

كتاب "ما بعد السلفية" في بيت الدباير

الجزء الثاني: جانب الدلائل

بقلم

عبدالعزیز الصويطي التميمي

الحمد لله.. أما بعد:

فإنَّ القارئَ لكتاب ما بعد السلفيَّة = لا يجدُ ما يلفتُ نظره من قوَّة استدلالِيَّة، ولا أساليب بيانيَّة، بل يتجلى له أنَّ المؤلِّفين - مع ما وهبهما الله من ذكاءٍ فطري - هزيلان في أدوات الاستدلال؛ ولو أبعَدنا ما أوردها من نصوصٍ عن ابن تيميَّة؛ لعَفَّت معالمُ الكتاب، وتغيَّر رسمُه، وأصبح كالطلل البالي!

والعجبُ بعدَ هذا أن يظَهَر من خطاب المؤلِّفين الاستطالة على السلفيِّين، والتعالي عليهم؛ بدعوى ضحالتهم في طرائق الاستدلال، وقلة تحصيلهم اللُّغوي، وضعف بصيرتهم الأصوليَّة؛ حيثُ قالوا في (٢٨٩): (ليس هناك اهتمامٌ سلفيٌّ حقيقيٌّ بأصول الفقه. تلك الحقيقة الراسخة الأولى..).

وفي (٣٠١): (فقد يكون هناك بعض المتخصِّصين - ولا سيَّما في الجامعات - يستوعبون قدرًا كبيرًا من المباحث الأصوليَّة، ولكنَّ الشان في الضَّعف العام للاشتغال السلفي الأصولي على مستوى التحرير في المباحث الأصوليَّة نفسها، وعلى مستوى استنباط وتخرِج الأصول السلفيَّة التي قام عليها فقه السلف، أو على مستوى الاشتغال الفقهي..).

وقال المؤلِّفان في سخرية من ضحالة السلفيَّة في باب اللُّغة (٣٩٠): (وإهمال السلفيَّة بالتحديد لهذا الباب غير مفهوم، فضلًا عن الخلط الكثير الذي يقع منهم فيها؛ فإنَّ هذا الباب هو مُعتصمهم في تفسير الوحي على الدلالات التي أرادها صاحبُ الوحي.. ولم يكن أحدٌ ادعى للاعتناء بالعربيَّة من قوم يدعون إلى التزام دلالات النصوص العربيَّة، وبدلًا من أن يعتني السلفيُّون بالاجتهاد في فقه اللسان العربي الأوَّل ودلالات ألفاظه = صاروا يعتصمون بظاهر ما يتبادر إلى فهم قوم بينهم وبين المتكلم بالوحي ألفٌ وأربعمئة جدار..).

فإذا قرأت مثل هذا الكلام الساهر يُحِيل إليك أنَّ المؤلِّفين تفوَّقوا في طرائق الاستدلال، وبرعوا في قواعد الأصول، حتى لم يكن لهما نظيرٌ في هذا الزَّمن، ثم ما إن تتأمل في الكتاب حتى تكاد تجزُّمُ بخلوه من الدلائل الأصوليَّة، وما ذكره - مع قلته - حصل منهما خطأ فادح فيه، فأتعجب من لغة العائلِ المستكبر!

قد يقال: إنَّ مقصودَ المؤلِّفين من هذه الشدَّة هو حثُّ السلفيِّين على العبِّ من الكُتب

الأصولية - بقراءتها، وتحرير مسائلها، وفهم مضامينها - والغلظة أحياناً مطلوبة، غير أني أتفاجأ أن اللغة الشككية تُطارد كلامهما من جديد؛ إذ قرراً أن غالب هذه الكتب الأصولية، وما تزخر به من قواعد استدلالية = مشكوك في موافقتها لقواعد الأولين؛ إذ هي تقارير لقواعد ذهنية مجردة، فقلا في (٣٠٨): (والحقيقة أن معظم هذه القواعد الأصولية كتبت بتجريد ذهني، ونظر عقلي، وكتب عقب استقرار معظم المذاهب الفقهية، ولا يمكن ادعاء كون الفقهاء من الأئمة الأربعة ومن عاصرهم وسبقهم بنوا فقههم على تلك القواعد الرياضية = إلا بنوع من الادعاء الفارغ عن الحجة.

