رجل لا يدري من هو كما قال الذهبي نفسه في « الميزان » . وقال الحافظ في « التقريب » : « مجهول » . لكن ذكره في الاسناد شاذ ، فقد رواه ثقتان آخران كما رواه مهدي بن ميمون بإسقاطه ، وصرح بعضهم بشاع ابن أبي يعقوب من رجاء فهو اسناد متصل صحيح . وقد صححه الحافظ في « الفتح » كما بينته فيما علقته على (الترغيب والترهيب) . ن .

أَفَلَا تَتَّقُونَ . فذلِّكُم الله ربُّكُم الحقُّ فاذا بعد الحقِّ إِلَّا الضلال فأنى تصرفون] . يونس ٣١ - ٣٢ .

وقوله تعالى : [قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير أما يُشركون . أمن خلقت السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها . إله مع الله بل هم قوم يعدلون] الآيات - النمل ٥٩ - ٦٠

وقوله تبارك اسمه : [قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من ربُّ السموات السبع وربُّ العرش العظيم . سيقولون لله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يُجير ولا يُجير عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل فأنسى نُسخرون . بل أتيناهم بالحق وإنهم لكاذبون . ما اتخذ الله من ولدٍ وما كان معه من إله إذا ذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون . عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون] . المؤمنون - ٨٤ - ٩٢ .

الآيات في هذه المواضع وأمثالها مسوقة لإقامة الحججة على المشركين الذين يتخذون من دون الله تعالى وبغير سلطان منه أولياء يعبدونهم أي يخضعون لهم طلباً للنفع النبي ، فالقرآن يبين أن مناط استحقاق العبادة أن يكون المعبود مالِكاً للتدبير النبي قادراً مختاراً أن ينفع به ويضر كما يشاء لا على وجه الطاعة منه لمن هو أعلى منه ، ولا مقتضراً إلى إذن خاص ممن هو أعلى منه ، فإن هذا المالك هو الذي يكون خضوع من دونه له سبباً لأن ينفعه ، وإعراضه عنه مظنة أن يضره ، فحينئذ يحق لمن دونه أن يخضع له . فأما من ليس كذلك فلا يمكن أن ينال من دونه منه نفع ولا ضرر . نعم إن الله عز وجل يأمر الملكة بما يريد فيفعلونه ويأذن لهم في الشفاعة لمن يحب فيشفعون وهم كما قال تعالى : [عبادٌ مكرمون . لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون . يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون] الأنبياء : ٢٦ - ٢٨ .

فاذا أمرهم سبحانه بنفع عبد فعلوا ذلك طاعة لربهم فقط . وإذا أذن لهم في الشفاعة شفعوا رغبة في رضا ربهم ، ولو فرض أنهم لم يشفعوا بعد الإذن فلم يأذن لهم ربهم إلا وقد ج ٢-١٨ - التنكيل - ٢٧٣ -

ارتضى الأمر الذي أذن لهم أن يشفعوا فيه فهو كائن لا محالة وإن لم يشفعوا ، وبهذا يتضح
يقيناً أن سؤال العبد من الملائكة أو خضوعه لهم عبث من جهة وسبب لغضب الله عز وجل
على السائل ، فتغضب الملائكة لغضب ربهم من جهة أخرى . ولو كان الملائكة يتصرفون
بأهوائهم لاختلفوا ، إذ قد يهوى هذا نصر أحد الجيشين المقتتلين ويهوى الآخر نصر الجيش
الآخر فيعمل كل منها بحسب هواه ، ويبدل جهده في التصرف بكل ما يمكنه ، هذا مع عظم
قوة الملائكة وقدرتهم ، فتختل الأمور ويفسد النظام ، قال الله عز وجل : [لو كان فيها
. الهة إلا الله لفسدنا] الأنبياء : ٢٢ . وقال تعالى : [ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت
السموات والأرض ومن فيهن] المؤمنون : ٧١ . ولما أذن الله عز وجل للبشر إذناً قديراً
عاماً في عمل ما يريدون - لأن مقصود التكليف لا يتم في حقهم إلا بذلك جعل قدرتهم محدودة ،
فيقع من الفساد ما يناسب قدرتهم كما هو مشاهد ، وكلما زادت قدرتهم بواسطة الآلات
والمخترعات زاد الفساد كما تراه في هذا العصر ، ولولا أن الله عز وجل يكفكف شدة ذلك
بقدره لكان الفساد أعظم ، قال تعالى : [ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض]
البقرة : ٢٥١ .

وإن كان الله عز وجل يأذن لأرواح الصالحين الموتى بأمر يتعلق بالأحياء فلن يكون
حال الأرواح إلا كحال الملائكة سواء ، بل الأرواح أولى بأن لا يؤذن لها في التصرف ^(١)

(١) والحق أن الأرواح بعد في قبضة الواحد القهار لاتصرف لهم في شؤون الأحياء بل قد انقطع
عملهم كما في الحديث : « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد
صالح يدعو له » وهذه الثلاثة الباقية له بعد موته هي آثار أعماله في الحياة قبل موته فليست عملاً له بعد
الموت . وقال تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها [والتي لم تمت في منامها] فيمسك التي قضى عليها
[الموت] ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) . فالذي مات أمسك في قبضة القهار ، بخلاف الحي الذي أرسل
إلى أجل مسمى . وما فتح الشرك على من أشركوا بالأموات والصالحين إلا اعتقادهم فيهم أنهم يفعلون بعد
موتهم مثل ما كانوا يفعلون في حياتهم أو أشد وأقوى على سبيل الكرامة بزعمهم ، فتوكلوا على الأموات
وعبدوهم ونسوا الحي القيوم فلم يتكلموا عليه ولم يخلصوا له العبادة كما هو مشاهد من أحوال عباد القبور
والمنتصرين لهم في شرق الأرض وغربها . والله المستعان اه كتبه محمد عبد الرزاق .

يقول المؤلف : إنما فرغمت الإذن للأرواح فرضاً ، وأوضحت أنه على فرضه فلن يكون حالها إلا -

بأهوائها ، فإنها في غير دار تكليف لا تخشى عقوبة على ما يقع منها بخلاف الملائكة ، وبعض المسلمين يتردد في عصمة بعض الملائكة ، والقائلون بالعصمة يقولون بالتكليف مع شدة الحشية كما تقدم في بعض الآيات السابقة والمشركون الذين يزعمون أن الملائكة يتصرفون بأهوائهم ، يزعمون أنهم غير معصومين ، بل يجعلون حالهم كحال البشر مع عظم القدرة ، ويقولون كما أن للإنسان أن يسأل إنساناً آخر أغنى أو أقدر منه ويخضع له ، فكذلك له أن يسأل الملائكة ويخضع لهم لأنهم يعملون ما يشاؤون ، ويشاؤون ما يهتدون كالبشر وقدرتهم أعظم ، وهذا الشرك يوجد في بعض مشركي الهند وغيرهم ، وعليه كان أكثر الأمم المشركة . أما مشركو العرب فإنهم قلدوا غيرهم من الأمم في الشرك العملي فقط كما تقدم في الآيات ، إلا أنهم كانوا عندما يسألون عن ذلك يتشبثون بالشفاعة فقط ، مع تردد فيها ، ولما حاجهم القرآن لم يبق بأيديهم إلا الشغب حتى أنقذهم الله عز وجل ، وبالجملة فكان شركهم يكاد يكون عملياً فقط . وإذا تأملنا ما وقع فيه عامة المسلمين في القرون المتأخرة وجدناه أشد جداً مما كان عليه مشركو العرب . فإننا لله وإنا إليه راجعون .

وأما البشر الأحياء فقد قدرتهم معروفة ولا تكون لهم قدرة غير عادية ، نعم قد يتفق قدرة عادية غريبة كما يقع لبعض المرتاضين والسحرة وسياقي الكلام فيها ، فأما معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء فليست بقدرتهم ولا في ملكهم ، قال الله عز وجل الحمد صلى الله عليه وآله وسلم : [وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى] . وكان الصحابة إذا احتاجوا إلى نفع

- كحال الملائكة في أن تصرفها إنما يكون تنفيذاً لما يأمر الله عز وجل ، وكما أن ثبوت ذلك التصرف للملائكة لاشبهة فيه لمن يعبدكم فكذلك الأرواح . وهذا واضح جداً وهو أقطع للنزاع من بسط الكلام في نفي التصرف البتة . وفي (كتاب الروح) لابن القيم ما يؤخذ منه أنه يثبت للأرواح تصرفاً في الجملة ، وسمعت بعض الإخوان يستعظم ذلك ، كأنه يرى أن ذلك يروج شبهة لدعاة الموتى ، ولا أشك أن هذا لم يقب عن ذهن ابن القيم ، ولكنه يعلم أن الشبهة إنما تروج إذا أثبتنا للأرواح تصرفاً بأهوائها ، فأما ما كان من قبيل تصرف الملائكة فلا ، وما ذكره الشيخ من انقطاع العمل حق ، لكن لابن القيم أن يقول قد تحب الأرواح أن تعمل عملاً في طاعة الله عز وجل لذلك بالطاعة كصلاة الأنبياء ليلة الإسراء ونحو ذلك فيكون ذلك التصرف في حقها من جملة النعم تلتذ به نفسه ولا تثاب عليه ، وعلى كل حال فإنما فرضت فرضاً ، ليس فيه أدنى متشبث لدعاة الموتى فتدبر .

غيبى إنما يسألون النبي صلى الله عليه وآله وسلم الدعاء كما في الاستسقاء ، وقلة الأزواد في السفر ، وغير ذلك ، والدعاء داخل في المقدورات العادية كما لا يخفى . وكانوا إذا بعدوا عنه فاحتاجوا أن يراجعوه في شيء كتبوا إليه أو أرسلوا على ماجرت به العادة ، فإذا لم يمكن ذلك قال أحدهم : اللهم أخبر عنا رسالك ، كما قال عاصم بن ثابت ، وجاء نحوه عن حبيب ابن عدي ، وما يحكى عنه مما يخالف ذلك لا يثبت ، ولو ثبت وجب حمله على المعنى المعروف . ودعاؤهم مرجو الإجابة وليس ذلك بحتم ، قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم : [إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء] ، وقال سبحانه : [وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبغى نفقا في الأرض أو سمسما في السماء فتأتهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين] الأنعام : ٣٥ والنصوص في هذا المعنى كثيرة .

وأما الجن فإنه مأذون لهم إذناً قديراً عاماً في الوسوسة لبني آدم ، وذلك كالأمر الطبيعي لهم ، إنما يستدعى تعصية الله عز وجل والفلة عن ذكره ، ويستدفع بطاعته سبحانه والتعود به . فأما أن ينفعوا الناس أو يضرهم فلو كان مأذوناً لهم فيه إذناً قديراً عاماً يشبه الإذن للناس ، لفسدت الدنيا ، فإن كان قد يقع شيء من ذلك فانما يكون بإذن قدرى خاص لا يفسد قواعد الدنيا ، والإنسان لا يحتاج إلى الرغبة إليهم لتحصيل شيء من ذلك لأن الله عز وجل قد أغنى الناس بالأسباب العادية ، وبدعائه سبحانه ، أو ليس أن تسأل المالك الحقيقي القادر على كل شيء . أقرب وأولى من أن تسأل جنياً على أمل أن يأذن له الله عز وجل إذناً قديراً خاصاً في فعل مطلوبك ؟ فإن فرض أن إنساناً رغب إلى الجن فحصل له نفع أو اندفع عنه ضرر فذلك بمنزلة من يتقرب إلى المشركين بالسجود لأصنامهم ونحوه ، فإنهم قد ينفعونه وليس ذلك بعذر له ، بل الأمر أبعد فإن المشركين مأذون لهم إذناً قديراً عاماً في النفع والضرر على ماجرت به العادة .

وحال السحر كحال الجن قال الله عز وجل : [وما هم بضارين به من أحد ^(١)] إلا بإذن

(١) في الأصل (به أحدا) . ن

الله [أي والله أعلم إذناً قدرياً خاصاً وإثماً يقع ذلك نادراً ، نعم قد يعد من السحر ما هو مبني على سبب عادي غريب كالتنويم المغناطيسي ، وما يقع لبعض المرتاضين من التأثير بالهمة فيحسبه الجاهل كرامة .

هذا وإذا أمر الله عز وجل بطاعة أحد أو الخضوع له أو بفعل هو في الصورة خضوع له ففعل المأمور ذلك طلباً للنفع الغيبي من الله عز وجل فهذه عبادة لله عز وجل ، وهذا كسجود الملكة لآدم ، وهكذا تعظيم المسلمين لحرمات الله عز وجل كاستقبال الكعبة ^(١) والطواف بها وتقبيل الحجر الأسود ، وغير ذلك مما أمرهم الله به ففعلوه طاعة لله غير مجاوزين ما حده لهم ، وكذلك توقير النبي وإكرام الأنبياء وأهل العلم والصلاح بدون مجاوزة ما حده الله تعالى من ذلك .

والحاصل أن الخضوع طلباً للنفع الغيبي عبادة . فإن كان عن أمر من الله تعالى ثابت بسلطان فهو عبادة له سبحانه ولو كان في الصورة لغيره كالكعبة ، وإلا فهو عبادة لغيره . ويتعلق بهذا الباب مباحث عديدة قد بسطت الكلام عليها في كتاب (العبادة) ^(٢) وإثنا ذكرت هنا شذرة منه .

وأصل المقصود هنا تفسير الآية فأقول : إن القرآن يذكر التدبير الغيبي جملة أو يذكر بعض أنواعه تفصيلاً ، ويبين أن المالك له القادر عليه المختار فيه بدون توقف على أمر أسر أو إذن آذن أو تسليط مسلط ، هو الله وحده لا شريك له ، وأن ذلك هو مناط استحقاق العبادة ، فإذا كان سبحانه هو المتفرد بذلك فهو المتفرد باستحقاق العبادة . فتدبر الآيات المتقدمة تجدها على ما وصفت ، وتدبر آيات الشورى التي فيها [ليس كئله شيء] تجدها من هذا القليل ، فإذا كان الأمر هكذا فالظاهر أن المراد بقوله : [ليس كئله شيء] نفى

(١) تعظيم المسلمين لحرمات الله واستقبال الكعبة والطواف بها وتقبيل الحجر الأسود ليس كل ذلك من الخضوع لغير الله وطاعته بل هو خضوع لله وطاعة له بهذا العمل . م ع

(٢) كتاب من تأليف استقرأت فيه الآيات القرآنية ودلائل السنة والسيرة والتاريخ وغيرها لتحقيق ماهي العبادة ، ثم تحقيق ماهو عبادة لله تعالى مما هو عبادة لغيره يسر الله نشره . المؤلف

المثل فيما ذكر في السياق من أنه تعالى يجبي الموتى وأنه على كل شيء قدير ، وأن إليه الحكم وأنه فاطر السموات والأرض إلى غير ذلك . وجماع ذلك كله ملك التدبير الغيبي والقدرة عليه والاختيار فيه على ما تقدم وصفه ، والمقصود بذلك إثبات أنه لا إله إلا الله .

وهب أنه يسوغ حمل قوله : [ليس كمثله شيء] على ما يخالف تلك الظواهر التي يفر منها المتكلمون فهو احتمال مرجوح ، وهبه مساوياً أو راجحاً فهل يصح أن يعتد بها قرينة تصرف عن ظواهر تلك النصوص التي لا تخصي ، منها الظاهر البين ، ومنها الصريح الواضح ، ومنها المؤكد المثبت ، ومعها عقل المخاطبين الأولين من الصحابة وغيرهم وجمهور الناس ؟ وهل هذا إلا قلب للمعقول الواضح ؟

هذا والقائلون بأن ذات الله تعالى مجردة أكثرهم يثبتون أو يجوزون وجود ذات كثيرة مجردة من عقول ونفوس وأرواح وغيرها ، فليستدبر من له عقل أليسوا أولى بزعم أن الله عز وجل مثلاً بل أمثالاً بمن لا يقول بالتجرد المحض الذي يزعمونه ؟ فإن الذوات المخلوقة غير المجردة تتفاوت تفاوتاً عظيماً جداً فما الظن بذات الخالق تبارك وتعالى ؟ فأما المجردة على فرض وجودها فكيف يعقل التفاوت العظيم بينها حتى تكون هذه ذات رب العالمين وهذه ذات روح بعوضة ؟ وما قيل إن التجرد أمر عدمي لا يدفع ذلك ، على أنه عندهم براءة لأمر وجودي احتسج إليه ، لأنه ليس في اللغات لفظ يدل على ذاك المعنى ، لأن اللغات تابعة للمعقول الفطرية ، والمعقول الفطرية لاتعمل وجود ذات مجردة ذاك التجرد ، وإنما تعبر عن ذاك المعنى بقولها : « معدوم » (١) .

قال السلفي : وأقتصر من النظر في تلك الآية على ما ذكرت راجياً أن يكون فيه الكفاية لمن لم يستحذ عليه الهوى ، فأما من ختم على قلبه فلا مطمع فيه . والله الموفق .
وأما اسم الله تعالى « الواحد » فلفظ « واحد » يراد به في اللغة ما يقابل المتعدد ومن تتبع مواقع في القرآن وغيره من الكلام العربي الفصيح وجده يأتي وصفاً لموصوف ويكون هناك شيء محكوم عليه بالموصوف مع وصفه ، فعدم التعدد يكون للمحكوم عليه باعتبار

(١) يأتي لهذا مزيد في مسألة الجهة . المؤلف

الموصوف . قال الله تعالى : [كان الناس أمة واحدة] حكم على الناس فيما كانوا عليه بقوله « أمة واحدة » فعدم التعدد ثابت للناس باعتبار « أمة » أي لم يكونوا أمتين أو أكثر ، وقد يصرح في الكلام بالمحكوم عليه وبالموصوف كما رأيت ، وقد يطوى ذكر أحدهما فيعرف بالتدبر ، ولا أطيل بأمثلة ذلك .

وعلى كل حال ، فإنه يأتي على أحد معنيين :

الأول : نفي التعدد في المحكوم عليه نفسه كالمثال السابق : نفي أن يكون الناس كانوا أمتين أو أكثر .

المعنى الثاني : نفي أن يكون مع المحكوم عليه مثله أو مثلاه أو أمثاله باعتبار الموصوف فيكون المجموع متعدداً ، ومن ذلك قوله تعالى : [وإلهمكم إله واحد لا إله إلا هو] أي ليس معه إله آخر أو أكثر فيكون المجموع متعدداً ، ومن هذا الثاني قولهم : فلان واحد في فنه . أو : واحد زمانه ، أي لانظيره له في ذلك .

إذا تقرّر هذا فلنذكر الآيات التي ورد فيها هذا الاسم . قال تعالى فيما قصه عن يوسف عليه السلام : [يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار . ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها] يوسف ٣٩-٤٠

وقال عز وجل : [قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفأخذتم من دونه أولياء . لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا قل هل يستوي الأنعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور ، أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء . وهو الواحد القهار] الرعد - ١٦

وقال سبحانه : [يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار . وترى المجرمين يومئذ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَاد . سرابيلهم من قطران وتغشى وجوههم النار . ليجزي الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب . هذا بلاغ للناس لينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب] . خواتيم سورة (إبراهيم) .

وقال تبارك وتعالى : [قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الله الواحد القهار . رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار] ص - ٦٥ - ٥٦ .

وقال تعالى : [والذين اتخذوا من دونه أولياء : ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار . لو أراد الله أن يتخذ ولداً لأصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار] الزمر - ٣ - ٤

وقال سبحانه : [يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء : لمن الملك اليوم لله الواحد القهار] غافر - ١٦

هكذا جاء هذان الاسمان الكريمان « الواحد القهار » في القرآن مقتربين معرفين في المواضع كلها ، وكل ذلك في سياق إقامة الحجة على المشركين في الألوهية الزاعمين أن لله شركاء . في استحقاق العبادة .

فالكلام جارٍ على المعنى الثاني ، وهو نفي التعدد الحاصل بوجود مثله معه في الربوبية وما يقتضي استحقاق العبادة ، وسياق الآيات واضح جداً في ذلك ، وإنا ادعى بعضهم المعنى الأول في آية (الزمر) فقال : إن إمكان أن يكون له ولد ، يستدعي التركيب والانفصال والوحدة تنافي التركيب . والتركيب الذي يريده الفلاسفة والمتكلمون ليس من التعدد الذي تعقله العقول الفطرية في شيء ، و « الواحد » بالمعنى الثاني ينفي الولد بدون تكلف فإنه لو كان له سبحانه ولد لكان الولد نظيراً له في القدرة وغيرها فيكون رباً مستحقاً للعبادة ، وقد قال تعالى : [وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً . إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً] مريم : ٩٢ - ٩٣ .

وقال تعالى : [وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والأرض كل له قانتون] البقرة - ١١٦

وقال سبحانه : [وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون] الأنبياء - ٢٦
فحصل المقصود مع بقاء الاسم « الواحد » ^(١) على معناه المعروف الموافق لسائر الآيات .

(١) من أدل شيء على أن الوصف بالواحد أو الأحد أو الوحيد لا ينفي الصفات عن وصف بذلك أن -

هذا ولما كان الاسم « الواحد » إنما هو صريح في نفي النظير في الربوبية ، وما يقتضي استحقاق العبادة ، وليس بالصريح في نفي المشارك في ذلك مشاركة تقتضي استحقاق العبادة في الجملة أردف في الآيات كلها بالاسم « القهار » ليشتمل المعنى المقصود ، وجاء الاسمان معرفين لأن ذلك معروف مسلم عند المشركين ، كما يوضحه الآيات الأخرى التي تقدم ذكر بعضها في الكلام على قوله تعالى : [ليس كمثله شيء] . والله الموفق .

وأما سورة الإخلاص ففي (صحيح البخاري) وغيره من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « قال الله تعالى : كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك ، فأما تكذيبه إياي فقلوه : لن يعيدني كما بدأني . . . وأما شتمه إياي فقلوه : اتخذ الله ولداً وأنا الأحد الصمد لم ألد ، ولم أولد ، ولم يكن لي كفواً أحد » وفي رواية : « وأنا الصمد الذي لم ألد . . . »

وقال الترمذي : « حدثنا أحمد بن منيع حدثنا أبو سعد - هو الصاغاني - عن أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : انسب لنا ربك ، فأنزل الله : [قل هو الله أحد . الله الصمد] ، فالصمد الذي لم يلد ولم يولد ، لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت ، ولا شيء يموت إلا سيورث ، وإن الله عز وجل لا يموت ولا يورث . [ولم يكن له كفواً أحد] قال : لم يكن له شبيه ولا عدل ، وليس كمثله شيء . »

ثم قال الترمذي : « حدثنا عبد بن حميد حدثنا عبيد الله بن موسى عن أبي جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية أن النبي ﷺ ذكر آلهتهم ، فقالوا : انسب لنا ربك ، فأتاه جبريل بهذه السورة : قل هو الله أحد - فذكر نحوه ، ولم يذكر فيه عن أبي بن كعب ، وهذا أصح من حديث أبي سعد . »

- الله تعالى وصف فيلسوف قریش الوليد بن المغيرة متوعداً بهتهداً بقوله (ذرني ومن خلقت وحيداً) الخ فوصفه بالوحيد بمعنى الواحد ولم ينف عنه ذلك الوصف أن يكون إنساناً له أوصاف أخرى من يدين ورجلين ووجه ورأس الخ ، فوصف الله تعالى بالأحادية لا ينفي صفاته الأخرى ، أفاده الامام أحمد في « رده على الجهمية » الذين نفوا صفات الله تعالى من وصفه بالآحد والواحد . م ع

أقول : أبو سعد قال فيه الإمام أحد : « صدوق ، ولكن كان مرجئاً » وقال أبو زرعة : « كان مرجئاً ولم يكن يكذب » وضمه الباقر ، قال ابن معين في رواية : « ضعيف » وفي أخرى : « كان جهمياً وليس هو بشيء » ، وفي ثالثة : « صاحب ابن أبي دؤاد كان هاهنا وليس هو بشيء » ، وفي رابعة : « جهمي خبيث » . وقال البخاري في موضع : « فيه اضطراب » ، وفي آخر : « هو متروك الحديث » ، وفي ثالث : « ليس بثقة ولا مأمون » .

لكن لم ينفرد أبو سعد بوصف الحديث فقد أخرج الحاكم في (المستدرک) ج ٢ ص ٥٤٠ : « أخبرنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ وأبو جعفر محمد بن علي قالوا : ثنا الحسين بن الفضل ثنا محمد بن سابق ثنا أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن المشركين قالوا : يا محمد ، انسب لنا ربك ، فأنزل الله عز وجل : [قل هو الله أحد . الله الصمد] ، قال : الصمد الذي لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد . . . » بمثل حديث أبي سعد ، ومحمد بن سابق ثقة جليل إلا أن في ضبطه شيئاً حتى قال أبو حاتم : « يكتب حديثه ولا يحتج به » .

وقد صحح ابن خزيمة والحاكم هذا الحديث .^(١) وأخرج ابن جرير من طريق إسماعيل بن مجاهد عن أبيه عن الشعبي عن جابر قال : « قال المشركون : انسب لنا ربك ، فأنزل الله : [قل هو الله أحد] » . وأخرج عن قتادة قال : « جاء ناس من اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا : انسب لنا ربك ، فتزلت . . . » وعن سعيد بن جبيرة نحوه مطولاً ، وعن عكرمة : « أن المشركين قالوا : يا رسول الله أخبرنا عن ربك ، صف لنا ربك ، ما هو ؟ ومن أي شيء هو ؟ فأنزل الله تعالى : [قل هو الله أحد] » .

والذي يصح في الباب حديث البخاري ، ثم يليه حديث أبي العالية ، وقد شهد له حديث جابر ، وسنده صالح المتابعة .

(١) قلت : وكذا صححه الذهبي في « تلخيص المستدرک » وفيه بعد ، لأن أبا جعفر الرازي فيه ضعف كما سبق بيانه في التعليق على حديث القشوت في الفجر ج ١ ص ١٤٧ . لكن حديث جابر الآتي بعده يشهد له في الجملة . ن

وحديث البخاري يدل على أن أشد ما كان المشركون يعتقدون فيه في حق الله تبارك وتعالى هو شكهم في قدرته على البعث ، وقد أخبر به ، ونسبتهم إليه الولد ، والقرآن يؤيد ذلك ^(١) فإنه كور تثبت البعث ونفي الولد في مواضع كثيرة ، فأما شركهم في الألوهية فكان عندهم مرتباً بدعوى الولد كما هو بين من عدة آيات ، وقد أوضحت ذلك في كتاب (العبادة) ، وتبين لي أن أول ما سرى إلى العرب نسبة الولد إليه تعالى كانوا يقولون : الملائكة بنات الله ، على معنى أنهم مقربون إليه ، ولم يقولوا : أبناء الله ، خشية إيهام أن يكونوا نظراءه فقالوا : بنات الله ، لأن الإناث عندهم ضعيفات ، وليس لهن ميراث من آبائهن ، ثم طال الزمان فصار أخلافهم يقولون : بنات الله ، ولا يحققون المعنى ، ولم يكونوا يثبتون أن الله عز وجل صاحبة ، ولذلك احتج عليهم القرآن بقوله : [أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة] فدل هذا على أن انتفاء صاحبة أمر مسلم ، وفي قصة إسلام طلحة أنه جاء وجماعة معه إلى أبي بكر ، فقال : أدعوك إلى عبادة اللات والعزى ، فقال أبو بكر : وما اللات والعزى ؟ فقال طلحة : بنات الله ، فقال أبو بكر : ومن أمهم ؟ فأسكت طلحة ، ثم قال لأصحابه : أجيئوا الرجل ، فأسكتوا ، فأسلم طلحة .

فأما قول الله عز وجل : [وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا] ، فالمراد بالجنة هاهنا : الملائكة ، والمعنى أنهم جعلوا الملائكة بنات له ، وما روي أنهم كانوا يقولون إن أمهاتهم بنات سروات الجن ، لم يصح ، ولو صح لكان الظاهر أنهم اخترعوا هذا بعد قصة طلحة ، واللات والعزى ومناة كانت عندهم أسماء لتلك الإناث التي زعموا أنها الملائكة ، وأنها بنات الله ، ثم جعلوا لتلك الإناث تماثيل وسموها بأسمائها ، كما جرت به عادة المشركين في أصنامهم ، بل عادة الناس جميعاً في إطلاقهم على التمثال والصورة اسم من يرون أن ذلك تمثال أو صورة له . وهذا التحقيق يتضح معنى آيات النجم ، وقد أوضحت ذلك في كتاب (العبادة) بما يثليج الصدر . والحمد لله .

(١) أي يؤيد ما أفاده حديث البخاري من شكهم في قدرة الله تعالى على البعث فكرر الرد عليهم في ذلك بذكر أدلة قدرته على البعث ، وذكر نفي الولد عنه بالحجج والبيانات الواضحة التي تقطع شبههم وتقيم الحجة عليهم . محمد عبد الرزاق

والمقصود هنا أن الذي يظهر من الآثار أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما صرح
 المشركين بإبطال قولهم في الإناث التي يحملونها آلهة من دون الله ، ويزعمون أنها الملتصقة ،
 وأنها بنات الله ، ويمثلون التماثيل بأسمائها ويعظمونها تعظيماً لها ، وصارحهم بتنزيه الله عن الولد ،
 قالوا : انسب لنا ربك ، طمعاً منهم أن يجيبهم بما يستخرجون منه شبهة يشدون بها قولهم ،
 فأنزّل الله تعالى هذه السورة .

فأما تحقيق معناها فلفظ « أحد » زعم ابن سينا ومن وافقه أنه الواحد من جميع الوجود
 المنزه « عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاد والأعضاء والأشكال
 والألوان وسائر ما يثلم الوحدة الكاملة والبساطة الخلقه » . هذا ما نقلوه من عبارته الموهبة .
 وهو ومن وافقه يوهمون أنهم إنما يجتهدون في تنزيه الله عز وجل ، وهو في نفس الأمر بعيد
 عن ذلك ، كما يعلم من نفهم صفات الكمال عنه ، وإنا غرضهم توجيه وجوب وجوده تعالى ،
 أي وجوده من غير علة . وبعبارة أوضح في العقول الفطرية توجيه وجوده من دون أن يوجد
 موجد . وذلك أن الفطرة والعقل قاضيان بأن الموجود من هذه الأشياء التي تراها لا بد له
 من موجد ، وأنه مهما كان لبعضها صانع منها فإن فوقها جميعاً رباً هو الموجد الحقيقي . ولكن
 كثيراً من النفوس لا تقنع بهذا حتى تقول : فهذا الموجد الحقيقي من أوجده ؟
 فإن قيل : لا موجد له .

قالت : وكيف وجد من غير موجد ؟ فإذا قيل : هذا السؤال إنما يأتي فيما ثبت أو جاز
 أنه لم يكن ثم كان ، وذلك كأن تمر ببقعة لا بيت فيها ثم تمر بها وفيها بيت ، وكالشمس
 فإن العقول الفطرية حتى الساذجة تجيز أن يخلق الله تعالى شمساً أخرى غير هذه الشمس ، وتجيز
 أن يكون قد مضى زمان لا شمس فيه ثم خلق الله تعالى هذه الشمس ، وهكذا سائر المخلوقات ،
 وإنا قد تتوقف العقول الفطرية في بعض الأشياء التي لا ضير في التوقف فيها من جهة العقل ،
 وذلك كالفضاء والزمان فإنها إن كانا أمرين عديمين كما عليه المتكلمون فلا أعدام أزلية ،^(١)

(١) أوضح من هذا أن يقال : الأعدام عدم والعدم لا يتصوره العقل وإنما يتخيل بتصور ضده من
 الموجودات ، فإذا طرد من بين الموجودات فلا يتصور أن يكون موجداً لشيء منها ونحن في غنى عن تخيل
 أزلية أو غيرها للعدم . م ع

وإن كنا وجوديين فلا يصلح أن يكون رباً أوجد هذه الموجودات .
والمقصود أنه في مثل البيت والشمس يأتي ذاك السؤال فيقال : لم يكن موجوداً فن أوجده ؟
فأما الموجود الحق الذي ثبت أنه لم يزل فلا يأتي في حقه ذاك السؤال أصلاً .

فقد لا تطمئن النفس لهذا حق الاطمئنان ، وقد نبه الشرع على هذا وعلى علاجه ، ففي
(الصحيحين) وغيرهما من طرق عن أبي هريرة « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : يأتي
الشیطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول من خلق ربك ؟
فإذا بلغه فليستعذ بالله ^(١) ولينته » ، لفظ البخاري في « بدء الخلق » . وفيها من حديث أنس
« قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله
خالق كل شيء . فمن خلق الله ؟ » لفظ البخاري في « الاعتصام » . وفي (مسند أحمد) من
حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو الأول وفيه « فإذا وجد أحدكم ذلك
فليقل : آمنت بالله ورسوله ، فإن ذلك يذهب عنه » . ^(٢)

فمن أيقن بما قدمناه أول الرسالة من مرتبة الشرع فزع إليه فوجد الشفاء من تلك
الوسوسة ، ومن لم يفزع إليه وحاول الاكتفاء بذلك الجواب ، وهو أن ذلك السؤال لا يرد
أصلاً جاء الشيطان من طريق أخرى فقال : إن كان هذا الذي تقول أنه الموجد الحقيقي أو
أنه واجب الوجود شيئاً بهذه المحسوسات فحكمه حكمها ، وإلا فإذا عساه أن يكون ؟

(١) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رداً على الرازي في تشكيكه أن الاستمادة بالله كيف تكون ملاحاً
في دوام وجود الله وعدم أوليته ؟ أفاد شيخ الإسلام أن الشك في العلوم النظرية يدفعه التفكير والبحث وأخذها
من البدئيات والقطعيات والضروريات ، فأما إذا وصل الشك في القطعيات والضروريات فهنا مرض عقلي
ووسواس لا علاج له إلا الرجوع إلى طبيب العقول وهادي النفوس ومصححها وشافيها . وقد استشفى
الغزالي بهذا الدواء حينما أصيب بهذا الشك في المحسوسات . وقد قال الشاعر :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج التبار إلى دليل

وقد قال ابن عقيل الحنبلي لرجل سأل أنه يفتسل ويتوضأ ويشك في وصول الماء إلى جسده وأعضائه ؟
فقال ابن عقيل : سقط عنك التكليف لأنك مجنون وقد رفع القلم عن المجنون أو نحو هذا . م .
(٢) قلت : وإسناده حسن ، وهو صحيح لغیره كما بينته في « الأحاديث الصحيحة » (١١٦) . ن

فإذا دفع ذلك بنفي المشابهة المقتضية للافتقار وكف نفسه عن التفكير في تلك الذات المقدسة بحجة أنه لم يرها ، ولا رأى ماتكون من جنسه ، وما كان هكذا فلا سبيل إلى تصويره ، فالأفكار لا يتصور الألوان حتى أنه لا يحلم في نومه بأنه أبصر شيئاً ، جاءه الشيطان من جهة أخرى فاستعرض ما يشبه العقل والشرع لله عز وجل فيعتمد إلى أمر من ذلك فيقول : إن ثبت هذا لتلك الذات كانت شبيهة بهذه المحسوسات فيلزم الافتقار . فأما من وفقه الله عز وجل فإنه لا يعدم مخلصاً ، وأما المخدول فإنه يرى أنه مضطر إلى نفي ذلك الأمر ، ثم يعمد الشيطان إلى أمر آخر فيقول : وهذا كالأول ، وهكذا حتى يأتي على عامة تلك الأمور ، ومنها لوازم الوجود فلا يبقى للإنسان إلا اعتقاد وجود يعتقد انتفاء لوازمه . وقد لا يكتفي الشيطان منه بهذا ، بل يقول له : وكيف تعقل مثل هذا ؟ وما تظنه حجة على الوجود قد جربت أمثاله في تلك الأمور ، فليس هناك حجة ، وإنما هي شبهات نسجت الأوهام والأغراض في العصور المظلمة ، فكن حر الفكر ، قوي الإرادة ، وخلص نفسك من تلك القيود والأغلال ، فإنك في عصر العلم !^(١)

فهذه هي الحقيقة والغاية لتلك الوحدة التي موه ابن سينا عبارته عنها ، فإنه يزعم أن ذات الله عز وجل ليست منفصلة عن العالم ولا متصلة به ، ليست خارجة عنه ولا هي فيه ، ليست مباينة له ولا محاتية^(٢) ، لم توجد الذوات الأخرى حين وجدت خارج ذات الله عز وجل قريباً أو بعيداً ولا داخل ذاته . والمتكلمون وافق أكثرهم ابن سينا على هذا الأصل ، ثم يقع

(١) واستمد بالله من تلك الوسواس كما أرشد إلى ذلك الحديث وأدع لها بالدعاء المأثور : « اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم » . وأثر عن الشيخ ابن تيمية رحمه الله أنه كان إذا أشكلت عليه مسألة توجه إلى الله تعالى وقال : يا معلم إلهي إلهيا . فيفتح عليه بها الفتح العظيم . م ع

(٢) ضد مباينة أي يوجد حيث يوجد والكلمة مشتقة من (حيث) ظرف المكان ، كما يقال : جلست حيث يجلس القاضي مثلاً .

الخلاف في التفريع فابن سينا وموافقوه يقولون : لا قدرة لله عز وجل ولا إرادة ولا علم بالجزئيات ، واستحيا بعضهم فقال : يعلم ذاته ، وعندهم أنه لا شأن لله عز وجل بخلق ولا تقدير ولا اختيار ولا تدبير ، بل عندهم أنه سبحانه ليس برب للعالم ، وإنما هو السبب الأول لوجوده في الجملة ، وذلك أن أصول الموجودات عندهم أشياء قديمة :

أحدها : وجود محض هو عندهم الواجب لذاته ، أو قل : « الله » .

الثاني شيء نشأ عن الأول بدون قدرة الأول ولا إرادة ولا علم ! ويسمون هذا الثاني « العقل الأول » قالوا ونشأ عن العقل الأول عقل ثان ونفس وفلك وهكذا إلى عشرة عقول وتسع أنفس وتسعة أفلاك ! قالوا والعقل العاشر هو العقل الفعال وهو المدبر للعالم السفلي بواسطة الكواكب وتغير مواضعها . ولا شأن عندهم لله تعالى بالموجودات البتة خلا أنه كان في القدم سبباً محضاً لوجود العقل الأول بدون قدرة ولا إرادة ولا اختيار ولا علم ! ^(١) ومن تدبر هذا علم أن البعوضة فما دونها تملك من العلم والقدرة والارادة والاختيار والتصرف مالا يسمحون لله عز وجل بملك عشر معشاره ! تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً . هذا مع ما في ترتيبهم المذكور مما هو على أصولهم فضلاً عن غيرها بغاية الاختلال ، بل هو هوس محض ينجل العاقل من نسبة القول به إلى من يشاركه في الانسانية !

وقولهم : إن ذات الواجب وجود محض . أورد عليه أن الوجود عندهم من المعقولات الثانية وهي عندهم أمور معدومة . فعلى هذا تكون ذاته عندهم عدماً ، والعدم لا يكون سبباً لوجود . أجاب بعضهم بأن الوجود الذي هو ذات الواجب في زعمهم وجود خاص وهو موجود وإنما المعدوم الوجود المتعارف ، قالوا : والداعي لهم إلى القول بأن ذات الواجب وجود خاص أنها لو كانت شيئاً آخر احتاجت إلى ما يفيد لها الوجود ، فإن كان غيرها كانت ممكنة ، أو بلسان الجمهور مخلوقة ، وإن كانت هي أوجدت نفسها فهذا محال . وقد أطال المتكلمون البحث في هذا . ويمكن أن يقال على وجه الالتزام : ذاك الوجود الخاص إن لم

(١) بل بطريق التولد وقد أوضح شيخ الإسلام الرد عليهم في تفسير سورة (الاخلاص) وأن ذلك من نوع نسبة الولد إلى الله تعالى التي نفته السورة المذكورة . م ع

يكن متصفاً بهذا الوجود المتعارف ، اتصف ضرورة بنقيضه وهو العدم ، والمعدوم مفقود في أن يوجد إلى غيره حتماً ، وإن كان متصفاً به وقعم فيما فورتم منه .

وفي (حواشي عبد الحكيم) على (شرح المواقف) : « الصواب عندي أن لا إيجاد ههنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود ، والمقتضي لا يلزم أن يكون موجداً ، ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها . . . كيف والإيجاد الخارجي لا بد له من موجود وموجد في الخارج ، وليس في الخارج ههنا إلا الماهية المقتضية للوجود ، واعتبار التعدد فيها باعتبار أنها من حيث هي موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود مُوجد إنفا هو في الذهن » .^(١)

أقول : فمن فهم هذا وقنع به فذاك ، وإلا فينبغي أن يدع التعمق ويرجع إلى اليقين وهو أن الله عز وجل هو الحق الذي لم يزل ، وأنه خالق كل شيء ، وليستغنى بالله وليته .^(٢)

وقد سمعت بعض الأكابر يذكر عن جد أبيه وهو من المشهورين أنه كان إذا ذكر له ما يسميه المتأخرون علم التوحيد قال : « إنفا هو علم التوحيد » .

أقول : وتلك المناقضات والمعارضات والوساوس بحر من الوحل لاساحل له إلا من جهة

(١) أقول : وهذا الهوس نظير ما في الحديث من وسوسة الشيطان بقوله : هذا خلق الله الخلق فن خلق الله ؟ . وعلاجه الاستعاذة بالله والجوء إلى طب الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين . م ع

(٢) وليحمد الله أن عافاه من تفكير يؤدي إلى أن الله موجود - بفتح الجيم - في الذهن ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - فإن ابتليت بشيء من هذا الهوس فخذ نفسك بمخدر من الجهل والغباء والاشتغال بشيء من علوم الدنيا فلك وجبر وهندسة حتى تصحو من تلك السكرة ثم ابتدئ للتفكير والنظر بأسلوب الأنبياء والصديقين وخذه من القرآن والحديث ، وسيرة الرسول وخلفائه وسلف الأمة وسر في ركبهم واربط رقبته في عجلته وتلمس غبار قافلته ، فإن نازعتك نفسك إلا البحث الضيق فزج بها في أحضان علوم الكون والخلق من فلك وطب وزراعة وسياسة واجتماع وصناعة فهي بحار تكفي لسباحة السابحين وخوض الخائضين ، والفارق فيها مأمون العاقبة لا يخشى عليه الهلاك الأبدى والكفر بالله تعالى ، بل أما انقاذ إلى شاطئ الحياة الدنيا ، أو موت على الإسلام شهيداً أو قريباً من صفوف الشهداء ، ببركة البعد عن شكوك الشاكين في الله تعالى ، وبركة السير على صراط أنبياء الله ورسله والصديقين والشهداء والصالحين من عباده وحسن أولئك رفيقا . م ع

واحدة فمن جاء من تلك الجهة فخاص في ذاك الوجه لم يزد الإيمان فيه إلا تورطاً ، فالسعيد من أعانه الله عز وجل على الرجوع إلى الساحل .^(١)

والمقصود هنا أن المتفلسفين لما أصلوا ذاك الأصل وهو أن ذات الله تعالى ليست منفصلة عن العالم ولا متصلة به أمعنوا في النفي كما تقدم . فأما المتكلمون الذين وافقوا على هذا الأصل فيضطربون في التفريع ، يثبت أحدهم أمراً فيجبي الذي بعده فيجد أنه مضطرب إلى نفيه بمقتضى الاعتراف بذلك الأصل ، وهكذا .

وعلى كل حال فابن سينا نفسه معترف بأن تلك الوحدة تأباه العقول الفطرية ، وهي عقول الجمهور ومنهم الصحابة والتابعون ، وتقطع بأن حاصلها عدم المحض ، ويعترف بأن الشرائع جاءت بضد تلك الوحدة وقد مر كلامه ، ويوافق عليه من يتعاني التحقيق من المتكلمين كما يأتي في مسألة الجهة عن الغزالي والتفتازاني ، وإذا كان الأمر هكذا فلا ريب أنه لا وجه لحل قول الله عز وجل «أحد» على تلك الوحدة ، فلنطلب معنى آخر .

قال بعض السلفين إنه «الواحد في الربوبية والألوهية لأرب سواه ، ولا إله إلا هو» . وهذا المعنى محتاج إلى التطبيق على السياق ، وسبب النزول ، وذلك ممكن بنحو مأمور في «الواحد» لكن يبقى هنا سؤال وهو : لماذا جاء الاسم «الواحد» في القرآن معروفاً وجاء «أحد» غير معرف ؟

وهنا معنى ثالث . في كتب اللغة أنه يقال : «رجل واحد لا يعرف نسبه وأصله» ، وعن ابن سيده أنه يقال «رجل أحد» بهذا المعنى وفي القاموس «رجل واحد وأحد محر كنين ووحيد ووحيد ومتوحد منفرد» قال شارحه : «وأنكر الأزهري قولهم : رجل أحد ، ... لأن أحداً من صفات الله عز وجل التي استخلصها لنفسه» وفي القاموس (أحد) : «الأحد بمعنى الواحد . أو الأحد لا يوصف به إلا الله سبحانه وتعالى» . قال الشارح بعد قوله : الأحد : «أي المعروف باللام الذي لم يقصد به العدد المركب كالأحد عشرة ونحوه» . ثم قال الشارح أخيراً : «وهو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر» ، وقيل : أحديته معناها أنه لا يقبل

(١) ساحل السلامة من الفطرة والشرع وطريقة الرسل والأنبياء . م ع

التجزي لآرائه عن ذلك ، وقيل : الأحد الذي لا ثاني له في ربوبيته ، ولأداته ، ولا في صفاته .

أقول : فالظاهر أن « واحد وأحد » الذي قالوا : إنه بمعنى لا يعرف نسبه وأصله ، إنما حقيقته أنه بمعنى : منفرد ، ثم لوحظ فيه التقييد ، أي : « منفرد عن يكون من نسبه وأصله » . أي : لا يوجد من يكون نسبياً له ، ولكن لما كان هذا ممتنعاً في الرجل إذ لا بد في غير آدم وعيسى من أن يكون له أب ويطلب أن يكون له عم وابن عم وإن بعد وغير ذلك وإنما غايته أن لا يعرف نسبه وأصله عبروا بهذا ، والمعنى الحقيقي ثابت لله تبارك وتعالى ، فإنه لا نسب له ولا نسب البتة ، وبهذا يتضح موافقة سبب النزول وهو قول المشركين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم : نسب لنا ربك ، ولما كان هذا الوصف قد يطلق على غيره تعالى بمعنى أنه لا يعرف نسبه وقد يطلق على آدم بمعنى أنه لا أب له وإن كان مخلوقاً من الطين ، وكذلك على عيسى وإن كان له نسب من جهة أمه ونحو هذا يقال في الملائكة وأبي الجان ، لما كان الأمر كذلك قيل : « قل هو الله أحد » ولم يقل « الأحد » وأكد ذلك أن المشركين لما قالوا : نسب لنا ربك ، اقتضى ذلك أنهم يزعمون أن الله عز وجل ليس أحداً بذاك المعنى بخلاف « الواحد » في الربوبية فإنهم كانوا يعترفون به كما تقدم . وهذا المعنى هو المناسب لسبب النزول كما مر ، ومناسبته للسياق واضحة أيضاً .

وقوله سبحانه : (الله الصمد) تقدم في حديث البخاري في رواية « شتمه إياي قوله : اتخذ الله ولداً ، وأنا الصمد . . . » وفي حديث أبي العالية « فالصمد الذي لم يلد ولم يولد . . . » وأخرج ابن جرير عن محمد بن كعب « الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » ويظهر أن المراد أن الصمد يستلزم أنه لم يلد ولم يولد ، وتوجيه ذلك يعلم مما يأتي : أخرج ابن جرير من وجهين صحيحين عن مجاهد قال : « الصمد المصمت الذي لا جوف له » . ومن وجه صحيح عن الحسن البصري قال : « الصمد الذي لا جوف له » . ومن وجه صحيح عن عكرمة قال : « الصمد الذي لا جوف له » . ومن وجه آخر صحيح عن عكرمة أيضاً قال : « الصمد الذي

لا يخرج منه شيء . « زاد في رواية » لم يلد ولم يولد . ومن وجه صحيح عن الشعبي قال : « الصمد الذي لا يطعم الطعام » . وفي رواية « الذي لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب » . ومن وجه فيه ضعف عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال عبد الله : « لأعلمه إلا قد رفعه » (يعني إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم) قال : الصمد الذي لا جوف له . ومن وجه فيه ضعف عن ابن عباس قال : « الصمد الذي ليس بأجوف » . ومن وجه ضعيف عن ابن المسيب قال : « الصمد الذي لا حشوة له » .

هذه الأقوال كلها تعود إلى مثل قول مجاهد ، واستلزام هذا المعنى لنفي الولد والوالد كما في حديث البخاري وحديث أبي العالية وقول محمد بن كعب ظاهر ، وذلك أن من يكون كذلك لا يمكن أن يكون له ولد على الوجه المعروف في التناسل أو نحوه ، لأن ذلك يتوقف على أن يخرج من جوف الأب شيء . يتكون منه الابن ، وهكذا من كان كذلك لا يكون له أب لأن الأب لابد أن يكون شبيه الابن في الذات ، ففرض أب للمصمت الذي لا جوف له يستلزم نفي الأبوة - وهذا المعنى مع صحته عن أكابر من التابعين كما رأيت واضح المناسبة للسياق ، ولحديث البخاري وأبي العالية ، ولتقديم « لم يلد » فإن دلالة هذا المعنى على أنه لم يلد أقرب من دلالة على أنه لم يولد كما لا يخفى . لكن أخرج ابن جرير من وجه صحيح عن الأعمش عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال : « الصمد السيد الذي قد انتهى سودده » . وقال : « حدثنا علي ^(١) قال : ثنا أبو صالح قال ثنا معاوية عن علي عن ابن عباس في قوله : [الصمد] ، يقول : السيد الذي قد كل في سودده والشريف الذي قد كل في شرفه والعظيم الذي قد كمل في عظمته ، والحليم الذي قد كمل في حلمه ، والغني الذي قد كمل في غناه ، والجبار

(١) علي هو ابن داود بن يزيد التميمي القنطري من شيوخ ابن جرير ومن تلاميذ أبي صالح عبد الله ابن صالح كاتب الليث بن سعد عن معاوية بن صالح الحضرمي عن علي بن أبي طلحة الوالي عن ابن عباس رضي الله عنه . م ع

قلت : القنطري هذا ثقة مدوق ، ولم يتفرد به . فقد قال ابن أبي حاتم في « تفسيره » : حدثنا أبي ثنا أبو صالح به . كما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في « تفسيره » رة الاخلاص » ص ٥ ، لكن السند فيه ضعف وانقطاع كما يأتي عن المصنف رحمه الله تعالى . ن

الذي قد كمل في جهوته ، والعالم الذي قد كمل في علمه ، والحكيم الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد ، وهو الله سبحانه ، هذه صفته التي لا تنبغي إلا له .

والسند عن أبي وائل في الأعمش ، وهو مدلس مشهور بالتدليس ، وربما دلس عن الضعفاء ، ^(١) والسند عن ابن عباس فيه كلام وهو مع ذلك منقطع ، علي بن أبي طلحة أجمع الحفاظ كما في (الإتقان) عن الحلبي علي أنه لم يسمع من ابن عباس ، وقال بعضهم : إنما يروي عنه بواسطة مجاهد أو سعيد بن جبيرة .

ولا دليل على أنه لا يروي عنه بواسطة غيرهما ، والثابت عنها في تفسير الصمد خلاف هذا

(١) رواية الأعمش عن أبي وائل معتمدة في «الصحيحين» لاختصاصه به ، فلا يضره وجود شيء من التدليس في غير روايته عن أبي وائل ، ولو تنقلنا في رد رواية من رمي بشيء من التدليس لرددنا رواية كثير من الأئمة كمالك والثوري وغيرهما ، راجع رسالة الحافظ ابن حجر في مراتب المدلسين . وأما رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس فأقصى ما يكون من أمرها أن يكون أخذها عن مجاهد وابن جبيرة . وهما من خيار ثقات أصحاب ابن عباس ، فاستندت لي أقوى ركنين من أركان الرواية عن ابن عباس فزادت قوة بما يظن أنه يوثقها ، ولذلك اعتمدها أئمة التفسير المأثور كابن جرير وابن أبي حاتم وغيرهما . والله أعلم . م ع

قلت : ما ذكر فضيلته في رواية الأعمش عن أبي وائل وجيه ، وكذلك رواية علي عن ابن عباس ، إن ثبت أن بينها مجاهد وسعيد ، ولكن أين السند بذلك ؟ وما ذكره من اعتماد ابن جرير وابن أبي حاتم لروايته عن ابن عباس ، فيه نظر ، فإن مجرد الاعتماد على الرواية لا يدل على ثبوت إسنادها ، لجواز أن يكون هناك ما يشهد لها من سياق أو سبب نزول ، أو غير ذلك ، مما يسوغ به الاعتماد على الرواية مع كون إسنادها في نفسه ضعيفاً . على أنه ليس من السهل إثبات أن الإمامين المذكورين اعتمدا هذه الرواية في كل متونها ، اللهم إلا أن كان المقصود بالاعتماد المذكور إنما هو إخراجها لها ، وعدم اللطم فيها ، وحينئذ ، فلا حجة في ذلك لثبوت إخراجها لكثير من الروايات بالأسانيد الضعيفة ، وقد ذكرت بعض الأمثلة علي ذلك من رواية ابن أبي حاتم في بعض تأليفي ، منها قصة نظر داود عليه السلام إلى المرأة وافتتانه بها وقصة هارون وماروت ، وقد خرجتهما في «سلسلة الأحاديث الضعيفة» برقم (١٧٠/٣١٤) .

على أنه لو سلمنا بما ذكره فضيلته من الاتصال ، فلا يسم السند إلى علي من كلام كما ذكره المصنف ، مشيراً بذلك إلى الضعف الذي عرف به صالح كاتب الليث ، ففي «التقريب» : «صدوق كثير الغلط ، ثبت في كتابه ، وكانت فيه غفلة» . ن

كاسر ، لكن ابن جرير قال : « الصمد عند العرب هو السيد الذي يصمد إليه الذي لا أحد فوقه ، وبذلك تسمى به أشرافها ومنه قول الشاعر :

ألا بكر الناعي بخيري بني أسد بعمر بن مسعود وبالسيد الصمد

وقال الزبرقان : ولا رهينة إلا سيد صمد .

فإذا كان ذلك كذلك فالذي هو أولى بتأويل الكلمة المعنى المعروف من كلام من نزل القرآن بلسانه ، ولو كان حديث ابن بريدة صحيحاً كان أولى الأقوال بالصححة لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعلم بما عنى الله جل ثناؤه وبما أنزل عليه .

أقول : الذي يدل عليه البيتان مع مراعاة الاشتقاق أن « صمد » بمعنى : مصمود إليه كثيراً ، فأما زيادة « الذي لا أحد فوقه » فتؤخذ في الآية من القصر الذي يقتضيه تعريف الجزئين . وهذا المعنى وإن كان كأنه أشهر في العربية فالمعنى الأول معروف فيها ، والاشتقاق يساعد المعنيين ، وفي (اللسان) : « قال أبو عمرو : الصمد من الرجال الذي لا يعطش ولا يجوع في الحرب وأنشد :

وسارية فوقها أسود بكفي سبتي ذيف صمد

(السارية) الجبل المرتفع الذاهب في السماء كأنه عمود ، والأسود العلم بكف رجل شجاع .
أقول : وهذا على المبالغة أي كأنه لا جوف له فيجوع ويظلم . وكفى دلالة على صحة المعنى الأول ثبوت القول به عن أئمة التابعين ، ثم هو الأوضح مناسبة للسياق وسبب النزول .
وذهب بعض الأجلة ^(١) إلى تصحيح كلا المعنيين . وهذا إما مبني على صحة استعمال اللفظ

(١) كأنه يعني به شيخ الإسلام ابن تيمية في « تفسير سورة الاخلاص » له . وتصحيحه الهاماني الواردة عن أئمة المفسرين من الصحابة والتابعين ليس من باب استعمال المشترك في معنيه أو معانيه ولا من باب التخيير الإباحي ولكنه رضي الله عنه صححها كلها لأنها متلازمة ، وكل معنى منها وجه من وجوه معنى الصمد ، فالسيد الذي كمل في مؤدده وهداه وحلمه وحكمته وغناه هو الذي استغنى عن الطعام والشراب ، وتعالى عن الجوف والبطن والمعدة والأمعاء .

وشيوخ الإسلام يرى فيما نقل من أقوال السلف في التفسير أنها متلازمة متشابهة لاختلاف فيها ، وكثير منها بل أكثرها من باب التمثيل وتقريب المعنى ، يذكر وجه من وجوه ونوع من أنواعه ، كما لو سألك -

المشترك في معنييه معاً ، وإما على ما يشبه التخيير الإباحي ، كأنه قيل : من فهم هذا وبني عليه فقد أصاب ، ومن فهم هذا وبني عليه فقد أصاب .

والمتكلمون يقولون : إن المعنى الأول محال على الله عز وجل ، لأن ذلك من صفات الأجسام ، ولا شأن لنا الآن بهم ، وإنا الكلام هنا فيما فهمه المخاطبون الأولون ، وقد سمعت قول كبار التابعين المروي عن بعض الصحابة ، ومن الواضح أنه لا ينافي المعاني التي ينكرها المتعمقون من آيات الصفات وأحاديثها ، وكذلك المعنى الثاني لا ينافيها وإنا حاصله أن الله سبحانه هو الذي يعمد الخلق إلى قصده فيما يهمهم ، وحاصله أنه سبحانه المنفرد بالربوبية واستحقاق الألوهية ، [ومن لوازم ذلك نفي النقائص عنه]^(١) .

قوله تعالى : [لم يلد ولم يولد] واضح ليس فيه ما ينافي تلك المعاني .

قوله سبحانه : [ولم يكن له كفواً أحد] مر في حديث أبي العالية : « ولم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثل شيء » وأخرج ابن جرير من نسخة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس : « ليس كمثل شيء . فسبحان الله الواحد القهار » وأخرج من وجه صحيح عن مجاهد قال : « صاحبة » ، والمعنى الأول متضمن للثاني ، والمنفي هنا هو الكف ، والمشاركة الإجمالية في الوجود والعالية والقادرية وغيرها ليست مكافاة إذ الواقع [في الوجود]^(٢) إنا هو وجود ذاتي واجب كامل ، ووجود مستفاد ممكن ناقص ، وقس على ذلك ، فلو فرض أن تلك المشاركة يصح أن يطلق عليها مشابهة ، فالمنفي هنا هو الشبيه المكافي . فـ س في هذا أيضاً ما ينافي المعاني التي ينكرها المتعمقون .

— أعجمي عن الحيز فأشرت إلى رفيف وقلت له هذا ، وأشار غيرك إلى رفيف بشكل آخر ، وقال: الخبز هذا، وأشار ثالث إلى فطير أو بقسماط أو بقلادة، وقال: مثل هذا، فتجتمع هذه التفسيرات عند الأعجمي على معنى كلي أنه ما صنع من دقيق الحب ، ولو تنوعت كفيات الصناعة ، فكلها خبز أو من نوع الخبز أو شبيه به . وحينئذ فلا تعارض ولا تضاد ولا تناقض . وكذلك إذا تأملنا تفسير السلف للصمد وجدناها متلازمة يشرح بعضها بعضاً وبيني بعضها بعضاً تجتمع كلها على إثبات عظمة الله وتنزيهه عن النقائص . والله أعلم مع

(١) زيادة من فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة . ن

المقصود الرابع

المتكلم : أهملوني حتى أعيذ النظر في المقاصد الثلاثة الأولى ، وأفكر فيها .

الناقد : فليتكلم السلفي في بقية المقاصد ، الرابع فما بعده .

السلفي : كان العرب الذين خوطبوا بالقرآن والسنة أولاً كغيرهم من الناس بعقولهم الفطرية وما توارثوه عن الشرائع أن الله عز وجل [ليس كمثل شي . وهو السميع البصير] فكانوا يعلمون أنه سبحانه ليس بجبر ولا شجر ولا كوكب ولا إنسان ولا طائر ولا جني ولا ملك ولا مخلوق من المخلوقات التي عرفوها والتي لم يعرفوها بل هو رب كل شي . وخالقه . وقد شهد لهم القرآن بأنهم كانوا يعتقدون وجود الله عز وجل وربوبيته ، وأنه الذي يرزق من السماء والأرض ، والذي يملك السمع والأبصار ، ويخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ، ويدبر الأمر كله ، له الأرض وما فيها ، رب السموات السبع ، ورب العرش العظيم ، بيده ملكوت كل شي . وهو يحير ولا يحار عليه ، خلق السموات والأرض ، وسخر الشمس والقمر ، يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر له ، يتزل من السماء ماء فيحيي به الأرض ، خلق السموات والأرض وهو العزيز العليم . إلى غير ذلك . انظر سورة (يونس) : ٣١ ، وسورة (المؤمنون) : ٨٤ - ٨٩ ، وسورة (العنكبوت) : ٦١ - ٦٣ ، وسورة (الزمر) : ٣٨ ، وسورة (الزخرف) : ٩ و ٨٧ ، وسورة (البقرة) : ٢١ - ٢٢ ، و (تفسير ابن جرير) ج ١ ص ١٢٦ .

وكانوا كغيرهم من أصحاب العقول الفطرية يعقلون أن الله سبحانه وتعالى ذاتاً قائمة بنفسها ، ولم يكن ذلك موجباً أن يتوهموا أنه من جنس ما يرونه ويلمسونه ، ولا مماثلاً لشيء من ذلك فقد كانوا يعتقدون وجود الجن والملائكة ، وأنها قد تكون بحضرتهم وهم لا يرونها ، ولا يسمعون كلامها ولا يحسون بمراسمتها لهم ، ويعلمون أن الله عز وجل أعلى وأجل وأبعد عن مماثلة ما يرونه ويلمسونه . وكانوا كغيرهم من الناس يعلمون أن الموجود القائم بنفسه حقيقة لا يمكن أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، لا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، لا قريباً من غيره من

الذوات ولا بعيداً عنها ، فكانوا يعتقدون أن الله تبارك وتعالى فوق عرشه الذي فوق سمواته .

ولم يكونوا إذا قيل لهم : يد الله ، مثلاً ليفهموا من ذلك يداً كأيديهم ، فإنهم يعلمون أن المضاف يختلف باختلاف المضاف إليه ، يقال : رأس نحلة ، رأس جرادة ، رأس حمامة ، رأس إنسان ، رأس حصان ، فيختلف كما ترى ، فما بالك بنحو « يد الله » مع ما قدمنا أنهم كانوا يعلمون أنه تعالى ليس بإنسان ولا جني ولا ملك ولا مماثل لشيء من ذلك ولا غيرها من مخلوقاته ، وأنه أعلى وأجل وأكبر من ذلك كله ، وأنهم كانوا يعتقدون وجود الجن والملككة وأنها قد تكون بحضرتهم ، لا يرونها ولا يسمعون كلامها ولا يدركون لها حساً ولا أثراً ، ويعلمون أن الله تبارك وتعالى أعلى وأجل وأبعد عن مماثلة المحسوسات ، والإنسان إذا كان يعرف المضاف إليه أو مثله أمكنه تصور المضاف تحقيقاً أو تقريباً يتأتى معه أن يقال : مثل ، أو : شبيه ، وإلا لم يبق هناك إلا أمر إجمالي ، فإذا كان المضاف إليه هو الله عز وجل لم يتصور من يده مثلاً إلا ما يليق بعظمته وجلاله وكبريائه ، فلا يلزم من تلك المشاركة الإجمالية أن تكون يده مثل يد المخلوق ولا شبهة بها بمقتضى لسان العرب الفطري ، فإنه لا يطلق في مثل ذلك « ذاك شبيه بهذا » وقد سبق في أواخر الكلام على قوله تعالى : [ليس كمثل شيء] ما ينبغي تذكره .

فينبغي استحضار هذا فلا يتوهم أن العرب كانوا يعتقدون أن الله عز وجل يدين يدي إنسان أو مثلها أو يجوزون ذلك ، أو فهموا ذلك من قول الله تعالى : [خلقته بيدي] وقس على هذا ، فإن كان في بعض النصوص ما يوهم ظاهره المماثلة فمعقول القوم كانت قرينة كافية لصرفه عن ذلك ، إلا أن تكون مماثلة في مطلق أمر فهذه قد تقدم تحقيقها في الكلام على قوله تعالى : [ليس كمثل شيء] .

قال السلفي : وليست جميع النصوص المتعلقة بالمعقود موافقة لما كان عليه العرب ، فقد كانوا ينسبون إلى الله تعالى الولد ، وينكرون البعث ، إلى غير ذلك مما رده عليهم القرآن .

المقصود الخامس إلى الثامن

قال السلفي : لسنا نلتفت إلى دعوى ابن سينا ومن وافقه ولا إلى نظريتهم المتعبدية فيه بل نقول : كل ما كان حقا في نظر المأخذين السلفيين فهو حق ، وكل ما كان باطلا في نظرهما فهو باطل ، وقد تقدم في الباب الأول ما فيه كفاية ، وبذلك تسقط دعواهم وما بني عليها .

وحاصل كلام ابن سينا ومن وافقه إنما هو نسبة الكذب إلى الله تبارك وتعالى في كثير مما أخبر به عن نفسه وغيره ، وإلى الرسول في كثير مما أخبر به عن ربه ، فإن منهم من اعترف ، ومنهم من تقوم عليه الحجة ، بأن من تلك النصوص في دلالتها على المعنى الذي يزعمون بطلانه ما هو ظاهر بين ، وما هو صريح واضح ، وما هو مؤكد مثبت ، مع أنه ليس في المأخذين السلفيين ما يصح أن يعد قوينة تصرف أفهام المخاطبين الأولين ومن كان مثلهم عن فهم تلك الظواهر ، بل فيها ما هو واضح كل الوضوح في تثبيت تلك الظواهر .

ولا يقتصر أمرهم على هذا بل يازمه أن يتناول الكذب في زعمهم جميع النصوص الواردة في الثناء على الله عز وجل ، وعلى رسوله وعلى كتابه ، وعلى دين الاسلام - بالصدق والحق والهداية والبيان والإبانة ونحو ذلك كقول الله عز وجل [ومن أصدق من الله قيلا] [ومن أصدق من الله حديثا] وغير ذلك مما لا يحصى .

ومن المعلوم من دين الاسلام بالضرورة تنزيه الله عز وجل عن الكذب ، وتنزيه أنبيائه عن الكذب عليه أي فيما أخبروا به عنه أو عن دينه . وقد تقدم الكلام في ذلك ، وفيه بيان تنزههم عن تعمد الكذب فيما عدا ذلك ، فإن ثبت أن كلمات إبراهيم عليه السلام مما يطق عليه اسم الكذب ، فالظاهر أنها كانت قبل النبوة كما مر ، وبالجملة فهي أشد ما حكى عن الأنبياء ، فقد سماها إبراهيم ومحمد عليهما السلام « كذبات » وسميت في الحديث « خطايا » ويرى إبراهيم عليه السلام أنها تقعده عن رتبة الشفاعة في المحشر ، وتقتضي أن يستحيي من ربه عز وجل .

وأرى أن أوازن بين تلك الكلمات وبين النصوص التي زعم المتعمقون بطلان معانيها

الظاهرة ليتضح للناظر أنه يلزمهم ان يكون إبراهيم أصدق من رب العالمين - لا من محمد فحسب - بدرجات لانهاية لها . وذلك من وجوه :

الأول : أن كلمات إبراهيم ثلاث فقط لم يقع منه طول عمره غيرها ، وتلك النصوص تبلغ آلافاً ، على أنهم يزعمون أن نصوص التوراة وسائر كتب الله عز وجل كذلك .

الثاني : أن كلمات إبراهيم في مقاصد موقفة ، وتلك النصوص تعم الأزمنة إلى يوم القيامة .

الثالث : أن كلمات إبراهيم تتعلق بالذين خاطبهم فقط ، وتلك النصوص تعم حاجة الناس إليها إلى يوم القيامة .

الرابع : أن كلمات إبراهيم في مقاصد دنيوية ليس فيها إخبار عن الله عز وجل ولا عن دينه ، وتلك النصوص في أصل الدين وأساسه .

الخامس : أن إبراهيم لم يكن عند الذين خاطبهم نبياً فيشتد وثوقهم بجهه ، وفي الحديث : « كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثاً هو لك به مصدق وأنت له به كاذب » ، ^(١) وتلك النصوص مخاطب بها المسلمون الذين يؤمنون بأن القرآن كتاب الله وأن محمداً رسول الله .

السادس : أن إبراهيم لم يكن قد إلترم لمخاطبيه أن لا يحدثهم إلا بالصدق ، وتلك النصوص في الكتاب والسنة ، وقد قال تعالى : [ومن أصدق من الله قيلاً] ، [ومن أصدق من الله حديثاً] ، [الذي جاء بالصدق] وغير ذلك .

السابع : أن كلمات إبراهيم قورية الاحتمال المعنى الواقع ، وتلك النصوص أكثرها بغاية البعد عما يزعم المتعمقون أنه الواقع .

الثامن : أن كلمات إبراهيم لم تؤكد ، وتلك النصوص كثير منها مؤكدة فيما هي ظاهرة فيه غاية التأكيد .

التاسع : أن كلمات إبراهيم لم تكرر ، وتلك النصوص تكرر كثير منها في الكتاب والسنة .

(١) أخرجه البخاري في « الأدب المفرد » وأبو داود في « السنن » من حديث سفيان بن أسيد ، وفيه ضيابة بن مالك وهو مجهول . ورواه أحمد من حديث النواس بن سمعان ، وفيه عمر بن هارون وهو متروك كما في « التقريب » ، فن قال في إسناده : « جيد » ، فقد تساهل أوهم . ن

العاشر : أن حال إبراهيم كانت ظاهرة للمخاطبين مقتضية أن يتعرض في إيهامهم ،
وتلك النصوص على خلاف ذلك ، فلم تكن حال محمد صلى الله عليه وآله وسلم تقتضي إلا
الصدق المحض ، فأما رب العالم فاعسى أن يقال فيه ؟

الحادي عشر : أن إبراهيم احتاج إلى تلك الكلمات ، ولم يكن يمكنه قبل ذلك
الاستعداد لتلك الحوادث بما يفنيه عن تلك الكلمات أو نحوها ، وتلك النصوص على خلاف
هذا - لو لم تكن حقاً ، فإن الله عز وجل إنما خلق الناس لعبادته كما تقدم تقريره أوائل
الرسالة ، فلو كان الحق في نفس الأمر ما يزعمه المتعمقون لخلق الله تعالى الناس على الهيئة التي
ترشحهم لإدراك ذلك بدون صعوبة شديدة ، وذلك بأن يزيد في عقولهم ويهيئ لهم من آيات
الآفاق والأنفس ما يقرب إدراك الحق إلى أذهانهم ، حتى إذا خاطبهم به في كتبه ، وعلى
أسنة رسله ، ونهيمهم على الدلائل القريبة في ذلك أمكن من يجب الحق منهم ويرغب فيه أن
يفهم ذلك ويدركه .

فنقول للمتعمقين : ألم يعلم الله عز وجل ما يكون عليه حال الناس ؟ أم علم ولكن لم يقدر
على أن يخلقهم على الهيئة المذكورة ويهيئ لهم من آيات الآفاق والأنفس ما ذكر ؟ أم علم
وقدر ، ولكن لم يعبأ باقتضاء الحكمة ، فاضطر سبحانه وحاشاه - أخيراً إلى الكذب
والتلبيس الذي يوقع الناس في نقيض ما خلقهم لأجله في الأصول وحرصاً على أن يقبلوا بعض
الفروع ؟ هذا مع ما ترتب على ذلك من المفاسد كما يأتي .

الثاني عشر : أن كلمات إبراهيم كان إبراهيم محتاجاً إليها حاجة محقة ، وتلك النصوص
- لو لم تكن حقاً - على خلاف ذلك ، فإن العرب كانوا في جاهليتهم يعترفون بوجود الله
وربوبيته وغير ذلك ، كما سلف في الجواب عن المقصد الرابع ، فلو بنى الشرع أولاً على
ما كانوا يعترفون به مما يعترف المتعمقون أنه حق في نفس الأمر ، وعلى ما يشبهه ويقرب منه ،
وسكت عن غيره مما تأباه عقولهم ، لم يكن في ذلك ما ينفرهم عن قبول الشرع ، فأني حاجة
دعت إلى أن يخاطبوا بما يزعم المتعمقون أنه باطل ؟

بل أقول : لو جاءهم الشرع بالأصل الجامع في الجملة لما يزعمه المتعمقون ، وهو أن الله

عز وجل ليس داخل العالم ولا خارجه ، ثم كرر الدعوة والاستدلال كما صنع في إثبات ما كانت عقولهم تأباه من قدرة الله عز وجل على حشر الأجساد ، وكما صنع في نفي ما كانت عقولهم تتقبله أو توجهه من أن لله عز وجل ولداً - لكان فيهم من يخضع لذلك ، ثم لا يزالون يزدادون ، وأنت ترى من لا يحصى من المنتسبين إلى العلم وطلبه قبلوا ذاك الأصل الجامع ، وبعض فروعهم أحسنوا به الظن من المتكلمين ؛ فقلدوه في ذلك وتعصبوا له ، وعادوا من يخالفه ، غير مباليين بعقولهم ، ولا بنصوص الكتاب والسنة ، ولا بمخالفة من هو أجل عندهم ممن قلدوه .

وقد جاء أفراد بمقالات تنبذها العقول الفطرية ، ويردها النظر المتعمق فيه ، ومع ذلك تبهم من لا يحصى ، والعرب إنما كانوا يستندون في إنكار ذاك الأصل إلى عقولهم الفطرية وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندهم أوسطهم نسباً ، وأفضلهم خلقاً ، معروفاً بينهم بالصدق والأمانة ، والعدل وحب الحق والحرص عليه ، لا يريد رياسة ولا جاهاً ، ثم جاءهم بالمعجزات ، فلو جاءهم بذلك الأصل ونحوه أما كان يجد منهم من يقلده ويتبعه كما وجد المتعمقون والأفراد الآخرون ، بل كما وجد الرسول نفسه في نفي نسبة الولد إلى الله عز وجل ، وفي إثبات حشر الأجساد ؟ وسأيتي في الجواب عن المقصد العاشر زيادة على هذا .

وهب أن الحاجة دعت إلى إظهار موافقتهم على ما يخالف ذاك الأصل وبعض فروع وأنه ساع ذلك ، فقد كان يكفي نص أو نصان أو ثلاثة مما هو ظاهر في غير ما يوافقهم محتمل لما يوافقهم ، فيحملون ذلك على ما يوافقهم بمقتضى عقولهم وأهوائهم ، فإن كان ولا بد فما يحتمل المعين على السواء ، أو يكون ظاهراً فيما يوافقهم ظهوراً ضعيفاً ، غايته أن يكون نحو كلمات إبراهيم ، فما يال الكتاب والسنة مملوأت بتلك النصوص التي يزعم المتعمقون أن ظاهرها باطل ، ومنها ما هو ظاهر بين ، وما هو صريح واضح ، وما هو محقق مثبت مؤكد ، فهل كانت الضرورة تدعو إلى ذلك كله ؟

الثالث عشر : كلمات إبراهيم لم تقتض الحكمة أن يتدراكها بالبيان في الدنيا لأنها كانت في قضايا موقته ، ولم تترتب عليها مفسدة ما كما تقدم ، وتلك النصوص لو كانت لما يزعم

المتعمقون لاقتضت الحكمة اقتضاء باتاً أن يتبعها الشرع بما يبين الحق ، ولم يقع من هذا شيء ،
فأما الاشارات المذكورة في المقصد الثالث فقد مر الكلام فيها .

فإن قيل : وكلمهم الشرع إلى العقل .

قلنا : العقل الفطري يوافق تلك النصوص كما تقدم ، والنظر المتعمق فيه جاء في الشرع
التنفيذ عنه وعن أهله ، هذا مع الأمر المؤكد بالوقوف مع الكتاب والسنة والاعتصام بها ،
والحكم بالزيغ والضلال والكفر على من خالفها ، وتأكيده أن الحق كله فيها ، وأن الدين
قد كمل بها ، والأمر بالرجوع عند التنازع إليها ، وبيان أن الكتاب لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه ، وأن الرسول يهدي إلى صراط مستقيم ، وغير ذلك .

الرابع عشر : كلمات إبراهيم عليه السلام يظهر من تسميتها خطايا ، ومن خجله
واستحيائه من ربه في المحشر من أجلها أنه ندم عليها في الدنيا ، وعزم أن لا يعود إلى مثلها ،
وتلك النصوص لم يرد ما يشيعر إلى ندم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من أجلها ، بل الوارد
خلاف ذلك ، فأما الرب عز وجل فهو عالم الغيب والشهادة .

الخامس عشر : أن كلمات إبراهيم لم تترتب عليها مفسدة ما ، بل ترتب عليها درء مفسد
عظيمة ، وتحصيل مصالح جليلة ، فقلوه : « هي أختي » ترتب عليها سلامة إبراهيم من بطش
الجبار ، وسلامة الجبار وأعوانه من ذاك الظلم . وقوله : [إني سقيم] ترتب عليها تمكنه من
تحطيم الأصنام ، وما تبع ذلك من إقامة الحجة . والثالثة ترتب عليها إقامة الحجة على عباد
الأصنام حتى اضطرروا إلى الاعتراف ، فقال بعضهم لبعض : [إنكم أنتم ^(١) الظالمون] .
وأما النصوص التي يكذب المتعمقون معانيها التي هي فيها ما بين ظاهر بين ، وصريح واضح ،
ومحقق مؤكد . فإن كانت كما يزعم المكذبون فقد ترتب عليها مفسد لا تحصى .

الأولى : لزوم النقص كما تقرر في الوجوه السابقة حتى لو لم يخلق الله تعالى الناس لما لزم
مثل ذاك النقص ، ولا ما يقاربه ، بل لا يلزم نقص البتة فيما أرى .
الثانية : تثبيت الاعتقاد الباطل في أصل الدين وحمل الناس عليه .

(١) الأصل « لأنتم » .

الثالثة : حمل كثير من يسميهم ابن سينا « الخاصة » وهم المتعقون في النظر العقلي على تكذيب الشرع البتة لأنهم يرون فيه تلك النصوص التي يرون أن معانيها باطلة ، فيقولون : لو كان هذا الشرع حقاً ما جاء بالبطل ، والله تعالى أغز وأجل من أن يجهل أو يكذب ، والأنبياء الصادقون لا يجهلون ربهم ولا يكذبون عليه ، واعتذار ابن سينا باطل كما ترى . فإن قيل أما هذه المفسدة فهي حاصلة على كل حال ، قلت : لكن إن كانت النصوص كما يقول المكذبون كانت تبعة هذه المفسدة عليها .

فأما إذا كانت حقاً كما يقول السلفيون فإن تبعة هذه المفسدة تكون على التعمق في النظر وتقديم ما يلوح منه على القطرة والعقول القطرية وكلام الله وكلام رسوله ، وبمارة أخرى تكون تبعتها على اتباع الهوى ، وإيثاره على الحق ، ويكون ذلك بالنظر إلى الشرع مصلحة .

الرابعة : حمل أشد المؤمنين إخلاصاً وأقواهم إيماناً بالله ورسوله ، وألزمهم اعتصاماً بالكتاب والسنة - على تضليل أو تكفير من يظهر خلاف مادلت عليه تلك النصوص من « الخاصة » ، وحمل « الخاصة » على تجهيل أولئك المخلصين وتضليلهم والسخرية منهم .

ومن أعجب العجب أن الفريقين إذا علما ما في الافتراق في الدين من الفساد طلبا من الدين نفسه الذي أوقفها - على زعم المتعمقين - في الافتراق ، وقد زجر عنه - أن يدلها على المخلص ، فلا يجدان إلا قول الله عز وجل : [فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً] النساء - ٥٩ .

فيتداعى الفريقان إلى تحكيم الكتاب والسنة ، فأما السلفيون فيقولون : ذلك ما كنا نبغي ، وأما « الخاصة » فيعلمون أنهم إن أجابوا قضى الكتاب والسنة عليهم قضاء باتاً بتلك النصوص ، وإن أعرضوا تلا السلفيون ما يلي تلك الآية [ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكوا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً . وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً] . النساء - ٦٠ - ٦١ .

وقوله بعد ذلك : [فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في
أنفسهم جرأاً مما قضيت ويسلموا تسلياً] . النساء - ٦٥ .

الخامسة : أن وقوع الكذب في بعض النصوص الشرعية يفتح الباب لتكذيب الشريعة
كلها حتى على فرض قبول اعتذار ابن سينا ، هذا هو نفسه لما علم أن المتكلمين يوافقونه في
بعض النصوص الاعتقادية فيزعمون أن ظواهرها باطلة جزئاً ذلك إلى نصوص أخرى في العقائد ،
ثم إلى نصوص تتعلق بالملائكة والنبوة والأرواح ، ثم إلى النصوص المتعلقة بالبعث والنشور
والجنة والنار وغير ذلك ، ثم ختم بأن قضى على كل من يريد أن يكون من « الخاصة » بأن
لا يلتفت إلى الشرع فيما الرأى فيه مجال ، ففتح الباب بمصراعيه ومهد لأصحابه الباطنية وغيرهم .
ولا ريب أنه لو جاز أن يكون في النصوص الشرعية كذب وتلبيس دعت إليه مصلحة ما
وإن عارضتها عدة مفاسد ، لم يسلم نص من النصوص من احتمال ذلك ، وإنا حاصل هذا أن
الشرع باطل ، وأن الأنبياء إنما اتبعوا أهواءهم ، وأحسن أهوالهم عند « الخاصة » أن يكونوا
اتبعوا تحيلاتهم .

والحق الذي لا يرتاب فيه مؤمن تنزيه الله عز وجل وكتبه ورسله عما يقول الظالمون الذين
يسمون أنفسهم الخاصة ، وأن اتباع الأهواء والتخيلات هي صفة أولئك الفجار [للذين
لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله] ثم لرسله ^(١) [المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم] .
النحل - ٦٠

(١) بل المثل الأعلى لله وحده وهو تفرد به بالصمدية والسؤدد والكمال وتنزهه عن كل عيب ونقص
وشين وذم . فالكتاب المصريون الذين استعملوا المثل الأعلى في مطمح النظر والكمال المرجو لمن يتطلبه قد
حرفوا المثل الأعلى عما أراده الله منه ، والتعبير الأوفق لمعنى المثل الأعلى أن يقال : والله المثل الأعلى
في الوصف بالكمال ولرسله البيان الواضح والبلاغ المبين فيما أخبروا عن الله والله وصفه كما قال تعالى
(سبحانه رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) . قال الشيخ ابن تيمية
ما معناه : نزه نفسه عما وصفه به المبطلون ، وسلم على المرسلين لسلامة أقوالهم عما لا يليق بالله تعالى
إثباتاً ونفيّاً ، وحمد نفسه على وصفه ، وبريوية رب العالمين اهـ ملخصاً بالمعنى في تفسير الآيات من « الواسطية »
وأما استنكار وصف غير الله تعالى بأنه له المثل الأعلى ، فقد استفدته من محاوراة بعض شيوخ الهند
المحققين . والله أعلم . م ع

المقصود التاسع

قال السلفي : المقصد التاسع مبني على ما قبله وقد علم حاله ، وما ذكر من أن الفرض على هؤلاء كذا وعلى هؤلاء كذا لم يذكره ابن سينا ، ولكنه قد يؤخذ من كلامه ، وقد نحنا الغزالي في بعض كتبه قريباً من هذا المنحى ، وصرح به ابن رشد في كتبه وزاد فأوجب على « الخاصة » أن يكتسبوا نتائج تعمقهم المخالفة للدين ، وأن إظهارها كفر لأنه يحمل العامة على الكفر .

وأقول : كان الحق على المتعمقين عندما يرون مخالفة بعض نتائج تعمقهم للدين أن يعملوا بنصيحة ذاك الفريق من الفلاسفة القائلين إن النظر المتعمق فيه لا يوثق به في الآلهيات كما تقدم في الباب الأول ، وحينئذ يحرصون تعمقهم في البحث عن الطبيعيات ونحوها ، فإن أبي أهدم فليقتصر دأوه على نفسه فلا يعلم ولا يصنف ولا يناظر ، فإن اضطر إلى الذب عن الدين فليخلُ بمن يطعن في الدين وليقل له : لم يخف عنا مابدا لك ، ولكن عرفنا ما لم تعرف فإن الشرائع الحقة جاءت بما تنكره ، فإما أن يكون الحق ما جأت به إذ من المحال أن يخطئ الله وأنبيأوه ، وتصيب أنت بنظرك الذي قد جربت عليه الخطأ والغلط غير مرة ، وإما أن تكون الشرائع جاءت بما يصلح الجمهور على علم بما فيه ، وعلى كلا الحالين لا ينبغي معارضتها ، فإن أبيت فإني أرى عليّ أن أرد عليك ، وأقبح فيما تستدل به .