ولذلك يكثر في ترجيحات هؤلاء آراء وأقوال لم يقل بها إلا القلة والندرة، وهي خلاف ما عليه غالب الفقهاء قولاً وعملاً، وما ذلك إلا لكون هذه القواعد وتطبيقها الرياضي لم يكن لها هذا الحضور قط، ولا يمكن لمنهج معرفي يُريد تحقيق ما كان عليه السلف أن يبني نظامه الفقهي على هذا المرتكز الأصولي).

وإذا كانت قواعد أصول الفقه في معظمها مشكوكاً في صحتها، وكثير منها لم يقل به إلا القلة والندرة، ولا يمكن بناء النظام الفقهي السلفي عليها = فلماذا يشتان حملة شعواء على السلفيين في عدم عنايتهم بهذه الكتب الفاشلة؟! بل مفسدتها راجحة؛ لما تسببه من تضليل بقواعدها المجردة الفارغة!

ومهما حاول المؤلفان تبرير هذا الكلام على معنى صحيح فلن يستقيم بهذه الإطلاقات الفجة، ولا نزاع أن علم أصول الفقه دخلت فيه مباحث كلامية، ثم أدخل أبو حامد الغزالي المنطق فيه، ومع هذا قرّر أنه ليس من علم أصول الفقه، ولا من مقدماته الخاصة، وإنما جعله مقدمة عامة للعلوم^(١)، لكن تبقى دلالات الألفاظ، وطرائق الاستدلال، ومعرفة العام والخاص، والمطلق والمقيّد.. ومباحث كثيرة لا غنى للفقهاء عنها. وكلام المؤلفين في طعنهما في كتب الأصول يُشبهه إلى حد ما من يطعن في كتب النحو؛ بحجة أن الصحابة وعامة التابعين = لم يحتاجوا إلى هذه القواعد النحوية الفارغة لا سيما أن كثيراً منها أدخل فيه مضامين

^(١) قال الغزالي في المستصفى (١٠): (وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً).

كلامية أشعرية بعد ذلك، بل وفي بعضها مضامين اعتزالية ككُتب أبي عليّ الفارسي، وابن جنيّ، والزمخشريّ، وغيرهم.

والحقيقة أنّ غالب مَنْ أَلَّفَ في كتب الأصول هو عالم بالفقه، وتجدّه يذكر الأمثلة التي تُؤيّد مذهبه، وكثيرٌ منهم له مؤلّفات فقهية؛ فكيف تخالف ما عليه الفقهاء؟!

وكان الواجب على المؤلّفين أن يندبا السلفيين إلى تجريد كُتب الأصول من المباحث الكلامية للمعتزلة والأشعرية، كالنزاع في دخول الإباحة في الأحكام التكليفية، أو بعض النزاع في الواجب المخير، أو التحسين والتقيح العقليين، أو تسمية العِلل مُعرّفات وأمارات، وأشباه ذلك ممّا فعله بعضُ المعاصرين؛ جزاهم الله خيراً.

وهذان المؤلّفان قد نصبنا نفسيهما فضاءً على الجموع السلفية، فحكّمنا عليهم بضعف التحصيل في الدلائل، وقلة التحقيق، وهما- مع قلة طرّقهما للدلائل الأصولية- قد وقعا في أشرّ المذاهب، وتوصّلاً إلى أحسن المطالب، حتى إنّه ليُخيّل إلى القارئ أحياناً أنّهما لم يفتحا كتاباً أصولياً واحداً، أو أنّهما اكتفيا بفتح أوّكبة كُتب أصول الفقه، والارتشاف من أفواها قطرات دون الارتواء منها، أو أنّهما أخذوا هذه المواد الاستدلالية من بعض كُتب المعاصرين السطحية.. وحسباً- غروراً- أنّ هذه الأدوات الصّدئة كافية في تصحيح النخيل السلفية الباسقة!