أقول : ومن تأمل طرق استدلالهم ومناقضاتهم ومعارضاتهم عرف أنه لا يصعب على الماهر في كلامهم الدفاع عن تلك النصوص ، ولو فعل مع اعتقاده خلافاً لم يكن عليه عند نفسه غضاظة في علمه ولا دينه — إن كان متديناً — لأنه إنما رضي لنفسه من ذلك ما يرى أن رب العالمين رضي لنفسه ولأنبيائه ورسله ، وقد وبخ الله عز وجل المشركين في قولهم إن له سبحانه بنات مع كراهيتهن أن تكون لهم بنات ، قال تعالى : [ألكم الذكر وله الأنثى . تلك إذا قسمة ضيزى] . النجم — ٢١-٢٢

وقال سبحانه : [أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين . وإذا بشر أحدهم بما ضرب

الرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . أو من يُنشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين [الزخرف - ١٦ - ١٨]

مع أن المشركين فيما أرى حاولوا التنزيه لأنهم رأوا أن الابن من شأنه أن يشارك أباه في ملكه بخلاف البنات فانهن كن في عرفهم مطرحات . وصنيع أولئك الذين يسمون أنفسهم « الخاصة » أسوأ من ذلك ، إذ يزعمون أن الله تبارك وتعالى رضي لنفسه ولرسله الكذب والتبليس ، ثم لا يرتضون مثل ذلك لأنفسهم ، بل يتترهون عن ذلك جهدهم ، مع علمهم بأن صنيعهم مناقض لما يقولون أن صلاح الناس فيه ، وموقع فيما يقولون : إنه فساد عظيم . فليتهم إذ لم يسمح لهم شرف أنفسهم في زعمهم أن يتلوثوا بما يزعمون أن الله عز وجل ارتضاه لنفسه ولرسله سكتوا عن مناقضة ما جاء به الشرع وتركوا المسلمين ودينهم . لكن الله تبارك وتعالى أراد أن يهتك أستارهم ، ويبلو بهم كما ابتلاهم ، قال تعالى : [ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين] . فاتحة (العنكبوت) .

المفصل العاشر

قال السلفي : لا ريب أن شبهة ابن سينا في أمر الحشر أقوى من شبهته في شأن الاعتقاد في ذات الله تعالى وصفاته ، فلو ساع الكذب في شأن الاعتقاد لكان في شأن الحشر أسوغ لأن فحشه أخف ، والحاجة إلى التشديد في الترهيب والتزهيب ظاهرة ، فالزامه للمتكلمين في محله ، فأما السلفيون فلا سلطان له عليهم كما لا يخفى .

ومع أن شبهة ابن سينا داحضة لمعارضتها اليقين الضروري ، ففيها خلل من جهات تعلم مما تقدم ، ويختص بقضية حشر الأجساد أن العرب كانوا في جاهليتهم يعترفون ببقاء الروح بعد موت الجسد ، ويقولون : إن روح المقتول تبقى تنوح على قبره حتى يؤخذ بثأره كما هو معروف في أشعارهم ، وقد جاء الكتاب والسنة بأشياء من حال الأرواح تصرح ببقائها منفصلة عن الجسد ولم ينكر ذلك أحد من المسلمين ولا المشركين ، فقد كان من الممكن أن يوسع ج ٢ - م ٢٠ - التنكيل

القول في نعيم الأرواح وعذابها بدون تعرض لما كان العرب ينكرونه من حشر الأجساد ، بل لو كان المقصود إنفاً هو اجتذارهم إلى قبول الشرع العملي لما ذكر لهم حشر الأجساد ، فإنه من أشد ما صدمهم عن الاسلام ، قال الله عز وجل : [وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبشكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد . أفترى على الله كذباً أم به جنة] . سبأ - ٧ - ٨ .

وقال تعالى : [إذا كنا عظاماً ورفاتاً أنا لمبعوثون خلقاً جديداً] الإسراء : ٥٠ و ٩٨ . وقال سبحانه : [وإذا رأوا آية يستسخرون . وقالوا إن هذا إلا سحر مبين . إذا متنا وكنا تراباً أنا لمبعوثون . أو آباءنا الأولون قل نعم وأنتم داخرون . فإنما هي زجرة واحدة . فإذا هم ينظرون] . الصافات : ١٤ - ١٩ .

كانوا يكذبون بالمعجزات قائلين إنها سحر ، محتجين بأن الذي ظهرت على يده يخبر بما لا يعقل من حشر الأجساد . وانظر (الصافات) أيضاً : ٥٣ و (المؤمنون) : ٣٥ و ٨٢ و (الواقعة) : ٤٧ .

ملاحظة

قد يفسر حشر الأجساد بجمع أجزائها المتفرقة ، وقد يفسر بإنشاء أجساد أخرى ، والنصوص الشرعية تدل على أمر جامع لهذين ، وقد أورد على الأول أن الأبدان في الدنيا تنمو وتتحلل فتفارقها أجزاء وتتعرض أجزاء أخرى ، ولا تزال هكذا ثم تبلى بالموت وتنفرد فتدخل أجزاء من هذا البدن في تركيب أبدان أخرى وهلم جرا ، وإعادة تلك الأجزاء أعيانها في جميع تلك الأبدان بأن تكون هي أعيانها في هذا وهي أعيانها في ذاك في وقت واحد غير معقول ، فإن أعيدت في بعضها فلم يعد غيره على ما كان عليه ، وأيضاً فقد تكون الأجزاء من بدن مؤمن ، ثم تصير من بدن كافر ، وعكسه . وأجيب بأن المعاد في كل بدن إنفاً هو أجزاؤه الأصلية . ونوقش في هذا بما هو معروف .^(١)

(١) أقول : والمعروف الآن عند علماء الحياة (البيولوجيا) ووظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) -

أقول : النصوص لا تدل على إعادة هذه الأجزاء كلها في كل بدن في وقت واحد ، وإنما تدل على الإعادة في الجملة ، وإذا تدبرنا الحكمة في الإعادة أمكننا أن نفهم التفصيل تقريباً . فمن الحكمة إظهار قدرة الله عز وجل على الحشر ، وتصديق خبره بأنه واقع . وهذه الحكمة إنما تستدعي الإعادة في الجملة ، وذلك يحصل بما يأتي قريباً .

ومنها أن ينالَ الجزاء هذه الأجزاء ، وهذا غير متحتم لأن الكاسب المختار للطاعة أو المعصية ، والمدرَك لأثرها في الدنيا والمدرَك للذة الجزاء أو ألمه في الأخرى هو الروح ، وإنما البدن آلة لها ، غاية الأمر أنه إذا كانت آلة الكسب هي آلة الجزاء كان ذلك أبلغ في كمال العدل ، فليكن من ذلك ما يمكن . وقد جاءت عدة نصوص تدل أن أبدان أهل الجنة والنار يكون بعض البدن منها أو كله من غير الأجزاء التي كان منها في الدنيا ، ففي (الصحيحين) في قصة الذين يخرجون من النار « فيخرجون قد امتحشروا وعادوا حُمماً فيلقون في نهر الحياة فينبثون كما تنبت الحبة في حميل السيل . . . » وجاءت عدة أحاديث أن أهل الجنة يكونون كلهم على صورة آدم طوله ستون ذراعاً ، راجعها في « الباب التاسع والثلاثين » من (حادي الأرواح) . وقال الله تبارك وتعالى في أهل النار : [كلما نُصِجَت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب] . النساء : ٥٦ .

وفي (صحيح مسلم) عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « ما بين منكبي الكافر في النار مسيرة ثلاثة أيام للراكب المسرع » . وقال تعالى : [ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون] . آل عمران : ١٦٩ . وفي (صحيح مسلم) من حديث ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية ؟ فقال : أما إننا

— والتشريح الدقيق أن بدن الإنسان بله الحيوان في تبدل دائم حتى أنهم حددوا مدة تبدل البدن كله بسبع سنوات ومع هذا فن ارتكب جرماً وقتنا ما ، ثم عوقب عليه بعد مدة تبدلت فيها خلايا بدنه بغيرها لا يقال عرفاً ولا عقلاً وفطرة أن المعاقب غير المحرم ، فن قتل مثلاً في شبابه واقتصر منه في هرمه وشيخوخته فما عوقب الا الجاني وإن تبدلت خلايا بدنه باتفاق الباحثين في علم الحياة ووظائف الأعضاء ، وهذا يدل على أن الإنسان شخصية تعقل وتريد وتعمل وتحسن وتسيىء راکبة مطية البدن لابسة ثياب الأعضاء فهما تبدلت المراكب والثياب فالشخص هو الشخص على أي مركب ركب وبأي ثوب ظهر . والله أعلم . م . ح

قد سألتناه عن ذلك فقال : « أرواحهم في جوف طير خضر ، لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل فاطلع إليهم ربهم اطلاعاً . . . » أخرجه عن جماعة عن الأعمش عن عبد الله بن مرة عن مسروق عن ابن مسعود ، وقد أخرجه ابن جرير في (تفسيره) ج ٤ ص ١٠٦ - ١٠٧ من طريق شعبة ومن طريق سفيان الثوري كلاهما عن الأعمش بسنده أنهم سألوا عبد الله بن مسعود فقال : « أرواح الشهداء . . . » . فثبت سمع الأعمش لهذا الحديث من عبد الله بن مرة ، لأن شعبة لا يروي عن الأعمش إلا ما علم أنه سمع الأعمش ممن سمعهم نص على ذلك أهل المصطلح وغيرهم ، ^(١) وكذلك أخرج هذا الحديث الدارمي ج ٢ ص ٢٠٦ من طريق شعبة ، فأما عدم التصريح بالرفع فلا يضر لأن هذا ليس مما يقال بالرائي ، مع ظهور الرفع في رواية مسلم .

وفي (مسند أحمد) ج ١ ص ٢٦٥ : « ثنا يعقوب ثنا أبي عن ابن إسحاق حدثني إسماعيل ابن أمية بن عمرو بن سعيد عن أبي الزبير المكي عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله عز وجل أرواحهم في أجواف طير خضر تتردُّ أنهار الجنة ، تأكل من ثمارها ، وتأوي إلى قناديل من ذهب في ظل العرش ، فلما وجدوا طيب مشربهم ومأكلهم وحسن منقلبهم قالوا ياليت إخواننا يعلمون . . . » أبو الزبير يدلس ، ^(٢) وقد أخرج الحاكم في (المستدرک) ج ٢ ص ٢٩٧ الحديث من وجه آخر عن ابن

(١) ليترك ذلك في حديثه عن أبي وائل عن ابن مسعود السابق في تفسير الصمد ولم يحمل إلى تضعيفه مع أنه ربما كان أصح مما صححت في تفسير « الصمد » وإن كان لا يخالفه بل يتلازمان ويتظاهران على توضيح المراد . م ع

(٢) لو رددنا حديث كل مدلس لرددنا جمهرة طيبة مباركة من السنة التي قبلها الأكابر ونشروها وعملوا بها ، والذي يظهر من عمل المحققين من أئمة السنة إلى مراتب الجرح ولتعديل عند التعارض (!) ليأخذوا بالأرجح الأقوى إن لم يمكن الجمع ، وحديث أبي الزبير هذا ليت شعري ما الذي عارضه من رواية من هم أرجح منه حتى نشكك فيه وروايته محشو بها (البخاري) مكثظ بها (مسلم) وغيره فضلاً عن بقية دواوين السنة كأبي داود والترمذي وغيرهم من أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد . م ع

قلت : يبدو لي في كلام فضيلته ملاحظات :

إسحاق عن إسماعيل عن أبي الزبير عن سعيد بن جابر عن ابن عباس ، زاد في السند « سعيد بن جابر . وقال الحاكم : « صحيح على شرط مسلم » وأقره الذهبي .

وقال الله عز وجل : [وحاق بآل فرعون سوء العذاب . النارُ يعرضون عليها غدواً وعشياً ويومَ تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب] . المؤمن : ٤٥ - ٤٦ .

وأخرج ابن جرير في (تفسيره) ج ٢٤ ص ٤٢ بسند رجاله ثقات عن هزيل بن شرحبيل أحد ثقات التابعين قال : « أرواح آل فرعون في أجواف طير سود تغدو وتروح على النار وذلك عرضها » وفي (روح المعاني) أن عبد الرزاق وابن أبي حاتم أخرجا نحوه عن ابن مسعود .

ومن حكم الإعادة أداء الشهادة قال الله تبارك وتعالى : [ويوم يحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون . حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون] فصلت : ١٩ - ٢٠ .

وقال عز وجل : [اليوم نحتم على أفواهمهم وتكلفنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون] . يس : ٦٥ .

وقل سبحانه : [يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون] النور : ٢٤ .

١ - التسوية بين تدليس الأعمش وتدليس أبي الزبير في التسامح بهما ليس بجيد ، لأن تدليس الأول قليل ، وتدليس الآخر كثير ، ولذلك احتج الشيخان بالأعمش ، ولم يحتج بأبي الزبير غير مسلم منها ، وأورده الحافظ في المرتبة الثانية من « طبقات المدلسين » ، وهي - كما ذكر في المقدمة - مرتبة من احتمال الأئمة تدليسه ، وأخرجوا له في « الصحيح » . ثم أورد أبا الزبير في المرتبة الثالثة ، وهي مرتبة من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماح كأبي الزبير المكي . ثم أورده في هذه الطبقة وقال : « مشهور بالتدليس » .

٢ - قوله في أبي الزبير : « وروايته محشو بها (البخاري) » . ليس بصواب ، فإن البخاري لم يسند له غير حديث واحد متابعة غير محتج به ! قال الحافظ ابن حجر في « مقدمة الفتح » (١٦٣ / ٢) : « لم يرو له البخاري رحمه الله سوى حديث واحد في « البيوع » ، قرله بقطاء عن جابر ، وعلق له عدة أحاديث »

ومسلم وإن كان احتج به ، فقد قال الذهبي في ترجمته من « الميزان » : « وفي « صحيح مسلم » عدة أحاديث مما لم يوضح فيها أبو الزبير السماع عن جابر ، ولا هي من طريق الليث عنه ، ففي القلب منها شيء » . ن

والمقصود من استشهد الأعضاء : إبلاغ الغاية القصوى في إظهار العدل ، وفي (صحيح البخاري) وغيره عن أبي سعيد الخدري قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : يجاء بنوح يوم القيامة فيقال له : هل بآئت ؟ فيقول : نعم يارب ، فتسأل أمته : هل بلفكم ؟ فيقولون : ماجئنا من نذير ، فيسأل : من شهودك ؟ فيقول : محمد وأمته ، فقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : فيجاء بكم فتشهدون أنه قد بلغ ، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً] » .

وفي (صحيح مسلم) وغيره عن أنس قال : « كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضحك ، فقال : هل تدرون مما أضحك ؟ قال قلنا : الله ورسوله أعلم ، قال : من مخاطبة العبد ربه يقول يارب ألم تجرني من الظلم ؟ قال : يقول : بلى ، قل : فيقول : إني لا أجزى على نفسي إلا شاهداً مني ، قال : فيقول : كفى بنفسك اليوم عليك شهيداً ، وبالكرام الكذابين شهوداً ، قال : فيختم على فيه فيقال لأركانه انطقي ، قال : فتنتطق بأعماله ، ثم يخجل بينه وبين الكلام ، فيقول : بعداً لكن وسحقاً ، فغفكن كنت أناضل . » .

وفي (صحيح مسلم) أيضاً عن أبي هريرة قال : « قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال قال فيلقى العبد فيقول أي فل . . . ثم يلقى الثالث فيقول له مثل ذلك فيقول يارب آمنت بك وبكتابك وبرسلك وصمت وتصدقت - ويشئني بخير ما استطاع ، فيقول : ههنا إذا ، ثم يقال : الآن نبعث شاهداً عليك ، ويتفكر في نفسه : من ذا الذي يشهد علي ؟ فيختم على فيه ويقال فتنتطق فخذ لحمه وعظامه بعمله ، وذلك ليعذر من نفسه » .

فالإنسان إذا رأى يوم القيامة أن الله عز وجل يقرره بعمله ولا يأخذ بمجرد علمه تعالى يتوهم أن الإنكار ينفعه ثم لا يرضى بشهادة الملائكة ولا الرسل ، فتشهد عليه أعضؤه فحينئذ يظهر له ولغيره عين اليقين الغاية القصوى في عدل الله تبارك وتعالى ، ومع ذلك يعترف بلسانه صريحاً عند دخوله النار قال الله تبارك وتعالى : [وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً] حتى

إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا : بلى ولكن حثت كلمة العذاب على الكافرين .
الزمر : ٧١ .

وقال تعالى في شأن جهنم : [كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء . إن أنتم إلا في ضلال كبير ، وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير . فاعترفوا بذنوبهم فسحقا لأصحاب السعير]
الملك : ٨ - ١١ . (١)

وهذه الحكمة إنما تستدعي إعادة الأجزاء التي تؤدي الشهادة وذلك عند أدائها فلا يلزم أن تعاد في كل بدن جميع أجزائه ثم تبقى خالدة معه ، بل إذا فرضنا أجزاء معينة قد دخلت في تركيب عدة أبدان في الدنيا على التسابع بأن كانت في هذا البدن ، ثم صارت من ذلك البدن وهلم جرا ، واقتضت الحكمة أن تؤدي الشهادة يوم القيامة في كل بدن من تلك الأبدان بما فعل ، فإن ذلك يمكن بأن تحشر أولاً كما شاء الله تعالى إما في بدن واحد ، وإما متفرقة في تلك الأبدان ، (٢) ثم إذا حوسب أول إنسان من أصحاب تلك الأبدان جمعت تلك الأجزاء في بدنه ثم إذا أدت الشهادة فارقت إلى بدن أول من يحاسب بعده من أصحاب

(١) ومن الحكم في البعث ما ذكره الله تعالى أنه تصديق لما أخبر به رسوله ، وفضح وتوبيخ لمن كذب رسله كما قال تعالى : (وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى أتأتينكم) - إلى أن ذكر جزاء المؤمنين بها والمكذبين لها ثم قال - (ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط مستقيم) وقال : (ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون . قالوا ياويلنا من بعثنا من مرقنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون) م م ع

(٢) تكلف المؤلف القول بحشر أجزاء كل بدن في بدن واحد أو في أبدان متعددة وما يلي ذلك من أدائها شهادتها في بدن واحد أو في أبدان متعددة هو من النظر المتعمق فيه الذي ذمه المؤلف كثيراً وذكر ما نشأ عنه من مفاسد وشبهات أبعدت المتكلمين عن تصديق الكتاب والسنة فإما كان أحراه أن يبتعد عما ذم غيره عليه وخير ما قاله سابقاً أن البدن آلة الروح يحل هذا الاشكال ولا حاجة إلى التعمق ، وقلت أنا إن البدن مطية الشخصية الإنسانية وثياها وما أبلغ أن يشهد على الإنسان مطيته وثياها قديمة أو جديدة لبسها غيره قبله أو اختصر هو بابسها ، الحجة قائمة في شاهد عليك منك . والله أعلم . م م ع

تلك الأبدان وهكذا حتى تستوفى تلك الأبدان كلها التي دخلت فيها وقضت الحكمة باستشهادها على أصحابها . وقد يشير إلى هذا قوله تبارك وتعالى : [كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين] . الأنبياء : ١٠٤ وقوله سبحانه : [كما بدأكم تعودون] الأعراف : ٢٩ .

وأما الجراء الجسماني فمن الحكمة فيه تنعيم الأرواح وتمذيبها بما هو من جنس ما ألفتته في الدنيا بواسطة الأبدان ، فإن الأرواح أطول صحبتها الأبدان واعتيادها الذات والآلام التي تصل إليها بواسطتها تبقى بعد مفارقة الأبدان متصورة تلك الذات والآلام ، متشوقة إلى جنس تلك الذات ، نافرة عن جنس تلك الآلام ، فإذا أعيدت إلى أبدان ثم نعمت بما هو من جنس الذات التي ألفتها ، كان ذلك أكمل لذتها وأتم لنعيمها من أن تنعم بلذات روحية محضة ، فكيف إذا جمع لها الأمران معاً ^(١) وإن أعيدت إلى أبدان ثم عذبت بما هو من جنس الآلام التي كانت تنفر عنها كان ذلك أبلغ في إيلاهما من أن تعذب بآلام روحية محضة فكيف إذا جمع لها الأمران . ^(١)

ومنها تصديق وعد الله ووعيده وإخباره بالحساب والجنة والنار ، وسائر ما يتعلق بالآخرة ، وهذه الحكمة كافية لابطال شبهة ابن سينا وموافقيه في أمر الآخرة ، فإننا لو أعرضنا عن الحكم الأخرى واقتصرنّا على هذه الحكمة لكفى ، بأن نقول : هب أن الأمر كما زعمت من أن الناس لا يؤثر فيهم الترغيب والترهيب ، إلا إذا كان بما هو من جنس ما ألفوه واعتادوه . في الدنيا من الأمور الجسمانية والذات والآلام الجسمانية ، فإن الحكمة إذا اقتضت أن يقضي الله عز وجل وقوع ذلك وتحقيقه لئلا يكون إخباره تعالى وإخبار رسله كذباً ، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك .

ولنقتصر على هذا القدر في الرد على مقالة ابن سينا في إنكاره الاحتجاج بالنصوص الشرعية وننظر مقالات من بعده . والله الهادي .

(١) أي فإن ذلك أكل وأكل ، وذلك هو الواقع . المؤلف

قول الفخر الرازي في الاحتجاج بالنصوص الشرعية

في (مختصر الصواعق) ج ١ ص ٢٥٢-٢٥٦ عبارة طويلة للفخر الرازي سأحاول تلخيصها مع شي من الإيضاح ، المطالب ثلاثة :

الأول مايتوقف ثبوت الشرع على ثبوته ، كوجود الله وعلمه بالمعلومات كلها ، وصدق الرسول ، فهذا يستحيل أن يعلم بإخبار الشرع .

الثاني : ثبوت أو انتفاء مايقطع العقل بإمكان ثبوته وإمكان انتفائه . فهذا إذا لم يجده الإنسان من نفسه ، ولأدركه بحسه ، استحال العلم به إلا من جهة الشرع .

الثالث : وجوب الواجبات ، وإمكان المكنتات ، واستحالة المستحيلات . فهذا يعلم من طريق العقل بلا إشكال ، فأما العلم به بإخبار الشارع فشكل ، لأن خبر الشارع في هذا المطلب إن وافقه عليه العقل ، فالاعتماد على العقل ، وخبر الشارع فضل ، وإن خالفه العقل وجب تقديم العقل وتأويل الخبر في قول المحققين ، لأن تقديم الخبر على العقل حكم على العقل بأنه غير موثوق به ، فيلزم من هذا أن لا يكون ماثبت به الشرع موثقاً به ، فيسقط الشرع وما أدى ثبوته إلى انتفائه فهو باطل ، وإن لم يعلم موافقة العقل للخبر ولا مخالفته له كان محتملاً أن يكون العقل مخالفاً له فيجب تأويله ، ومع هذا الاحتمال لايفيد العلم .

قال : « فإن قيل : إن الله سبحانه لما أسمع المكلف الكلام الذي يشعر ظاهره بشي . فلو كان في العقل مايدل على بطلان ذلك الشي . وجب عليه سبحانه أن يحظر ببال المكلف ذلك الدليل ، وإلا كان تلبساً من الله تعالى ، وإنه غير جائز ، قلنا : هذا بناء على قاعدة الحسن والتبجح وأنه يجب على الله سبحانه شي . ونحن لانقول بذلك ، سلمنا ذلك فلم قلتم : إنه يجب . . . » ، وبيانه أن الله إنما يكون ملبساً على المكلف لو أسمع كلاماً يتنوع عقلاً أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره ، وليس الأمر كذلك ، لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر فبتقدير أن [لا] يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر ، فعلى هذا إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام ، فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذي ذكرنا كان ذلك التقصير واقعاً من المكلف لا من قبل الله تعالى . . .

فخرج بما ذكرنا أن الأدلة العقلية لا يجوز التمسك بها في باب المسائل العقلية ، نعم يجوز التمسك بها في المسائل العقلية ، تارة لإفادة اليقين كما في مسألة الاجماع وغير الواحد ، وتارة لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية .

أقول : أما المطلب الأول فقد أعد الله تبارك وتعالى لثبوت فطر الناس وعقولهم الفطرية وآيات الآفاق والآنفس ، ثم تكفل الشرع بالتنبيه على ذلك وإيضاحه مع تضمنه لآيات أخرى ، ثم يتم الله عز وجل ذلك بالتوفيق لمن استحقه ، فمن كان في قلبه حجة للحق ورغبة فيه وإيثار له على ماسواه رزقه الله الإيمان لا محالة ، ولهؤلاء درجات بحسب درجاتهم في المحبة والرغبة والإيثار ، فمنهم من تقوى هذه الأمور عنده وتصفو فيصفو له اليقين بالفطرة وأدنى نظر . ومنهم من يكون دون ذلك فيحتاج إلى زيادة .

وعلى كل حال ، فإن المأخذين السلفيين شافيان كافيان مغنيان في تحصيل الحق من هذا المطلب ضرورة أن الله عز وجل بعث رسله وأنزل كتبه في أقوام لا خبر عندهم لغير المأخذين السلفيين ولا أثر ، واكتفى بها وبني عليها .

ولا يقف الأمر عند الاستغناء عن المأخذين الخلفيين بل إن من شأنها أن يانعا حصول الإيمان ويزلزلاه لأسباب :

الأول : أن المشتغل بها يغفل عن المأخذين السلفيين .

الثاني : أنه يتعرض لشبهات تعتاص عليه فيسوء ظنه بالمأخذين السلفيين .

الثالث : وهو أعظم الأسباب حرمان التوفيق ، فإن طالب الحق في غير المأخذين السلفيين إما أن يكون فاقداً لصدق المحبة والرغبة والإيثار للحق ، وإما أن يكون كان عنده شيء من ذلك ولكنه ضعف بإعراضه عن سبيل الله عز وجل . فقد يبلغ به الضعف إلى أن يزول أثره البتة ، وقد يبقى أثره في الجملة فيبقى العبد متردداً ، وربما يتداركه الله عز وجل في آخر الأمر فيرجع إلى المأخذين السلفيين ، وإن كان لا يصفو له ذلك كما يصفو لمن ثبت عليها من أول أمره ، ولذلك كان إمام الحرمين يتمنى في آخر أمره أن يموت على دين عجائز نيسابور كما تقدم في الباب الأول .

وأما المطلب الثاني فإن أراد الرازي أن الأخبار الشرعية فيه قد تفيد العلم اليقيني فيما هي ظاهرة فيه كما يدل عليه قطع الأشاعة بتنزيه الله عز وجل عن الكذب مع مصادمهم إلى أنه لا حاجة في ذلك إلا النصوص كما تقدم ، وكما يدل آخر كلام الرازي ، وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى ، فهكذا يلزمه في المطلب الثالث بل هو أولى وأحرى ائتملقه بأعظم أصول الدين فالخطر فيه أشد ، واحتياط الشارع له أكد ، ويترتب على التلبس فيه مفسد عظيمة كما مر في الكلام مع ابن سينا .

وأما المطلب الثالث فقله : « إن خبر الشارع إذا وافق العقل فالاعتقاد على العقل وخبر الشارع فضل » ، قول مردود عليه ، بل إن كان الدليل العقلي من المأخذ السلفي الأول فيها دليلان ، وإلا فالنص هو الدليل ، والقياس التعمقي فضلة كما يعلم مما تقدم في الباب الأول ، على أنه بعد ثبوت صدق الشارع بالدلائل العقلية يكون الاحتجاج بخبره احتجاجاً بالعقل .

قوله : « فإن خالفه العقل وجب تقديم العقل . . . » قول مردود عليه ، بل إن كان الدليل العقلي من المأخذ السلفي الأول فهو قرينة صحيحة يعلم بها أن معنى الخبر خلاف ما يترأى منه لولا القرينة ، فليس هنا تقديم للعقل ولا للشرع إذ لا تخالف ، وإنما هنا حمل للخبر على ما هو الظاهر الحقيقي ، فإن الخبر إذا اقترنت به قرينة صحيحة تصرف عما يترأى منه لولاها ، فظاهره الحقيقي هو ما يفهم منه مع القرينة وهي حينئذ بمثابة كلمة من لفظ الخبر . وإن لم يكن هناك ما يخالف ظاهر النص إلا قياس أو أقيسة مما يركبه المتعمقون من أصحاب المأخذ الخلفي الأول ، فالواجب تقديم النص ولا سيما إذا كان قطعي الثبوت كآية من القرآن أو سنة ثابتة قطعاً ، وقد تقدم في الباب الأول بيان وهن تلك الأقيسة ، ولا يلزم من تقديم النص عليها حكم على العقل الذي هو من المأخذ السلفي الأول بأنه لا يوثق به ، وإنما يلزم الحكم بذلك على ذاك القياس وما كان من قبيله ، والشرع لم يثبت بشيء من ذلك ، كيف وقد ثبت الإسلام في العرب ، ولا أثر فيهم للتعمق البتة ، وكذلك بقية الشرائع ، وإنما ثبت الشرع بما تقدم في المطلب الأول ، والعقل هناك هو العقل الفطري الذي أعده الله عز وجل لإدراك بيناته في الدين .

هذا وقد تقدم في الباب الأول بيان حال النظر المتعمق فيه ، وأنه قد يتعارض عند أصحابه قياسان كل منها بحيث لو انفرد لكان قاطعاً عندهم ، وقد يحصل لبعضهم قياس يعتقد أنه قاطع يقيني ثم بعد مدة يتبين له أنه مختل ، وكثيراً ما يتمسك أحد الفريقين المختلفين منهم كالاشعرية والمعتزلة بقياس ، ويرى أنه قطعي يقيني ، ويتمسك الفريق الآخر بقياس آخر مناقض لذلك ويرى أنه قطعي يقيني ، ويثبت كل من الفريقين على رأيه في قياسه ويحاول القدح في قياس مخالفه ، ويستمر هذا إلى مئات السنين ، وهم يعرفون هذا ويعترفون به ، ومع ذلك لا يرونه موجباً لعدم الثقة بالعقل مطلقاً ولا بما كان من جنس تلك الأقيسة ، فكيف يسوغ لهم مع هذا أن يزعموا أن خبر الله عز وجل مع العلم بأنه سبحانه لا يجهل ولا يخطئ ولا يكذب - إذا قدم على قياس من تلك الأقيسة كان ذلك قدحاً في العقل مطلقاً ؟ بل الحق أن تقديم القياس على النص هو الأولى بأن يكون قدحاً في العقل ، بل هو رد للعقل الصريح بشبهة واهية ، فقد ثبت الشرع بالعقل الصريح ، وثبت صدق الشارع وإبانتة بالعقل الصريح ، وكثير من المعاني التي دلت عليها النصوص وهم ينكرونها ثابتة بالفطر والبدائه وهي رأس العقل الصريح ، وقد أثبتت مع ذلك بأقيسة من جنس أقيستهم .

قوله : « وإن لم يعلم موافقة العقل للخبر ولا مخالفته له » .

أقول : أما العقل الصريح الواضح الجلي الذي يصلح أن يكون قرينة فلا يمكن أن لا يعلم ، فإن جاز أن يذهل عنه بعض الخطابين الأولين لم يلبث أن ينبيه غيره ، فإذا لم يعلم ما يكون قرينة كان النص نفسه برهاناً على صحة ما دل عليه ، وعلى عدم المخالف الصحيح ، ولا يبقى إلا احتمال أن يوحى الشياطين إلى بعض أوليائهم شبهة مبنية على النظر المتعمق فيه ، وقد قال الله عز وجل : [وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون] . الأنعام : ١٢١ .

قوله : « فإن قيل : إن الله سبحانه لما أسمع المكلف » .

أقول : هذا كله مغالطة ، فإن النصوص المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته لم تقتصر في الدلالة على تلك المعاني على إشعار الظاهر ، بل فيها المحقق المؤكد ، والصريح الواضح ، والظاهر

البسّ، ولم يكن معها معارضاً لها قريبة صحيحة من شأنها أن لا تحفى على المخاطبين الأولين، فعلى فرض بطلان تلك المعاني أو بعضها لا يكون اللازم التلبس فقط بل تكون كذباً صريحاً، وبطلان هذا اللازم لا يتوقف على القول بأنه يجب على الله تعالى شيء، ولا على القول بالحسن والقبح العقليين، وإنما يتوقف على امتناع أن يكذب الله عز وجل أو يكذب رسوله، والأشاعرة ومنهم الرازي يعترفون بهذا الامتناع، ويكفرون من لا يقول به، غاية الأمر أنهم زعموا أن العقل لا يمنع أن يكذب الله سبحانه أو أن لا يكذب، ولكن الرسول أخبر بأن الله تعالى لا يكذب، وقد ثبت صدق الرسول بظهور المعجزة على يده، قالوا ودلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية - على ما مر بيانه في الباب الثاني - والدلالة العدية عندهم يقينية. وهما يمكن في استدلالهم من الوهن فيكفي أنهم معترفون بامتناع أن يقع من الله تعالى أو من رسوله فيما يخبر به عنه كذب، ويكفر من يقول خلاف ذلك، ولا ريب أنهم إذا عرفوا بطلان استدلالهم، ولم يبق إلا أن يقولوا بالوجوب والحسن والقبح العقليين، أو يكفروا، إنما يختارون الأول، فإن فرض أن بعض أتباعهم اختار الكفر فإلى حيث ألت رجلاً أم قشماً!

فإن قيل: يؤخذ من كلام الرازي أنه يزعم أن احتمال الامتناع العقلي قرينة تدافع ظاهر الخبر، فلا يازم من القول ببطلان تلك المعاني أو بعضها تكذيب النصوص، ولا من القول باحتمال البطلان القول باحتمال الكذب.

قلت: هذا زعم باطل كما مر في الكلام على المقصد الأول من مقاصد ابن سينا، وإنما الذي يصح أن يكون قرينة هو الامتناع العقلي نفسه إذا كان من شأنه أن لا يحفى على المخاطب، فأما احتماله فقط فإنما هو كاحتمال عدم وقوع ما دل الخبر على وقوعه، وذلك كما لو كان في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعمى صائم في رمضان وهو في عريش بعيد عن البيوت فلم يدر أقد غربت الشمس أم لا، فبينا هو كذلك إذ مر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال للأعمى: قد غربت الشمس وصلينا المغرب، فهل للأعمى أن يقول في نفسه: لو كنت بصيراً، وأخبرني النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا الخبر وأنا أشاهد الشمس لم تغرب، لكان

ذلك قرينة على أن المراد بالخبر غير ظاهره، كأن يكون عنى قد غربت أمس، أو قد قاربت الغروب، فلي الآن أن لا أخذ بظاهر الخبر، لأن احتمال عدم الغروب اليوم قرينة ؟
فإن قلت : فإن الرازي فرق بين الأمور العقلية وغيرها .

قلت : لم يأت على ذلك بحجة ، بل هو فرق باطل ، ومع ذلك فإننا إذا فرضنا أن الشمس لم تكن قد غربت في ذلك اليوم فاحتمال أن تكون قد غربت فيه ممتنع عقلاً ، ثم نقول للرازي : أرأيت عالماً خرج إلى البادية فكان يحجر الناس أخباراً ظاهرة بينة في عقائد باطلة ، ويتأول في نفسه معاني صحيحة ، ويقول في نفسه : القرينة على احتمال أني لم أرد الظاهر هي احتمال الامتناع العقلي وكثر من ذلك جداً ، ألا يقبح منه ذلك ولا يأثم ولا يكفر إذا كان في أخباره ما هو ظاهر بين فلياً هو كافر ؟ وقال ابن حجر الهيتمي في (الإعلام) بهامش (الزواجر) ج ٢ ص ٣١ : « نقل الإمام - يعني إمام الحرمين - عن الأصوليين أن من نطق بكلمة الردة وزعم أنه أضمر تورية كفر ظاهراً وباطناً ، وأقرهم على ذلك » .
ثم ذكر الهيتمي أن الحكم بالكفر باطناً فيه نظر .

أقول : قولهم : « كلمة الردة » إنما يفهم منها عند الإطلاق الكلمة الصريحة فيها ، وقولهم : « أضمر تورية » ظاهر في أن تلك التورية لا قرينة عليها ، وما كان كذلك فالتلفظ به مع معرفة حاله لا يكون إلا عن تهاون شديد ،^(١) ومن المعلوم أن من كان كارهاً لشيء نافراً عنه فإنه يتباعد عنه ما استطاع ، وهذا قد تقرب من الردة ما استطاع وكفى بذلك تهاوناً ، ومع هذا فقد قالوا إن الرضا بالكفر كافر ، ولا ريب أن ذلك الخارج إلى البادية قد رضي أن يعتقد الناس ظواهر ما أخبرهم به .

وافرض أن أهل البادية كانوا يسألونه عن قضايا اتفقت فيهم في الوصايا وقسمة الموارث

(١) ثم رأيت في كتاب « تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي » للبقاعي ص ٢٣ ذكر مقالة إمام الحرمين ثم قال : « قال الإمام الغزالي في « البسيط » بعد حكايته أيضاً عن الأصوليين : « لحصول قهوان منه » ، ومنه ص ٦٦ عن الحافظ المراقي : « لا يقبل ممن اجترأ على مثل هذه المقالات القبيحة أن يقول : أردت بكلامي هذا خلاف ظاهره » ولا نؤول له كلامه ولا كرامته » . المؤلف .

يحتاج في معرفة مقاديرها إلى معرفة دقائق الحساب فكان يذكر لهم مقادير يعلم أنها مخالفة للواقع ويضمّر تورية في نفسه ، فيعملون بظاهر فتاواه ويحفظونها ليعملوا بها فيما يتفق بعد ذلك من أمثال تلك القضايا ، وترتب على ذلك ظلم كثير للفقراء واليتامى والأرامل ، وهو يزعم أنه لم يرتكب محظوراً لإضماره التورية مع احتمال الامتناع العقلي لأن مسائل الحساب من أوضح المعقولات ، فهل يعذر في ذلك ؟

وافرض أن رجلاً غافلاً خاطبك بكلام ، فتدبرته ملاحظاً القرائن ، فعلمت أن الكلام ظاهر بين في معنى ، وأنه لاقربنة تصرف عن ذاك المعنى ، وأنه لاوجه لفرض أن يكون المتكلم عجز عن البيان أو جهل أو خطأ ، أفلا تعلم بذلك أن المتكلم أراد أن يكون كلامه ظاهراً بيناً في ذاك المعنى ، وعمل بمقتضى هذه الإرادة فجاء بالكلام على وفقها ؟ ثم إن خطر ببالك احتمال أن يكون أراد في نفسه معنى آخر على وجه التأويل ، وأن يكون ذاك المعنى الظاهر البين الذي أراد أن يكون الكلام مفهوماً له ثم جاء بالكلام على وفق هذه الإرادة غير واقع ، أليس معنى هذا الحاطر إنما هو احتمال أن يكون الكلام كذباً ، وأن يكون المتكلم أراد إفهام الكذب وجاء بالكلام على وفق هذه الإرادة ؟ ألا ترى أنه لو صح ماخطر ببالك لكان تأويل المتكلم في نفسه إنما هو على أحد ثلاثة أوجه :

الأول : مثل تأويل إبراهيم عليه السلام .

الثاني : أن يكون توهم أنه إذا تأول في نفسه فقد برى . من معرفة الكذب .

الثالث : أن يكون إنما أعد عذراً حتى إذا انكشف الحال وبان كذبه قال : إنما عنيت كيت وكيت .

فأما الأول وهو تأويل إبراهيم فقد سبق أن محله أن يكون الكلام قريب الاحتمال جداً لغير ما هو ظاهر فيه ، وأن يكون المتكلم مضطراً إلى الإيهام ، وأن يكون في ذاك الإيهام دفع مفسدة عظيمة ، ولا تترتب عليه مفسدة ما ، وهذه الأمور منتفية عن النصوص التي يزعم المتعمقون أن ظواهرها باطلة ، كما قدمناه في الكلام على المقصد الخامس من مقاصد

ابن سينا ، ومع ذلك فقد قدمنا الحجة على أن كلمات إبراهيم عليه السلام كذبات ، وأنها لاتناسب مقام النبوة فضلاً عن مقام الربوبية .

وأما الوجه الثاني فممتنع في النصوص ، كيف وقد ثبت الحكم على كلمات إبراهيم عليه السلام بأنها كذبات وخطايا ، وأنها لاتناسب مقام النبوة فضلاً عن مقام الربوبية ، فما بالك بما هو أشد منها بدرجات كثيرة كما مر ؟

وأما الوجه الثالث فتملى الله عز وجل وتنزه أنبيأؤه عنه ، إنما هو دأب الكذابين إذا افتضح أحدهم قال : إنما عنيت كيت وكيت ؟

والم أن مقتضى كلام الرازي في منعه الاحتجاج البتة بالنصوص في العقائد التي لايجزم العقل وحده فيها بالجواز أنه لو كان الرازي في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد قامت عنده البراهين العقلية اليقينية على أنه نبي صادق ، وآمن به ثم أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بنجر يتعلق بتلك العقائد لقال الرازي : لايمكنني أن أعلم أن هذا المعنى الظاهر الواضح من كلامك هو مرادك ، لاحتمال أن تكون أردت خلافه ، فلو قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لم أرد إلا هذا المعنى وهو الظاهر الواضح وهو كيت وكيت ، لقال الرازي : كلامك هذا الثاني كالأول ، فلو أكد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأقسم بأكد الأقسام لقال الرازي : لاتتعب يا رسول الله فإن ذاك الأمر الذي دل عليه خبرك يحتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً ، وما دام كذلك فلا يمكن أن أثق بمرادك ، فلو قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إنه ليس بممتنع عقلاً بل هو واقع حقاً ، لقال الرازي : لايمكنني أن أثق بما يفهمه كلامك منها صرحت وحققت وأكدت حتى يثبت عندي بهر هان عقلي أنه غير ممتنع عقلاً !

فليتدبر العاقل هل يصدر مثل هذا ممن يؤمن بأن محمداً رسول الله ، وأنه صادق في كل ما أخبر به عن الله ؟ مع أن من هؤلاء من يكتفي في إثبات عدم الامتناع العقلي بأن يرى في بعض كتب ابن سينا عبارة تصرح بذلك ، وإن لم يكن فيها ذكر دليل عليه ، فعلى هذا لو كان أحدهم مكران الرازي فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : انظر كتاب (الشفاء) — مثلاً — لابن سينا في باب كذا ، فنظر فوجد تلك العبارة المصرحة بعدم الامتناع ، لصدق

وقال : اطمأن قلبي ، لكن لو قال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : انظر كتاب الله تعالى في سورة كذا ، فنظر فوجد آية أصرح من عبارة ابن سينا وأوضح ، لما اعتديها ، بل لقال : حال هذه الآية كحال كلامك يا رسول الله ، لأنه يحتمل عندي أن يكون هذا المعنى ممتنعاً عقلاً !

بل أقول : قضية كلامهم أنه لو وقف أحدهم بين يدي الله تعالى وعلم يقيناً أن الذي يخاطبه هو الله تعالى غير أنه لا يراه ولم يكن ثبت عند هذا الرجل بدليل عقلي جواز رؤية الله عز وجل في الآخرة ، فقال له الله تعالى : إن المؤمنين سيروني بأعينهم في الآخرة ، لكن عندهم على الرجل أن لا يجوز بذلك مها تكرور إخبار الله تعالى بالروية وبعدم امتناعها ، بل عليه أن يطالب الله عز وجل بدليل عقلي على الجواز ، فلو لم يسمعه الله تعالى دليلاً ورجع فلقى رجلاً آخر فأخبره ، فذكر له الرجل قياساً من مقاييسهم التي تقدم حالها في الباب الأول ، يدل على الجواز ، فنظر فلم يتهبأ له قدح فيه اصدق حينئذ ، وكذلك لو لم يذكر صاحبه قياساً ولكن أراه عبارة لابن سينا تصرح بعدم الامتناع .

فهذه قضية ذاك القول ، بل هذه ثمرة التعمق ، بل هذه من مقتضيات دعوى الامامة بغير حق ، بل هذه من نتائج استكراه العقل على أن يخوض فيما لم يحيط به علماً ، ثم إذا سكن إلى شيء والتزمه كان عليه أن يهدم كل ماخالفه ، بل هذه عقوبة الخروج عن الصراط المستقيم ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والرغبة عن طريق السلف الصالحين .

وفوق هذا كله فإن كثيراً من النصوص التي ينكر المتعمقون ظواهرها كانت عقول المخاطبين الأولين تقطع بوجوب ما دل عليه بعضها ، وجواز ما دل عليه الباقي — كما مر في الكلام مع ابن سينا ويأتي طرف منه في مسألة الجهة وغيرها ، فاحتمال الامتناع العقلي كان منتفياً عندهم ، فعلى فرض بطلان بعض تلك المعاني ، يلزم أن تكون كذباً قطعاً حتى على زعم أن «احتمال الامتناع العقلي قرينة» .

فإن قيل : لم يكونوا ماهرين في المعقول فكان عليهم أن يشكروا في جزم عقولهم .
قلت : فعلى هذا لم يكن يلزمهم الإيمان البتة ، بل على هذا لا يلزم أحداً الإيمان لأنه

مها بلغ من المهارة فلا بد أن يكون فوق درجته ما هو أعلى منها ، وأي باطل أبطل من هذا ؟
وإنما الحق أن هناك قضايا فطرية يستوى في إدراكها العاقل والأعقل ، وهناك قضايا يقسع
التفاوت فيها ، ولكن يتفق أن يكون الرجل فيها أفضل من كثيرين كلهم أعقل منه ، إما
لأنه يسر له من المشاهدة والتجربة والملاحظة والوجدان ما لم ييسر لهم ، وإما لأنه عرضت
لهم عوائق من الهوى والشبهات والاستكبار لم تعرض له .

فإن قيل : أما القضايا التي يثبت بها الشرع فكانت عند المخاطبين الأولين ، بل هي عند
جميع المكلفين إذا لم يعاندوا أو يقصروا بغاية الوضوح ، فلم يكن عليهم أن يشكوا في جزم
عقولهم بها ، ولكننا ندعي أن القضايا التي توافق ظواهر النصوص التي ندعي بطلانها ، لم تكن
عندهم بغاية الوضوح ، فكان عليهم أن يشكوا في جزم عقولهم بها فقط .

قلت : هذه دعوى باطلة فإن من تدبر وجد أن من القضايا التي تدعون بطلانها مامن شأنه
أن يكون أوضح عندهم ، من بعض القضايا التي يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها ، ومنها
ما يكون مثلها ، ومنها ما قد يكون دونها ، ولكن كيف ترون عليهم أن يميزوا هذا التمييز
الدقيق مع قولكم إنهم لم يكونوا ماهرين ؟ وهب أنه كان يمكنهم ذلك أفلم يوجب الله
عز وجل عليهم اتباع الشرع وينبهرهم بأنه [لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل
من حكيم حميد] ؟

أفلا يكون في موافقة الشرع لعقولهم على تلك القضايا ما يجبر ما عسى أن يكون عندهم
من الشعور بأن جزم عقولهم بها ليس بغاية الوضوح ؟

هذا كله إبلاغ في إقامة الحجة ، وإلا فن المعلوم أن الذي يصلح قرينة إنما هو الامتناع
العقلي الذي من شأنه أن يدرسه الخطاب .

فأما قول الرازي إن الله إنما يكون ملبسا على المكلف لو أسمعته كلاماً يمتنع عقلاً أن يريد
به إلا ما أشعر به ظاهره « فجوابه يعلم مما يأتي :

اعلم أن المتكلم إرادتين تتفقان تارة وتختلفان أخرى .

فالأولى : إرادة أن يكون خبره بحسب تركيبه مع قرائنه حقه أن يفهم منه الخطاب .

هذا المعنى ، فإذا لم يكن من المتكلم جهل ولا خطأ ولا عجز فلا بد أن يجي . خبره مطابقاً لهذه الإرادة .

الإرادة الثانية : إرادة المعنى كمن يقول : « رأيت أسداً » فقد يريد في نفسه أسداً حقيقياً ، وقد يريد رجلاً شجاعاً ، فإذا لم يقصد المتكلم الكذب والتبليس فإنما يريد بهذه الإرادة ذاك المعنى الذي حق الخبر أن يفهم منه ، فلا يختلف المعنى في الإرادتين إلا في الكذب والتبليس ، فاعرف ذلك .

فإن عني الرازي بقوله : « ... أن يريد به ... » الإرادة الأولى ، أو الثانية مع تسليم أنها لا تكون في كلام الله تعالى إلا موافقة للأولى ، فآل عبارته أن المكلف لا يمكنه القطع بأن المعنى الذي فهمه من الخبر هو الذي حقه أن يفهم منه .

فأقول : الرازي يخص هذه الدعوى بمطلبه الثالث حيث يحتمل الامتناع العقلي ، ويعترف بحصول القطع في مطلبه الثاني ، فأولى من ذلك حصوله في مطلبه الثالث حيث يكون العقل موافقاً للشرع .

إذا تقرر هذا فالخاطبون الأولون كانوا يعتقدون فيما اختص بإحكامه المتعمقون من معاني النصوص وجوب بعضه عقلاً ، فيحصل لهم باعتراف الرازي القطع في ذلك ، فإنما أن يلزم باعتراف الرازي الكذب والتبليس ، وإما أن تكون تلك المعاني حقاً . وهو الحق المطلوب .

فإن قال : إنما عنيت بالعقل العقل الصحيح ، والخاطبون الأولون إن اعتقدوا الوجوب العقلي أو الجواز فيما أقول بامتناعه عقلاً أو احتماله الامتناع عقلاً فذاك خطأ منهم .

قلت : المانع عندك من القطع إنما هو احتمال الامتناع ، فمن انتفى عنده احتمال الامتناع حصل له القطع ، والله عز وجل قد ارتضى عقول الخطابين الأولين وكلفهم بحسبها ، ولم يرشدهم الشرع إلى التعمق في المعقول فيما يتعلق بالدين ، بل كره لهم ذلك ، فعلى فرض أنهم أخطأوا لعدم تعمقهم فذاك خطأ لا تبعة عليهم فيه البتة ، بل على فرض بطلان تلك المعاني تكون التبعة على من خاطبهم خطاباً يعلم أن من حقه بالنظر إليهم أن يفهموا منه الباطل ويقطعوا به بدون تقصير منهم .

وهب أن القطع لا يحصل في كل خبر فالرازي معترف بحصول الظن القوي ، وذلك اعتراف بأن تلك النصوص أو أكثرها من حقها أن يفهم المخاطبون الأولون منها تلك المعاني التي ينكرها المتعمقون ، فإنه من الممتنع عادة أن يخطئ المخاطبون الأولون ومن كان مثلهم في فهم تلك النصوص كلها خلاف ماعقها أن يفهموها منها ، وإذا ثبت هذا ثبت أن القول ببطلان تلك المعاني تكذيب لله عز وجل ولا بد .

وأيضاً فالإيقاع في ظن الباطل قريب من الإيقاع في القطع به ، ألا ترى أن الإنسان إذا أخبر صاحبه بخبر إما يحصل لصاحبه الظن لاحتمال أن يكون غلط أو خطأ أو جهل أو عجز أو تعتمد الكذب ، ومع ذلك فإنه إذا كذب فعليه تبعة الكذب .

وإن عني الرازي بقوله : « ... أن يريد به ... » الإرادة الثانية على زعم أنها قد تخالف في كلام الله تعالى الأولى ، فحاصل عبارته على هذا : أن الله تعالى لا يكون ملبساً إلا إذا امتنع عقلاً أن يكون ملبساً ، وهذا لا يظهر له معنى إلا أن يكون مغزاه أن الله تعالى إما يكون ملبساً إذا امتنع عقلاً أن يكذب ، فأما إذا لم يمتنع عقلاً أن يكذب فالمصدق له هو المقصر ، فعلى هذا تكون منزلة رب العالمين عند الرازي منزلة الرجل الذي ديدنه الكذب ، فإذا كذب على قوم فبنوا على خبره ، ففسأهم ضرر ، فلاموه كان لغيره أن يقول لهم : هذا رجل من عادته الكذب فأنتم المقصرون إذ عملتم بخبره ، فإن لم تعرفوا عادته فقد كان عليكم أن تثبتوا ! والرازي لا يرضى هذا المثل لنفسه ، ولا لأقل أصحابه ، بل لا يرضى به إنسان لنفسه [للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم] النحل : ٦٠ .

وبسخ الله تعالى بهذا المشركين على قولهم أن له سبحانه بنات ، مع كراهيتهم أن تكون لهم بنات ، ولا أرى المقالة السابقة إلا أكبر من هذه ، وقال تعالى في الذين قالوا إن له سبحانه ولداً : [كهنت كلمة تجرح من أفواههم إن يقولون إلا كذباً] . الكهف : ٥ . وقال سبحانه لقائلي ذلك : [لقد جئتم شيئاً إداً . تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً] . مريم : ٨٩ - ٩٠ .

وقد اتفق المسلمون على أنه يمتنع عقلاً أن يقنع من الله تعالى كذب ، غاية الأمر أن أكثر الأشاعرة زعموا أن الامتناع إنما هو بواسطة إخبار الرسول به مع امتناع أن يكذب الرسول .

هذا وقد رجع الرازي والله الحمد إلى الاحتجاج بالنصوص كما تقدم في الباب الأول ، وإنما أشبعت الكلام لأن كثيراً من الناس تبعوه في مقالاته ، ولم يلتفتوا إلى رجوعه ، كما يأتي عن العضد وغيره . والله المستعان .

قول العضد وغيره

كلام العضد وغيره في هذه المسئلة تلخيص لكلام الرازي الذي تقدم نقل بعضه عن (مختصر الصواعق) ، مع مخالفة يسيرة سترها إن شاء الله تعالى .

قال العضد في أواخر الموقف الأول من (المواقف) .

المطالب ثلاثة أقسام :

أحدها : هو ما يمكن ، أي لا يمتنع عقلاً إثباته ولا نفيه ، نحو جلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية ، فهذا لا يمكن إثباته إلا بالنقل .

الثاني : ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد ، فهذا لا يثبت إلا بالعقل ، إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور .

الثالث : ما عدهما نحو الحدوث إذ يمكن إثبات الصانع دونه ، والوحدة ، فهذا يمكن إثباته بالعقل إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل الدال عليه ، وبالنقل لعدم توقفه عليه .

أقول : هذه هي مطالب الرازي وإنما اختلف الترتيب . قال السيد الجرجاني في شرحه للمطلب الأول وهو في ترتيب الرازي الثاني : « لأنه - يعني جلوس غراب على منارة الإسكندرية ونحوه - لما كان غائباً عن العقل والحس معاً استحصال العلم بوجوده إلا من قول الصادق ، ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب . . . » .

أقول : هذا يدل على ما قدمته من أن فرار المتكلمين إلى هذا التقسيم إنما هو محاولة للتخلص من إلزام ابن سينا وقد مر ما فيه . ثم قال العضد :

« الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل : لا ، لتوقفه على العلم بالوضع والارادة ، والأول إما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف ، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالأقيسة ، وكلاهما ظنيان . والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك والحجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير ، والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ، ثم بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي ، إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلية قطعاً ، إذ لا يمكن العمل بها ولا بنقيضها ، وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع ، وفيه إبطال للفرع ، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطائه كان مناقضاً لنفسه فكان باطلاً ؛ لكن عدم المعارض العقلي غير يقين ، إذ الغاية عدم الوجدان ، وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود ، فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أصول ظنية ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة ، والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات ، فإننا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن ، والتشكيك فيه سفسطة ، نعم في إفادته اليقين في العقليات نظر ، لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي ؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك ؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه .

أقول : أصل التشكيك كله للرازي كما يعلم من بعض كتب أصول الفقه .

وأقول : أما نقل اللغة والنحو والصرف فلا ريب أن هناك ألفاظاً يتفرد بنقلها بعض أهل اللغة ، وأوجهاً من النحو والصرف يتفرد بحكايتها بعض أهل العربية ، لكن الأعم الأغلب من نقل اللغة والصرف والنحو التواتر ، ومحاولة القدح في الجميع بأن البعض ظني مع العلم بأن الأكثر قطعي صنيع أخس من أن يسمى سفسطة كما يعلم من الموازنة بينه وبين ما تقدم عن السوفسطائية في الباب الأول .

وأما النقل ، والمراد به هنا نقل الشارع الكلمة عن معناها اللغوي إلى معنى شرعي ، فقد وصف الله تبارك وتعالى كتابه بأنه « مبين » وأنه « بيان للناس » وأنه « بلسان عربي مبين » وقال : [ثم إن علينا بيانه] ، وأوجب على الناس تدبره وتصديقه والعمل به ، وقال : [إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون] ، ولا شبهة أنه ليس المراد حفظ ألفاظه فقط ، وإنا المقصود

بمحفظه بقاء الحجة قائمة والهداية دائمة إلى قيام الساعة ، وبهذا يعلم يقيناً أن الشارع لو نقل كلمة عن معناها اللغوي إلى معنى آخر أبين ذلك للناس بياناً واضحاً ، ولو بين لنقل بيانه ، لتكفل الله عز وجل بمحفظ الدين ، ولما يلزم من انقطاع ذلك أن تنقطع الحجة والهداية ، فتقوم الساعة أو يبعث نبي آخر ، وقد علمنا أن الدنيا باقية ، وأن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم خاتم النبيين ، وقد تقرر في الأصول أن من الأخبار المقطوع بكذبها مانقل آحاداً ، والعادة تقضي أنه لو وقع لنقل متواتراً ، فلم ينقل آحاداً من ذلك فالتقطع بعدم وقوعه أوضح . وفوق هذا فإن السياق كثيراً ما يعين معنى الكلمة حتى لمن يحهل أصل معناها ، وكثير من الكلمات تتكرر في الكتاب والسنة ويدل السياق في كثير من تلك المواضع أو أكثرها على معنى الكلمة ، وهكذا يكثر استعمالها على السنة حملة الشرع من الصحابة والتابعين ، بل كثيراً ما يدل السياق في الكلمة التي قد ثبت أن الشارع نقلها على أنها في ذلك الموضع ليست بالمعنى المنقولة إليه كقوله تعالى : [إن الله وملئكته يصلون على النبي] ، ^(١) وقوله تعالى : [ولا تذكروا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى] ، ^(٢) وغير ذلك ، فما بالك بما لم يأت أنه نقل إلى معنى آخر .

ونحو هذا يأتي في الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير ، وقد تقرر أن الظاهر حجة ، وأن من استعمل الكلمة في غير المعنى الظاهر منها كان عليه أن ينصب قرينة وإلا كان الكلام كذباً ، واحتمال قرينة لم تنقل يردده ماتقدم من تكفل الله عز وجل بالبيان ومحفظ الشريعة ، وقضاء العادة بأنها لو كانت هناك قرينة لنقلت ، وكثيراً ما تقوم الحجة القاطعة على أن الكلام على ظاهره ، إما من الكلام نفسه بتركيبه وسياقه ، وإما بقرينة فظائره في الكتاب والسنة ، وقد أخطأ أفراد من الصحابة في فهم قوله تعالى : [... وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود] ، مع أن خطأهم إنما كان لغفلتهم

(١) كأنه يشير إلى إن لفظ (يصلون) في الآية الأولى ولفظ (تذكروا) في الثانية منقول من وضعه اللغوي ، وهذا وإن ظهر في لفظ (يصلون) فلا يظهر في لفظ (تذكروا) . م ع
يقول المؤلف : عبارتي واضحة في غير هذا ، إنما أردت أن الشارع نقل لفظ الصلاة إلى ذات الركوع والسجود ولفظ الزكاة إلى أداء زكاة المال . ومع ذلك فسياق الآية الأولى يبين أن الصلاة فيها غير ذات الركوع والسجود ، وسياق الثانية تبين أن الزكاة فيها غير أداء زكاة المال .

عن السياق والقرائن كما أوضحته في رسالة (أحكام الكذب) ، ومع ذلك كان خطأ أولئك الأفراد سبباً لإثزال الله عز وجل بقية الآية زيادة في البيان والإيضاح ، فكيف يعقل أن يكون النص في العقائد ثم تخفى القرينة على جميع الصحابة ثم لا يبين الله لهم ، أو يعرفها جماعة منهم ثم لا يبطلون بنقلها ، ولا يبعثهم الله تعالى على نقلها نقلاً متواتراً يصل إليه علماء الرواية فيشيرونه ويذيعونه ؟ ولا ريب أنه كما كان الصحابة مخاطبين بالنصوص فكذلك من بعدهم وكما تترتب المفسدة الشديدة على جهل الأولين بالقرينة فكذلك من بعدهم ، غاية الأمر أن القرينة وإن كانت في حق المخاطبين الأولين لا بد أن تقتن بالنص فقد يجوز أن يستغني بعض النقلة باشتهارها فلا ينقلها مع النص ، لكن لا يانزم من هذا أن لا تنقل ، بل لا بد من النقل لما تقدم ، فإذا طلبها العلماء في مظانها فلم يجدوها ، وحققا أن تنقل نقلاً متواتراً تواتراً يناله العلماء ، قطعوا بأنها لم تنقل كذلك ، فقطعوا بعدمها ، فقطعوا بأن النص على ظاهره .

وليس الحال فيما يتعلق بالعقائد كالحال فيما يتعلق بالأحكام ، فإن الأحكام يجوز فيها أن تنقل القرينة آحاداً فقط لأن الخطأ في ذلك أمر هين ، وقد يكون الخطأ بالنظر إلى النصوص في الأحكام صواباً بالنظر إلى الحكمة ، فإن القوانين الشرعية تبنى على الأغلب في الحكمة ، ولكن الله تبارك وتعالى يتولى تطبيق الحكمة بقضائه وقدره ، فكما فرض الله تعالى الحكم بشهادة العدلين ، وقد يتفق أن يخطئ عدلان ، لكن الله تبارك وتعالى يتولى في مثل هذا تطبيق الحكمة بقضائه وقدره ، فكذلك قد يعرف القاضي دليلاً عاماً فيقضى به ، وهناك مخصص له لم يقف عليه ، فهذا القضاء وإن كان خطأ بالنظر إلى نفس الأمر بحسب الدلائل ، فله صواب عند الله عز وجل بمقتضى الحكمة في تلك القضية ، فأما العقائد فعلى خلاف هذا إذ لا يعقل تغير الحكمة فيها ، وكما يضر فيها القطع بالباطل فقريب منه الظن ، فبأن العالم إذا بحث فلم يجد قرينة لم يقطع بظاهر النص ، فلا بد أن يظنه ، ولا يستطيع أن يدفع الظن عن نفسه ، ومع الظن فلا بد أن يحمد من أصحاب المقالات من يوافق ذاك الظن ، ويذم من خالفه لغير حجة صحيحة .

وبالجملة فن تدبر القرآن والسنة وآثار السلف لم يخف عليه الحق في كثير منها ، وأنه

لا ينعى عن القطع والاستيقان إن منعه إلا الشبهات المحدثّة المبنيّة على التعمق ، فأما من يقوى إيمانه ولا يبالي بتلك الشبهات ، فإنه يقطع بدلالة كثير من تلك النصوص ويؤمن بها ، وأما من لا إيمان له وهو مفتون بالشبهات فإنه يقطع بتلك الدلالة ويكفر بها .

وأما الذين يكرنون كما قال الله عز وجل : [مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ، ولا إلى هؤلاء] فقد عرفت حالهم ، ووراء ذلك أقوام يحجلون ماعليه العقول الفطرية كعقول الخطابين الأولين أو يتجاهلون ، ويفعلون عن قوانين البيان أو يتغافلون ، ولا يعرفون وهن النظر المتعمق فيه ، أو يعرفون وينكرون ، ولا يتدبرون النصوص فيعرفوا دلائلها القواطع ، أو يتدبرون ويحجدون [تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون] .

وبالجملة فأسلافنا على ثلاث طبقات :

الأولى : من وضع لنا اعتصامه بالكتاب والسنة فهؤلاء الذين نتولاهم .

الثانية : من وضع لنا تهاونه بالكتاب والسنة فعلينا أن نتبرأ منهم .

الثالثة : قوم خاطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يعفو عنهم ويعذرهم ، وعلينا أن نحمدهم فيما أصابوا فيه ، ونبرأ مما أخطأوا فيه . والله المستعان .

فأما ما ذكره العضد من المعارض العقلي فقد علمت حاله في الكلام مع الرازي ، وقوله : « والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة » ففيه قصور شديد ، بل قد تفيد اليقين من أوجه أخرى كما سلف .

ثم نكس فقال : « نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي ؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك ؟ وهما بما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه » .

أقول : لا ريب أنه من التيسر في كثير من الكلام إن لم نقل في أكثره أن يحصل القطع بالمعنى الذي حقه أن يفهم منه ، وإنكار هذا مكابرة ، ثم إذا حصل القطع بهذا في كلام من يمتنع عليه قطعاً الغلط حصل القطع بأنه أراد أن يكون الكلام كذلك ، أي حقه

أن يفهم منه ذاك المعنى ، فإذا كان ممتنعاً عليه قطعاً أن يكذب خطأً ولا عمداً حصل القطع بصحة ذاك المعنى فيحصل القطع باستحالة أن يوجد دليل عقلي صحيح على بطلان ذاك المعنى .
فمن زعم أن النصوص لا يحصل بها القطع بعدم المعارض العقلي ، فإما أن يكون جاهلاً بقوانين الكلام ، وإما أن يكون يُكذب المتكلم بالنصوص ، فإذا زاد على هذا فرد بعض تلك النصوص أو حرفها إلى غير المعاني التي يعلم أن حقها بحسب قانون الكلام أن تفهم منها فهو مكذب للمتكلم بها ولا بد .

ومن وقف عن نفي حصول القطع وإثباته مع معرفته بقوانين الكلام فإن كان واقفاً في المسائل التي يختلف فيها السلفيون وغيرهم أو غالبها ، فهو غير جازم بتصديق المتكلم بالنصوص وإن كان يرد كثيراً من تلك النصوص أو يحرفها ، فلا معنى لوقفه بل هو مكذب البتة ، فإن قيل قد يخطئ في فهم النصوص التي خالفها .

قلت : إنما يتجه الحمل على الخطأ حيث يقل ويكون الغالب الصواب ، ومع ذلك فهذا إنما يفيد الجازم بتصديق ، فأما المرتاب فسواء أخطأ أم تعدد .

فأما القرائن فهي على ضربين :

الضرب الأول : ما هو كالجزم من الكلام بأن ينصبه المتكلم أو يلاحظه تنميماً لمقصود الكلام وهو الإفهام ، فتارة تكون فائدتها تأسيسية وذلك حيث يتوقف عليها الفهم أو تعيين المراد أو تبينه ، وتارة تكون تأكيدية وذلك حيث توافق ما يدل عليه الكلام .

الضرب الثاني : العلامات والأمارات الدالة على بعض الأمور ، كأن نعلم أن القاضي مريض مرضاً خطراً ثم نسمع البكاء من بيته ، ويدعى الغسالون والحفارون ويحضر العلماء والأمرأ ، ثم تخرج من بيت القاضي جنازة على هيئة جنائز العلماء فيتسابق أهل العلم والفضل إلى حملها ، ومعهما أبناء القاضي بهيئة الغم والحزن ، ثم توضع للصلاة فيقدمون للإمامة أكبر أبناء القاضي ، فيتقدم ويقوم حيث يقوم الإمام من جنازة الرجل ، ثم يذهب بها فيدفن الميت في قبر بجانب قبر والد القاضي ، ثم نرى الناس يتقدمون إلى أبناء القاضي على هيئة ماجرت به العادة في التزوية — إلى غير ذلك مما يدلنا على أن القاضي مات ولو لم نشاهد موته ، ولم نسمع

مخبراً ينهر بموته ، وهذه الآمارات قد تقوى وتكثر حتى يحصل القطع بموت القاضي ، وذلك حيث يستحيل في العادة أن يتفق اجتماع مثلها لغير موته .

فإذا فرضنا أنه عندما سمعنا البكاء من بيت القاضي خرج طبيب كان قد دعي قبل ساعة ، فستل فقال : مات القاضي ، فهذا الخبر قد يحصل به وبذلك الآمارات القطع حتى على فرض عدم الخبر .

وهذا الضرب قد تحتاج إليه أخبار الناس لوجهين :

الأول : تثبيت صدق الخبر .

الثاني : الدلالة على معنى الخبر حيث لم يكن صريحاً كما لو كان الطبيب لما سئل قال : « مات رجل كبير » . فأما الشرع فإنه غني عن تثبيت صدق أخباره ، وإنما الشأن في ثبوت أنه أخبر ، ثم في معنى الخبر ، وكلا الضربين يدخل فيما يتعلق بالعقليات ، كما يدخل في غيره .

وجارى السيد الجرجاني في (شرح المواقف) المتن . ثم قال :

« وقد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة العقلية ... »

أقول : قد رجع الرازي كما تقدم^(١) والله الحمد . والسيد هذا هو المصرح في البيان كما نفي بحث الاستعارة من (حواشي عبد الحكيم على المطول) بأن الكذب العمد لا ينصب صاحبه قرينة « بل يروج ظاهره » لكن لا مانع من قصد التأويل في ذهنه .

وجارهما المحشي عبد الحكيم ثم قال :

« هنا بحث مشهور ، وهو أن المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدقُ القائل ، وهو قائم في العقليات أيضاً ، وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً وانتفاءً لا يلزم أن يكون من المستنعات لجواز إمكانه الخالي من العقل ، فينبغي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم ، لئلا يلزم كذبه ، وإبطال قطع العقل بصدقه ، فالحق أن النقل أيضاً يفيد القطع في العقلي أيضاً ، ولا يفيد ما ذكره الشارح ، ولا مخلص إلا بأن يقال مراده أن النظر في الأدلة

(١) ينفي في وصيته التي نلخصها المؤلف من « لسان الميزان » ص ٣٣ ، م ع

أنفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجرم بعدم المعارض لأجل إفادته الإرادة من القائل الصادق جزماً ، وفي العقلية إفادته الجرم بعدمه محل نظر بناء على أن إفادته لإرادة محل له لأنه بعد ما علم مراد الشارع يقيناً في العقلي والنقلي يحصل الجرم بعدم المعارض في الثاني دون الأول فإنه غير مسلم .

أقول : لاشك أن هذا الذي زعمه مخلصاً هو مرادهم ، لكنه لا يفيدهم شيئاً ، لأن ذاك النظر لا يستند إلى شيء سوى أنهم وجدوا الشبهات التعميقية تخالف بعض النصوص ، فلم يكن عندهم من قوة الإيمان ما يحملهم على اطراح تلك الشبه وتصديق الشرع ، وكبر عليهم أن يصرحوا بتكذيب الشرع ، فحاولوا أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً ، وهيات ! وكذلك السعد التفتازاني جرى في (المقاصد) و (شرحها) على أن النصوص لا يحتاج بها في مقابل تلك الشبه وجميعهم في ذاك الموضوع جمعة ينكشف حالها في كلامه في موضع آخر ، كما يأتي في مسألة الجهة إن شاء الله تعالى .

وقد أوضحت في رسالة (أحكام الكذب) اتفاق البيانين ومنهم التفتازاني والجرجاني وعبد الحكيم أن الكلام إذا كان حقه أن يفهم منه مع ملاحظة قرينة - إن كانت - خلاف الواقع ، لم تخرجه الإرادة التي هي التأويل الذهني عن كونه كذباً ، وتقدم بعض ما يتعلق بذلك وممرت عبارة الجرجاني قوياً . فتمت تحقق في النص أنه ظاهر بين في معنى ولا قرينة تصرف عنه ففرض بطلان ذلك المعنى مستلزم لفرض أن الكلام كذب ، وأن المتكلم كاذب ولا بد ، ويتأكد ذلك إذا كان الكلام بعيداً جداً عن احتمال غير ذلك المعنى فإنه يتحقق حينئذ عدم العلاقة مع عدم القرينة .

وزعم الجرجاني في (شرح المواقف) أن القول بأن الأدلة النقلية لاتفيد اليقين هو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة ، فإن صح هذا فهو بالنظر إلى متأخري الطائفتين ، فأما المتقدمون فلا يظن بهم هذا ، نعم إنهم يخالفون بعض النصوص ولكن قد يكون ذلك لاشتباه ما توهموا أنه دليل عقلي بالدليل العقلي الصحيح الذي من شأنه أن لا يخفى على مخاطبين الأولين فتوهموا أنه قرينة صحيحة ، أو لاشتباه معاني بعض الآيات عليهم ، فظنوا أنها صريحة

فيا ذهبوا إليه ، وأنها لذلك قرينة صحيحة توجب تأويل ما يخالفها ، وقيل عالم إلا وقد خالف بعض النصوص ، وكما لا يازم من ذلك إنكار أن تكون النصوص حجة ، فكذلك لا يازم إنكار أنها قد تفيد اليقين ، بلى إذا كثرت المخالفة وفحشت ، فقد يتجه الحكم . والله أعلم .

الحكم والمتشابه

كثير من المتعمقين يسترون تكذيبهم للنصوص بدعوى أن ما يخالفونه منها هو من المتشابه المنهي عن اتباعه ، وقد كثرت الكلام في الحكم والمتشابه ، وسأخص ما بان لي راجياً من الله تعالى التوفيق .

المعنى المتبادر من كلمتي «حكم» و«متشابه» أن الحكم هو المتن الذي لا خلل فيه ، والمتشابه هو الذي يشبه بعضه بعضاً ، والقرآن كلام رب العالمين ، أحكم الحاكمين ، العليم القدير ، فلا بد أن يكون كله محكماً ، وينبغي أن يعلم أن إحكام الشيء يختلف باختلاف ما أعد له ، ففي البناء يختلف الإحكام في الحصن ودار السكنى وقصر التزهة ،^(١) وهكذا يختلف الإحكام في حجر الدار الواحدة كالجلس والمخزن والمطبخ والحمام ، ويختلف المعدل لغرض واحد باختلاف الأحوال ، فالمجلس الذي يصلح للشتاء قد لا يصلح للصيف ، والذي يصلح للصيف في بلد لا تكون فيه السموم^(٢) قد لا يصلح في بلد تكون فيه ، وهكذا الكلام كما يقوله البيانون في تفسير البلاغة ، فهذا يمكن في بعض الآيات مما يزعمه بعض الناس خللاً فهو بالنظر إلى ما أعدت له الآية عين الإحكام .

وهناك صفات تشترك فيها آيات القرآن كالأحكام والصدق وغير ذلك من الصفات المحموده ، فيصح أن يقال : إن القرآن كله متشابه كما أنه كله محكم ، وقد وصفه الله تعالى

(١) كل بحسبه ، فإنقارن الحصن غير إحكام دار السكنى وقصر التزهة . م ع

(٢) السموم الرياح الحارة مع الجفارب كالصبا والسهال في تهامة والحجاز وكالجنوب في مصر . م ع

يهذين الوصفين ؛ قال تعالى : [أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْكُتُبُ الْأُولَىٰ إِذْ فَصَّلْتُمْ لَهُ الْغَمَامَ رَبِّ السَّمَوَاتِ] .
فاتحة سورة (هود) .

وقال عز وجل : [يَسْ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ] . فاتحة سورة (يس) .

وقال سبحانه : [اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا] . الزمر : ٢٣ . ^(١)

فيبقى النظر في قوله تعالى : [أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْكُتُبُ الْأُولَىٰ إِذْ فَصَّلْتُمْ لَهُ الْغَمَامَ رَبِّ السَّمَوَاتِ] بالحق [إلى قوله :] هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فاما الذي في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمانابه كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب . ربنا لا نتزعج قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب] .
فواتح سورة (آل عمران) .

دل هذا أن منه آيات محكمات غير متشابهات ، وآيات متشابهات غير محكمات ، فلا بد أن يكون الإحكام والتشابه هنا بمعنى غير الأول فما هو ؟

أشهر ما روي عن السلف في ذلك قولان :

الأول : أن المحكم ما ينسخ . والمتشابه المنسوخ .

الثاني : أن المحكم ما للناس سبيل إلى معرفة تأويله كآيات الحلال والحرام . والمتشابه ما لا يعلم تأويله إلا الله كوقت قيام الساعة . وقد عرف من عادة السلف أنهم يفسرون الآية ببعض ما تناوله وذلك على سبيل التمثيل ، وأنهم كانوا يطلقون النسخ على ما يشمل البيان بالتخصيص ونحوه ، فيمكن أن يشرح ذلك القولان على ما يأتي :

القول الأول : أن المحكمات هي كل آية بيّنة بنفسها ، والمتشابهات ما تحتاج إلى أن يبينها غيرها كالمنسوخ والمجمل بنوعيه .

القول الثاني : أن المحكمات كل آية يتبها للسامع مع معرفة معناها الذي سيقى لبيانها أن

(١) والذي أفاده شيخ الاسلام ابن تيمية أن الإحكام والتشابه العام في القرآن يتشبهان ، فهو محكم متقن بين واضح ، وهو متشابه كله يشبه بعضه بعضاً في الإحكام والصدق والبيان والوضوح . م . ج .

يعرف ماتتوق إليه نفسه مما يتعلق بما اشتملت عليه ، والمشتابهات ماعدا ذلك ، فالآيات المنذرة بقيام الساعة إنما سيقت لإعلام العباد أن لهم بعد هذه الحياة الدنيا الفانية حياة خالدة يحاسبون فيها على ما قدموه في الدنيا ويُجْزَوْنَ به ، ليستعدوا لها بالإيمان والعمل الصالح والاستكثار منه ، واجتناب الكفر والظلم والفسوق والعصيان ، فهذا هو المقصود ، ولكن كثيراً من النفوس تحطاه متعطشة إلى معرفة وقت قيام القيامة ، قال الله تعالى : [يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يُجَلِّيها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بقتة ، يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون] .
الأعراف : ١٨٧ .

(حفي عنها) : معني بالسؤال عن وقتها حتى علمته ، فرد الله تعالى عليهم بأن رسوله ليس مثاهم في الحرص على معرفة ذلك لأنه يعلم أن المهم هو الاستعداد لها فهو مستعد فلا يهمه أن تقوم بعد لحظة أو بعد ألوف القرون ، وفي القرآن عدة آيات أخرى في هذا المعنى . وفي (الصحيحين) عن أنس « أن رجلاً قال : يا رسول الله متى الساعة ؟ قال ويلك وما أعددت لها ؟ قال : ما أعددت لها إلا أي أحب الله ورسوله ، قال : أنت مع من أحببت ، قال : أنس فما رأيته المسلمين فرحوا بشي . بعد الإسلام فرحهم بها » . عدل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى المهم ، ونبهه على أن المحبة تقتضي المعية ، فمن صدق حبه لله ورسوله كان معها في الدنيا بالإيمان والطاعة والاتباع فيحبه الله فينبهه المعية في الآخرة بالنجاة والدرجات ، قال تعالى : [قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله] . وتفاوت المعية في الدنيا دليل تفاوت المحبة ، وقضية ذلك تفاوت المعية في الآخرة ، ويزيد الله تعالى من شاء من فضله .

ويدخل في المشابهة على القول الثاني الآيات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وغيبه كقوله تعالى فيما قصه من خطابه لإبليس : [مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي] . ص : ٧٥ .
فالآيات سيقت لحض بني آدم على مخالفة الشيطان وتحذيرهم من طاعته أو فعل مثل فعله ، وبيان عداوته لهم ، وبيان إقامة الله عز وجل الحجة عليه ، وبيان أن الله تعالى شرف أباهم بأن خلقه بيديه سبحانه ، وبيان أن له سبحانه يدين كما يليق بعظمته ، وهذه المعاني ظاهرة لا لبس

فيها ، لكن النفس قد تتخطاها إلى الحوض في كنه اليدين وكيفيةها .

فعلى كلا القولين تكون تلك الآيات محكمة أي متقنة على ما اقتضته المحكمة ، وفي بقاء المنسوخ بعيداً عن ناسخه ، والإتيان بالمجمل بنوعيه ابتلاء من الله لعباده ، فيكون عليهم مشقة وعناء في استنباط الأحكام لاحتياج ذلك إلى الإحاطة بنصوص الكتاب والسنة واستحضارها ، وفي ذكر ما لا سبيل للعباد إلى معرفة كنهه وكيفية مع ما يتعلق بذلك من المألني الظاهرة ابتلاء لهم ليمتاز الزائغ عن الراسخ ، وقد تقدمت حكمة الابتلاء في أوائل الرسالة .

ويبقى النظر في وجه تسمية تلك الآيات متشابهات ، والذي يظهر أنه ليس المراد أنها يشبه بعضها بعضاً ، بل المواد - والله أعلم - أن كل آية منها متشابهة ، أي يمكن أن تحمل على معان متشابهة في أنه لا يترجح بعضها على بعض رجحاناً بيناً .

وفي حديث (الصحيحين) : « الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما مشبهات » وفي (فتح الباري) : « في رواية الأصيلي مشبهات وهي رواية ابن ماجه وهو لفظ ابن عون ورواه الدارمي عن أبي نعم شيخ البخاري بلفظ : « وبينهما متشابهات » واشتبهوا وتشابهوا يأتیان بمعنى واحد ، شأن افتعل وتفاعل في كثير من الكلام ، فالأمر الذي بين الحلال والحرام متشابه الحل والحرم في الاحتمال ، يحتمل كلياً منهما كما يحتمل الآخر ، لا يترجح فيه ذا ولا ذاك ، فمكذا والله أعلم تكون الآية المتشابهة يتشابه فيها معنيان فأكثر ، وانطباق هذا على المجمل الذي لا ظاهر له واضح ، فأما الذي له ظاهر فإنما يقع حيث تكون هناك قرينة تقاوم ظهوره ، كما أوضحته في رساتي في (أحكام الكذب) ، وبذلك يصير في حكم الأول ، هذا بالنسبة إلى الصحابة .

فأما من بعدهم فقد علم المسلمون أن في النصوص ما هو منسوخ لنسخه نص آخر بعيد عنه ، وما هو عام خصه نص آخر ، وما هو مطلق قيده نص آخر ، وهكذا ، فمن لم يستقرى النصوص ويتدبرها فإنه عندما يقف على ما هو في نفس الأمر منسوخ ولم يعلم ذلك يكون

محتملاً في حقه أن يكون حكمه باقياً ، وأن يكون منسوخاً . وقس على هذا جال الباقي ،
فثبت التشابه .

وأما ما لاسبيل إلى علم تأويله ، أو قل : كنهه وكيفيته كاليدين في قوله تعالى :
[خلقت بيدي] فإنه لا يبقى إلا التخرص ولا حمله فقد يتخرص الانسان وجهين ، أو أكثر
ومعلوم أنه لا يتبين واحد من ذلك بياناً واضحاً ، فثبت التشابه .
وكلا القولين يمكن تطبيقه على السياق .

أما القول الأول ؛ فأهل الزيغ يتبعون المنسوخ والمجمل ، فتارة يعيرون القرآن بالتناقض
— زعموا — وبعدم البيان . وتارة يتشبهون بذلك لتقوية أهوائهم كما فعل النصارى ، إذ تشبهوا
بما في القرآن من إطلاق الكلمة والروح على عيسى ، وكما فعل المشركون عندما سمعوا قوله
تعالى : [إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم] وتارة يتبعون تأويله مع عدم تأهلهم
لذلك وعدم رجوعهم إلى الراسخين ، كما فعل الخوارج في قوله تعالى : [إن الحكم إلا لله]
وقوله : [لاتعبدوا الشيطان] ، ونحو ذلك .

وأما القول الثاني : فأهل الزيغ يتبعون تلك النصوص ، تارة ابتغاء الفتنة ، بأن يعيروا
القرآن والإسلام بزعم أنه جاء بالباطل فيزعمون أن لفظ [يبدى] معناه أن الله سبحانه يدين
بمائلتين ليدي الإنسان يجوز عليها مايجوز على يدي الانسان ثم يقولون : وهذا باطل ، ثم يوجه
كل منهم ذلك إلى هواه ، فمنهم من يستدل بذلك على أن القرآن ليس من عند الله ، وأن محمداً
ليس بنبي ، ومنهم من يستدل بذلك على أن القرآن جاء بالباطل مجازاة لقول الجمهور ، إلى غير
ذلك . وتارة ابتغاء تأويله ، فمنهم من يذهب يتخرص تخرص هشام بن الحكم وأصحابه وغيرهم
من المشبهة الضالة ، ومنهم من يحرف تلك النصوص بحملها على معاني بعيدة ، كقول بعضهم أن
اليدين هما القدرة والارادة وغير ذلك .

وقوله تعالى : [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به] ، ينطبق على
كل من القولين ، إلا أنه على القول الأول يكون قوله : [والراسخون] عطفاً ، والمعنى أن
الراسخين يعلمون تأويله أيضاً ، وعلى القول الثاني يكون قوله : [والراسخون] استثناءً ،
ج ٢ - ٢٢ - التنكيل - ٣٣٧ -

فهم لا يعلمون تأويله ، وإنما امتازوا بأنهم لا يتبعونه اتباع الرافعين ، بل يقولون : [آمنا به] الآية .

ويدل على تصحيح كلا القولين أن من الناس من وقف على قوله : [إلا الله] ، ومنهم من لم يقف ، وأنه صح عن ابن عباس أنه ذكر الآية ثم قال : « أنا ممن يعلم تأويله » . وصح عنه أنه قرأ : « ويقول الراسخون » .

والتأويل على القول الأول بمعنى التفسير ، وعلى الثاني بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها اللفظ ، ففي قوله تعالى : [لما خلقت بيدي] تأويل اليمين حقيقتها وكنهها على ما هما عليه .