ولا ريب أنّ السلفيين المعاصرين يوجد عندهم ضعفٌ في الجملة مقارنةً بالسلف الأوائل، وهو مصداقٌ لحديث النبي صلّى الله عليه وسلّم: (لا يأتي عليكم زمانٌ إلّا الذي بعده شرٌّ منه)^(١)، لكنّ الضعف عند غيرهم من الطوائف أشد؛ فهم أوفق حظّاً، وأسعدُ دليلاً، وأقومُ سبيلاً؛ لأنهم يفتنون آثار مَنْ قبلهم، ويستثقون منهم طرائق الاستدلال المتينة، لا سيّما أنّ عامة الفرق اليوم تستقي موادّها العقديّة من المنطق، فأتوا بتهويلات كلامية، وخداعات لفظية، ودلائل فارغة في كثيرٍ منها، بل ألجأهم إلى عقائد فاسدة بالاضطرار كالأشاعرة في مبحث قَدَم الخالق على العالم، ومبحث ما لا يخلو من الحادث فهو حادثٌ، ومبحث أوّل واجب، وغيرها.

(١) صحيح البخاري (٩/٤٩).

فَدَعْنَا نَسْتَعْرِضُ أBRَزَ الْمَأْخِذِ عَلَى الْكِتَابِ فِي جَانِبِ الْاسْتِدْلَالِ:

المأخذ الأول: دلالة صيغ العموم.

المأخذ الثاني: خلط المصطلحات الأصولية في حديث الطائفة المنصورة.

المأخذ الثالث: قسمة الإجماع.

المأخذ الرابع: الجهل بقضايا الأعيان.

حسنًا.. دعنا نقتفِ آثارَ هذه المآخذ مأخذًا مأخذًا، فنذكر ما فيه، وأسأل الله العون والسداد.

المأخذ الأول: دلالة صيغ العموم

تحدّث المؤلفان باستعلاءٍ عن سريانِ العُجْمَةِ في ألسُنِ السلفيِّين المعاصرين = فقرّرَا أنّ صيغ العموم لا تُفيد الاستغراقَ، وإنما يُستفادُ الاستغراقُ من القرائنِ، فقالا في (١٥): (ويُعرف قصدُ المتكلمِ للاستغراقِ بسياقٍ ظاهرٍ، أو بيانٍ منه، وليس بمُجرّد استعمالِ صيغِ العموم)، وإنما المحظورُ عندهما هو استعمالُ اللفظِ العامِّ في القليلِ، فقالا: (والتعميماتُ إنّما تُنتقدُ بوجهٍ من وجهين: الأول: أنّ تُستعملَ التعميماتُ مع ما هو قليلٌ لا يرقى لمرتبةِ الكثيرِ أو السائدِ).

فيلاحظ: أنّهما قرّرا أنّ (صيغ العموم) لا تُفيد الاستغراقَ إلّا بقرينةٍ، وأمّا إفادتها للكثيرِ/السائدِ فمُحتملٌ أنّها تفيد ذلك دون قرينةٍ كما هو الظاهر: فيكونان من أربابِ الخصوصِ، ويُحتملُ أنّ صيغِ العموم تحتاجُ إلى قرائنٍ أيضًا لتفيد الكثيرِ/السائدِ، أي: لا تفيد الاستغراقَ ولا الكثيرَ إلّا بقرينةٍ مرجّحةٍ، وبدونها يكون اللفظُ مشتركًا ويلزم التوقُّفُ؛ لوجود الإجمال: ويكونان من أربابِ الواقفيةِ في العمومِ، وهو أحدُ قولي أبي الحسن الأشعريِّ، وقولُ الباقلاني وهذان المذهبانِ ساقطانِ، وجمهورُ الأئمةِ على خلافهما.

كما يُلاحظ أنّ المؤلفين جوّزا أن يدلّ اللفظُ العامُّ على الكثيرِ أو السائدِ دون قرينةٍ، ولم يوضّحا كيف نُرجّح دلالته على الكثيرِ من السائدِ (الأكثر)، أم هو لفظٌ مشتركٌ فيهما أيضًا ويحتاج إلى مرجّح خارجيٍّ؟ ولم أرَ من قال بهذا!