واعلم أن التأويل يكون للفعل ، كخرق صاحب موسى ^(١) سفينة المساكين ، وقته الغلام ، وإقامته الجدار ، ويكون للرؤيا ، ويكون للكلام . فتأويل الفعل إما مآله أي ما يؤول إليه ، وهو المقصود من فعله كسلامة السفينة من غضب الملك ، وسلامة أبوي الغلام من إرهابه ، وسلامة كثر اليتيمين ، وإما بيان أن الفعل يؤول إلى ذلك المآل . قال الله تعالى فيما قصه عن صاحب موسى : [سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا] ثم أخبره بأن المقصد من تلك الأفعال أن تؤول ذاك المآل ، ثم قال : [ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا] وقال تعالى : [ذلك ^(٢) خير وأحسن تأويلا] النساء - ٥٩ ، الإسراء - ٣٥

وتأويل الرؤيا إما مآلها وهو الواقع في نفس الأمر الذي هي تمثيل له كسجود إخوة يوسف وأبويه له ، فقال يوسف فيما قصه الله تعالى عنه [عندما سجد له أبواه وإخوته] ^(٣) هذا تأويل رؤيائي ، وإما بيان ما تؤول إليه ، وذلك تعبيرا . ومنه ما قصه الله تعالى من قول يعقوب

(١) صاحب موسى هو الخضر كما صرح به حديث ابن عباس في (الصحيحين) وغيرهما وقصته في سورة الكهف ، وذكر البخاري حديث الخضر وموسى في عدة مواضع من (صحيحه) كالعلم والايان والتفسير وأحاديث الأنبياء وغيرها ، ولا أدري لماذا أهم المؤلف اسم صاحب (موسى) مع التصريح باسمه في الأحاديث الصحيحة ، وأن اسمه خضر أو الخضر بذكر الألف واللام وحذنها . م ع

(٢) أي الفعل المأمور به ، أنظر الآيتين .

(٣) زيادة من الشيخ محمد عبد الرزاق . ن

ليوسف [ويعلمك من تأويل الأحاديث] ، ثم قال تعالى : [ولنعلمه من تأويل الأحاديث] ، ثم قول يوسف [رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث] . ويحتمل المعنيين ما قصه الله تعالى من قول صاحبي السجن ليوسف [نبئنا بتأويله] وقوله لهما : [إلا نبأتكما بتأويله] ، وقول الناجي منها للملك ومن معه [أنا أنبئكم بتأويله] بعد قول أصحاب الملك [وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين] .

وتأويل الكلام إما مآله الخارجي وهو الواقع في نفس الأمر إذا كان الكلام خبراً ، والفعل المأمور به إذا كان أمراً ، وقس على ذلك قص الله عز وجل في سورة (الأعراف) حال القيامة والجنة والنار ، ثم قال : [ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون . هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق] . الأعراف - ٥٢ - ٥٣

وقال تعالى : [وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله] إلى أن قال : [بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله] . يونس - ٣٧ - ٣٩

وفي (صحيح مسلم) من حديث عائشة : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده : سبحان الله وبحمده اللهم اغفر لي ، يتأول القرآن » . تريد والله أعلم : يأتي بتأويل قوله تعالى : [فسيح بحمد ربك واستغفره] . وإما مآله المعنوي كأن يقال : تأويل رأيت أسداً يرمي ، رأيت رجلاً شجاعاً . وإما بيان أحدهما ، وهذا هو المسمى بالتفسير ، ويحتمل هذا والذي قبله قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ابن عباس : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » . ^(١) فعلى الأول يكون المعنى : علمه المعاني التي تزول إليها النصوص ، وعلى الثاني يكون المعنى : علمه أن يؤول النصوص أي يبين معانيها التي تزول إليها .

إذا تقرر هذا فعلى القول الأول في التشابه يكون المراد بتأويله معانيه ، وعلى القول الثاني يكون المراد ما يؤول إليه من الحقائق ، فكما أن تأويل الأخبار بالبعث هو البعث نفسه ،

(١) أخرجه أحمد بإسناد صحيح ، وهو في « الصحيحين » دون قوله : « وعلمه التأويل » .

فكذلك تأويل الأخبار بأن الله يدين هو اليدين ، والعلم الذي ينفرد الله تعالى به في شأن اليدين هو العلم بالكنه والكيفية ، فأما العلم الإجمالي الذي يتوقف عليه الإيمان بأن الله تعالى يدين على الحقيقة ، فهذا يحصل للمؤمنين ، وبه يكونون مصدقين لحجج الله عز وجل ، وبذلك يخلصون من تكذيبه ويمتازون عن الزائعين المتبعين له ابتغاء الفتنة ، وبقناعتهم به يتمتازون عن الزائعين المتبعين له ابتغاء تأويله .

فإن قيل : فإن المتعمقين أن يقولوا : الصواب عندنا من القولين المذكورين في التشابه القول الأول ، والنصوص التي تتعلق بالمعقولات كلها من الجمل الذي له ظاهر ، ولا يمكن الوثوق بأن ذلك الظاهر هو المراد ، إلا أن يقوم الدليل العقلي على وجوب ذلك الظاهر أو جوازه ، ثم نقول : إن كل نص من تلك النصوص يحتاج إلى بيانين :

الأول : بيان صحة ذلك الظاهر أو بطلانه .

الثاني : بيان المعنى المراد ، فأما البيان الأول فيحصل بالعقل ، ويحصل بقوله تعالى : [ليس كمثله شيء .] وقوله : [قل هو الله أحد] السورة ، فقد بين العقل ، وهاتان الآيتان وغيرهما بطلان ظواهر تلك النصوص التي نتأولها ، فوجب أن يكون المراد بها معان أخرى صحيحة . فأما الزائعون فاتبعوا تلك الظواهر ، وهم فريقان :

الأول : الملحدون القائلون : هذه الأمور باطلة قطعاً ، فالشرع الذي جاء بها باطل .

الفريق الثاني : الذين يجهلون أو يتجاهلون بطلانها فيدينون بإثباتها ، والسلف وأئمتنا أبرياء من الفريقين ، غير أن السلف كانوا مع العلم ببطلان تلك الظواهر يمتنعون من الخوض في البيان الثاني ، وأئمتنا اصطدموا بالزائعين الزاعمين أن تلك الظواهر هي المعاني المرادة من تلك النصوص ويبالغون فيدعون أن تلك النصوص صريحة في تلك المعاني لاحتتمل التأويل ، فاحتاج أئمتنا إلى بيان الاحتمال ، فمن لم يجزم منهم بمعنى معين فلم يأت بما ينكر عليه ، ومن جزم بذلك فقد ينكر عليه من يذهب إلى أن الراسخين لا يعلمون ذلك ، أي أنهم وإن علموا بطلان الظاهر ، وأن المراد غيره ، فلا يعلمون التأويل وهو المعنى المراد لاحتمال النص عدة معان ، لكن قد يقال : إذا كان المعنى الذي جزم به ذلك الجازم صحيحاً في نفسه فالخطب تسهل ،

وذلك كالمقابل : أن المراد باليدين في قوله تعالى : [لما خلقت بيدي] القدرة والارادة ، فإن هذا معنى صحيح في نفسه ، للعلم بأن الله تعالى قدرة وإرادة ، وأن لها تعلقاً بخلق آدم ، فإن فرض أن المراد باليدين في الآية معنى آخر فليس في الجزم المذكور كبير حرج .

فالجواب عن هذا كله يعلم مما تقدم في هذه الرسالة وألخصه هنا بعون الله عز وجل :

قولكم : « فلا يمكن الوثوق بأن ذلك الظاهر هو المراد إلا أن يقوم الدليل العقلي على وجوب ذلك الظاهر أو جوازه » . قولٌ باطل مردود عليكم ، بل الحق أنه إن دل العقل الصريح - الذي يصح أن يكون قرينة بأن يكون من شأنه أن لا يخفى على المخاطب إذا تدبر - على امتناع ذلك الظاهر لم يبق ظاهراً ضرورة أن القرينة ركن من الكلام ، وإلا كان النص برهاناً على الوقوع فضلاً عن الجواز ، ضرورة أنه إن لم يكن كذلك كان كاذباً ، وقد قامت البراهين على استحالة أن يقع الكذب من الله تعالى ولا من رسوله .

فإن قيل : لا يلزم من فرض البطلان للتكذيب ، لجواز تأخير بيان المجهل الذي له ظاهر . قلت : من أهل العلم من يمنع تأخير البيان البتة ، فعلى هذا تسقط شبهتكم من أصلها ، ومن أجاز التأخير فجعله في مجمل لا ظاهر له ، أو له ظاهر بحسب اللفظ لكن تكون هناك قرينة صحيحة كدافع ذلك الظهور ، فيبقى النص في حكم المجهل الذي لا ظاهر له ، فعلى هذا إذا كان للنص ظاهر ولا قرينة تدافعه وجب الجزم بأن ذلك الظاهر هو المراد . وهناك نصوص في الأحكام يثابون بها لما ادعوه من جواز أن يكون للنص ظاهر غير مراد ويتأخر بيانه ، ونحن نجيب عنها إجمالاً فنقول :

ما ثبت فيه الظهور وثبت أنه لم تكن قرينة صحيحة تدافعه وثبت أنه ورد بعده ما يخالفه فإننا نصحح ذلك الظاهر ونقول : إنه هو المراد ، وإن ماورد بعده مخالفاً فهو ناسخ به ، فإن ثبت أن المتأخر ورد قبل العمل بالمتقدم اخترنا جواز النسخ قبل العمل ، ويكون المقصود من الحكم السابق إنما هو ابتلاء المكلفين ليتبين من يتقبل الحكم بالرضا والعزم على العمل به والاستعداد له .

وعلى ذلك فهذا إنما يتأتى في النصوص المتعلقة بالأحكام ، دون النصوص المتعلقة بالعقائد

والفرق بين النصوص التي قيل إنها كانت من الحمل الذي له ظاهر غير مراد ، وهي متعلقة بالأحكام وبين النصوص المتعلقة بالعقائد التي ينفرد المتعمقون بإنكار ظواهرها من وجوه :
الأول : أن الأولى يعقل فيها تأخر الحاجة كآية تنزل في شوال ، تتعلق بحكم لصيام رمضان .

فأما الثانية : فالحكم المقصود منها يتعلق بالاعتقاد ، وهو يحصل عقب السماع فوق الحاجة فيها هو وقت الخطاب .

الوجه الثاني : أن الأولى يعقل فيها قيام قرينة تدافع الظهور .
وأما الثانية فبعيدة عن ذلك لأن كثيراً منها أو أكثرها كانت موافقة لعقول المخاطبين ، فدلالة العقل تدفع ما قد يحتمل من قرينة وتصير النص صريحاً في ظاهره .

الوجه الثالث : أن الأولى لا تخلو عن فائدة فقد ذهب جمع من أهل العلم إلى أن من احتج إلى عمل ووجد نصاً يتعلق به إلا أنه يحتمل أن يكون له ناسخ أو مخصص أو مقيد ، ولم يمكنه البحث حالاً كان عليه العمل بذلك النص ثم يبحث ، ويشهد لهذا أن استقبال بيت المقدس نزل نسخه وأناس من المسلمين غائبون عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فبقي الحكم في حقهم استقبال بيت المقدس حتى بلغهم النسخ ، وكذلك تحريم الخمر نزل وأناس من المسلمين غائبون ، فبقي الحكم في حقهم حلها حتى بلغهم التحريم ، هذا مع أن من أولئك الغائبين من غاب بعد أن علم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتوقع نسخ القبلة وتحريم الخمر ، وعلى هذا فإذا جاز أن تنزل في شوال آية تتعلق بحكم صيام رمضان وتكون مجملة لها ظاهر غير مراد وتكون هناك قرينة تدافع ذلك الظهور فسمها بعض المسلمين ثم غاب ، وطأت غيبته حتى دخل رمضان كان عليه العمل بتلك الآية ، وإن كان محتملاً عنده أنه نزل بعد غيبته ما يبين أنها على خلاف الظاهر ، فهذا ونحوه إنما يعقل في الأحكام التي يعقل فيها الاختلاف ، فيكون الحكم حقاً في وقت أو حال ، وباطلاً في غيره ، فأما الاعتقادات فإنما تكون على حال واحدة .

الوجه الرابع : أن الظهور في الأولى ضعيف واحتمال خلافه قوي ، وذلك كالعموم ، وقد قيل : ما من عام إلا وقد خص ، وكالاتيلاق وهو قريب من ذلك ، والثانية كثير منها

أو أكثرها صريحة في المعاني التي ينكرها المتعمقون ، وما كان كذلك فلا مجال لتجوز أن يكون ذلك المعنى غير مراد ، لأن ذلك يكون تكذيباً له .

الوجه الخامس : أن الأولى قليلة حتى أنكر جمع كثير من أهل العلم وقوع تأخير البيان بل أنكروا جوازه ، والثانية كثير جداً .

الوجه السادس : أن الأولى توجد النصوص المبينة لها صريحة واضحة في البيان ، والثانية لا يوجد نص واحد يبين في خلافها . وقد مر النظر في قوله تعالى : [ليس كمثل شيء] وما معها .

الوجه السابع : أن الأولى لا يكاد ينقل من أقوال الصحابة والتابعين ما يتعلق بها إلا مع بيانها . والثانية لا يصح عن أحد منهم قول يخالف معانيها التي ينكرها المتعمقون ، بل جاء عنهم مما يوافقها ويقرر معانيها وما يشبهها الكثير الطيب . وزعمكم أن السلف كانوا يعتقدون بطلان تلك المعاني ، من العجب العجائب . ودونكم الحقيقة .



الباب الرابع

في عقيدة السلف وعدة مسائل

من تدبر القرآن وتصفح السنة والتاريخ علم يقيناً أنه لم يكن بين يدي السلف مأخذ يأخذون منه عقائدهم غير المأخذين السلفيين ، وأنهم كانوا بغاية الثقة بها والرغبة عما عداها ، وإلى ذلك دعاهم الشرع حتى لا تكاد تخلو آية من آيات القرآن من الحض على ذلك . وهذا يقضي قضاءً باتاً بأن عقائدهم هي العقائد التي يشرها المأخذان السلفيان ، يقطعون بما يفيدان فيه عندهم القطع ؛ ويظنون مالا يفيد أن فيه إلا الظن ، ويقفون عما عدا ذلك ، وهذا هو الذي تبينه الأخبار المنقولة عنهم كما تراها في التفاسير السلفية وكتب السنة ، وهو الذي نقله أصاغر الصحابة عن أكابرهم ، ثم نقله أعلم التابعين بالصحابة وأخصمهم بهم وأتبعمهم لهم عنهم ، ثم نقله صغار التابعين عن كبارهم ، وهكذا نقله عن التابعين أعلم أتباعهم بهم ، وأتبعمهم لهم ، وهم جرا .

وهذا هو قول السلفيين في عقيدة السلف ، ويوافقهم عليه أكابر النظار ، صرح بذلك من لم ينصب نفسه منصب المدافع عن الدين والحامي عن عقائد المسلمين كابن سينا وابن رشد وأشار إليه من نصب نفسه ذاك المنصب كما يأتي في مسألة الجهة . وأما من دون هؤلاء فمضطربون فمنهم من يقف ، ومنهم من يزعم أن السلف كانوا واقفين في غالب العقائد التي اختلف فيها من بعدهم يطلقون بالسنتهم ما يوافق ظاهر النصوص غير جازمين بأنه على ظاهره أو على غير ظاهره ، ومنهم من ينتحل السلف ، فمن أتباع الأشعرية من يقول كانت عقيدة السلف هي عقيدة الأشعرية نفسها ! فكانوا يرون بطلان ظواهر النصوص التي يقول الأشعرية ببطلانها ! إلا أنهم لم يكونوا يخوضون في بيان معانيها الأخرى ، فكانوا يعتقدون أن الله عز وجل غير مبين للعالم ولا حايث له ولا ولا ، ومع ذلك يطلقون أنه تعالى على عرشه فوق سمواته ، معتقدين بطلان ظاهر هذا ساكتين عن معناه الذي يروونه صحيحاً ! وهذا القول الأخير شهره المتعمقون حتى لا يكاد يخلو عنه كتاب من كتب الحلف في أي فن كان .

ويمكن أن يتشبها في الانتصار له بأن يقولوا : لا نزاع أن السلف كانوا أفضل الأمة

وغيرها وأعلمها بالدين وأثبتها على الحق، وكان أسلافنا من المتعمقين علماء خياراً صالحين، يعرفون فضل السلف، فلم يكونوا ليخالفوهم.

فيقال لهؤلاء إن أسلافكم ذهبوا إلى أنه لا يحتج في العقائد بالكتاب ولا السنة ولا أقوال السلف، بل كان المتبعون منهم من أجهل خلق الله بالسنة، وأقوال السلف، وإنما استقوا عقائدهم من النظر العقلي المتعمق فيه، ثم اعترض بعضهم نصوص القرآن التي تخالف رأيه وراي أشياخه من المتعمقين، فحاول صرفها عن معانيها، مع أنه في مواضع أخرى يقرر أن مثل ذلك الصرف لا يسوغ وأن الخبر إذا كان صريحاً في معنى أو ظاهراً فيه ولا قرينة صحيحة تصرف عنه، فزعم أن ذلك المعنى غير واقع تكذيب للخبر وإن زعم أن الخبر تأول في نفسه معنى آخر كما تقدم إيضاحه غير مرة، وهكذا تصدى بعضهم لنصوص السنة التي تخالف رأيه ورأي أشياخه فرد بعضها زاعماً أنها مخالفة للعقل، وحاول صرف بعضها عن تلك المعاني كما صنعوا في نصوص القرآن، ولعلمهم بظهور سخافتهم فيما يرتكبونه يحاولون ترويجه بأمرين :

الأول : زعمهم أن الملجى لهم إلى ذلك احتياجهم إلى الدفاع عن الدين، لئلا يازم من محيئه بتلك النصوص بطلانه !

الثاني : عيب أئمة المؤمنين الذين يصدقون الله ورسوله، والسخرية منهم بأنهم لا يعقلون ولا يفهمون، ويسمونهم « الحشوية » وغير ذلك من الأسماء المنفرة - كما صنع ابن الجويني المدعو إمام الحرمين في رده على كتاب (الإبانة) للحافظ أبي نصر السجزي، وذلك قبل أن يرجع ابن الجويني ويتمنى الموت على دين عجائز نيسابور، وكما صنع ابن فورك في كتابه (مشكل الحديث)، وإني والله ما آسى على ابن فورك وإنما آسى على مسحوره البيهقي الذي امتلأ من تهويلات ابن فورك وغيره رعباً فاستسلم لهم وانقاد وراءهم. ^(١) وكان عبد الرزاق ابن همام الصنعاني قد أخذ عن جعفر بن سليمان الضبعي طرفاً من التشيع، فشنعوا عليه بذلك حتى قال محمد بن أبي بكر المقدمي : فقدت عبد الرزاق، ما أفسد جعفر بن سليمان غيره.

(١) يعني أن البيهقي سحر بتأويلات ابن فورك وانهر بها فأخذته عن السير في طريق الصحابة وكبار التابعين وتابيعهم إلى السير وراء ابن فورك كما تجد كثيراً من ذلك في كتابه « الأسماء والصفات ». م ع .

وليت شعري لو كان ابن فورك والبيهقي أدركا المقدسي ما عسى كان يقول فيها . فأما ما يعترضهم من كلام السلف ، فإنهم يصرحون بقلّة حياء . بأن تلك الأقوال تجسيم كما صنعوا فيما صح عن كبار أئمة التابعين من تفسير الصمد بأنه الذي لا جوف له وقد مر ذلك في الباب الثالث . فإذا كان أشياء حكم يردون القرآن والسنة ويجهلون أئمة السلف فكيف تظنون بهم أنهم لا يخالفون السلف ؟

(فإن قيل) حاصل هذا أنهم كانوا يعتمدون النظر العقلي ، وعلى هذا فما أثبتته العقل فهو حق لا ريب فيه ، وإذا كان حقاً فلن يكون الكتاب والسنة مخالفين له ، ولن تكون عقيدة السلف إلا موافقة له ، لأنهم خير الأمة وأفضلها وأعلمها بالحق وأولاهابه .

قلت : قد مر في الباب الأول أن كلمة « العقل » وقع فيها التدليس ، فهناك العقل الفطري الصريح الذي لا التباس فيه ، وهو الذي أعده الله تعالى ليني عليه الشرع والتكليف وهو الذي كان حاصلًا للأمم التي بعث الله تعالى فيها رسله وأنزل فيها كتبه ، وهو الذي كان حاصلًا للصحابة ومن بعدهم من السلف ، فهذا هو الذي يسوغ أن يقال : إن ما أثبتته قطعاً فهو حق ، ودون ذلك نظر متعمق فيه ، مبني على تدقيق ونحو ومقاييس يلتبس فيها الأمر في الآلهيات ويشتهبه ويكثر الخطأ واللفظ ، ويطول النزاع والمناقضة والمعارضة على ما أوضحناه في الباب الأول . فهذا هو الذي اعتمده أشياء حكم مع اعترافهم بوهنه ، ولذلك رجع بعض أكابرهم عنه كما سلف .

فإن قالوا : وكيف يجوز أن يعتمد أولئك الأجلة على ما لا يسوغ الاعتماد عليه .

قلت : لم يكونوا معصومين ، وقد اختلفوا ، وخالفهم من هو مثلم وأعرف منهم بالنظر وبحسبكم أن أكابرهم رجعوا في أواخر أعمارهم كما مر .

هذا وما منا إلا من يعتز بأبائه وأشياخه ، ويعز عليه أن يتبين أنهم كانوا على باطل ، ولكن أقل ما يجب علينا أن نعلم أن آباءنا وأشياخنا لم يكونوا معصومين ، وهب أنه يبعد ههنا جداً أن يكونوا تعمدوا الباطل ، فما الذي يبعد أن يكونوا غلطوا وأخطأوا ؟ وعلى كل حال فليسوا إلا أفراداً من المسلمين وقد اختلف المسلمون ، وفي الفرق الأخرى أئمة وأكابر إن

لم يكونوا أفضل من آبائنا وأشياخنا فلم يكونوا دوتهم ، وإذا راجعت نفسك علمت أنك لست بأحق من مخالفك بالقناعة بما مضى عليه الآباء والأشياخ ، وأنه كما يحتمل أن يكون آباؤه وأشياخه هم المبطلين عمداً أو خطأ فمن المحتمل أن يكونوا هم المحقين ، بل الحق أنه لاحق لك ولا له في التضحية بالنفس والدين في سبيل التعصب الفارغ الذي يعود بالخسران المبين ، وبالضرر على الآباء والأشياخ أنفسهم ، كما مر في أوائل الرسالة . فدع الآباء والأشياخ ، والتمس الحق من معدنه ، ثم إن شئت فاعرض عليه مقالة آبائك وأشياخك فما وافقه حمدت الله تعالى على ذلك ، وما خالفه التمسست لهم العذر ، برجاء أن يكونوا لم يعتمدوا الباطل ، ولم يقصروا تقصيراً لا يسهه عفو الله تبارك وتعالى ، بل قد ثبت رجوع بعض أكابرهم كما مر^(١) في الباب الأول ، ولعل غيرهم قد رجع وإن لم ينقل . فإذا سلكت هذه الطريق فقد هديت ، وإن أبيت إلا التعصب لآبائك وأشياخك ، والجحود على اتباعهم ، فقد قامت عليك الحجة . والله المستعان .

(الابنية ، أو القومية ، أو كما يقولونه : المجبهة)

اطلقت أنا : الابنية لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله للسوداء : أين الله ؟ قالت : في السماء ، وفي آخر الحديث قوله صلى الله عليه وآله وسلم لسيدها : اعتقها فإنها مؤمنة .

وفي حديث أبي رزين العقيلي قال : « قلت يارسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان في عاء ، ماتحته هواء ، وما فوقه هواء ، وخلق عرشه على الماء »^(٢) . وفي الاثر عن عثمان أنه قال لرجل ظنه أعرابياً : « يا أعرابي أين ربك ؟ »

(١) في وصية الرازي وإمام الحرمين عند موته . م . ع .

(٢) وحديث الجارية السوداء في الموطأ وصحيح مسلم وغيرها وحديث أبي رزين في « جامع الترمذي » وانظر أثر عثمان في كتب الآثار ، ولعل المؤلف يشير فيما بعد إلى من أخرجه . م . ع . قلت : حديث أبي رزين مع شهرته وتحمس بعض السلفيين له لا يصح من قبل إسناده ، فيه وكيع بن حديد ، قال الذهبي : « لا يعرف » ، وفيما صح في الباب ما يعني عنه . ن .

وأرى أن أسوق هنا عبارة الشيخ أبي الحسن الأشعري في كتابه (الإبانة) ^(١) تأنيهاً
للمتنبين إليه وغيرهم لأنه أشهر المتبوعين في المقالات التعمية ، وفي (روح المعاني) وغيره
أن كتاب (الإبانة) آخر مصنفاته — قال :

« باب ذكر الإستواء على العرش : إن قال قائل ماتقولون في الاستواء ؟ قيل له نقول :
إن الله عز وجل مستور على عرشه كما قال : [الرحمن على العرش استوى] ، وقد قال الله
عز وجل : [إليه يصعد الكلم الطيب] ، وقال : [بل رفعه الله إليه] ، وقال عز وجل :
[يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه] ، وقال حكاية عن فرعون : [يا هامان
ابن لي صرحاً لعلني أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً]
كذب موسى عليه السلام في قوله إن الله عز وجل فوق السموات ، وقال عز وجل :
[أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض] ، فالسموات فوقها العرش فلما كان العرش
فوق السموات قال : [أأنتم من في السماء] ، لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات
وكل ما علا فهو سماء ، فالعرش أعلى السموات ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا
دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل مستو على العرش الذي هو فوق السموات (سؤال)
وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية أن قول الله عز وجل : [الرحمن على العرش استوى]
أنه استولى وملك وقهر ، وأن الله عز وجل في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله عز وجل
على عرشه كما قال أهل الحق ، وذهبوا في الإستواء إلى القدرة . ولو كان هذا كما ذكره كان
لا فرق بين العرش والأرض وزعمت المعتزلة والحرورية ^(٢) والجهمية أن الله عز وجل في

(١) كتاب مشهور للأشعري طبع مراراً في الهند ومصر ، وقد ذكره جماعة من القدماء ونقلوا عنه —
منهم الحفاظان الشافعيان أبو بكر البيهقي وأبو القاسم بن عساكر وجماعة آخرون كما في رسالة ابن درباس
المطبوعة مع الإبانة . المؤلف

قلت : وكما في « تبين كذب المفتري » لابن عساكر فقد اعترف فيه بالإبانة للأشعري ونقل منها
ودافع عن الأشعري بما نقله منها ٢٠ ع

(٢) الحرورية هم الخوارج نسبة إلى حروراء بلد على دجلة والفرات لجأوا إليه وتحصنوا به بعد ما
خرجوا على علي بن أبي طالب فخرج إليهم فيها وقاتلهم حتى شتت شملهم ، وقد ثبت منهم الأباية والأزارقة
وغيرهم ووكرهم بجزيرة العرب مسقط وعمان ولجج ولهم فروع بجنوب أفريقيا زنجبار ، وبشالها بالجزائر —

كل مكان ، فازمهم أنه في بطن مريم ، وفي الحشوش والأخلية ، وهذا خلاف الدين ، تعالى الله عن قولهم » .

ثم ساق الكلام وذكر حديث « ينزل الله عز وجل كل ليلة إلى السماء الدنيا » من طرق ، ثم قال :

« دليل آخر وقال الله عز وجل : [يخافون ربهم من فوقهم] ، وقال : [تخرج الملائكة والروح إليه] ، وقال : [ثم استوى إلى السماء وهي دخان] ، وقال : [ثم استوى على العرش فاسأل به خبيراً] ، وقال : [ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع] فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستو على عرشه »

(دليل آخر) : وقال جل وعز : [وجاء ربك والملك صفاً صفاً] ، وقال : [هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام] ، وقال : [ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى . فأوحى إلى عبده ما أوحى . ما كذب الفؤاد ما رأى . أفئتارونه على ما يرى] إلى قوله : [لقد رأى من آيات ربه الكبرى] ، وقال عز وجل لعيسى بن مريم عليه السلام : [إني متوفيك ورافعك إلي] ، وقال : [وما قتلوله يقيناً بل رفعه الله إليه] . وأجمت الأمة على أن الله عز وجل رقع عيسى إلى السماء ، ومن دعا أهل الإسلام جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله عز وجل في الأمر النازل بهم يقولون جميعاً : يأساكن العرش ، ومن حلفهم جميعاً : لا والذي احتجب بسبع سموات »

دليل آخر : وقال عز وجل : [ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق] ، وقال : [ولو ترى إذ وقفوا على ربهم] ، وقال : [ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم] ، وقال عز وجل : [وعرضوا على ربك صفاً] فلم يشكوا^(١) له في وصفهم حقيقة ، ولا أوجب له الذي يشكون له بذكركم إياه وحدانية ، إذ كل كلامهم يؤول إلى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفي أو التعطيل ، وروى العلماء عن عبد الله بن عباس أنه قال :

— ولهم مؤلفات في الحديث والفقہ كسند الربيع بن حبيب ، وشرحه بعض متأخريهم باسم « الجامع » ، كلاهما مطبوع بمصر ٢٠٠٤ ع .

(١) يعني الجهمية ومن معهم . المؤلف

« تفكروا في خلق الله عز وجل ولا تفكروا في الله عز وجل ، فإن بين كرسيه إلى السماء ألف عام ، والله عز وجل فوق ذلك » .

دليل آخر : وروى العلماء عن النبي ﷺ أنه قال : « إن العبد لا تزول قدمه من بين يدي الله عز وجل حتى يسأله عن عمله » . وروى العلماء أن رجلاً أتى النبي ﷺ بأمة سوداء فقال يارسول الله إني أريد أن أعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها ؟ فقال لها النبي ﷺ : أين الله ؟ قالت : في السماء ، قال : فمن أنا ؟ قالت : أنت رسول الله ، فقال النبي ﷺ : اعتقها فإنها مؤمنة . وهذا يدل على أن الله عز وجل على عرشه فوق السماء .^(١)

يعلم من عبارة الأشعري وغربها أن الأمة كانت مجمعة على إثبات الأينية ،^(٢) غير أن السلف يثبتون الفوقية ، والجهمية تقول باللمية ، أي أنه تعالى في كل مكان ، وثبت السلفيون على قول السلف على الحقيقة ، ووافقهم على ذلك في الجملة فرق قد انقضت ، وصار المتعمقون إلى فرقتين ، الأولى : تدعي موافقة السلف ، والأخرى : تنمي إلى الجهمية ، واتفقت الفرقتان على نفي الأينية ، لكن الأولى تطلق ما يظهر منه الفوقية ، وتتأول ذلك بالفوقية المعنوية ، والثانية : تطلق أنه تعالى في كل مكان ، وتتأول ذلك بالعلم والقدرة ، وغرضها التمهيد لتأويل النصوص وأقوال من سبق .

وعلى كل حال فعبارة الأشعري التي سقناها صريحة واضحة في أنه يثبت الفوقية الذاتية على الحقيقة ، والمنسوبون إليه يواربون محتجين بأنه ينفي الجسمية .

فيقال لهم : إن كان صرح بنفي الجسمية فيحتمل حاه أوجهاً :

الأول : أن يكون رجع عن ذلك وقد تقدم أن (الإبانة) آخر مصنفاته .

الثاني : أن يكون إنفا ينفي الجسمية المستلزمة المحذور — على حد قول جماعة : « جسم

لا كالأجسام » .

(١) ١٠ كلام الأشعري رحمه الله تعالى . م ع .

(٢) يعني أن الأمة الإسلامية جميعاً من سلفين صحابة وتابعين وجهية مخالفين لهم ، جميعاً يؤمنون بجواب أين الله تعالى ؟ فالسلفيون يؤمنون أن الله في السماء فوق العرش ، والجهمية والمعتزلة يؤمنون أنه في كل مكان ، فرد عليهم الأشعري بالنصوص السلفية إثباتاً لعلو الله على عرشه . م ع .

الثالث : أن يكون يخص اسم الجسم بما يستلزم المحذور ، ويرى أن ما ثبت لله عز وجل بما ذكره في عبارته السابقة من الفوقية والنزول كل ليلة إلى السماء الدنيا ، والمحجي . يوم القيامة ، وغير ذلك لا يقتضي أن يسمى جسماً ، وإن كان يستلزم ما يسميه غيره جسمية . وأياً ما كان فلندع الأشعري وننظر في أصل القضية .

احتج مثبتو الأينية مع النصوص الشرعية وإجماع السلف بأنه لا يعقل الوجود بدونها ، وهذا من أجلى البدييات وأوضح الضروريات .

أجاب المتعمقون بأن هذه بديية وهمية ، قال الغزالي في (المستصفى) ج ١ ص ٤٦ : « السادس الوهميات ، وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى إلهيته ، فإنَّ موجوداً لا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ، ولا داخلياً ، ولا خارجاً محال ، وأن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال . . . ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل : ليس وراء العالم خلاء ولا ملأ . وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان :

والأولى منها : ربما وقع لك الإنس بتكذيبها لكثرة ممارستك للأدلة العقلية الموجبة لإثبات وجود ليس في جهة وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالأوليات العقلية » .

قال المثبتون : أمّا أن القضية بديية فطرية فحق لا ريب فيه . وأما زعم أنها وهمية فباطل ، فإن القضايا الوهمية من شأنها أن ينكشف حالها بالنظر انكشافاً واضحاً ، ومن شأن الشرع إذا كانت ماسة بالدين كهذه أن يكشف عنها . وكلا هذين منتف ، أما الشرع فإنما جاء بتقرير هذه القضية وتثبيتها وتأكيدها بنصوص صريحة تفوق الحصر ، بل أصل بناء الشرائع على نزول الملك من عند الله عز وجل بالوحي على أنبيائه .

وأما النظر فقد اعترف الغزالي بأن أقصى ما يمكن من مخالفته لهذه القضية أنه ربما حصل الإنس بتكذيبها لمن كثرت ممارسته للأدلة العقلية . . . ، ففي هذا أن تلك الأدلة كلها فضلاً عن بعضها لا تثمر اليقين ، ولا ما يقرب منه ، ولا ما يشبهه ، وإنما غايتها أنه ربما حصل الإنس لمن كثرت ممارسته لها .

وقد شرح الغزالي نفسه في (المستصفى) ج ١ ص ٤٣ يقين النفس بقوله : « أن تتيقن وتقطع به ، وينضاف إليه قطع ثان ، وهو أن تقطع بأن قطعها به صحيح ، وتتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس ، فلا يجوز الغلط في يقينها الأول ، ولا في يقينها الثاني ، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول ، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ ، بل حيث لو حكى لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة وادعى ما يناقضها ، فلا تتوقف في تكذيب الناقل ، بل تقطع بأنه كاذب ، أو تقطع بأن القائل ليس بنبي ، وأن ما ظن أنه معجزة فهي مخرقة ، فلا يؤثر هذا في تشكيكها ، بل تضحك من قائله وناقله ، وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً ، مثاله قولنا : الثلاثة أقل من الستة » .

فأنت إذا عرضت قوله : « ربما حصل لك الإنس » على هذا اليقين الذي شرحه علمت أن بينها كما بين السماء والأرض ، فثبت أن ماسماه أدلة عقلية موجبة إثبات موجود ليس في جهة ، ليس معنى إيجابها ذلك إثبات اليقين ولا ما يقاربه ولا ما يشبهه ، فإذا كانت كذلك فكيف يسوغ أن تعارض بها القضية البديهية الواضحة ؟

فإن قيل : لكنها تزلزل اليقين بتلك القضية فلا تبقى يقينية ؟

قلت : أما زلزلة اليقين في جميع النفوس فمنوع . وأما زلزلته في بعض النفوس فلا يقدر ، ألا ترى أن من العقلاء من شك في البديهيّات كلها وقدرح فيها كما مر في الباب الأول ؟ أولا ترى أن الغزالي نفسه صرح في كتابه (المنقذ من الضلال) بأنه نفسه كان يشك في الحسيّات والبديهيّات ، وأنه بقي على ذلك نحو شهرين ، وقد تقدم حكاية ذلك في الباب الأول . ^(١) فالحق أن اليقين قد يطرأ عليه التغيرات إلى الشبهات ورعب منها إذا حكيت عن جماعة اشتهروا بالتحقيق والتدقيق ، وأنهم اعتمدوها فيعرض التشكك ، وهذا هو الذي ربما يعرض هنا ، بما ذكره الغزالي من كثرة الممارسة ، وقد تقدم في الباب الأول أن القادحين في البديهيّات احتجوا بقولهم : « من مارس مذهباً من المذاهب برهة من الزمان ونشأ عليه فإنه

(١) ص (٢٢٧ - ٢٢٨ ر ٢٣٠) .

يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه. ^(١) ولم يجب مخالفوهم إلا بقولهم : « الجواب أنه لا يدل على كون الكل كذلك ». فإذا كانت كثرة الممارسة للباطل قد تورث الجزم ببطلان ما يخالفه فكيف لا تورث ما ذكره الغزالي هنا بقوله : « ربما حصل لك الإنس » وإذا وجب أن لا يعتد بالجزم الحاصل عن طول الممارسة فكيف يعتد باحتمال حصول الإنس ؟ ولو كان هذا كافياً للتشكيك في البدييات ، وخشية أن تكرر وهمية لشب القدح في عامة البدييات وطوي بساط العقل وحقت السفسطة ، وقد تقدم في الباب الأول ^(٢) قولهم في الجواب عن شبهات القادحين في البدييات : « ولا نشتغل بالجواب عنها لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها ، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعاً ، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها ». أفلا يكفي مشتي الأنيذة ^(٣) أن يجيبوا عما سماه الغزالي أدلة بمثل هذا ؟

فإن قيل : إن من تلك الأدلة البراهين على وجود واجب الوجود لأنه لا يصح كونه واجب الوجود إلا إذا لم يكن له أين فجمودكم على تلك القضية يقتضي نفي وجود واجب الوجود . قلت : البراهين الصحيحة على وجوده لا تقيد بعدم الأين ، بل منها ما يقتضي بوجوده مع ثبوت الأين له ، فأما المقاييس التي يتشبه بها النفاة فهي من الشبهات التي نتيقن فسادها وإن فرض أنه لم يتيقن لنا وجهه :

أقول : وفي هذا مع الأدلة الشرعية ما يكفي الراغب في الحق الخاضع له ، فلا حاجة بنا إلى التشاغل بتلك الشبهات ، ولكن أشير هنا إلى نكات :

الأولى : المتعمقون يقولون إن ذات الباري عز وجل مجردة ، ثم منهم من يثبت ذوات كثيرة مجردة حتى عدوا منها الملائكة وأرواح الخلق ، ^(٤) ومنهم من يقتصر على تجويز ذلك ، وردوا على من نفى ذلك محتجاً بأنه لو وجدت ذات أخرى مجردة لكانت مماثلة لذات الله عز وجل ، بأن المشاركة في التجرد لا تقتضي المائثلة التي تستلزم اشتراك الذاتين فيما يجب ويجوز ويمتنع .

(١) تقدم ص ٢١٦ . (٢) ص ٢١٨ .

(٣) أي المؤمنين بجواب « أين الله » وأنه في السماء فوق العرش مبين للخلق . م ع

(٤) يعني أرواح بني آدم ويسمونها النفوس الناطقة ولا يدخل في ذلك عندهم أرواح الحيوانات . م ع

وأنت إذا تدبرت علمت ما في هذا القول كما مر في الباب الثالث .^(١)

فإن قيل : الإتيان أن من أثبت المشارك في أمر ما فقد أثبت المثل في مطلق ذلك الأمر ، ولزوم التساوي في الأحكام إنما هو بالنظر لذلك الأمر فالمثبت الشريك في الوجود يلزمه تساوي الذاتين في أحكام مطلق الوجود ، وهكذا يقال في التجرد والجسمية والأينية وغيرها ، وليس المحذور هنا إثبات مثل في أمر ما ، ولا إثبات مساوٍ في أحكام أمر ما ، وإنما المحذور لزوم حكم باطل .

قلت : فهذا يوضح سقوط تشبيه بقوله تعالى : [ليس كمثله شيء] ، وقوله : [ولم يكن له كفواً أحد] ، ويبين ما قدمناه في ذلك في الباب الثالث . والله الحمد .

ثم أقول : التجرد المزعوم إنما حاصله عند العقول الفطرية العدم وذلك مناف للوجود فضلاً عن الوجوب ، وعلى فرض أنه لا ينافي الوجود ، فأى فرق يعقل بين ذاتين مجردتين حتى تكون هذه روح بعوضة وتلك ذات رب العالمين ؟ فأما ذاتان مشتركتان في مطلق الأينية ، فإن معقولة الفرق بينها بغاية الوضوح ، بل يحجب ذلك في الجسمية وإن كنا لانتقل أنه سبحانه وتعالى جسم . فأما زعمهم أن في أحكام مطلق الأينية ما ينافي الوجود . فإنما مستندهم فيه تلك التشبهات التي تقدم أنه لا يلزمنا التشاغل بها لعل بطلانها مع اعتراف أشد أنصارها تحمساً ومجازفة بأن غايتها أنها ربما تورث من طالت ممارستها لها الإئس بمقتضاها ، ومن تدبر تلك التشبهات علم وهما .

يقول الفلاسفة : إن ذات الله تعالى وجود . ومال إلى هذا كثير من متأخري المتكلمين . وأورد عليهم أن الوجود عندهم أمر عديمي . فأجابوا بأنه لا مانع من تفاوت الأفراد ، فيكون هذا الفرد المعروف من الوجود أمراً عديماً ، وفرد آخر منه واجب الوجود لذاته ، ومن العجب أن يزعموا معقولة هذا ، وينكروا معقولة التفاوت في الأينية ، أو قل في الجسمية .^(٢)

(١) ص ٢٧٨ .

(٢) مجارة للذين يزعمون أن إثبات الصفات من العلو والاستواء والارتفاع واليدين لله عز وجل يستلزم أن يكون جسم . فيقال لهم على سبيل النزول والمجارة : إذا قلتم بتجرد ذات الله وتجرد العقول —

الثالثة القائلون : جسم لا كلاً لجسام ، يقولون حاجة لأن نؤمنوا ذلك بإثباتنا القوية ، بل نحن نؤمنكم ذلك بما اعترفتم به أنه سبحانه موجود قائم بنفسه ، بل ذلك هو معنى القيام بالنفس ، وهذه من أجلى البديهيات . وذكروا أن بعضهم أورد هذا على أبي إسحاق الإسفرائيني ^(١) فمر إلى قوله : إنما أعني بقولي : قائم بنفسه ، أنه غير قائم بغيره . وهذا عجب ! فإنه إذا كان موجوداً والموجود إما قائم بنفسه ، وإما قائم بغيره ، فقوله : « غير قائم بغيره » ، إنما حاصله أنه قائم بنفسه ، فحاصل جوابه إنما يعني بقوله : قائم بنفسه ، أنه قائم بنفسه !
 أقام يُعْمَلُ أَيْمَاناً رَوَيْتُهُ وَسَبَّحَ الْمَاءَ بَعْدَ الْجِدِّ بِالْمَاءِ .

الرابعة : في عبارة القرآني ذكر قضية الخلا . والملا ، فالفلاسفة ومن تبعهم يقولون : إنه ليس وراء العالم خلا . ولا ملا ، والعقول الفطرية تنكر ذلك ، وأورد عليهم أنا إذا فرضنا إنساناً على طرف العالم قد يده إلى خارجه فإن امتدت فم خلا . وإلا فم ملا ، فأجابوا باختيار أنها لا تمتد ، لكن لا لوجود ملا ، بل لعدم شرط الامتداد وهو الخلا .

أقول : وهذه القضية قوية من سابقتها . فإن الفطر قاضية بأن الخلا . والملا إذا فقد أحدهما وجد الآخر ، وعلى هذا فقدت الخلا معناه وجود الملا .

الخامسة : مذهب المتكلمين أن الخلا أمر عدمني ، والأعدام قديمة ، واستدل الفلاسفة على أنه أمر وجودي بأنه يشار إليه ويتقدر ، وبما يدفع ذلك أنهم يقولون : ليس وراء العالم خلا . ولا ملا ، فلنفرض أن الله عز وجل خلق وراء العالم جدراناً وخلق لها خلا . ^(٢) تقوم فيه وتكون بحيث يأكل منها بذاء موبع يبقى جوفه على ما كان عليه ، فإن ذلك الجوف يكون مشاراً إليه متقدراً ، مع أنه بات على ما كان عليه . والعقول الفطرية يمكنها أن تتصور أن

والنفوس الناطقة مع عدم المشاهدة فقولوا بإثبات النصوص الشرعية وقولوا لمن يقول بلزومها للجسمية بعدم المثالة والمشاهدة ، وحينئذ تكونون قد وافقتم الشرع وافطرة وسنن المرسلين . م ع .

(١) كذا الأصل بالهزة بين الألف والنون ، والصواب (الإسفرائيني) بالياء المكسورة كما في كتب الأنساب . وقال السيوطي : « قلت : بلا هزة » . ونحوه في « معجم البلدان » إلا أنه زاد في ضبطها ياء أخرى ساكنة . يعني (الإسفرائيني) . ن .

(٢) أي بناء على زعمهم أن الخلا أمر وجودي . المؤلف .

يكون الكون كله جسماً واحداً مثلاً ، وأن تتصور عدم الأجسام ، وأن يكون الكون كله خلاً ، ^(١) ولا تتصور ارتفاع الأمرين ، وهذا يقضي بأن الخلاء أمر عديمي ، فإنه يعقل ارتفاع العدم بالوجود ، وارتفاع الوجود بالعدم ، ويستحيل ارتفاعها معاً . ^(٢) وظواهر النصوص الشرعية توافق هذا ، فإنها تعرضت لخلق العالم في الخلاء ، ولم تتعرض لخلق الخلاء ، بل في عدة نصوص ما يقتضي أن الخلاء لم يكن مرتفعاً ^(٣) فقط قبل وجود الملائكة ، ولا أعلم من سلف المسلمين قائلاً بأن الخلاء أمر وجودي ، وأنه لم يكن خلاء ولا ملائكة حتى خلق الله تعالى ذلك . وقال لي قائل : هب أن زاعماً زعم أن الخلاء أمر وجودي ، وأنه قديم ، فأني محذور في هذا ؟ فإن الخلاء لا يصلح أن يكون منه تخليق ولا تدبير فلا يتوهم أن يكون هو رب العالمين أو مُعنيًا عنه أو شريكاً له ، وقضيه الافتقار إليه على فرض كونه واجباً لا تنافي الوجود ، ولا تزيد عن الافتقار إليه على فرض أنه أمر عديمي ، وعلى الافتقار إلى عدم المانع فجو ذلك . وأقول : خير لمن يعرض له مثل هذا أن يعرض عن التفكير ، ويستغني عما ثبت بالقواطع ، وسيأتي لهذا مزيد . والله الموفق .

السادسة : من تدبر عبارة الغزالي علم أنه يعترف أن العرب والصحابة والتابعين وكل من لم تطل ممارسته لمزاعم الفلاسفة في التجرد ^(٤) إذا أيقن أحدهم بوجود الله عز وجل فإنه يوقن بشبوت الأينية له ولا بد ، وإذا كانت الفطر قاضية بأنه سبحانه فوق سمواته ، فإنهم يوقنون بذلك على ظاهره وحقيقته ، فإذا سمعوا النصوص الشرعية الموافقة لذلك ، فإنما يفهمون منها

(١) بل العلوم التجريبية التي هي أصح من تفكير المتكلمين وأقيستهم قد ثبت فيها بما لا شك فيه أن بين الأجرام السماوية من شمس وكواكب خلاء حقيقي فوق الأرض بنحو مائة كيلو متر بمسدة طبقة الهواء الأرضي خلاء صرف إلى ما يشاء الله تعالى لا يشغله غير الأجرام النهاية والحرارة والنور والأشعة الأخرى تأتي إلينا من مصادرها في خلاء صرف .

فليتخيل المتخيلون في هذا الخلاء الواسع الأطراف الذي لا يعلم حدوده إلا الله سبحانه ما شؤوا من خيالات القدم والحدث والعدم والوجود فهو بحر تسبح فيه الأجرام السماوية سباحة الأسماك في البحار . م ع (٢) أي منفياً . م ع

(٣) أي هموم بني آدم الذين لم يخرجوا عن سنن الفطرة التي فطر الله عليها عباده ولم تفسدها عليهم خيالات الفلاسفة والمتكلمين وهوسهم وأقيستهم الباطلة . م ع .

تلك المعاني الموافقة ، وليس في وسع أحد منهم أن يتوقف عن فهم ذلك منها ، وعلى فرض أن في النصوص ما يشعر بخلاف ذلك ، فإنهم يحملونه على خلاف ما يشعر به . وبهذا تعلم أن من ينكر تلك المعاني فإنه ينسب النصوص إلى الكذب البتة ، ولعل للغزالي عبارات أصرح مما ذكر ، وفيما ذكر كفاية ، فإن الأمر واضح جداً . وكذلك غيره من المتعمقين يلزمهم ذلك ، ويظهر من حالهم أنهم يعرفونه ويعترفون به . ومن آخرهم السعد التفتازاني قال في (شرح المقاصد) : -

« فإن قيل : إذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تخصي بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع واحد منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق (؟) كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الأجساد في عدة مواضع وأكدت غاية التأكيد ، مع أن هذا أيضاً حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ومد الأيدي إلى السماء ؟

أجيب : بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب إلى إصلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهراً في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمة الحدوث » .

أقول : تدبر عبارة هذا الرجل وانظر ما فيها من التلبيس والتدليس !
أولاً : قوله : « الدين الحق » وكل مسلم يعلم (أن الدين عند الله الاسلام) والاسلام باعتراف هذا الرجل جاء بنقيض ما زعم أنه الدين الحق ، وكذلك جميع أديان الأنبياء ، فكيف يقول مسلم أن الدين الحق نقيض ما جاء به الأنبياء ؟ ثم ما الذي جعله حقاً وهو مع مخالفته للكتاب والسنة وسائر كتب الله تعالى وأنبيائه منابذ لبدائه العقول ؟ !

ثانياً قوله : « مشعرة » ومن عرف الكتاب والسنة علم يقيناً أن نصوصها بغاية الصراحة في الإثبات .

ثالثاً قوله : « تقصر عنه عقول العامة » والحق أن العقول كلها تنبذه البتة ، إلا أن من أربعته شبه المخالفين لعظمتهم في وهمه وطالت ممارسته لها قد يأنس بالنفي الساقط كما تقدم ، وهذا الإنس إننا هو ضرب من الحيرة بل هو ضرب من الجنون ، افرض أنك خرجت من بيتك وعلى رأسك عمامة فيلقاك رجل فيقول لك : لم خرجت بلا عمامة ؟ فترى أنه يمازحك ، ثم يلقاك آخر فيقول لك نحو ما قال الأول ، ثم يلقاك ثالث ثم رابع ثم خامس وهكذا كل منهم يقول لك نحو مقالة الأول ، ألا ترتاب في نفسك وتخاف أن تكون قد جُبننت حيث تعتقد أن على رأسك عمامة تراها وتلمسها وتحس بثقلها وهؤلاء كلهم ينفون ذلك ، وقد ينتهي بك الحال إلى أن تحاول أن تقنع نفسك بأنه ليس على رأسك عمامة ، وتتقي أن تخبر أحداً بأنك تعتقد أن على رأسك عمامة ، بل قد ترى الأولي أن ترمي العمامة عن رأسك حتى يتفق اعتقادك واعتقاد الناس ، ولكن افرض أنك رميت بها واعتقدت أنه ليس على رأسك عمامة فليكن رجل فقال لك : عمامتك هذه كبيرة ، ثم لقيك آخر فقال : عمامتك هذه وسخة ، ثم ثالث ثم رابع ثم خامس وهلم جرا كل منهم يثبت لك أن على رأسك عمامة ، فإذا يكون حالك ؟ وقد وقع ما يشبه هذا فكانت نتيجة الجنون !

أخبرت أنه كان في هذه البلدة امرأة من نساء كبار الأمراء وكان لها ولد يعارضها ويمانعها عما تريد ، واشتدت مضايقته لها ، حتى عمدت إلى جماعة أعدتهم للجلاسة ولدها وصحبته وأن يتعمدوا مخافته وإظهار التعجب منه في أشياء كثيرة ، كانوا يقولون في الخلو إنه حامض ، وفي الأصفر إنه أحمر ، ونحو ذلك ، ففعلوا ذلك وألحوا فيه حتى تشكك الولد وجن .

وأخبرت أنه كان لرجل من كبار الوزراء ابن وابن أخ أو قريب آخر ، وكان القريب عاقلاً ذكياً فطناً مذهباً نبيل الأخلاق ، وكان الابن دون ذلك فخاف الوزير أن يموت فيتولى الوزارة قريبه دون ابنه ، فأعد جماعة للجلاسة قريبه وأمرهم بمخالفته ، وتشكيكه ، ففعلوا ذلك حتى جُن المسكين .^(١)

(١) ومغزى الحكايتين أن من هاش في وسط مخالف له في التفكير والتعبير ، فإما أن يوافق هذا للوسط وينسى فكره وعقله ، أو يتجنن إذا أصر على مناقضتهم والخلاف معهم . وقد فسروا الجنون بالحالة التي —

رابعاً قوله : « حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة » . والحق الواضح أنها تجزم بذلك كل الجزم ، إلا أن يبتلى بعضها بالتشكك كما مر .

خامساً قوله : « مع تنبيهات دقيقة » إن أراد بالتنبيهات قوله تعالى : [ليس كمثل شي . وهو السميع البصير] ونحوها فقد تقدم الجواب ، وإن أراد الدلائل على وجوب الوجود والغنى فقد تقدم الكلام فيها ، وعلى كل حال فليس في العقول الفطرية ولا النصوص الشرعية ما يوضح أن يعد قرينة صارفة للنصوص عن المعاني التي زعم التفتازاني أنها مناقضة للدين الحق ، فقد لزمه ونظرأه لزوماً واضحاً تكذيب النصوص ولا بد .

وقد حكى بعض المحشين على (المواقف) عبارة التفتازاني المذكورة ثم تعقبها بقوله : « فيه فتح باب الباطنية لأنه كما جاز إظهار الباطل حقاً في آيات كثيرة وتقريره في عقول عامة المسلمين لقصور دركهم جاز مثله في سائر الأحكام كخلود العذاب الجسماني واللجنة الجسمانية والصراف الأدق من الشعر لأن الصراف عن الظاهر لا يتوقف على استحالة بل الاستبعاد كاف نحو رأيت الأسد في الحمام ، فالحق أن تأويل تلك الآي بظهور المجرد في صورة الجسماني » . أقول : حاصل هذا التعقب موضحاً أن الاستحالة المزعومة لم تكن تدركها عقول المخاطبين فلا يصح عدها قرينة تدفع الكذب ، فإن زعمتم أنه اقتضت المصلحة التسامح في هذا والاكتفاء بجواز الكذب من الله ورسله والتكذيب منكم بأن هناك ما لو علمه المخاطبون لكان قرينة وهو الاستحالة العقلية كان للباطنية أن يعتذروا بنحو عذرهم عن تأويلاتهم لغالب العقائد والأحكام متشبتين بدعوى الاستبعاد كما تشبت بدعوى الاستحالة ، والحاصل أنكم تشبتم باقتضاء المصلحة ودعوى وجود ما لو علمه المخاطبون لكان قرينة ، وهذه حال الباطنية أيضاً .

ثم أقول : الاستحالة مدفوعة ، وكثير من النصوص صريح لا يحتمل غير ذلك المعنى الذي

— لا يقدر ساحبها على الانسجام مع وسطه الذي يعيش فيه .

وقد سمعت من بعض المفكرين في إصلاح العامة أن ذلك يكون بأمرين إما ينزل رجل ممتاز التفكير إلى طبقتهم حتى يأخذ بأيديهم إلى الارتقاء والتهديب بلطف ، أو ينبوغ رجل منهم يقودهم برفق وهو في وسطهم لا يترفع عنهم . وقال : هكذا كانت حال الأنبياء والمصلحين مع أممهم اه م ع

ينكره المتعمقون ، والكلام الذي يحتمل غير الظاهر احتمالاً قوياً لا يصرف عن ظاهره إلا بقرينة ، ومن شرط القرينة أن يكون من شأنها أن لا تحفى على المخاطب ، فإن لم يحتمل غير ظاهره أو احتمله ولا قرينة فزعم أن ظاهره باطل تكذيب له ولا بد ، ومعلوم من الدين بالضرورة استحالة أن يقع كذب من الله تعالى أو من رسوله فيما يخبر به عنه ، والله تعالى أجل وأعظم من أن يكذب لمصلحة ، والمصلحة المزعومة قد مر إبطالها في الباب الثالث ، ومر هناك ما يكفي ويشفي .

فأما ظهور المجرد في صورة الجسماني ، فالتجرد المزعوم لاحقيقة له ، وإنما المعروف تمثل الملك بشراً ولا يلزم من جواز ذلك في المخلوق جوازه أو نحوه في الخالق جل وعلا ، ومع ذلك فتلك حال عارضة والنصوص صريحة في حال مستقرة مستمرة وبدائه العقول تقضى بذلك كما لا يخفى . والله الموفق .

السابعة : المباحث التي تتعلق بالتدقيق في شأن وجود الله عز وجل ، يلتبس فيها الأمر فيزل النظر من الوجود الواجب الذاتي الذي لم يزل إلى الوجود الممكن والحادث كما تقدم في الباب الثالث ^(١) وتقدم هناك المخلص من أمثال ذلك ، وامتثالاً لذلك نقول : إننا لانطلق ما لم يطلعه الشرع ولا وضع به الحق ، وإننا ندين بما ثبت بالمأخذين السلفيين ، عالمين أنه لا يلزم الحق إلا حق ، فكل ماثب بالمأخذين السلفيين فهو حق ، وما أورد عليه من الإلزامات التعمقية لم يحل الحال أن يكون اللزوم باطلاً ، أو يكون اللازم حقاً لا ينافي ماثب بالمأخذين السلفيين . اللهم يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك ، واهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك ، إنه لا حول ولا قوة إلا بالله .

القرآن كلام الله غير مخلوق

هذه القضية كانت بغاية الوضوح في عهد السلف ، ثم جحدوا الزائغون ، ثم التبس الأمر فيها على بعض الناس ، وقد كفى فيها وشفى ما بينه إمام السنة أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ،

ثم ما حرره الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، ثم ما حققه ونقحه شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين ابن تيمية ، ولكن لا أخلي هذه الرسالة عن إشارة إلى ذلك ، فأقول :
 العقول الفطرية قاضية بأن الله تعالى الكمال المطلق والقدرة التامة ، وأنه متى شاء أن يتكلم الكلام الحقيقي المعروف بعبارة وحرف وصوت تكلم كيف شاء ، ثم جاءت كتب الله تعالى ورسله بإثبات أنه سبحانه تكلم ويتكلم ، وكلم ويكلم ، وقال ويقول ، ونادى وينادي ، وأن القرآن هذا المعروف كلام الله على الحقيقة الحقة . وقد أخبر الله تعالى أن الجادات قد تتكلم كلاماً حقيقياً ، وأن أعضاء الانسان تنطق يوم القيامة فتشهد عليه ، وأخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يسمع تسليم الحجر والشجر عليه ، وأسمع أصحابه تسبيح الحصى . فكان من المعلوم عند الناس أن التكلم بالعبارة والحرف والصوت ليس موقوفاً على الآلات التي يتكلم بها الانسان ، بل قد يتكلم المخلوق بغيرها فكيف الخالق عز وجل ؟ فلم يلزم من تكلم الله عز وجل أن يكون له جوف أو غير ذلك مما هو مزده عنه .

ثم جحد الزائغون كلام الله عز وجل ، وحاولوا تحريف معاني النصوص التي لا تخص تحريفاً ليس بخير من التكذيب الصريح ، بل لعله شر منه ، ثم حاول بعض الناس التلبس فحمل النصوص على كلام نفسي ليس بعبارة ولا حرف ولا صوت ، بل زاد أنه معنى واحد لا تنوع فيه ولا تعدد ، فلا أمر فيه ولا نهي ، ولا خبر ولا ولا ، ثم لم يزالوا في تحبيط وتخليط إلى أن صاروا إلى ما في (روح المعاني) ج ١ ص ١٥ قال :

« الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالما تريدي والاشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغاً لا ينبغي معه تأويل ، ولا يناسب معه قال وقيل » . ثم ذكر آيات النداء ثم قال :

« واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يفسر النداء بالصوت ، بل قد ورد إثبات الصوت لله تعالى شأنه في أحاديث لا تخصي ، وأخبار لا تستقصى . روى البخاري في (الصحيح) :
 يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك أنا الديان » .
 ثم ذهب إلى تحييط المتصوفة ، إلى أن قال :

«والفرق بين سماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى وسماعنا له على هذا أن موسى عليه السلام سمع من الله عز وجل بلا واسطة لكن من وراء حجاب ، ونحن إنما نسمعه من العبد التالي » . وعاد إلى تحليل المتصوفة .

فأقول : قد أمر الله تبارك وتعالى عباده بتدبر القرآن وتصديقه والإيمان به على حسب فطرتهم وعقولهم الفطرية ، ولم يكلفهم تعمق المتكلمين فضلاً عن تغفل المتصوفة ، سواء أكان عن تحليل أم عن تعقل ، وفي (الصحيحين) عن ابن عمر « قال رسول الله ﷺ : إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا (أشار بيديه مبسوطاً أصابعها) وعقد الإبهام على الثالثة ، ثم قال : الشهر هكذا وهكذا وهكذا (أشار بها مبسوطاً أصابعها في الثلاث كلها) يعني تمام الثلاثين ، يعني مرة تسعاً وعشرين ومرة ثلاثين » .

وإذ قد اعترف المتمقون بأن الله تبارك وتعالى يتكلم بلا واسطة بعبارة وحرف وصوت ويُسمع كلامه من يشاء من خلقه ، فهذا هو الذي قامت عليه الحجة ، وعليه سلف الأمة وأتباعهم ، ولم يبق إلا التنطع في البحث عن الكيفية ، وهي من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ، ولا ينتغيه إلا أهل الزيف [والراسخون في العلم يقولون : آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب . ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب] .

الإيمان قول وعمل يزبر وينقص

اشتهر عن أبي حنيفة أنه كان يقول : ليس العمل من الإيمان ، والإيمان لا يزيد ولا ينقص . وروى الخطيب عن جماعة من أهل السنة إنكارهم ذلك على أبي حنيفة ، ونسبته إلى الإرجاء ، فتكلم الكوثري في تلك الروايات ، وحاول التشنيع على أولئك الأئمة ، وأسرف وغالط على عادته ، فاضطرت إلى مناقشته دفعاً لتهجمه بالباطل على أئمة السنة .

قال الكوثري ص ٤٠ : « تأنيبه » : « يرى أبو حنيفة أن العمل ليس بركن أصلي من الإيمان ، بحيث إذا أهل المؤمن بعمل يزول منه الإيمان ، كما يرى أن الإيمان هو العقد الجازم بحيث لا يشمل النقيض ، ومثل هذا الإيمان لا يقبل الزيادة والنقص » .

وقال ص ٤٣ : « وحيث كان أبو حنيفة وأصحابه لا يرون تحليد المؤمن العاصي في النار ،
ربما هم مخصوصهم بالإرجاء وأعلنوا عن أنفسهم أنهم منحازون إلى الخوارج في المعنى » .

وقال ص ٤٤ : « والإرجاء بالمعنى الذي هم يقولون به هو محض السنة ، ومن عادى ذلك
لا بُد أن يقع في مذهب الخوارج أو المعتزلة شاعراً أو غير شاعر » . ثم قال :

كان في زمن أبي حنيفة وبعده أناس صالحون يعتقدون أن الإيمان قول وعمل ، يزيد
وينقص ، ويرمون بالإرجاء من يرى أن الإيمان هو العقد والكلمة ، مع أنه الحق الصراح بالنظر
إلى حجب الشرع ، قال الله تعالى : [ولما يدخل الإيمان في قلوبكم] ^(١) ، وقال النبي ﷺ :
« الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره »
أخرجه مسلم عن ابن عمر ^(٢) ، وعليه جمهور أهل السنة ، وهؤلاء الصالحون باعتقادهم ذلك
الاعتقاد أصبحوا على موافقة المعتزلة أو الخوارج حتماً ، إن كانوا يعدون خلاف اعتقادهم هذا
بدعة وضلالة ، لأن الإخلال بعمل من الأعمال - وهو ركن الإيمان - يكون إخلالاً
بالإيمان ، فيكون من أخل بعمل خارجاً من الإيمان ، إما داخل في الكفر كما يقوله الخوارج ،
وإما غير داخل فيه ، بل في منزلة بين منزلتين - الكفر والإيمان - كما هو مذهب المعتزلة ،
وهم من أشد الناس تهوراً من هذين الفريقين ، فإذا تهرموا أيضاً بما كان عليه أبو حنيفة
وأصحابه وبقي أئمة هذا الشأن يبقى كلامهم متهاقاً غير مفهوم ، وأما إذا عدوا العمل من كمال
الإيمان فقط ، فلا يبقى وجه للتنازع والتناوب ، لكن تشددهم هذا التشدد يدل على أنهم
لا يعدون العمل من كمال الإيمان فحسب ، بل يعدونه ركناً منه أصلياً ، ونتيجة ذلك كما
ترى ... فإرجاء العمل من أن يكون من أركان الإيمان الأصلية هو السنة ، وأما الإرجاء
الذي يعد بدعة ، فهو قول من يقول : لا تضر مع الإيمان معصية ، وأصحابنا أبرياء من مثل
هذا القول ولولا مذهب أبي حنيفة وأصحابه في هذه إكفار جماهير المسلمين غير

(١) وقع في « التأنيب » : « قلوبهم » سهواً . المؤلف

(٢) كذا الأصل ، أعني « التأنيب » وهو خطأ ، والصواب : « عمر بن الخطاب » فإنه من مسنده

عند مسلم وغيره ، وإنما رواه ابن عمر عنه ، فتوهم الكوثري أنه من مسند ابن عمر . ن

المعصومين ، لإحلالهم بعمل من الأعمال في وقت من الأوقات ، وفي ذلك الطامة الكبرى .
أقول : اختلفت الأمة فيمن كان مؤمناً ثم ارتكب كبيرة . فقالت الخوارج : يكفر ،
وقالت المعتزلة : لا يكفر ولكن يزول إيمانه ، وإذا مات عن غير توبة دخل النار وخلد فيها
مع الكفار ، وقالت المرجئة لا يكفر ولا يزول إيمانه ولا يدخل النار ، لا يضر مع الإيمان
ذنوب ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، وقال أهل السنة : لا يكفر ، ولا يزول إيمانه البتة
بمجرد ارتكابه الكبيرة ولكنه يكون ناقصاً ، وقال بعض الأئمة : إلا ترك الصلاة المكتوبة
عمداً فإنه كفر ، وحقق بعض أتباعهم أن التارك نفسه ليس كافراً ، ولكن الشرع قضى أنه
لا يكون إلا من كافر .

يستدل المرجئة والمعتزلة والخوارج بنصوص ظاهرها أن المؤمنين لا يعذبون ، ويستدل
المعتزلة والخوارج بنصوص ظاهرها أن مرتكب الكبيرة لا يبقى مؤمناً ، ويستدل الخوارج
بنصوص ظاهرها أن ارتكاب بعض الكبائر كفر . وأهل السنة يجيبون عن الأولين ؛ بأن
المراد الإيمان الكامل ، وعن الثالث بأنه كفر دون كفر ، فهو كفر يقتضي نقص الإيمان
لا زواله ، ويدفع المرجئة الجواب المذكور بقولهم : الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، والأعمال
ليست من الإيمان .

وهذا القول قد كان أبو حنيفة يقوله ، لكن يقول الكوثري أنه مع ذلك مخالف
للمرجئة في أصل قولهم ، وهو أنه لا يضر مع الإيمان عمل ، ولا غرض في النظر في هذا
وتتبع الروايات .

بل أقول : تلك الموافقة التي يعترف بها تكفي لتبرير إنكار الأئمة ، أما من لم يعرف
منهم أن أبا حنيفة وإن وافق المرجئة في ذلك القول فهو مخالف لهم في أصل قولهم ، فعذره في
إنكاره واضح ، وأما من عرف فيكفي لإنكار القول أنه مخالف للأدلة كما يأتي ، وأنه قد
يسمعه من يقتدي بأبي حنيفة ، ولا يعلم قوله أن أهل المعاصي يعذبون فيعترف بذلك ، وقد يبلغ
بعضهم قولاً معاً فلا يلتفتون إلى الثاني بل يقولون : رأس الأمر الإيمان ، فإذا كان إيمان
الفجار مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة ففيم العذاب وقد دلت النصوص على أن المؤمنين

لا يعذبون ١٩. ويحملهم ذلك على التهاون بالعمل ، يقول أحدهم لم أعذب نفسي في الدنيا بما لا يزيد في إيماني شيئاً ، حسبي أن إيماني مساوٍ لإيمان جبريل ومحمد عليها السلام ! ويحملهم ذلك على احتقار الملائكة والأنبياء والصديقين قائلين : أعظم ما عندهم الإيمان ، وأفجر الفجار مساوٍ لهم فيه !

وإذا كان أبو حنيفة كما يقول الكوثري يرى أن الإيمان هو الاعتقاد القلبي الجازم ، وأنه لا يزيد ولا ينقص ، فقد يبلغ هذا بعض الناس فيقول : إذا كنت لا أصبح مؤمناً إلا بأن يكون يقيني مساوياً ليقين جبريل ومحمد عليها السلام فهذا ما لا يكون ، فقيم إذاً أعذب نفسي بالأعمال فأجمع عليها عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ١٩.

وبعد فيكفي مبرراً لإنكار ذاك القول مخالفته للنصوص الشرعية ، أما النصوص على أن الأعمال من الإيمان ، وأنه يزيد وينقص بحسبها فعروفة ، حتى اضطر الكوثري إلى المواربة ، فرغم أن أبا حنيفة إنما كان يدفع أن يكون العمل ركناً أصلياً لا أنه من الإيمان في الجملة ، كاليدنين والرجلين وغيرها من الأعضاء بالنسبة إلى الجسد هي منه وينقص بفقدائها مع بقاء أصله ، وإن كان في بعض عبارات الكوثري ما يخالف هذه الدعوى .

وأما النصوص على أن الإيمان القلبي يزيد وينقص ، فمنها الأحاديث الصحيحة في أنه يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه مثقال شعيرة من إيمان ، ثم من قالها وفي قلبه مثقال حبة خردل من إيمان ، ثم من قالها وفي قلبه أدنى أدنى من مثقال حبة خردل من إيمان .^(١)

فأما قول الله عز وجل : [قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم] فليس فيها ما ينافي أن تكون الأعمال من الإيمان ، وإنما غاية ما فيها أن الاعتقاد القلبي ركن ضروري للإيمان ، فلا يكون الإنسان مؤمناً حقاً بدونها ،

(١) قلت : من شاء الاطلاع على الأحاديث الواردة في زيادة الإيمان ونقصانه ، وكذا الآثار عن الصحابة والتابعين فليرجع إلى « كتاب الإيمان » لأبي بكر ابن أبي شيبة الذي قنا بتحقيقه ، وأشرفنا على طبعه مع رسائل أخرى ، ثم طبعها على نفقة صاحب المال الشرف رضا آل يحيى وجمليها وفقاً لله تعالى ، جزاء الله خيراً .

فإن قوله : « لم تؤمنوا » تنجي لايمانهم ، ويكفي في نفيه انشغال ركني ضروري عنه كما لا يخفى ، وقوله : [ولما يدخل الايمان في قلوبكم] لا يقتضي أن الايمان كله هو الذي يكون في القلب ، ألا ترى أنه يصح أن يقال : لم يدخل الإسلام في قلب فلان .. أو : لم يدخل الدين في قلب فلان . مع الاتفاق أن الإسلام والدين لا يختص بما في القلب .

وأما ما في حديث جبريل : « الايمان أن تؤمن بالله وملكه وكتبه ورسله واليوم الآخر ... » فقد أجاب عنه البخاري في « كتاب الايمان » من (صحيحه) قال : « باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الايمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة » وبيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال : « جاء جبريل عليه السلام يعلمكم دينكم » فحصل ذلك كله ديناً وما بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم لوفد عبد القيس من الايمان وقوله تعالى : [ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه] .

وقصة وفد عبد القيس التي أشار إليها هي في (الصحيحين) أيضاً وقد أوردناها فيما بعثنا فأخرج من طريق ابن عباس في قصة محاضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لهم « ... فأمرهم بأربع ونهاهم عن أربع ، أمرهم بالايمان بالله وحده ، قال : أتدرون ما الايمان بالله وحده ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : شهادة ألا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ... » . فقد يقال : الايمان في حديث جبريل منحو به المعنى اللغوي لا المعنى الشرعي ، ويؤيد ذلك أن السائل في حديث جبريل كان في الظاهر كما يعلم من الروايات أعرابياً لم يجتمع قبل ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فلما ابتداء فقال : ما الايمان ؟ كان الظاهر أنه إنما يريد بالايمان ما يعرفه في اللغة ، فإذا كان معناه في اللغة التصديق القلبي ، فظاهر السؤال : ما الذي يطلب في الدين التصديق القلبي به ؟ . وأما في قصة وفد القيس ، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي ابتداء فأمرهم بالايمان ثم فسره لهم ، فكان المعنى الشرعي للايمان هو ما جاء في قصة وفد القيس .

فإن قيل : فإنه لم يستوعب الأعمال .

قلت : هذا السؤال مشترك ، ولا قائل أن ما ذكر فيه من الأعمال هي من الايمان دون

غيرها ، ومثل هذا في النصوص كثير من الاختصار على الأهم ، إما لعلم المخاطب بغيره ، وإما
اتكالا على أنه سيعلمه عند الحاجة ، وإما لأن في الإجمال ما يدل عليه ، وكثيراً ما يقع
الاختصار من بعض الرواة .

وبالجملة ، فإذا صح قول الكوثري أن أبا حنيفة لا يقول إن الأعمال ليست من الإيمان
مطلقاً ، وإنما يقول إنها ليست ركناً أصلياً وإنما الركن الأصلي العقد والكلمة ، فالأمر قريب .
فلنضع هذا ، ولننظر فيما زعمه أن الإيمان القلبي لا يزيد ولا ينقص حتى قال ص ٦٧ :
« لأن الإيمان الشرعي إنما يتحقق عند تحقق الجزم المنافي لتجويز التقيض ... لا يتصور تفاوت
أصلاً بين إيمان المؤمنين من جهة الجزم والثيق ، ويكون النقص عن مرتبة اليقين كماً » .
أقول : تفاوت الإيمان القلبي ثابت نقلاً ونظراً .

أما الثقل فعزوف ، وقد تقدمت الإشارة إلى حديث الخروج من النار .
وأما النظر فإن الإنسان إذا قارن بين اعتقاده أن الثلاثة من حيث العددية أقل من الستة
وبين اعتقاداته الدينية التي يحرم أنه موقن بها بان له الفرق . فإن أحب الكوثري فليحكم
على نفسه وعلى جمهور الناس بعدم الإيمان ، وإن أحب فليثبت مانعاً ، وقد صرح النظار
بأن اليقين يتفاوت قوة وضعفاً كما تراه في (المواقف)^(١) وغيرها ، وفي (فتح الباري) « قال
الشيخ محي الدين »^(٢) الأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ، ووضح الأدلة
ولهذا كان إيمان الصديق أقوى من إيمان غيره بحيث لا تعتز به الشبهة ، ويؤيده أن كل أحد يعلم
أن مافي قلبه يتفاضل حتى أنه يكون في بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً وتوكلاً منه في
بعضها ، وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها . وقد نقل محمد بن نصر
المروزي في كتابه : (تعظيم قدر الصلاة) عن جماعة من الأئمة نحو ذلك .
فإن أحب الكوثري فليحكم على نفسه وعلى جمهور الناس أن أحدهم يختلف حاله في
حياته ، فيكون تارة مؤمناً وتارة غير مؤمن ! وإن أحب فليثبت مانعاً .

(١) موقف ٦ مرصد ٣ مقصد ٢ .

(٢) محي الدين كأنه النووي الفقيه الشافعي شارح « صحيح مسلم » رحمه الله تعالى ، وليس المراد

به محي الدين بن عربي المحامي المتصوف فذلك له مجال آخر . م ع هو النووي قطعاً . المؤلف

وفي (صحيح مسلم) وغيره قصة أبي بن كعب رضي الله عنه في اختلاف القراءة وفيها قوله : « فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية ، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما قد غشيني ضرب في صدري ، ففضت عرقاً ، وكأنما أنظر إلى الله فرقاً . » ولا يرتاب عاقل أن إيمان هذا الصحابي الجليل عند تلك الغشية دون إيمانه قبلها وبعدها . وقد عرض لعمر بن الخطاب وغيره في قصة الحديسية ما يشبه ذلك . وفي حديث الرجل الذي قاتل مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم أشد القتال وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : هو من أهل النار : « فكاد بعض الناس يرتاب » .

ولا يرتاب عاقل أن المؤمنين يتفاوتون في التقوى تفاوتاً عظيماً ، وأعظم أسباب ذلك تفاوتهم في اليقين ، فإننا نرى أحوالهم في اتقاء الضرر الديني لا يتفاوت ذلك التفاوت . بل إنك تجد من نفسك أنه قد يقوى اعتقادك فتزغب نفسك في الطاعة وعن المعصية ، وقد يضعف فتهاون بذلك . وكذلك تجد ذلك عندما تطلع على الأدلة أو الشبهات ، فقد يقف العالم على عدة نصوص من الكتاب والسنة فيتبين له أن بعضها يصدق بعضاً ، وقد يتراءى له أنها تتناقض . وقد يرى نصوصاً في العقائد ، فيتبين له أن العقل موافق لها وقد يتراءى له أنه يخالفها . ويرى نصوصاً في الأحكام فيتبين له أنها موافقة للرأي والنظر والحكمة والقياس ، وقد يتراءى له أنها مخالفة لذلك . ويرى نصوصاً في الإخبار عن الجن والشياطين ، والأرض والسماء ، والشمس والقمر ، وغير ذلك ، فيتبين له أنها موافقة للواقع ، وقد يتراءى له أنها مخالفة له . ويطالع السيرة فيرى فيها أموراً واضحة الدلالة على النبوة ، وقد يرى فيها ما يتراءى له منه خلاف ذلك . ويسمع من الأطباء وغيرهم ما يوافق ما جاء في الشرع ، وقد يسمع منهم ما يخالفه . ويطيع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الأمور فينال نفع ، وقد يتفق له خلاف ذلك ، وهذا كمن يريد سفراً مع رفقة فتعزم الرفقة على الخروج يوم الجمعة قبل الصلاة فيأبى أن يخرج قبل الصلاة لانتهى الشرعي عن ذلك ، ^(١) وسافر الرفقة فتصيبهم مصيبة

(١) قلت : لم يثبت النبي عن السفر يوم الجمعة ، بل صح عن عمر رضي الله عنه أنه قال لمن سمعه يقول : لولا أن اليوم جمعة لخرجت ! قال عمر : « أخرج فإن الجمعة لا تحبس عن سفر » . راجع لهذا وغيره مما روي في النهي كتابنا « سلسلة الأحاديث الضعيفة » رقم (٢١٨ و ٢١٩) . ن

كاصطدام القطار ، أو غرق الباخرة أو نحو ذلك ؟ وينجو هو لتأخره ، وقد يتفق خلاف هذا بأن تسلم الرفقة وتقم ، ويخرج هو بعد الصلاة فيصيبه ضرر . وأشياء هذا كثيرة لا تكاد تمضي ساعة إلا ويقع شيء منها . ولا ريب أن اعتقاد الإنسان بنبوته محمد ﷺ لا يبقى على حال واحدة مع اختلاف الأمور المذكورة ، بل يصفو تارة ، ويتكدر أخرى ، ويقوى تارة ، ويضعف أخرى ، ويزيد تارة ، وينقص أخرى .

ولا أرى عاقلاً يتصور حاله وحال الملائكة والأنبياء ويقول : إن يقينه مثل يقينهم . وقد حاول الكوثري أن يجيب عن هذا فقال ص ٦٢ :

« نعم ، إن إيمان الأنبياء ، وإيمان العلماء ، وإيمان العوام يتفاوت من جهة ما يحتمل الزوال منها ، وما لا يحتمله ، واحتمال الزوال أو عدم إحتماله ، ناشئ من أمر خارج ، وذلك من تفاوت طرق حصول الجزم عندهم ، لا من التفاوت في ذات الإيمان ، فالإيمان عند الأنبياء لا إحتمال لزواله منهم ، لأن حصوله عن مشاهدة ووحى قاهر ، وإيمان العلماء يحتمل الزوال بطروء بعض شبه على أدلة الإيمان عندهم ، ولو احتمالاً ضعيفاً ، وأما إيمان العوام فربما يزول بأيسر تشكيك فبهذا البيان اتضحت المسألة تمام الإيضاح إن شاء الله تعالى لكل من ألقى السمع وهو شهيد » .

ونوه عن هذا الكلام ص ١٩٣ بقوله : « تحقيق بديع . . . » !

أقول : لنا أن نلتبس من الأستاذ الكوثري أن يفكر في إعتقاده أن الثلاثة من حيث العددية أقل من الستة ، هل يمكن أن يتشكك فيه يوماً ما مع بقاء عقله ؟ فإن قال : لا ، فليستعرض الاعتقادات الدينية الضرورية للإيمان ، التي يرى أنه جازم بها حق الجزم ، هل يمكن أن يتشكك في بعضها يوماً ما ؟ فإن قال : لا ، فقد أخرج نفسه من زمرة العلماء الذين قضى في عبارته السابقة بأن إيمانهم يحتمل الزوال !

وإن قال : يجوز ذلك .

قيل له : فتجوزك هذا ألا يدل على أن جزمك بتلك العقيدة دون جزمك بأن الثلاثة نصف الستة ؟ .

فإن قال : قد قلت : إن هذا الأمر خارج .

قيل له : هذا الأمر الخارج إما حاصله قوة الدليل في حق الأنبياء ، وكونه دون ذلك في حق العلماء ، أو ليس من لازم تفاوت الأدلة في القوة تفاوت الجزم بدلولاتها عند العارف بتفاوتها ؟ فالدليل الذي يكون عندك غاية في القوة ، يكون جزمك بدلوله ، وانتفاء نقيضه أقوى من جزمك بدلول دليل دونه عندك في القوة .

فإن قال : ليس هذا بل لازم ، فإن الجزم قد يقع عن شبهة باطلة .

قلت : من جزم عن شبهة باطلة ، فإنه لا يراها شبهة ، بل يراها دليلاً قاطعاً ، وكلامنا إنما هو في العالم الذي يميز بين الأدلة .

فإن عاد وقال : تفاوت الأدلة مع الجزم بدلولاتها إنما يكون من جهة أن بعضها لا يحتمل أن تمرض شبهة تشكك فيه ، وبعضها يحتمل ذلك .

قيل له : تسمية العارض شبهة ، فيه شبه مغالطة ، فإن من جزم بشيء ثم عرض له ما يجزم بأنه شبهة ، فإنه لا يتغير جزمه الأول ، وإما يتغير حيث يجوز أن العارض دليل ، فعلى هذا ، إذا كنت الآن تجوز في بعض ما تجزم به أن يعرض ما يشككك فيه ويزيل جزمك ، فعلى ذلك أنك تجوز أن يمرض مشككك فيه يحتمل أن يكون دليلاً صحيحاً ، وأن يكون شبهة ، ^(١) ويوضح هذا أن بعض المسائل الحسابية والهندسية اليقينية يجوز لجزم بها بعد أن يحيط بها أن يعرض ما يظهر منه خلاف ما جزم به ، ولكنه يجزم الآن بأنه لو عرض ألف عارض من تلك العوارض لما تغير جزمه ، وكما يجزم بهذا في حق نفسه ، فكذلك يجزم في حق غيره بأن من عرف تلك المسألة كما عرفها ، لا يتغير جزمه ما دام عقله ، فهذا هو الذي يصح أن تحكم بأنه جازم أن العارض لا يكون إلا شبهة .

فإن قيل : فما قولك أنت ؟

قلت : أقول : إن الإيمان يتفاوت ، وإن ذلك التجوز المستبعد إذا كان صاحبه ينفرد عنه ، ويشفق منه ، ويستعين بالله عز وجل فإنه لا يضره ، بل ولا يضره عروض الشبهة إذا

(١) كذا الأصل ، ولا تخلو العبارة من شيء . ن

كان عند عروضها يتألم ويتأذى وتشق عليه ، ويبادر إلى طردها عن نفسه مستميداً بالله عز وجل ، وإنما يضره أن يأنس بها ، وتستقر في نفسه ، وتبيض ، وتفرخ ، حتى يصدق عليه اسم « مرتاب » ، هذا هو الذي تدل عليه النصوص ، والذي لا يسع الناس غيره و [لا يكلف الله نفساً إلا وسعها] .

ومعيار الإيمان التلبي العمل ، ولهذا كان السلف يقولون : « الإيمان قول وعمل » ، ولا يذكرون الاعتقاد ، وكانت المرجئة تقول : « الإيمان قول » . ثم منهم من يوافق أهل السنة على اشتراط الاعتقاد ، ومنهم من لا يشترطه في اسم الإيمان ، ولكن يشترطه للنجاة ، وهذا قول الكرامية . ومنهم من لا يشترطه في اسم الإيمان ، ولا في النجاة ، وهؤلاء هم الغلاة .

وقال الله عز وجل : [قالت الأعرابُ . آمنا قل لم تؤمنوا وقولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم] إلى قوله : [إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون] . الحجرات : ١٤ - ١٥

وقال تعالى : [فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ، وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين] . إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياتنا زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون . الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . أولئك هم المؤمنون حقاً] . الانفال : ١ - ٤

وفي (الصحيحين) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : « الإيمان بضع وستون شعبة ، والحياة شعبة من الإيمان » . وفي رواية مسلم : « أعلاها : لا إله إلا الله ، وأدناها : إماطة الأذى عن الطريق » .