فهذا المذهب الذي سار عليه المؤلفان مذهبٌ حادثٌ فاسدٌ باتِّفاق السلف؛ إذ كلُّهم يُقرُّر أن صيغ العموم تُجرى على عمومها إلَّا بدليل خاص، وهو مذهب أبي حنيفة وصاحبيه^(١)، والشافعي (ت: ٢٠٤) ^(٢)، والقاسم بن سلام (ت: ٢٢٤) ^(٣)، وابن زنجويه (ت: ٢٥١) ^(٤)، والمزني (ت: ٢٦٤) ^(٥)، وأبي سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠) ^(٦)، ومحمد بن نصر المروزي (ت: ٢٩٤) ^(٧)، وابن جرير الطبري (ت: ٣١٠) ^(٨)، وابن المنذر (ت: ٣١٩) ^(٩)،

^(١) حكى ابن جرير هذا المذهب عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، فقال في تهذيب الآثار مسند ابن عباس (٢/ ٨٣٥): (وقال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد: لا بأس بجلد الميتة إذا دبغ. وكانت علة قائلها هذه المقالة لقولهم هذا، ما دكرنا من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أبما إهاب دبغ فقد طهر». وقالوا: عم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك من قوله: «كل إهاب دبغ» من غير أن يخص منه شيئاً، قالوا: فذلك على عمومته في كل إهاب دبغ. قالوا: وغير جائز لأحد أن يخص شيئاً من ذلك بغير برهان يجب التسليم له من أصل أو نظير).

^(٢) قال الشافعي في الرسالة (١/ ٣٤١): (فكل كلام كان عامًّا ظاهرًا في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعلم حديثٌ ثابتٌ عن رسول الله - بأبي هو وأمي - يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض، كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه)، وكلام الشافعي في هذا المعنى كثير جدًّا.

^(٣) رجَّح القاسم بن سلام نجاسة السور لعموم الكلاب، ثم قال في كتابه الطهور (٢٧٠): (القول عندنا على العموم لجميعها؛ لأننا لا نخص إلا ما خصت السنة، ولم يأتنا عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه خصوصية شيء منها دون شيء).

^(٤) قال ابن زنجويه في الأموال (٢/ ٨٢١): (السنة جاءت بالعموم بجملتها، فقال: «في كل خمس من الإبل أو الذود شاة»، ثم كذلك حتى أتى على آخرها، فإذا جاءت السنة عامّة، لم يكن لأحد أن يستثنى منها شيئاً دون غيره، إلَّا ما خصّته السنة في الذي جاء عنه صلى الله عليه وسلم في العرايا، حين استثناها من المزابنة فأرخص فيها، وكما خصّ الحائض بالنفر في حجّها قبل توديع البيت دون الناس، والجذع من الضأن يضحى به خاصة من بين الأزواج الثمانية، وأشباه لهذا في السنة كثير).

^(٥) قال المزني في مختصره (٨/ ٣٩١): (وقال صلى الله عليه وسلم: «هو الطهور ماؤه الحليّ ميتته»، وقال الله جل ثناؤه: {أَحَلَّ لَكُم صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلنَّاسِ}، وهذا عموم فمن خصّ منه شيئاً، فالمخصوص لا يجوز عند أهل العلم إلا بسنة، أو إجماع الذين لا يجهلون ما أراد الله).

^(٦) قال أبو سعيد الدارمي في كتابه النقض على المريسي (١/ ٣٤٥): (القرآن عربي مبين، تُصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم. فإن تأوّل متأوّل مثلك جاهل في شيء منه خصوصاً، أو صرفه إلى معنى بعيد عن العموم بلا أثر، فعليه البيّنة على دعواه، وإلّا فهو على العموم أبداً). وكلامه في هذا المعنى كثير.

^(٧) قال محمد بن نصر المروزي في السنة (٤٤): (فكان اللازم على ظاهر هذه الآيات وعمومها أن يكون فرض الجهاد لازماً لكل مسلم في خاص نفسه إذا أطاق ذلك، إلّا أن يدلّ الكتاب أو السنة أو الإجماع على أن ذلك على خاص دون عام).