وذكر الله عز وجل في سورة (التوبة) المنافقين ثم قال : [وآخرون اعترفوا بذنوبهم] إلى أن قال : [وقل اعلموا فسيرى الله عَمَلَكُمْ ورسوله والمؤمنون] التوبة : ١٠٢ - ١٠٥ . وفي (الصحيحين) من حديث أبي هريرة : « قال رسول الله ﷺ : آية المنافق ثلاث : — زاد مسلم : وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم — إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان » . وفيها من حديث عبد الله بن عمرو : « قال رسول الله ﷺ : أربع

مَنْ كُنَ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا ، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خُصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خُصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدْعُوهَا : إِذَا أَوْثَقَ خَانَ ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ .

وفي (تذكرة الحفاظ) ج ٢ ص ٥٣ : عن سفيان الثوري أنه قال : « خلاف ما بيننا وبين المرجئة ثلاث : يقولون : الإيَّان قول لا عمل ، ونقول : قول وعمل ، ونقول : يزيد وينقص ، وهم يقولون : إنه لا يزيد ولا ينقص ، ونحن نقول : النفاق ، وهم يقولون : لا نفاق .

أقول : كأنهم في قولهم : « النطق بالشهادتين هو الإيَّان » ، يشترطون أن يقع النطق من قائله طوعاً ولا يكذبوا أنفسهم فيه إذا خلا بعضهم إلى بعض ، ثم يقولون : إن المنافقين الذين كانوا في عهد النبي ﷺ كانوا ينطقون بتيمة ويكذبون أنفسهم إذا خلوا ، فهذا هو النفاق ، فأما من يقول طوعاً ، ولا يكذب نفسه إذا خلا ، فهو مؤمن ، وإن كان في نفسه شكاً مرتباً ، بناء على جحدهم اشتراط الاعتقاد في الإيَّان ، وأهل السنة يقولون هذا نفاق إذ شرط الإيَّان عندهم الاعتقاد .

وبالجملة فلا أرى عاقلاً لقوله يقول : إن الإيَّان لا يزيد ولا ينقص ، إلا على أحد أوجه :

الأول : أن يكون يخص لفظ الإيَّان القلبي بالتصديق الذي لا يعتد بما دونه ، فهو بمنزلة النصاب ، فكما أن نصاب الذهب في حق الأغنياء بالذهب واحد لا يزيد ولا ينقص وإن تفاوتوا في الغنى بالذهب ، فكذلك يقول هذا : إن الإيَّان الذي هو نصاب التصديق لا يزيد ولا ينقص وإن تفاوت الخلق في التصديق . أو قل : إنه بمنزلة زكاة الفطر ، وهي صاع لا يزيد ولا ينقص ، وإن كان من الناس من يعطي صاعين أو مائة أو ألفاً أو أكثر من ذلك .

الثاني : أن يكون عنده أن الإيَّان قول فقط ، وهذا إن فسر القول بالشهادتين ، وقال : إنه لا يكفي للنجاة فهو قول الكرامية ، وإن فسر بهما وقال : إنه يكفي ، فهو قول غلاة المرجئة ، وإن فسر بالاعتراف المسائي بربوبية الله عز وجل ، وقال : إنه لا يكفي للنجاة ولجريان أحكام الاسلام فهو قريب من الأول ، وإن قل إنه يكفي لذلك فهو أشد من قول غلاة المرجئة .

الثالث : أن يؤمن أن الإيمان هو القول والاعتقاد الذي لا يقين فوقه ، ولا أرى هذا إلا قاضياً على نفسه وغالب الناس بعدم الإيمان . والله المستعان .

قول : أنا مؤمن ان شاء الله

جاء عن بعض السلف كراهية أن يقول الرجل : « أنا مؤمن حقاً » والأمر بأن يقول : « أنا مؤمن إن شاء الله » ^(١) وكذلك كانوا يقولون ، وقال البخاري في (كتاب الإيمان) من (صحيحه) : « باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر . وقال إبراهيم التيمي : ما عرضت قولي على عملي إلا خشيت أن أكون مكذباً . وقال ابن أبي مُليكة : أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ، ما منهم أحد يقول : إنه على إيمان جهيل وميكانيل . ويذكر عن الحسن [البصري] : ما خافه إلا مؤمن ، وما أمنه إلا منافق ... » .

وفي (فتح الباري) أن مقالة الحسن صحيحة من طرق ، وأن في رواية الملعلي بن زياد : « سمعت الحسن يخلف في هذا المسجد بالله الذي لا إله إلا هو ما مضى مؤمن قط ولا بقي إلا وهو من النفاق مشفق ، ولا مضى منافق قط ولا بقي إلا وهو من النفاق آمن . وكان يقول : من لم يخف النفاق فهو منافق . وفي رواية هشام : سمعت الحسن يقول : والله ما مضى مؤمن ولا بقي إلا وهو يخاف النفاق ، ولا أمنه إلا منافق » .

واقبس البخاري أول الترجمة من قول الله تبارك وتعالى : [يا أيها الذين آمنوا لا تُقَدِّمُوا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم . يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون] . أول (الحجرات) .

والمؤمن لا تحبط أعماله ، قال الله تعالى : [ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظمًا ولا هضمًا] . طه : ١١٢ .

(١) راجع الآثار الواردة في ذلك في « كتاب الإيمان » لابن أبي شيبة الذي سبقت الإشارة إليه قريباً ، واستعن على ذلك بـ « فهرس الآثار » الذي وضعناه في آخره . ن .

وقال تعالى : [وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم] . التوبة : ١٠٢ .

وإنما تحبط أعمال الكافر ، قال الله تعالى : [ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين] . المائدة : ٥ .

واقراء من آل عمران : ٢٢ ، والأنعام : ٨٨ ، والأعراف : ٧٧ ، والتوبة : ١٧ و ٦٩ ، وإبراهيم : ١٨ ، والكهف : ١٠٥ ، والفرقان : ٢٣ ، والزمر : ٦٥ ، والقتال : ٣٢ - ٣٤ .
وقد قال تعالى : [قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتيكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم] . الحجرات : ١٤ .

فإذا كانت هذه حال هؤلاء فما الظن بحال من قد آمن واستقر الإيمان في قلبه ؟
فأما قوله تعالى : [من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون . أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون] . هود : ١٥ - ١٦ .

فهي في سياق الكلام في الكفار فهي واردة فيهم ويدخل فيهم المنافقون ، والمؤمنين المخلصين في بعض أعمالهم المرثين في بعضها نصيب من الآية بالنظر إلى ما وقع فيه الرثاء دون غيره .

وأما قوله سبحانه : [فإذا قضيت مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً ، فن الناس من يقول ربنا آتتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق . ومنهم من يقول ربنا آتتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقننا عذاب النار . أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب] . البقرة : ٢٠٠ - ٢٠٢ .

فالفرق الأول هم الذين يكون جميع دعائهم وعبادتهم لطلب الدنيا فقط ولا شأن لهم بالآخرة ، وهذا إنما يكون ممن لا يؤمن بالآخرة إيماناً صادقاً ، ومن لا يؤمن بها فليس بمؤمن ، فأما المؤمن فإنه لا بد أن يهتم بالآخرة ، فالمؤمن لا يحبط عمله حتى دعاؤه لطلب حاجاته المباحة

من الدنيا ، فإنه قد لا يقضي الله عز وجل له بعض تلك الحوائج ، ولا يعوضه في الدنيا ، بل يدخر له ثواب دعائه في الآخرة ، كما ورد في أحاديث تفسير استجابة الدعاء ، وقد اتفقت الأمة فيما أعلم على أن المؤمن لا تجبب أعماله التي أخلص فيها واستمر على إخلاصه ، ومن قال من المعتزلة : إن الكبيرة تجبب الأعمال هم الذين يقولون إن ارتكاب الكبيرة يبطل الإيثار . وروى الخطيب بسنده إلى محمود بن غيلان « حدثنا وكيع قال سمعت الثوري يقول نحن المؤمنون ، وأهل القبلة عندنا مؤمنون في المناكحة والمواريث والصلاة والإقرار ، ولنا ذنوب ، ولا ندري ما حالنا عند الله ، قال وكيع : وقال أبو حنيفة : من قال بقول سفيان هذا فهو عندنا شك ، نحن المؤمنون هنا وعند الله حقاً . قال وكيع : ونحن نقول بقول سفيان ، وقول أبي حنيفة عندنا جراءة » .

وذكر الكوثري في (تأنيبه) ص ٣٤ هذه الرواية ، ثم ذكر عن كتاب ابن أبي العوام بسنده إلى عبيد بن يعش قال : « حدثنا وكيع قال كان سفيان الثوري إذا قيل له أؤمن أنت ؟ قال : نعم ، فإذا قيل له : عند الله ؟ قال : أرجو . وكان أبو حنيفة يقول : أنا مؤمن هنا وعند الله . قال وكيع : قول سفيان أحب إلينا » .

وقال الكوثري ص ٦٧ : « لكن الإيثار الشرعي إنما يتحقق عند تحقق الجزم المنافي لتجويز النقيض فن يقول : أنا مؤمن ، ولا أدري ما حالي عند الله ، أو : أنا مؤمن إن شاء الله ، فإن كان مراده بذلك أن الحائمة مجهولة وأرجو الله أن يختم لي بنجر فليس ذلك من منافاة الجزم في شيء . ، وأما إن كان مراده بذلك القول أنا مؤمن هنا ولا أدري ما إذا كان ما اعتقده إيماناً هنا إيماناً عند الله فهو شك غير جازم بل جوز بتلك الإرادة أن يكون الإيثار خلاف ما يعتقده ، فهو ليس من الإيثار في شيء . لأنه ليس من اليقين على شيء . فتبين من هذا البيان أنه لا يتصور تفاوت أصلاً بين إيمان المؤمنين من جهة الجزم ويكون النقص عن مرتبة اليقين كفراً » .

أقول : مسألة الزيادة والنقصان قد سلف النظر فيها .

فأما المسئلة الأخرى فتحريها أن هناك ثلاث قضايا :

الأولى : اعتقادك ثبوت كل أمر من الأمور التي ترى أن اعتقاد ثبوت جميعها هو الايمان الذي لا بد منه .

الثانية : اعتقادك أنك جازم بكل واحد من تلك الأمور الجزم الكافي عند الله عز وجل .

الثالثة : اعتقادك أنك وافٍ بجميع الأمور الضرورية للايمان في نفس الأمر ، من اعتقاد وقول وفعل وترك .

فمن قيل له : أمؤمن أنت ؟ فقال : أرجو ، أو : إن شاء الله ، فهذا يتعلق بالقضية الثالثة كما لا يخفى ، ولا يجب تعلقه بالثانية ، فأما الأولى فبعيد عنها .

وقد دلت آيات الحجرات السابقة على أن المؤمن قد يزول إيمانه وهو لا يشعر فكيف يسوغ ذلك مع هذا أن تجزم بالقضية الثالثة فتقول : أنا عبد الله مؤمن حقاً ، اللهم إلا أن تريد بالايان معنى خاصاً كمجرد النطق بالشهادتين ، أو مجرد الاعتراف اللساني بربوبية الله عز وجل .

وتدبر آيات الحجرات ، وتأمل معاملتك للنصوص الشرعية التي تحالفها في العقائد والايان والفقهاء زاعماً أنك تحالف ظواهرها ، وأنعم النظر في ذلك ألا تخشى أن يكون في معاملتك لها ما هو تقديم بين يدي الله ورسوله ورفع لصوتك خلاف صوته وجهر له بالقول كما تجهر لمخالفيك ودون جهرك لأنتمك في الكلام والفقهاء بكثير ؟

وتدبر قوله تعالى : [فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله] إلى قوله : [وإذا قيل لهم : تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً] إلى قوله : [فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسلياً] . النساء . ٥٩ - ٦٥

وانظر أين أنت منها ، ففي هذا الاجمال كفاية ، وبه يتضح ما في عبارة الكوثري من المغالطة ، فإنها توهم أن قول القائل : أرجو ، أو : إن شاء الله ، ينافي الجزم بما في القضية الأولى ، فإن قول الكوثري في تفسير ذلك « ولا أدري ما إذا كان ما اعتقده إيماناً هنا ، إيماناً عند الله » يصدق بأن تكون الإشارة إلى الايمان بما في القضية الأولى ، كأنه قال : .

لا أدري هل الايمان بنبوّة محمد إيمان عند الله ؟ وهكذا في بقية الأمور ، وقول الكوثري :
« بل جوز بتلك الارادة أن يكون الايمان خلاف مايعتقده » كالصريح فيما ذكر
من الايهام .

فإن قلت : إذا كان الرجل جازماً بوجود الله تعالى وربوبيته وتفردّه بالالوهية ونبوّة محمد
وغير ذلك من أمور الايمان التي تتضمنها القضية الأولى فما الذي يشككه في القضية الثانية
أي في أنه جازم بتلك الأمور ؟ ثم ما الذي يشككه في الثالثة أي في أنه عند الله تعالى
مؤمن حقاً ؟

قلت : قد مر ما يكفي لو تدبرته ، وأزيدة إيضاحاً :

تقدم في المسألة السابقة أن الجزم يتفاوت ، فإذا ثبت ذلك ولم يكن عندك برهان
واضح على أن القدر الذي عندك منه كاف عند الله تعالى ، فمن أين يتبيّن لك أن تجزم بذلك ؟
وهب أن الجزم الأول لايتفاوت فمن أين لك أن تجزم بأن جزمك مساو لجزم جهريل ومحمد
عليهما السلام ؟ فإن منتك نفسك ذلك فانظر إن كنت من أتباع المتكلمين في النصوص
المصرحة بأن الله تعالى في السماء فوق سمواته على عرشه ، والنصوص الدالة على أنه سبحانه ينزل كل
ليلة إلى سماء الدنيا ، وأنه يحيى . يوم القيامة ، وغير ذلك مما خالفت فيه السلفين ، ثم تأمل في
جزمك بأن محمداً رسول الله صادق في كل ما أخبر به عن الله واستحضر ماتقدم عن أئمتك في
مسألة الجهة وفي الباب الثالث : فإن زعمت أنك جازم ، فوازن بين ذياك الجزم وبين جزمك بأن
الثلاثة أقل من الستة .

وانظر إن كنت فقيهاً في الأحاديث التي اشهر أن إمامك يخالفها ، وتفكر فيما تعاملها به ،
وانظر هل تقع منك تلك المعاملة وأنت جازم بأن محمداً رسول الله صادق في كل ما أخبر به
عن الله ، وأنت محكم له فيما وقع فيه الاختلاف ، مسلم لحكمه تسليماً لا تجدد في نفسك
هرجاً مما قضى ؟

وانظر ، وانظر ، وأعم ذلك أن تنظر في عملك أعمل من يوقن بأن محمداً رسول الله

صادق في كل ما أخبر به من التكليف والحساب والجزاء والجنة والنار ؟ وهل عملك مساوٍ
أو مقاربٌ لعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأفاضل أصحابه وخيار التابعين ؟

وأما القضية الثالثة : فإنك إن تدبرت وجدت شأنها أوضح فإن الأمة اختلفت في أمور
الايان ، فمن الناس من يشترط الجزم بشبوت بعض ماتنفيه أنت أو ينفي بعض ماتثبته ، أو يعدّ
منها ما لا تعدّه .

ومن أهل السنة من يشترط المحافظة على الصلوات المكتوبة ، والمعتلة والخارج يشترطون
المحافظة على الفرائض والسلامة من الكبائر ، وليس جزمك بخطأ هؤلاء في جميع ما يخالفونك
فيه كجزمك بأن الثلاثة أقل من الستة ، أفلا تحشى أن يكون من أقوالهم ما هو حق في نفس
الأمر ، وتكون أنت مقصراً تقصيراً لاتعذر فيه ؟ !

وقد اختلف الفقهاء في كثير من أحكام الصلاة فلعل كثيراً من صلواتك يقول بعض
مخالفيك أنها باطلة ، فلعلك غير معذور في مخالفته فيكون حكمك حكم من ترك تلك
الصلوات . ولعل فيما تسامح نفسك بتركه ما يكون فريضة في نفس الأمر ، وفيما تسامح
نفسك بفعله ما يكون كبيرة في نفس الأمر ، ولعلك لاتستحق عذر الجاهل أو المخطئ .

وأشد من ذلك أن رأس أمور الايمان شهادة ألا إله إلا الله ، فهل حققت معنى الألوهية ،
أفلا تحشى أن يكون في اعتقادك وأعمالك ما هو تأليه وعبادة لغير الله عز وجل ، وقد قال
تعالى : [وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون] . يوسف - ١٠٦ وقال سبحانه :
[اتخذوا أجبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله] . التوبة - ٣١

وفي الحديث : « اتقوا الشرك فإنه أخفى من ديب النمل » ، ذكرت طرقه في كتاب
(العبادات) وأوضحت أنه على ظاهره . وبسط هذا المطلب في ذاك الكتاب .

وبالجملة فمن تدبر علم أنه لا يمكنه أن يجزم غير مجازف أنه عند الله مؤمن حقاً إلا أن يريد
بقوله « مؤمن » معنى ناطق بالشهادتين وإن لم يعرف معناهما تحقيقاً ، ولا التزم مقتضاها تفصيلاً ،
بل قد يكون مصراً على بعض ما ينافيها ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

الخاتمة

فيا جاء في ذم التفروق وأنه لانزال طائفة قائمة على الحق

وما يجب على أهل العلم في هذا العصر

قال الله تبارك وتعالى : [شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه كبر على المشركين ما قدعهم إليه الله فيحتج إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب . وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم] . الشورى - ١٣ - ١٤ .

وقال عز وجل : [يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين . وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون . واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا] إلى أن قال : [ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا [من] ^(١) بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم] . آل عمران - ١٠٠ - ١٠٥ .

وقال تعالى : [وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون] . الأنعام - ١٥٣ .

وقال سبحانه : [إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء] . الأنعام - ١٥٩ .

وقال تعالى : [فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون] . الروم - ٣٠ - ٣٢ .

(١) سقطت من الأصل . ن

وقال سبحانه : [ولو شاء ربك لجلل الناس أمة واحدة ولا يزالون . مختلفين إلا من رَحِمَ ربُّك ولذلك خلقهم وقت كلمة ربك لا ملأَنَ جهنم من الجنة والناس أجمعين] .
هود : ١١٨ - ١١٩ .

إن قيل : التفرق والاختلاف يصدق بما إذا ثبت بعضهم على الحق وخرج بعضهم عنه ،
والآيات تقتضي ذم الفريقين .

قلت : كلاً ، فإن الآيات نفسها تحض على إقامة الدين ، والثبات عليه ، والاعتصام به ،
واتباع السراط ، بل هذا هو المقصود منها ، فالثابت على السراط لم يحدث شيئاً ، ولم يقع
بفعله تفرق ولا اختلاف ، وإنما يحدث ذلك بخروج من يخرج عن السراط ، وهو منهي عن
ذلك ، فعليه التبعة .

فإن قيل : المكلف مأمور بالاستقامة على السراط ، ولا يمكنه الاستقامة عليه حتى
يعرفه ، وإنما يعرفه بالبحث والنظر والتدبر ، وحجج الحق كما سلف في المقدمة غير مكشوفة
فالباحث معرض للخطأ ، بل من تدبر الحجج علم أنه يستحيل في العادة أن لا يختلف الناظرين
فيها ، فما الجامع بين الأمر باتباع الحجج وهو يؤدي إلى الاختلاف ، وبين الزجر عن
الاختلاف ، وقد قال الله تبارك وتعالى : [لا يكلف الله نفساً إلا وسعها] وقال سبحانه :
[فاتقوا الله ما استطعتم] .

أقول : وأسأل الله تبارك وتعالى التوفيق : قولي : إن حجج الحق غير مكشوفة ، إنما
معناه كما سلف أنها بحيث يحتاج في إدراكها إلى عناء ومشقة ، ويمكن من له هوى في خلافها
أن يعايط نفسه وغيره بحيث يتيسر له زعم أنه إن لم يكن هو الحق فهو معذور ، واتباع
الحجج لا يؤدي إلى اختلاف ، وإنما المؤدي إليه اتباع الشبهات ، وإنما الشأن في أمرين :
الأول : تمييز الحجج من الشبهات .

الثاني : معرفة الاختلاف المنهي عنه .

وجماع هذا في أمر واحد هو معرفة السراط المستقيم ، وقد بينه الله تعالى بقوله : [صراط
الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين] . وقد علمنا أن المنعم عليهم قطعاً من

هذه الأمة هم النبي ﷺ وأصحابه . وقد قال الله عز وجل : [قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني] . يوسف : ١٠٨ . وقال تعالى : [ومن يُشاقق الرسول [من] ^(١) بعد ما تبين له الهدى ويتَّبِعْ غيرَ سبيلِ المؤمنين نوله ما تولى ونُضِلْه جَهَنم وساءت مصيراً] . النساء : ١١٥ .

فالسراط المستقيم هو ما كان عليه محمد ﷺ وأصحابه ، وقد تقدم بيان جوامعه في الباب الأول ، وأول الباب الرابع . فما اتضح من المأخذين السلفين بحسب النظر الذي كان متيسراً للصحابة وخيار التابعين ، فهو من السراط المستقيم ، وما خفي أو تردد فيه النظر فالسراط المستقيم هو السكوت عنه ، قال الله تعالى لرسوله : [ولا تقف ما ليس لك به علم] . الاسراء : ٣٦ .

وقال تعالى : [قل ما أسألكم عليه أجراً وما أنا من المتكلفين] ص : ٨٦ . وفي (الصحيحين) من حديث جندب بن عبد الله عن النبي ﷺ قال : « اقرؤا القرآن ما انتلَّفت عليه قلوبكم ، فإذا اختلقت فقوموا عنه » .

فإن كان من الأحكام العملية والقضية واقعة ساغ الاجتهاد فيه على الطريق التي كان يجري عليها في أمثال ذلك الصحابة وأئمة التابعين .

فمن لزم هذه السبيل فهو الثابت على سبيل الحق والصراط المستقيم ، ومن لزم ذلك في المقاصد ، وخاض في النظر والرأي المتعمق فيه ، لتأييد الحق وكشف الشبهات ، وقد تحققت الحاجة إلى ذلك ، فلا يقضى عليه بالخروج عن السراط ما لم يتبين خروجه عنه في المقاصد فتلاحقه تبعه ذلك بحسب مقدار خروجه .

هذا والاختلاف المنهي عنه من لازمه كما بينته الآيات التحزب وأن يكونوا شيعاً ، وسبيل الحق بينة ، والدين محفوظ قد تكفل الله تعالى بحفظه ، وبأن لا تزال طائفة من الأمة قائمة عليه ، فإن أخطأ عالم لم يلبث أن يجد من ينهه على خطائه ، فإن لم يتفق له ذلك ، فالذي يوافقه أو يتابعه لا بد أن يجد من ينهه ، فلا يمكن أن يستولي الخطأ على فرقة من الناس

(١) سقطت من الأصل . ن

يقتنون عليه ويتوارثونه إلا باتباعهم الهوى ، ولهذا نجد علماء كل مذهب يزعمون علماء المذاهب الأخرى بالتعصب واتباع الهوى ، وأكثرهم صادقون في الجملة ، ولكن الرامي يغفل عن نفسه ، وكما جاء في الأثر ^(١) « يرى القذاة في عين أخيه . وينسى الجذع في عينه » .

وعلى كل حال فإن الأمة قد اتبعت سنن من قبلها كما تواترت بذلك الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن ذلك بل من أعظمه بل أعظمه أنها فرقت دينها وكانت شيعاً ، وقد تواترت الأخبار أيضاً بأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق ، فعلى أهل العلم أن يبدأ كل منهم بنفسه في تثبيت على السراط ، وإفرادها عن اتباع الهوى ، ثم يبحث عن إخوانه ، ويتعاون معهم على الرجوع بالمسلمين إلى سبيل الله ، ونبذ الأهواء التي فرقوا لأجلها دينهم وكانوا شيعاً .

ويتلخص العمل في ثلاثة مطالب :

الأول : العقائد ، وقد علمت أن هناك معدناً لحجج الحق وهو المأخذان السلفيان ، ومعدناً للشبه ، وهو المأخذان الخلفيان ، فطريق الحق في ذلك واضح .

المطلب الثاني : البدع العملية ، والأمري في هذا قريب لولا غلبة الهوى ، فإن عامة تلك البدع لا يقول أحد من أهل العلم والمعرفة أنها من أركان الإسلام ولا من واجباته ولا من مندوباته ، بل غالبهم يجزمون بأنها بدع وضلالات ، وصرح قوم منهم بأن منها ما هو شرك وعبادة لغير الله عز وجل ، وقد شرحت ذلك في كتاب (العبادة) ، ويجسبك هنا أن تستحضر أن من يزعم من المنتسبين إلى العلم أنه لا يرى ببعضها بأساً ، أو زاد على ذلك أنه

(١) الذي يؤثر عن المسيح عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم ومعناه في القرآن (أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم [وأنتم تقولون الكتاب] أفلا تعقلون) وقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) . م ع

قلت : بل هو حديث مرفوع صحيح الإسناد ، أخرجه ابن حبان في « صحيحه » (١٨٤٨ - موارد) وغيره ، وهو مخرج في « سلسلة الأحاديث الصحيحة » رقم (٣٣) ، ولا أدري كيف خفي ذلك على الشيخين ، ولا سيما فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق فإنه هو الذي قام على نشر كتاب « موارد الظلمة إلى زوائد ابن حبان » ، وعلى تحقيقه أيضاً ، فلم له لم يذكر الحديث عند كتابته لهذا التعليق . -

يرجى منها النفع ، فإنه مع مخالفته لمن هو أعلم منه يعترف بأن في الأعمال المشروعة اتفاقاً ما هو أعظم أجراً وأكبر فضلاً بدرجات لا تحصى ، وقد قال الله تعالى : [فاتقوا الله ما استطعتم] ، وفي (الصحيحين) عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما مشبهات ، لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات ، فقد استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه » وفي حديث آخر « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » . وفي حديث آخر : « إنه لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به بأس » .

والنظر الواضح يكشف هذا ، فإنك لو كنت مريضاً ، فاتفق الأطباء على أشياء أنها نافعة لك ، واختلفوا في شيء ، فقال بعضهم : إنه سم قاتل ، وقال بعضهم : لا زه سماً ولكنه ضار ، وقال بعضهم : لا يتبين لنا أنه ضار ، وقال بعض هؤلاء : بل عمله لا يخلو من نفع . أفلا يقضي عليك العقل إن كنت عاقلاً بأن تجتنب ذلك الشيء ؟

أوليس من يأمرك ويلج عليك أن تصرف وقتك في تناول ذلك الشيء . تاركاً ما اتفقوا على نفعه بحقيق أن تعدد ألد أعدائك ؟ وتدبر في نفسك أيصح من عاقل حب الإيمان خائف من الشرك أن يستحضر هذا المعنى ثم يصير على تلك البدع التي يخاف أن تكون شركاً ؟ أوليس من يصير إنفاً يشهد على نفسه بأنه لا يبالي إذا وافق هواه أن يكون شركاً ؟

المطلب الثالث : الفقهيات ، والاختلاف فيها إذا كان سببه غير الهوى أمره قريب ، لأنه كما مروت الإشارة إليه لا يؤدي إلى أن يصير المسلمون فرقاً متنازعة وشيعاً متنازعة ، ولا إلى إثارة الهوى على الهدى ، وتقديم أقوال الأشياخ على حجج الله عز وجل ، والالتجاء إلى تحريف معاني النصوص ، وإذا كان المسلمون قد وقعوا في ذلك فإنما أوقعهم الهوى ، فلا مخلص لهم منه إلا أن يستيقظ أهل العلم لأنفسهم فيناقشوها الحساب ، ويكبحوها عن النفي ويتناسوا ما استقر

— وقد ختمه بقوله :

« وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه محمد ، وآله وصحبه ، وسائر الأنبياء والمرسلين .

فرغت من قراءته صباح يوم الثلاثاء ٢٣ ذي الحجة سنة ١٣٧٠ كتبه محمد عبد الرزاق حمزة .

في أذهانهم من اختلاف المذاهب ، وليحسبوها مذهباً واحداً اختلف علماءه ، وأن على العالم في زماننا النظر في تلك الأقوال وحججها وبيناتها ، واختيار الأرجح منها ، وقد نص جماعة من علماء المذاهب أن العالم المقلد إذا ظهر له رجحان الدليل المخالف لإمامه لم يحز له تقليد إمامه في تلك القضية ، بل يأخذ بالحق لأنه إنما رخص له في التقليد ، عند ظن الرجحان ، إذ الفرض على كل أحد طاعة الله وطاعة رسوله ، ولا حاجة في هذا إلى اجتماع شروط الاجتهاد ، فإنه لا يتحقق رجحان خلاف قول إمامك إلا في حكم مختلف فيه ، فيتراجع عندك قول مجتهد آخر ، وحينئذ تأخذ بقول هذا الآخر متبعاً للدليل الأرجح من جهة ، ومقلداً في تلك القضية لذلك المجتهد الآخر من جهة ، والفقهاء يحيزون تقليد المقلد غير إمامه في بعض الفروع لمجرد احتياجه ، فكيف لا يجوز بل يجب أن يقلده فيما ظهر أن قوله أولى بأن يكون هو الحق في دين الله ؟ وقضية التلفيق إنما شددوا فيها إذا كانت لمجرد التشبي وتبضع الرخص ، فأما إذا اتفقت لمن يتجرى الحق وإن خالف هواه فأمرها هين ، فقد كان العامة في عهد السلف تعرض لأحدهم المسئلة في الوضوء فيسأل عنها عالماً فيفتيه فيأخذ بفتواه ، ثم تعرض له مسألة أخرى في الوضوء أيضاً أو الصلاة فيسأل عالماً آخر فيفتيه فيأخذ بفتواه ، وهكذا ، ومن تدبر علم أن هذا تعرض للتلفيق ، ومع ذلك لم ينكره أحد من السلف فذاك إجماع منهم على أن مثل ذلك لا يحذور فيه ، إذ كان غير مقصود ، ولم ينشأ عن التشبي وتبضع الرخص .

فالعالم الذي يستطيع أن يروض نفسه على هذا هو الذي يستحق أن يهديه الله عز وجل ، ويسوغ له أن يثق بما تبين له ، ويسوغ للعامة أن يثقوا بفتواه ، نعم قد غلب اتباع الهوى وضعف الإيمان في هذا الزمان ، فإذا احتيط لذلك بأن يرتب جماعة من أعيان العلماء للنظر في القضايا والفتاوى فينظروا فيها مجتمعين ! ثم يفتوا بما يتفقون عليه أو أكثرهم لكان في هذا خير كثير وصلاح كبير إن شاء الله تعالى .

فلتخلص مما تقدم أن من اعتمد في العقائد المأخذين السلفيين ووقف معها ، واتقى البدع ، وجرى في اختلاف الفقهاء على أنها مذهب واحد اختلف علماءه فتحزى الأرجح ، وكان مع ذلك محافظاً على الفرائض ، مجتنباً للكبائر ، فإن عثر استقال ربه وتاب وأتاب ، فهو من الطائفة

التي أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنها لا تزال قائمة على الحق، فليتعرف إخوانه، وليتعاقد معهم على الدعوة إلى الحق، والرجوع بالمسلمين إلى سواء السراط. فأما من أبى إلا الجود على أقوال آبائه وأشياخه والانتصار لها، فيوشك أن يدخل في قول الله تبارك وتعالى: [اتخذوا أجبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله]. التوبة: ٣١، وقوله تعالى: [أفأريت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علمٍ وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فن يهديه من بعد الله]. الجاثية: ٢٣.

اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك واهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك، [ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين].



بسم الله الرحمن الرحيم

تذليل لكتاب (القائر الى تصحيح العقائد)

بقلم : فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة

فرغت من قراءة كتاب (القائد إلى تصحيح العقائد) للعلامة المحقق :

الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المهدي العتبي

فإذا هو كتاب من أجود ما كتب في بابه في مناقشة المتكلمين والمتفلسفة الذين انحرفوا بتطويعهم وتعميقهم في النظر والأقيسة والمباحث ، حتى خرجوا عن صراط الله المستقيم الذي سار عليه الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين من إثبات صفات الكمال لله تعالى من علوه سبحانه وتعالى على خلقه علواً حقيقياً يشار إليه في السماء عند الدعاء إشارة حقيقية ، وأن القرآن كلامه حقاً حروفه ومعانيه كيفاً قرى . أو كتب ، وأن الإيمان يزيد وينقص حقيقة ، يزيد بالطاعات ، وينقص بالمعاصي ، وأن الأعمال جزء من الإيمان ، لا يتحقق الإيمان إلا بالتصديق والقول والعمل .

حقق العلامة المؤلف هذه المطالب بالأدلة الفطرية والنقلية من الكتاب والسنة على طريقة السلف الصالح من الصحابة وأكابر التابعين وناقش من خالف ذلك من الفلاسفة كابن سينا ورؤساء علم الكلام كالرازي والغزالي والعضد والسعد فأثبت بذلك ماقرره شيخ الإسلام ابن تيمية في كتبه المحققة الشافية الكافية بأوضح حجة وأقوى برهان - أن طريقة السلف

في الإيمان بصفات الله تعالى أعلم وأحكم وأسلم ، وأن طريقة الخلف من فلاسفة ومتكلمين
أجمل وأظلم وأودى وأهلك .

قرأت الكتاب فأعجبت به أيما إعجاب ، اصبر العلامة على معاناة مطالعة نظريات
المتكلمين خصوصاً من جاء منهم بعد من ناقشهم شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه الإمام
ابن القيم كالعضد والسعد ، ثم رده عليهم بالأسلوب الفطري والنقول الشرعية التي يؤمن بها
كل من لم تفسد عقليته بخيالات الفلاسفة والمتكلمين ، فسدّ بذلك فراغاً كان على كل سني
سلفي سده بعد شيعي الاسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى ، وأدى عنا ديناً كنا
مطالبين بقضائه ، فجزاه الله عن الاسلام والمسلمين خير الجزاء ، وحشرنا وإياه في زمرة الذين
أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً . آمين .

وبقيت بعد ذلك لمن يتبلى بمطالعته في كتب العصر وما تحوي من نظريات علمية وتجارب
صناعية مسائل يظن تعارضها مع ما جاءت به أنبياء الله ورسله ، فيغتر بها ضعفاء العقول ،
ويقتنن بها سفهاء الأحلام ، وسأذكر شيئاً منها على سبيل المثال ، وأشير إلى المخرج لمن هداه
الله تعالى ووقفه للإيمان بما جاءت به أنبياءه ورسله ، والله الهادي إلى صراطه المستقيم ، مهدداً
لذلك بتهديد وجيز .

(تمهيد) :

أرسل الله رساله مبشرين ومنذرين ، وأنزل كتبه هداية المتقين بأصول سعادة
الدنيا والآخرة للبشر أجمع ، فقررت أصول الإيمان بالله ورسله والملائكة واليوم الآخر وقدر
الله في خلقه ، وشرحت أركان العمل الصالح في معاملة الله تعالى ومعاملة خلقه من عبادات
ومعاملات وتشريع مدني وجنائي ، وبيّنت نتائج السعي على هذا الصراط المستقيم في الدنيا
والآخرة وعواقب الانحراف عنه وعقوباته دنياً وأخرى ، وسعادة من سار عليه ، وشقاء من
انحرف وحاد عنه .

اما علوم المعاش ، رفاة الحياة الدنيا وملاذاتها من صناعة وزراعة وطب وهندسة

وكيميا وطبيعة وفلك فلم تمن بها شرحاً وتحميصاً وبحثاً وتنقيحاً ، بل تركت ذلك لجهود العقل البشري وتجارب الناس وهمم الباحثين ، لأن ذلك يتطور بتطور حال الناس ويظهر بمظاهر تناسب عصورهم وتفكيرهم وجهودهم العقلية والاجتماعية ، وهو قابل للأخذ والرد والتمحيص والتحوير والاستبدال ، وإصلاحه ممكن بالعقل ويتطور الزمان ومناسبة المكان . فإن عرضت الشرائع لشيء من ذلك فعلى سبيل المثال وذكر نعمة الله تعالى في خلقه ورحمته بهم بأرضه وسماؤه ورياحه وسجبه وأمطاره ، ولا يضيرها في ضرب هذه الأمثال أن تقرها لعقول الناس وتفكير العقلاء .

(هذا تمهيد أول) .

(الثاني) يظهر للتمأمل في مخلوقات الله تعالى أن لكل حادث منها أسباباً مادية يتلمسها الباحثون ويقفون على كثير منها ظناً وتحميناً ، أو قطعاً ويقيناً ، وأن لهذه الحوادث أسباباً غيبية وعللاً روحية أشارت إليها الديانات ولوحت إليها كتب السماء . وسيأتي في شيء من الأمثلة الآتية توضيح لذلك .

وجل هم الباحثين في العلوم العصرية والتجارب المعيشية . التعرف إلى الأسباب المادية ، وربطها بمسبباتها وما يقوي ذلك أو يضعفه .

وأما رسل الله الكرام فقطع نظرهم وجل توجيههم إلى الأسباب الغيبية والتدبير الإلهي للأسباب والمسببات والراسخون في العلم من يؤمنون بما جاءت به الأنبياء وينتفعون بما أثبتته التجارب وبحوث الباحثين ، جامعين بين الإيمان والانفتاح بشمرات العقول ونتائج الأبحاث الصحيحة ، والأمثلة الآتية توضيح وتفريع للتمهيد السابقين ، وإزالة لشبهة تعارض الدين والمباحث العصرية .

(١) مسألة خلق آدم أبي البشر من تراب أثبتتها شرائع الله في التوراة والإنجيل والقرآن بما لا يحتمل الشك أو الجدل .

وبحث باحثون على رأسهم دارون الإنكليزي أن الحياة متسلسل بعضها من بعض من الأدنى إلى الأعلى ، وأن البشر تسلسلوا من سلسلة حيوانية أدنى منهم وأرقى من القرود ،

والمسألة نظرية تخمينية لانزال في بوتقة البحث والتمحيص ، لم تصعد سلماً من سلم القطع والملاحظة ، فلندع باحثيها في شغلهم بها ويسلم لنا الدين بلا معارض ولا منازع . والعجب من قوم منافقتهم هذه الفكرة التخمينية فأخذوا يؤولون نصوص الكتاب العزيز ليخضعوه إليها . ونبرأ إلى الله تعالى من ذلك .

(٢) مسألة النيل والفرات جاء في حديث (الصحيحين) أنها ينبعان من أصل شجرة المنتهى فوق السماء السابعة ، والمعروف عند الناس اليوم أن النيل يخرج من بلاد الحبشة أمطارها وبحيراتهما إلى السودان إلى مصر - والفرات من جبال أرمينيا إلى العراق .

فذهب قوم كابن حزم الظاهري إلى حل المسألة باشتراك الاسمين أي أن في الجنة نهرين اسمها النيل والفرات ، ينبعان من أصل سدرة المنتهى ، وأنها غير النيل والفرات اللذين في الدنيا ، [وأنها] وإن اشتركا معها في الأسم فالمسميان متغايران .

وذهب الآخرون كالنوي وغيره إلى المجاز والتشبيه ، وأن النيل والفرات يشبهان أنهار الجنة في النماء والهركة والعذوبة .

وعندي أنه لا بأس بحل المسألة بتطبيق التمهيد الثاني المتقدم آنفاً وأن ما جاء في الحديث في نبع النيل والفرات من أصل سدرة المنتهى نظر إلى السبب الغيبي الروحاني ، وأن نبعهما مما هو معروف لدى الناس الآن هو السبب الحسي المادي .

فإن أعجبك التوجيه ، وإلا فأنت في حل منه ، وإنا هو جهد المقل ، ومحاولة الجمع بين الإيمان المعقول ، والمعقول الذي لا يشوش الإيمان .

(٣) مسألة الحسوف والكسوف - ثبت لدى علماء الفلك وأقره المحققون من علماء الدين كالغزالي والرازي وشيخي الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أن خسوف القمر لا احتجاب نور الشمس عنه بظل الأرض ، وكسوف الشمس لا احتجاب نورها عنا بتوسط جرم القمر .

وجاء في حديث أبي داود أن كسوف الشمس لتجلي الله تعالى لها ، وأن الله تعالى إذا تجلى لشيء خضع له .^(١)

فتجراً القرالي بسبب أنه - كما شهد على نفسه - مزجى البضاعة في الحديث فتجروء بالقول برد الحديث ، وغلطه الشيخ ابن تيمية فقوى الحديث واعتمده .^(١)

وهل المسألة عندي مستفيدة من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومجالسة بعض محققي علماء الهند أن الحديث جاء على طريقة الأنبياء من النظر إلى الملكوت في الأسباب والمسببات وإلى الأسباب التي وراء الأسباب الظاهرة المعروفة ، وحينئذ فتفكيرو الباحثين في أسباب الكسوف والخسوف صحيح ، والحديث على طريقة الأنبياء صحيح ، والعاقل من آمن بها جميعاً .

(٤) مسألة كروية الأرض ودورانها حول نفسها وحول الشمس . تقطع العلوم الحديثة من فلك وجغرافيا بهذه المسألة قطعاً لاشك فيه عندهم في الكروية وظناً يقرب من اليقين ، مع الإطباق والتطبيق عليه في مسألة الحركة . وظواهر النصوص تخالف ذلك بادي الرأي .

(١) قلت : هذا قطعة من خطبته صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف ، والخطبة متواترة عنه صلى الله عليه وسلم رواها عنه نحو عشرين صحابياً ، وأكثرهم له عنه أكثر من طريق واحدة ، ولم ترد هذه القطعة إلا من حديث قبيصة بن مخارق أو النعمان بن بشير من رواية أبي قلابة عنه ، وهذا إسناد أعله المحققون من علماء الحديث بالانقطاع ، مثل ابن أبي حاتم والبيهقي وغيرهما ، زد على ذلك أن في إسناده ومثته اضطراباً كثيراً ، لا مجال لبيانه هنا ، ومحل في رسالتي المؤلفة في « صفة صلاة الكسوف » ، وما رأى صلى الله عليه وسلم فيها من الآيات « رقم (١٦) .

وأيضاً فالتجلي المذكور لم يرد إلا في بعض الطرق عن أبي قلابة ، فإذا ضممنا إلى ذلك عدم ورودها في أحاديث سائر الصحابة العشرين ، فلا ريب بعد ذلك أنه ضعيف منكر للتفرد والمخالفة لرواية التواتر ، وبأقل من ذلك تثبت النكارة ، وتقوية ابن تيمية إنما هو باعتبار ظاهر الرواية عن أبي قلابة عن الصحابي ، ولم ينتبه للانقطاع الذي بينهما ولا الاضطراب الذي ألحنا إليه .

ثم إن هذه القطعة ليست عند أبي داود ، وإنما هي عند النسائي ، وعند أبي داود أصل الحديث ، فانقضى التنبيه . ن

وعندي أن هذه المسألة لا حاجة لها في الدين ، وإنما ذكر الله الأرض وسكونها وعدم حيدانها ، والشمس والقمر وجريانها دائبين لتزداد إيماناً برحمته بنا وخلق ما في السموات والأرض جميعاً لمنافعنا فالنعممة سابعة ، ورحمة الله شاملة لنا ، دارت الأرض أم سكنت .

والمؤمن يزداد إيماناً بما ذكرنا الله من نعمه علينا وتكرار آلائه علينا .

(٥) مسألة تنفّس جهنم نفسين في الشتاء يكون منه شدة البرد ، وفي الصيف يكون منه شدة الحر ، [كما] جاء في الحديث الصحيح .

والمسألة نفس لأمر غيبي لانعرفه فلنؤمن به وبنفسه ، والكيفية عند الله تعالى .

(٦) جاء في بعض الآثار ^(١) أن الله بيتاً معموراً فوق السماء السابعة يوازي بيته العتيق بمكة المكرمة ، والمسألة كسابقها غيب في غيب والإيمان واجب ، والشك بدعة ، والكيف مجهول .

(٧) جاء في الحديث أن الله خلق آدم طوله ستون ذراعاً ، فما زال الخلق أي من بنيه يتناقص حتى صاروا إلى ما هم عليه الآن . استشكله ابن خلدون ، ونقل إشكاله الحافظ ابن حجر في (فتح الباري) بأن ديار ثمود في الحجر لا تريد أبوابها عن أبواب ديارنا وهم من القدم على ما يظهر أن يكونوا في نصف الطريق بيننا وبين آدم فكان على هذا يجب أن تطول أبدانهم عنا بنحو ثلاثين ذراعاً ، ولعل أهل الحفريات عثروا على عظام وجاجم قديمة جداً ولا يزيد طولها عن طول الناس اليوم - سمعت حل الإشكال من الشيخ عبيد الله السندي رحمه الله

(١) قلت : التعبير بـ « الآثار » قد يوهم أن الحديث المذكور موقوف غير مرفوع ، وليس كذلك ، فقد جاء مرفوعاً في « الصحيحين » وغيرها من حديث أنس رضي الله عنه ، لكن ليس فيه « يوازي بيته العتيق » ، وإنما جاءت هذه الزيادة عن فتادة مرسلها بمعناها بسند صحيح ، ورويت من حديث أبي هريرة وابن عباس مرفوعاً ، وهي موقوفة ، مما يشهد بمجموعها لثبوتها ، وقد خرجت ذلك في « الأحاديث الصحيحة » برقم (٤٧١) .

أن الطول المذكور في عالم المثال لا في عالم الأجسام والمشاهدة . فإله أعلم .^(١)

(٨) جاء في سورة القمر [اقتربت الساعة وانشق القمر] وجاء في الحديث المشتهر المستفيض عن أنس وابن مسعود وغيرهما ثبوت انشقاقه معجزة للنبي ﷺ وإقامة للحجة على طالبها منه من قريش .

ورأيت لبعض المتأخرين بحثاً تشكيكياً في ذلك ، وقد سألت مدير مرصد حلوان الفلكي : هل رأيت ما يثبت ذلك فلكياً أو يقربه من العقل ؟ فأجاب : لا .
وشكوك الملاحدة على المسألة معروفة من قديم الزمان .

وعندي أن المسألة مادامت أنها آية فسيبيلها سبيل الآيات ، لا مجال للعقل إلى تكييفها ، ويعجبني من صاحب كتاب (الطب الحديث والقرآن) الأستاذ بكلية الطب عبد الحائق العزيز (!) باشا إسماعيل أنه عندما يمر بمعجزة أو آية كولادة عيسى ابن مريم ومعجزات موسى وإبراهيم وغيرهم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه يمر عليها مر الإيمان بدون تعليل ولا تكييف لأنه معجزة وكفى ، أي فيدل اسمها على عجز العقل عن تكييفها . فله دره من مؤمن مسلم لما أخبر الله تعالى .

(١) قلت هذا التأويل أشبه بتأويلات المتكلمين والمتصوفة ، وإني متعجب جداً من حكاية فضيلة الشيخ إياه وإقراره له .
واستشكال ابن خلدون إنما يصح على ما استظهره أن ثمود في نصف الطريق بيننا وبين آدم . وهذا رجم بالغيب ، إذ لم يأت به نص عن المعصوم ، ولا ثبت مثله حتى الآن من الآثار المكتشفة ، بل لعلها قد دلت على خلاف ما استظهره . فيبقى الحديث من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها دون أي استشكال .
والحديث المشار إليه مما أخرجه الشيخان في « صحيحهما » . ن .
وبه انتهى التعليق على هذا الكتاب النافع إن شاء الله تعالى بتاريخ ١٧ شعبان سنة ١٣٨٦ من هجرة سيد المرسلين ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين .

كتبه

محمد ناصر الدين الألباني

وعلى ذكر آيات الأنبياء ومعجزاتهم فقد انقسم الناس فيها شأنهم في أكثر المسائل
ثلاث طوائف :

طائفة الماديين عمي البصائر ، الذين أنكروها وساروا وراء قردة قلدوهم في الأفكار ،
واستحيوا من المسلمين فتافقوا بتأويلها .

وطائفة الخرافيين الذين توسعوا في الخرافات والخرقات حتى جعلوا كون الله العجيب
ملعباً للدجاجلة يلعبون به حسب أهوائهم وأهواء الناس فيهم .

والثالثة : الوسط المؤمنون بها من سائر العقلاء والمصدقون بما صح منها نقلاً متواتراً في
كتاب الله تعالى ، وصحيح الأخبار عن نبيه ﷺ ، مع رفع العصا والنعال في وجوه الدجالين
والخرفين والمضللين للعامة بمنازعة الله تعالى في ربوبيته والتلاعب بزعمهم في سننه ، طبائع مخلوقاته .
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

كتبه بالطائف صباح الخميس ٢٥ ذي الحجة ١٣٧٠

محمد عبد الوزاق حمزة

حامداً مصلياً

فهرست

الجزء الثاني من التشكيل

الصفحة	
٣	البحث مع الحنفية في سبع عشرة قضية
٤	المقدمة
٥	المسألة الأولى : إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس
	المنقول عن السلف في الماء قولان ، ليس منها مذهب الحنفية . وتقرير المؤلف لمذهب الشافعي في ذلك ، ومحاولته الجمع بين الروايات في حديث القلتين الذي أعله الكوثري بالاضطراب .
٧	ذكر مذهب الحنفية في الماء وما عندهم فيه من الروايات ، وبيان ما فيها من الاختلاف والاضطراب
٩	الرد على الكوثري في زعمه أن حديث القلتين لم يصححه إلا المتساهلون ! وبيان أن ممن صححه الشافعي وأحمدو ...!
٩	ذكر الاختلاف في تفسير القلتين ، وترجيح المصنف أنها الجرة ، وأنها إذا كانت كبيرة دخل في منطوق الحديث أنه لا ينجس ، وما لم يبلغ منها جرة من أصغر الجرار دخل في مفهومه وأنه ينجس .

- ١١ ذكر الاختلاف في مقدار ماتسع . وميل المصنف إلى تقوية زيادة مسلم بن خالد في الحديث « بقلال هجر » ، وجوابه عن تضعيف الأكثرين له ، والتعليق عليه ، بما يؤكد أنها زيادة منكورة ، وترجيح أنها موقوفة ، وتأكيده صعوبة الاستدلال بحديث القلتين مع صحته ، وأن المختار في الباب مذهب مالك .
- ١٣ بعض الأحاديث الضعيفة في تحديد القلتين .
- ١٤ الجواب عن احتجاج الحنفية بحديث النهي عن البول في الماء الدائم ، وذكر أمثلة من غرائب أقوالهم في أن الجريان مطهر !
- ١٦ تصويب المصنف أن في النهي المذكور عدة علل إذا خشيت واحدة منها تحقق النهي ، وهو بحث مفيد ، وأنه إذا تحقق بعض هذه العلل في ماء غير راكد شمله الحكم .
- ١٧ علة النهي عن الاغتسال في ماء دائم بال فيه .
- ١٨ رد زعم الكوثري أن ابن دقيق العيد اعترف بقوة احتجاج الحنفية بحديث الماء الدائم ، وبيان أن الواقع خلافه . (تعليق)
- ١٩ المسألة الثانية : رفع اليدين
- زعم الكوثري أنه لم يصح في الرفع غير حديث ابن عمر ! وذكر علل حديث ابن مسعود في عدم الرفع .
- ٢٢ التطبيق عند ابن مسعود وموقف الامام بين الاثنين ، ورأي المصنف في ذلك .
- ٢٤ ترك الصحابة في عهد عثمان تكبيرات الانتقال ! و ص ٢٨ .
- ٢٥ الرد على زعم الكوثري في الرفع ، والإشارة إلى بعض الأحاديث الصحيحة في إثباته .
- ٢٦ الرد على الكوثري في قوله أن ابن عمر لم يأخذ به ! وتوجيه المصنف لما روي عنه في ذلك إن صح .
- ٢٧ الرد عليه في زعمه أن دعوى التواتر في الرفع غير مسموعة . وبيان ما في عبارته في ذلك من سوء التعبير .

- ٢٩ الرد عليه في قوله أنه تواتر أن جماعة من الصحابة كانوا لا يرفعون .
- ٣٠ الرد على إبراهيم النخعي في قوله أن وائل بن حجر ما رأى رسول الله ﷺ رفع يديه إلا ذاك اليوم الواحد . (تعليق)
- ٣١ ترجيح رواية الرفع عن علي على رواية الترك .
- ٣٢ إذا اختلفوا في راي توثيقاً وتلييناً ، فهو وسط ...
- ٣٣ ترجمة ابن أبي الزناد مفصلاً .
- ٣٦ الرد على ابن الترمذي في جعله ترك علي للرفع دليلاً على نسخ الرفع !
- ٣٧ الرد على الكوثري في قوله : « فيدل ذلك على التخيير الأصلي » وحديث : « اسكنوا في الصلاة » .
- ٣٨ الرد على الحنفية في استدلالهم بالحديث المذكور على ترك الرفع ، برفعهم في تكبيرات الجنائز والعيدين مع عدم ثبوته عنه ﷺ ! (تعليق)
- ٣٩ المسألة الثالثة : أفطر الحاجم والمحجوم
- الرد على الكوثري في تضعيفه للحديث و ... وبيان من صححه من الأئمة ، ومن قال به منهم . ورد دعوى النسخ بحديث « احتجم وهو صائم » .
- ٤١ تحقيق أن الحديث منسوخ بحديث « رخص في الحجامة للصائم » ، وأنه حديث صحيح من طرق . والتنبيه على سهو عجب لابن حجر فيه . (تعليق)
- ٤٣ المسألة الرابعة : إشعار المهدي
- تسليم الكوثري بثبوت قول أبي حنيفة : « الإشعار مثله » ، وتأويله إياه ، والرد عليه ، وبيان أن الإشعار سنة .
- ٤٤ المسألة الخامسة : المحرم لا يجحد إزاراً أو نعلين يلبس السراويل والخف ولا فدية عليه
- والرد على الكوثري في انتصاره لا يجاب الفدية موهماً أنه ثابت في القرآن .

٤٦ المسألة السادسة : درهم وجوزة بدرهمين

٤٧ المسألة السابعة : خيار المجلس

والرد على الكوثري في زعمه أن حديث خيار المجلس مخالف لنص كتاب الله : [لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض] ، وشرح الآية ، وبيان المعنى الراجح منها ، وأن الباء منها المعادلة والاستثناء متصل . وأن التراض ليس مجرد الإيجاب والقبول كما بنى عليه الكوثري .

٥٠ حديث « أبغض الحلال إلى الله الطلاق » و « ثلاث جدهن جد ... » .

٥٠ حديث ... « ولا يحل له أن يفارق صاحبه ... » وبيان المراد منه .

٥١ الرد على الكوثري في حمله الحديث على خيار الرجوع وزعمه أن لفظ « المتبايعين » حقيقة على هذا المعنى !

٥٣ قول الكوثري أن الثفرق بالأنوال شائع في الكتاب والسنة ، وبيان أنه لا حاجة له في ذلك .

٥٣ حديث « افترقت اليهود » وأنه حديث صحيح بزيادة « كما في النار » وأن الزيادة الأخرى « كما في الجنة » باطلة ، خلافاً للكوثري ! (تعليق) .

٥٥ الرد على قول الكوثري : حمل الحديث على الثفرق بالأنبال خروج عن الأصول ومخالفة للكتاب وأنه يعني بـ « الأصول » القياس ! مع أنهم خالفوا الأصول (١) باعتبارهم في الأخذ بحديث القهقهة ، مع ضعف إسناده ! وبيان أن ابن عمر روى الحديث صريحاً في إثبات خيار المجلس .

٥٩ المسألة الثامنة : رجل خلا خلوة مريبة بامرأة أجنبية فعثر عليها فقال : نحن زوجان ! يقبل قولها عند الحنفية ويكون إنكاحاً !

٦٠ المسألة التاسعة : الطلاق قبل النكاح (١)

فيه حكاية قول الكوثري في تقريره لوجهة نظر مذهبه في المسألة . والرد عليه مفصلاً ،
وبيان أن آية [إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن] تدل على عدم الوقوع .

٦٢ رد زعم الكوثري أن أحاديث الباب لا تخلو عن اضطراب . وبيان أن فيه ثلاثة
أحاديث ثابتة . (تعليق) .

٦٣ المسألة العاشرة : العقيقة مشروعة

تسلم الكوثري أن أبا حنيفة قال : إنها من عمل الجاهلية وتأوله إياه بما لا يدل عليه اللفظ .
٦٤ رد دعوى الكوثري أن أهل الجاهلية كانوا يعتقدون وجوب العقيقة ! وبيان غرضه
من هذه الدعوى ، وأنها تنافي قول أبي حنيفة نفسه ! والاشارة إلى الفرق بين
الكوثري والعلامة اللكثوي ، وترجيح أن العقيقة واجبة . (تعليق) .

٦٥ المسألة الحادية عشرة : للراجل سهم من الغنيمة وللفاروس ثلاثة

وذكر كلام الكوثري في توجيه مذهب أبي حنيفة في المسألة ، وبيان ما في
كلامه من التعسف .

٦٦ متى تحذف الألف في كتابة المتقدمين؟ وبيان أن اللام في الحديث « الفرس » للتعليل .

٦٧ الأحاديث التي يتشبه بها الحنفية في المسألة وبيان عللها .

٧٠ حديث عبيد الله بن عمر بن حفص . . . عن ابن عمر مرفوعاً أن للفرس سهمين وذكر
من رواه عنه من الحفاظ والثقات وبيان خطأ رواية البعض عنه بلفظ « الفارس » .

٧٥ أحاديث أخرى في المسألة .

٧٧ المسألة الثانية عشرة : أما على القاتل بالمثل قصاص ؟

انتصار الكوثري لمذهبه في المسألة . وذكر ثمان آيات ترد عليه أعرض هو
عن ذكرها !

(١) الأصل : (نكاح) وهو خطأ مطبعي .

- ٧٩ تأييد المعلق للكوثري في تصحيحه لحديث ابن عمرو في دية الخطأ شبه العمدة ، خلافاً
المؤلف . (تعليق)
- ٨٠ معنى الحديث المشار إليه عند المصنف ، وقد أجاد .
- ٨٣ بيان ضعف حديث ابن عباس الذي استدلل به الكوثري ساكتاً عنه !
- ٨٥ حديث ابن عباس في دية القاتلة بمسطح ، وذكر من رواه من الصحابة وتخريجه .
- ٨٧ جواب المصنف عن استدلال الكوثري به .
- ٨٨ إعلال الكوثري لحديث الرضخ ، والرد عليه بما يبين تجاهله لاحق .
- ٨٩ بيان أن رأي أبي حنيفة أن القود بالسيف فقط خلاف المائلة المنصوص عليها في القرآن .
- ٩٠ المسألة الثالثة عشرة : لا تعقل العاقلة عبداً
فيه فوائد ، منها بيان الفرق بين عقلته وعقلت عنه ، الذي خفي على بعض الحنفية .
- ٩٣ المسألة الرابعة عشرة : تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً
أطال المصنف النفس فيه جداً ، وذكر فيه ثلاثة مسالك للحنفية في محاولة التخلص
من الأحاديث الصحيحة في المسألة .
- ٩٤ مناقشة الطحاوي في مسلكه ! واستدلّاه بحديث ضعيف مخالف لعموم القرآن !
- ٩٦ النظر في قيمة المحن الذي قطع فيه النبي ﷺ ، وبيان ضعف الحديث الذي نص أن
قيمته عشرة دراهم . و ص ٩٨
- ٩٧ بيان الفرق بين ثمن السلعة وقيمتها .
- ٩٨ حديث « قطع يد سارق سرق ترساً ثمنه ثلاثة دراهم » .
- ٩٩ اضطراب ابن إسحاق في رواية حديث العشرة المتقدم .
- ١٠٤ ترجمة عمرو بن شعيب عند ابن حجر ، وغيره من المتقدمين ورأي المصنف في ذلك .
- ١٠٩ حديث أيمن الحبشي في القطع في مجسن قوم ديناراً وبيان ضعفه .
- التنبيه على سهو المؤلف رحمه الله ، و ص ١١٠ . (تعليق)

- ١١١ حديث عائشة « كان ﷺ يقطع في ربع دينار فصاعدا » وجواب الطحاوي عنه والرد عليه .
- ١١٢ اختلاف الرواة فيه على ابن عيينة في ضبط لفظه وبيان أن الراجح فيها « تقطع اليد في . . . » وأنه بلفظ « لا تقطع اليد إلا في . . . » مرجوح عند المصنف .
- ١٢٠ متابعات لازهري في هذا الحديث عن عمرة .
- ١٢٨ الرد على الطحاوي في ادعائه الإجماع على قطع سارق العشرة دراهم ، وذكر المذاهب في القطع .
- ١٢٩ الكلام على أثر ابن مسعود في القطع في العشرة .
- ١٣٠ إذا قال إبراهيم النخعي قال عبد الله . فهو عن غير واحد من أصحاب عبد الله بن مسعود . تصحيح الرواية بذلك عن إبراهيم ، والتنبيه على ما في كلام المصنف حول ذلك . (تعليق)
- ١٣٢ التنبيه على أن كتاب « الضعفاء » للذهبي هو غير كتابه « الميزان » خلافاً لظن المؤلف . (تعليق)
- ١٣٣ آثار عن الصحابة في القطع فيما دون عشرة دراهم . وبيان علل ما يخالفها .
- ١٣٥ المسلك الثالث في التخلص من أحاديث القطع في ثلاثة دراهم للشيخ أنور الكشميري ومناقشة المصنف إياه بما لا تجده في مكان آخر .
- ١٣٥ مثال آخر من تعصب الشيخ الكشميري للمذهب على الحديث . (تعليق) .
- ١٣٧ اختلاف الرواة في ضبط متن حديث عائشة في القطع في ثلاثة دراهم وبيان الراجح فيه .
- ١٤٤ المسألة الخامسة عشرة : القضاء بشاهد ويمين في الأموال .
- إعلال الكوثري للحديث الوارد في ذلك عند مسلم بالانقطاع في موضعين وجواب المؤلف عنه .

- ١٤٦ بحث هام في التدليس ؛ ومتى تكون العنينة تدليلاً .
- ١٤٨ رد دعوى مخالفة الحديث لآية [واستشهدوا شهيدين] وتحقيق أنها تؤيده .
- ١٥٠ رد دعوى مخالفته للأحاديث الصحيحة ، وذكر بعضها والجواب عنها .
- ١٥٢ الجواب عن الانقطاع في الموضع الثاني ، والرد على الطحاوي في حكمه على الحديث بأنه منكر .
- ١٥٦ ذكر بعض الشواهد للحديث .
- ١٥٧ ترجمة المغيرة بن عبد الرحمن الحزامي والمغيرة بن عبد الرحمن المخزومي .
- ١٥٧ - ١٥٨ قصة ابن المبارك مع الكوفيين حين أقام الحجة عليهم في النبذ بالأحاديث فلم يقنعوا ، فلما ذكر لهم قول إبراهيم على وفقها نكسوا رؤوسهم .
- ١٥٨ تأويلات الحنفية للحديث وردّها .
- ١٦١ رسالة الليث بن سعد إلى مالك في القضاء بشاهد وعين ، وجواب المصنف عنها وبيان القصد منها والرد على الكوثري في تشبهه بها .
- تمّة
- ١٦٣
- فيها الرد على الحنفية في قبولهم شهادة القابلة في نسب الطفل مع ردهم أحاديث الشاهد وعين ، وجواب الكوثري عن ذلك ورد المصنف عليه .
- ١٦٦ المسألة السادسة عشرة : نكاح الشاهد امرأة شهد زواهاً بطلاقها والرد على إصرار الكوثري على أن حكم القاضي ينفذ ظاهراً وباطناً ، وبيان ما فيه من القبح والشناعة .
- ١٦٨ المسألة السابعة عشرة : القرعة المشروعة
- وبيان أن أبا حنيفة لا يقول بمشروعيتها إطلاقاً خلافاً لما ادعاه الكوثري ، وذكر صور القرعة ، وتمييز ما يشرع منها ، وإثبات أنها أصل من الأصول الشرعية .
- ١٧٢ فهرس المؤلف للمسائل .

رسالة « القائد إلى تصحيح العقائد »

١٧٣

وهو القسم الرابع من الكتاب .

١٧٤ فاتحة الرسالة .

١٧٥ المقدمة

١٧٦ الحديث القدسي : يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي ، وبيان أن الحكمة الإلهية اقتضت خلق الإنسان في حالة نقص قابلاً للتدرج إلى الكمال باختياره .

١ - فصل

١٧٧

خلق الله الناس مفطورين على حب الحق ... وحديث حفت الجنة بالمكاره ، وذكر آيات ابتلاء الله لعباده بالخير والشر ، والحكمة من ذلك .

١٧٩ حديث « حبك النبي . يعمي ويصم » ضعيف . (تعليق)

٢ - فصل

١٨٠

الدين على درجات ... وذكر أسباب عدم الاعتراف بالحق .

١٨٢ جواب المصنف عن سؤال لماذا لم يجعل الله حجج الحق مكشوفة قاهرة ؟ وتعليق فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق عليه ، وتعقيب المصنف عليه بما يكشف عن وجه الصواب في جوابه .

١٨٤ حديث طلوع الشمس من مغربها ، ومن رواه من الصحابة وأنه متواتر وذكر معناه ، وسبب إيمان الناس حينئذ جميعاً ، وقول المؤلف في دوران الأرض ، والتعليق عليه . وراجع كلام الشيخ محمد عبد الرزاق في الدوران ص ٣٩٠ .

١٨٥ حديث إذا مرض العبد أو سافر كتب له ... وما يستفاد منه .

٣ - فصل

١٨٨

اقتضت الحكمة أيضاً أن لا تكون الشبهات غالبية .

٤ - فصل

فيه بيان أن الطالب على ثلاثة أضرب .

٥ - فصل

ذكر فيه عشرة أمور ينبغي للانسان أن يجعلها نصب عينيه .

١٩١ حديث «أشد الناس بلاء الأنبياء» وذكر شي . مما ابتلي به رسول الله ﷺ وأصحابه .

١٩٢ حديث نخس دابة النبي ﷺ ، وتعليق الشيخ محمد عبد الرزاق عليه وتعقيب المصنف عليه ، ثم تعقيب المعلق على المصنف .

١٩٣ حديث «يؤتى بأنعم أهل الدنيا من أهل النار . . . » ، وخوف المؤمن أن لا تكون نيته خالصة ، وأن مما ينافيها الصوم ليكون من أهل الكشف ! والصوم ليصح !

١٩٤ من المستحيل التوصل إلى الاطلاع على المغيبات بالتعبد وتقوية النفس (تعليق) .

١٩٥ خشية المؤمن أن لا تكون طاعة على الوجه المشروع وبيان ذلك من وجوه .

١٩٦ حديث « الكيس من دان نفسه . . . » وبيان علة سنده .

١٩٦ مما ينبغي للانسان أن يجعله نصب عينيه حاله مع الهوى ، وأمثلة دقيقة في محاسبة النفس في ذلك .

١٩٨ حديث « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه . . . » وبيان ضعفه . (تعليق) .

الباب الأول

في الفرق بين معدن الحق ومعدن الشبهات ،

وبيان مآخذ العقائد الاسلامية ومواطنها

وبيان أن المآخذ أربعة سلفيان وهما الفطرة والشرع، وخلفيان وهما النظر العقلي المتمق

فيه ، والكشف التصوفي . وتفصيل الكلام في ذلك .

٢٠٥ بيان أن الله فطر الناس على الهيئة التي ترشحهم لمعرفة الحق ، وأن عدم علم الناس به لأمرين .

٢٠٦ حديث « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ... » ، وبيان أن علم الكلام والفلسفة مما حذر الشرع منه .

٢٠٨ حديث « خير القرون قرني ... » والتنبية في التعليق على أن لفظه « خير الناس ... » .
٢٠٨ طعن الكوثري في أئمة السنة وأصحاب الإمام أحمد ونسبته إليهم إلى الزيف والبدعة والجهل !!

فصل

٢١٠

فيه الكلام على المأخذ الخلفي الأول وهو النظر المتعمق فيه ، وبيان أنه لا حاجة إليه في معرفة العقائد ، وأنه مثار للشبهات والتشكيكات .

٢١٠ تقسيم علماء المعقول العلم إلى ضروري ونظري .

٢١١ قدح أفلاطون وأرسطو في الحسيات ، وآخرون في البديهيات وذكر حجج الأولين وجواب العضد وغيره عنها وقدح بعضهم فيه ، وبيان ما يقويه .

٢١٢ قول السلفيين في ذلك .

٢١٣ ذكر ما اعتل به القادحون في البديهيات . وجواب العضد عليها ونظر المؤلف فيه وبيان الحق في ذلك .

٢١٥ اعتراف السلفيين بجواز خرق العادة ، وذكر المواطن التي يحتجون بها .

٢١٨ قول المصنف أن القدح في البديهيات بما يشمل الأوليات ، لا سبيل إليه وأن الوثوق بهذا النوع من البديهيات لا يستلزم الوثوق بجميعها . ومناقشة المؤلف من اعتراف بذلك من علماء الكلام وبيان تناقضهم في ذلك ، وإلزامهم بضرورة الرجوع إلى الشرع .

٢١٩ قول السلفيين في ذلك ومعيارهم فيه وبيان مزاياه .

٢٢٠ ذكر السوفسطائية وفرقهم .

٢٢١ ذكر القادحين في إفادة النظر العلم . والوجوه التي تمسكوا بها وما أجيب به عنها ،
وبيان أن القدر يخص بالنظر المتعمق فيه دون المأخذ السلفي .
٢٢٥ كلام الغزالي في شرح أحوال النفس إذا سكنت إلى التصديق بقضية ما ، وتعقيب
المصنف عليه .

٢٢٧ شك الغزالي في أول أمره في البديهيّات باعترافه ثم شفاه الله .
٢٢٩ وصف الغزالي للمستقل بالنظر ، وإنكار المصنف عليه .
٢٣٠ اعتراف الغزالي بأن الإيمان المستعار من علم الكلام ضعيف جداً . (تعليق)
٢٣١ التحقيق في الاستقلال بالنظر وبيان المحمود منه من المذموم .
٢٣٢ ذكر بعض أكابر النظار كالجويني رجعوا قبل موتهم عن علم الكلام .
٢٣٣ حديث « عليكم بدين العجائر » لا أصل له . (تعليق)
٢٣٣ ما يستفاد من عبارة الجويني في رجوعه عن كل مقالة يخالف فيها السلف ، وبيان ما كان
يغلب على الغزالي وأساتذته .
٢٣٦ نص وصية الفخر الرازي في رجوعه عن علم الكلام .
٢٣٧ ما يعتذر به عن الحائضين في الكلام .

فصل

٢٣٨

في المأخذ الخلفي الثاني : الكشف التصوفي .
٢٣٨ تحقيق أن الرياضة والعبادة لا يمكن أن يكون من آثارها الإلحاح عما في نفس الغير
خلافًا للمصنف . (تعليق)
٢٤٠ أول من مزج التصوف بالكلام .
٢٤١ الكشف لا يستند إليه في الدين ، وذكر مراتب الغيب .
٢٤٢ حديث : « الرؤيا ثلاثة فبشرى من الله . . . » وبيان ما في عزو المصنف إياه
لـ « الصحيح » . (تعليق)

٢٤٣ الإلهام وحديث « لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون . . . »

٢٤٤ فصل

أنه لا مانع من الاستناد على المأخذين الخلفيين فيما ليس من الدين .

الباب الثاني

٢٤٥ في تنزيه الله ورسله عن الكذب وبيان تحبط الأشعرية في هذا الباب ، والتزامهم جواز الكذب من الله عقلاً !

تنزيه الأنبياء عن الكذب

٢٤٨ وحديث : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات » وبيان أنها ليست من المعارض ، وأنها وقعت قبل النبوة .

٢٥١ الكذب هو الاخبار بخلاف الواقع عمداً أو خطأ ، وأمثلة من استعمال السلف في ذلك

٢٥٢ قصة إبراهيم مع الملك الجبار وقوله : « هي أختي » .

٢٥٣ عصمة النبي ﷺ من الكذب قبل النبوة وبعدها .

٢٥٤ آية [ما أنزل الله على بشر من شيء] هل هي حكاية عن قول اليهود ، أم قریش ؟ وترجيح المصنف للأول وتعليق بعض الأفاضل عليه ثم تعقيب المصنف عليه .

٢٥٤ قول أبي جهل : إنا لا نكذبك . وتحويله .

٢٥٥ قصة ابن أبي سرح لما بايع النبي ﷺ ، وقوله ﷺ : إنه لا ينبغي لبي أن تكون له خائنة الأعين .

٢٥٦ الكذب في الحرب جائز إلا للنبي ﷺ .

٢٥٧ تفصيل القول في خطأ الأنبياء ، وحديث تأبير النخل وغيره .

٢٥٩ حديث رضاع الغيل وإباحته ، وحديث آخر في النهي عنه ، وتوفيق بعض العلماء بينها ومناقشة المصنف له .

٢٥٩ علة حديث النهي ، وترجيح التوفيق المذكور . (تعليق)

الباب الثالث

٢٦٢ في الاحتجاج بالنصوص الشرعية في العقائد .

٢٦٣ تلخيص كلام ابن سينا في أن الشرائع إنما وردت لخطاب الجمهور ، وأنه لا يحتج بها في العقائد ؛ وبيان مقاصده منه وهي عشرة ، والنظر فيها في صرة مناظرة حضرها متكلم وسلفي وناقذ .

٢٦٥ النظر في المفصل الأول

٢٦٩ المفصل الثاني

٢٧٠ المفصل الثالث

٢٧١ تحقيق معني آية [ليس كمثل شي .] وذكر آيات توضح المراد منها .

٢٧١ تحريج حديث « عليك بالصوم فانه لا مثل له » (تعليق) .

٢٧٤ أرواح الصالحين إن كان لها تصرف فهي كالملائكة لا تتصرف إلا بأذنه تعالى ، وتعليق فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق على ذلك وجزمه بأن الأرواح لا تصرف لها . وتعقيب المصنف عليه . (تعليق) .

٢٧٥ قدرة البشر الأحياء محدودة ، والمعجزات والكرامات ليست بقدرتهم ، ولذلك كان الصحابة يسألونه ﷺ الدعاء ، وكانوا لا يستغيثون به إذا بعدوا عنه .

- ٢٧٧ عودة إلى تفسير الآية .
- ٢٧٨ إلزام القائلين بأن ذات الله مجردة بأنهم جعلوا له مثلاً !
- ٢٧٨ بيان معنى اسمه تعالى (الواحد) ، وذكر الآية التي ورد فيها هذا الاسم .
- ٢٨١ حديث : « انسب لنا ربك » وتحويل المصنف إياه .
- ٢٨٤ تفسير ابن سينا لاسم (الواحد) وأنه بعيد عن التنزيه .
- ٢٨٤ قول المصنف « الأعدام أزلية » وتعليق الشيخ محمد عبد الرزاق عليه .
- ٢٨٥ تحقيق المصنف أن الاجابة عن سؤال « من خلق الله » بأنه غير وارد أصلاً ، لا يقطع وسوسة الشيطان وأن علاج ذلك في الشرع ، وأن من لم يكتب به جاءه الشيطان من طرق أخرى .
- ٢٨٦ زعم ابن سينا أن ذات الله عز وجل ليست منفصلة عن العالم ولا متصلة به ... ونفيه لقدرة الله وإرادته وعلمه ، وموافقة أكثر المتكلمين له على أصله في ذلك .
- ٢٨٩ معنى ثالث لاسمه تعالى (الواحد) .
- ٢٩٠ معنى (الصمد) وأنه يستلزم أنه لم يلد ولم يولد ، وتوجيه ذلك وذكر الآثار فيه .
- ٢٩١ ترجمة علي بن داود القنطري من شيوخ ابن جرير .
- ٢٩٢ رد الشيخ محمد عبد الرزاق على المصنف في تدليس الأعمش ، وفي الانقطاع بين علي ابن أبي طلحة وابن عباس ، ورأي المعلق في ذلك .

المقصر الرابع

- ٢٩٥ فيه بيان أن العرب كانوا يعلمون ^(١) بقولهم الفطرية أن الله (ليس كمثله شيء) وأن له ذاتاً قائمة بنفسها ...

(١) سقطت كلمة (يعلمون) من الأصل فعذرة .

المفصل الخامس الى الثامن

٢٩٧ فيه أن حاصل كلام ابن سينا ومن وافقه إنما هو نسبة الكذب إلى الله تعالى ، وإلى الرسول ﷺ والموازنة بين كذبات إبراهيم عليه السلام وبين النصوص التي زعم المتعمقون بطلان معانيها من وجوه .

٣٠١ بيان المفاسد التي تترتب من النصوص التي زعموا بطلانها إن كانت كما زعموا .

٣٠٣ تحقيق فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة أنه لا يجوز استعمال « المثل الأعلى » إلا لله عز وجل خلافاً لكتاب العصر . (تعليق)

المفصل التاسع

٣٠٤

المفصل العاشر

٣٠٥

٣٠٦ (مهمة) في حشر الأجساد هل هو يجمع أجزائها المتفرقة أم بإنشاء أجساد أخرى

٣٠٧ حديث ابن مسعود « أرواح الشهداء في جوف طير »

٣٠٨ حديث ابن عباس بمعناه وإعلال المصنف إياه بمنعنه أبي الزبير وجواب الشيخ حمزة عنها وملاحظات من المعلق حوله .

٣١١ بعض الأحاديث في شهادة الأعضاء على الإنسان يوم القيامة والحكمة في ذلك .

٣١١ رأي المصنف في حشر أجزاء البدن وتعليق الشيخ محمد حمزة عليه .

٣١٢ حكمة حشر الجسم .

قول المفخر الرازي في الاحتجاج بالنصوص الشرعية

٣١٣

وهو في ثلاثة مطالب ، ورد عليه مفصلاً وبيان ما تضمنه من عدم الاعتداد بالأدلة النقلية في العقيدة .

٣١٥ الرد عليه في قوله إن خالف النقل العقل وجب تقديم العقل .

٣٢٠ إلزام خطير من المصنف للفخر الرازي في منعه الاحتجاج بالنصوص .

٣٢٥ قول العنبر وغيره

وهو في ثلاثة مطالب أيضاً .

٣٢٦* قوله إن الدلائل الثقلية لاتفيد اليقين ، والرد عليه وبيان أن الله تكفل بالبيان وحفظ الشريعة وأن المقصود بحفظه بقاء الحجة قائمة ، وأنه كما كان الصحابة مخاطبين بالنصوص فكذلك من بعدهم .

٣٢٩ طبقات الأسلاف من حيث الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن من المكابرة إنكار أنه من المتيسر في كثير من الكلام أن يحصل القطع بالمعنى منه .

٣٣٠ بيان أن من نفى حصول القطع المذكور فهو مكذب بالنصوص إلا في حالة الخطأ القليل . وذكر القرائن التي يتحصل منها اليقين .

٣٣١ جزم الرازي بأنه لايجوز التمسك بالأدلة الثقلية ورجوعه عنه .

٣٣٢ زعم الجرجاني أن القول بأن الأدلة الثقلية لاتفيد اليقين هو مذهب المعتزلة والأشاعرة !

٣٣٣ المحكم والمقاسم

فيه بيان معنى هاتين الكلمتين ، وقولي السلف في تفسيرهما في آية [منه آيات حكيات ... وأخر متشابهات] ، وشرح المصنف إياهما .

٣٣٦ وجه تسمية بعض الآيات متشابهات .

٣٣٧ بيان أن القولين يمكن تطبيقهما على سياق الآية .

٣٣٨ جواز الوقوف على قوله تعالى (إلا الله) وتركه ، وتقضيل معنى التأويل وأمثلة له من القرآن ، وتطبيق ذلك على القولين .

- ٣٣٩ حديث « كان يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده... يتأول القرآن »
 ٣٤٠ إيراد سؤال من قبل المتعمقين في تصويب القول الأول وجواب المصنف عليه بما هو تلخيص لما تقدم في هذه الرسالة .

الباب الرابع

في عقيدة السلف وعدة مسائل

٣٤٤

- فيه بيان أن السلف لم يكن لهم مأخذ لعقائدهم غير المأخذين السلفيين الفطرة والشرع وأنهم كانوا يقطعون بما يُفيدان فيه القطع ، وأنه قول السلفيين . وبيان موقف الآخرين وما انتصر له والجواب عنه ورأي المصنف في ابن فورك والبيهقي .
 ٣٤٦ بيان أن كلمة (العقل) وقع فيها تدليس ، ووجوب ترك الاحتجاج بالآباء والأشياخ
 ٣٤٧ الأينية أو الفوقية (١) أو كما يقولون : الجهة

وحديث أين الله ؟ وحديث أبي رزين « كان في عمام » وبيان ضعفه في التعليق .
 وتحقيق ثبوت الفوقية بالكتاب والسنة وأقوال السلف .

- ٣٤٨ نص كلام الأشعري في إثبات الفوقية ، وتأول أتباعه إياه والرد عليهم .
 ٣٥١ من حجج مثبتة الأينية العقل وجواب النفاة والرد عليهم .
 ٣٥٣ نكات حول دعوى النفاة .

- ٣٥٤ قول الفلاسفة إن ذات الله وجود ، ومعنى الوجود عندهم والرد عليهم .
 ٣٥٥ تفسير الإسفرايني لـ « قائم بنفسه » أنه غير قائم بغيره ! والرد على الفلاسفة في قولهم الحلاء أمر وجودي !

- ٣٥٥ ضبط « الإسفرايني » . (تعليق)
 ٣٥٧ النهي عن السفر يوم الجمعة لم يصح . (تعليق)

(١) وقع في الكتاب (القومية) خطأ فمذرة .

٣٥٧ تصريح التفتازاني بأن الكتب السماوية والأحاديث النبوية بثبوت الجهة وذلك على خلاف الدين الحق !! وتبريره لذلك ، والرد عليه وبيان ما فيه من التلبس والتدليس ٣٥٨ مثال بديع يصور فيه المصنف تأثير البيئة وأصحاب الأفكار الخاطئة على من يعيش فيهم وحكايتين في ذلك .

٣٥٩ تعقب بعض المحشين عبارة التفتازاني بأن فيه فتح باب الباطنية .

٣٦٠ القرآن كلام الله غير مخلوق

وبيان أن العقول الفطرية ونصوص الكتاب والسنة قاضية أنه تعالى يتكلم الكلام الحقيقي متى شاء ، وأنه لا يلزم منه تشبيه ، وقول العلامة الآكوسي في ذلك .

٣٦٣ الإيـمان قول وعمل يزيد وينقص

٣٦٤ ذكر الاختلاف في مرتكب الكبيرة ، وقول المرجئة في ذلك والتقاؤه مع قول الكوثري بنفي زيادة الإيـمان ونقصانه .

٣٦٥ بعض النصوص على ما تقدم .

٣٦٧ الرد على الكوثري في زعمه أن الإيـمان القلبي لا يزيد ولا ينقص والرد عليه نقلاً ونظراً .

٣٦٨ بيان أن سبب تفاوت المؤمنين في التقوى إنما هو تفاوتهم في اليقين .

٣٦٩ رأي المصنف في من يقول أن يقينه مثل يقين الأنبياء ، ومحاولة الكوثري الجواب عن هذا القول ، والرد عليه .

٣٧١ معيار الإيـمان القلبي العمل ، وذكر آيات وأحاديث في ذلك .

٣٧٢ توجيه المصنف أقول : « الإيـمان لا يزيد ولا ينقص » على وجه من ثلاثة .

٣٧٣ قول : أنا مؤمن بالله

فيه بيان أنه قول السلف وكراهة قول : « أنا مؤمن حقاً » ، والبحث في حبط الأعمال ، وأن المؤمن حقاً لا تحبط أعماله عند المصنف .

٣٧٥ قول سفيان : « أرجو » إذا قيل له : « أمؤمن عند الله ؟ » وتعقب الكوثري له ، ورد المصنف عليه ، بما فيه الشفاء .

٣٧٨ الخاطئة فيما جاء في ذم التفوق ، وأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق ، وما يجب على أهل العلم في هذا العصر .

٣٨٠ بيان المصنف كيف يمكن المكلف الاستقامة على السراط مع قوله : إن « جيج الحق غير مكشوفة .

٣٨١ بيان السراط المستقيم وأنه بين محفوظ .

٣٨٢ واجب أهل العلم البدء بالنفس ثم التعاون مع غيره منهم ، وتلخيص العمل في ثلاثة مطالب : العقائد ، البدع العملية ، الفقهيات .

٢٨٢ تحقيق أن أثر « يرى القذاة في عين أخيه ... » حديث مرفوع . (تعليق)

٣٨٣ مثال جميل لمن يرتكب البدع مع الاختلاف في مشروعيتها .

٣٨٣ الاختلاف في الفقهيات قريب إذا كان سببه غير الهوى ، وتقديم أقوال الأسياف على هيج الله تعالى ، وواجب العلماء تجاه ذلك .

٣٨٤ وجوب اتباع الدليل وتحريم التقليد المخالف له ، وأنه لا حاجة في هذا إلى اجتماع

شروط الاجتهاد ، وأنه ليس من التلفيق في شيء . ، والفرق بين الاتباع والتلفيق .

وما ينحس على الجامد على أقوال آيائه وأشياخه .

تم بتوفيق الله عز وجل وإعانتة طبع كتاب
«التنكيل بما في تأنيب الكوثر من الأباطيل»
يوم الخميس العاشر من رمضان المبارك
سنة ١٣٨٦ من هجرة خير
الموسلين ، عليه أفضل
الصلاة وأتم التسليم
والحمد لله رب
العالمين