والطحاوي (ت: ٣٢١) ^(٣)، وأبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤) ^(٤)، وغيرهم، وهو اختيار ابن تيمية وابن القيم ^(٥)، وكلام السلف في هذا كثيرٌ جداً؛ ولهذا حكى ابن جرير الطبري الإجماع على ذلك، فقال في تفسيره ^(٦): (ففي إجماع جميعهم على ما روينا عنهم من ذلك -

وقال في تعظيم قدر الصلاة (٢ / ٨١٠): (قد عمَّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّ أَدَى، وإماطته إيمان حتى تأتي سُنَّة ثابتة تخصُّ شيئاً دون شيء).

^(١) وقال ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠) في تفسيره (٢٤ / ٣٦٩): (فالخير على عمومته حتى يأتي خبرٌ تقوم به الحجَّة، دالٌّ على خصوصه).

^(٢) وقال ابن المنذر في الأوسط (١ / ١٤٣): (والأخبارُ عند أصحابنا على العموم؛ لا يجوز الخروجُ عن ظاهر الحديث إلى باطنه، ولا عن عمومته إلى خصوصه إلا بكتاب أو سنة أو إجماع).

^(٣) وقال الطحاوي في أحكام القرآن (١ / ٦٥): (وفي وجوب حمل هذه الآيات على ظاهرها وجوبٌ حملها على عمومها، وإن كان بعض الناس قد ذهب إلى أنَّ العامَّ ليس بأولى بها من الخاصِّ إلا بدليل آخر يدلُّ عليه إما من كتاب، وإما من سنة، وإما من إجماع، فإنَّ لا نقول في ذلك كما قال، ولكنَّا نذهب إلى أنَّ العامَّ في ذلك أولى بها من الخاص).

^(٤) وقال أبو الحسن الأشعري في آخر كتبه الإبانة (١٣٩): (وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قوله تعالى: {لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} على ظاهره أو حقيقته من إثبات اليمين، ولا يجوز أن يُعدل به عن ظاهر اليمين إلى ما ادَّعاه خصوصنا إلا بحجة. ولو جاز ذلك لجاز المدَّع أن يدَّعي أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة، وإذا لم يجز هذا المدَّعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادَّعيتوه أنه مجاز أن يكون مجازاً بغير حجة، بل واجب أن يكون قوله تعالى: {لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} إثبات يدين لله تعالى في الحقيقة غير نعمتين؛ إذ كانت نعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيدي، وهو يعني النَّعْمَتَيْن).

^(٥) قال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى ^(٥) (٦ / ٤٤٢): (فإنه ما لم يقدِّم الدليل المخصص وجب العمل بالعام). وقال ابن القيم في زاد المعاد ^(٥) (٥ / ٥٣٩): (حُكِمَ الاسم العام وجوباً حمَّله على جميع مفرداته عند التجزؤ من التخصيص).

^(٦) (٢ / ٢٠٨) وقال أيضاً في (٢ / ٢٠٧): (وهذه الأقوال التي ذكرناها عمَّن ذكرناها عنه - من الصحابة والتابعين والخالفين بعدهم، من قولهم: إنَّ بني إسرائيل لو كانوا أخذوا أدنى بقرة فذبحوها أجزأت عنهم، ولكنهم شدَّدوا فشَّدَّ اللهُ عليهم - من أوضح الدلالة على أنَّ القوم كانوا يرون أنَّ حُكْمَ اللهِ، فيما أمر ونهى في كتابه وعلى لسان رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، على العموم الظاهر، دون الخصوص الباطن، إلا أن يخصَّ بعض ما عمَّه ظاهرُ التنزيل كتاب من الله، أو رسولُ الله، وأنَّ التنزيل أو الرسول، إن خصَّ بعض ما عمَّه ظاهرُ التنزيل بحُكْمٍ خلاف ما دلَّ عليه الظاهر، فالمخصوص من ذلك خارج من حُكْمِ الآية التي عمَّت ذلك الجنس خاصة، وسائر حُكْمِ الآية على العموم؛ على نحو ما قد بيَّنناه في كتابنا "كتاب الرسالة" من "لطيف القول في البيان عن أصول الأحكام" في قولنا في العموم والخصوص،

مع الرواية التي رؤيناها عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالموافقة لقولهم - دليلٌ واضح على صحّة قولنا في العموم والخصوص، وأنَّ أحكام الله جلَّ ثناؤه في آي كتابه فيما أمر ونهى على العموم، ما لم يخصّ ذلك ما يجب التسليم له، وأنه إذا خصّ منه شيءٌ، فالمخصوص منه خارجٌ حكمه من حكم الآية العامّة الظاهر، وسائرُ حكم الآية على ظاهرها العامّ، ومؤيّدٌ حقيقةً ما قلنا في ذلك، وشاهدٌ عدلٍ على فساد قول من خالف قولنا فيه).

كلامُ أهل اللسان العربي من المتقدمين من سائر الطوائف:

وهذا ليس خاصًّا بأئمّة السلف، بل هو مستقرٌّ عند سائر الطوائف كالكلابية^(١)، والمعتزلة^(٢)، وغيرهم.

وموافقة قولهم في ذلك قولنا، ومذهبهم مذهبنا، وتخطئتهم قول القائلين بالخصوص في الأحكام، وشهادتهم على فساد قول من قال: حكم الآية الجائية مجيء العموم على العموم، ما لم يختصّ منها بعضٌ ما عمّته الآية، فإنّ خصّ منها بعض، فحكم الآية حينئذٍ على الخصوص).

^(١) قال الحارث المحاسبي في كتابه فهم القرآن (٣٧٤): (قوله عز وجل " يغفر لمن يشاء " عموم لم يخصّ قومًا بأعيانهم فقد عرفنا من يشاء مغفرته بعد عموم هذا الخبر بأخبار خاصة، ولولا الأخبار الخاصة بعد ذلك لكان علينا أن نقف حتى نعلم من يشاء عذابه، فلما أخبرنا أنه لا يغفر لمن أشرك قطعنا بذلك).

^(٢) قال الجاحظ المعتزلي في الرسائل (٨ / ٤): (كذلك العام إلى أن يخصّه الله بآية أخرى).

وقال أبو هلال العسكري المعتزلي في الوجوه والنظائر (٤٦٦): (صيغة العموم معروفة، ولا يخصّ إلا دلالة، وحيث لا دليل فهو على أصل العموم، ألا ترى أن قوله: {كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ} لا يجوز أن تخصّ؛ لأنه لا دليل فيه فهو على العموم، وصيغته صيغة العموم، وأما قوله تعالى: {وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} فقد دلّ على أنه مخصوص، فكأنه قال: قد أُوتيت أكثر الأشياء، فهذا الأصل، والأول مجاز، وإذا خرج شيء عن الأصل؛ فإن الأصل لا يبطل به).

وقال أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين (٢٧٦): (وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أنّ الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله: {وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ}، و{فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ} * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ}: فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصنف الذي جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم، وزعموا جميعًا أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصًّا أو مستثنى منه، والخبر ظاهر الإخبار والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين، وليس يجوز عندهم أن يكون الخبر خاصًّا وقد جاء مجيئًا عامًّا إلا ومع الخبر ما يُخصّصه أو تكون خصوصيته في العقل، ولا يجوز أن يكون خاصًّا ثم يجيء الخصوصية بعد الخبر).

واختلفوا إذا سمع السامع الخبر الذي ظاهره العموم ولم يكن في العقل ما يُخصّصه ما الذي عليه في ذلك على مقالين: ..)

وهذا هو المستقرُّ عند الأصوليين^(١).

ونلاحظ أنَّ الأصوليين يُشيرون إلى خلاف المرجئة، ومن أبرز مَنْ خالف من المرجئة في ذلك أبو منصور الماتريدي والباقلاني وهما متأخران^(٢)، كما أنَّ أول مَنْ أشار إلى وجود خلاف من

^(١) قال أبو زيد الدبوسي (ت: ٤٣٠) في تقويم الأدلَّة^(١) (ص: ٩٦): (فقال بعض الأحداث مَن لا سلفَ له في القرون الثلاثة: إنَّ حكم العام الوقف فيه حتى يتبيَّن المراد به كالمشترك، وقال بعضهم: الثابت به أخصُّ الخصوص حتى تقوم الدلالة على العموم. وقال الشافعي: إنه على العموم حتى يقوم الدليل على الخصوص).

ثم قال: (وقال علماؤنا رحمهم الله: العام يوجب الحُكْمَ بعمومه قطعاً وإحاطة، بمنزلة الخاص).

وقال أبو الحسين البصري (ت: ٤٣٦) في المعتمد^(١) (١/ ١٨٩): (اعلم أنه لا شُبْهة في وصف الكلام الشامل بأنَّه عام، وعموم على الحقيقة؛ لأنَّه لا وجه نعلم به كونَ الاسم حقيقةً من اطراد وغيره إلا وهو حاصل فيه).

وقال الآمديُّ (ت: ٦٣١) في إحكامه (٢/ ٢٠٠): (ذهبت المرجئة إلى أنَّ العموم لا صيغة له في لغة العرب. وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء إلى أنَّ ما سبق ذكره من الصيغ حقيقةً في العموم، مجاز فيما عداه، ومنهم مَنْ خالف في الجمع المنكَّر والمعروف، واسم الجنس إذا دخله الألف واللام- كما يأتي تعريفه- وهو مذهب أبي هاشم. وذهب أربابُ الخصوص إلى أنَّ هذه الصيغ حقيقةً في الخصوص ومجاز فيما عداه، وقد نُقل عن الأشعري قولان: أحدهما: القول بالاشتراك في العموم والخصوص، والآخر: الوقف وهو عدم الحُكْم بشيءٍ ممَّا قيل في الحقيقة في العموم والخصوص أو الاشتراك، ووافقته على الوقف القاضي أبو بكر.

وعلى كل واحد من القولين جماعةٌ من الأصوليين).

^(٢) قال الماتريدي في تفسيره (١/ ٤٩٠): (ثم استدلَّ قومٌ بهذه الآية على: عموم الخطاب وقت قرع السمع؛ لأنَّه أمرهم بذبح بقرة لم يبين لهم كيفيتها، ولا ماهيتها وقت الخطاب، إلَّا بعد البحث والسؤال عنها؛ فثبت أنَّه على العموم.

ألا ترى ما روي في الخبر: "لو عمدوا إلى أدنى بقرة لأجزأتم، لكنهم شدَّدوا على أنفسهم فشدد الله عليهم".

لكن هذا لا يصح؛ لأنَّه دعوى على الله، لحدوث شيءٍ في أمره، ويُدوُّ في حكمه، فذلك كفرٌ، لا يقوله مسلم... ثم في الآية دليل خصوص الخطاب من وجهين: ... والثاني: جواز تأخير البيان على تقدم الأمر به؛ لِمَا ذكرنا: أنَّها لو حملت على العموم- وهو مرادها- ثم ظهر الخصوص، فهو بُدُوُّ وحدث في الأحكام والشرائع، فذلك حالٌ مَنْ جهل العواقب والنهيات، تعالى الله عن ذلك).

ويبدو أنَّ أبا منصور يقصد الردَّ على ابن جرير الطبري، لكن هذا غلطٌ شنيع منه؛ إذ غاية التخصيص أن يكون نسجًا، وهو جائز في الأحكام، وليس من البدوات في شيء، والصواب الذي عليه جمهورُ الناس أنَّ التخصيص ليس نسجًا، وإنما بيان لإرادة المتكلم؛ ولهذا فإن الصواب أن التخصيص لا يأتي على أكثر أفراد العام؛ لأنَّه خلافُ الظاهر، وهو عيٌّ في اللسان.

وقال الباقلاني في الانتصار للقرآن (٢/ ٧٥٤): (فإنَّ لفظة (كل) ليست موضوعة للاستغراق والعموم، بل هي معرضة للعموم والخصوص، وكذلك (جميع) و(سائر) و(أيُّ) و(من)، وكل لفظٍ يدَّعي القائلون بالعموم أنه موضوع هو مُحتمل للعموم والخصوص).

المتقدِّمين هو ابنُ جرير الطبريُّ - كما تقدّم - وهو بعد القرون المفضَّلة، ثم أشار أبو الحسن الأشعري إلى نزاع المرجئة في كتابه مقالات الإسلاميين.

وهذا المذهب الإرجائي يُفضي إمّا إلى اللبس في اللُّغة والتوقُّف، وإمّا أن يُفضي إلى القرمطة في اللُّغة، وهو من جنس المذهب الهرمونوطيقي الحديث.

والعجيبُ أن المؤلفين أكثرًا من النقل عن ابن تيمية وبيانهُ في غالب تقريراتهما، فأتيا بتقرير قد شَنَّ عليه ابنُ تيمية حربيًا ضروسًا، حتى وصف أصحابه بالطماطم والجُهَّال، وسخَّف مذهبهم، ووصفهم بالشُرذمة!

فقال كما في مجموع الفتاوى (٣١ / ١١٣): (وهذا شُبُهَةٌ من شُبُهات بعض الطماطم من منكري العموم؛ فإنهم قالوا: لو كانت هذه الصَّيغ عامَّةً لكان الاستثناء رجوعًا أو نقضًا، وهذا جهل).

وقال أيضًا كما في مجموع الفتاوى (٦ / ٤٤٢): (فهو مذهبٌ منكري العموم من الواقفة والمخصَّصة، وهو مذهبٌ سخيْف لم يُتسبب إليه. وإن لم يكن مانعًا من الاستدلال فهذا كلامٌ ضائعٌ غايته أن يقال: دلالة العموم أضعفُ من غيره من الظواهر، وهذا لا يُقرُّ؛ فإنه ما لم يَقم الدليلُ المخصَّص وجب العملُ بالعامِّ. ثم يقال "ثانيًا": من الذي سلّم لكم أنّ العموم المجرّد الذي لم يظهر له مخصَّصٌ دليلٌ ضعيفٌ؟!).

بل إنّ المحقِّقين من أهل العلم شنعوا على من خصَّص اللفظ العامِّ بمجرد الاحتمالات؛ قال ابن القيم في (الصواعق المرسلّة) (٢ / ٦٨٣): (إنّ القَدَحَ في دلالة العامِّ باحتمال الخصوص... يُبطل حُججَ الله على خَلقه بآياته، ويُبطل أوامره ونواهيه وفائدة أخباره)؛ فكيف بمن يُخصَّص اللفظ العامِّ بالهوى أو بالقرعة ونحو ذلك؟! !

وخلاصة القول: أنّ هذا قولٌ ضعيفٌ جدًّا مخالفٌ لقول جماهير المسلمين ولكلام ابن تيمية الذي يظنّ أنّ مجرد إيراد حُجَّةٍ في مخالفة هذه الجموع الأصوليّة دون دليل أو حُجَّةٍ يذكرانها!

وبعدَ هذا التقرير يتبادر إلى الذهن سؤالٌ حائرٌ: لماذا تشبَّث بعضُ المرجئة بهذا القول

الضعيف؟

سأترك هذا المذهب - مذهب منكر صيغ العموم (المستغرق لجزئياته) - على مشرحة ابن تيمية العلمية؛ ليوضح لنا نشأة هذا القول الضعيف، قال كما في مجموع الفتاوى (٦/٤٤٠): (وأما "العموم اللفظي" فما أنكره أيضًا إمامٌ ولا طائفةٌ لها مذهب مستقرٌ في العلم ولا كان في "القرون الثلاثة" من يُنكره؛ وإنما حدث إنكاره بعد المائة الثانية وظهر بعد المائة الثالثة، وأكبر سبب إنكاره إمامٌ من المجوزين للعفو من "أهل السنة". ومن أهل المرجئة من ضاق عطنه لَمَّا ناظره الوعيدية بعموم آيات الوعيد وأحاديثه، فاضطره ذلك إلى أن جحد العموم في اللغة والشرع، فكانوا فيما فرؤوا إليه من هذا الجحد كالمستجير من الرمضاء بالنار. ولو اهتموا للجواب السديد "للعيدية": من أن الوعيد في آية وإن كان عامًا مطلقًا فقد خُصص وقيد في آية أخرى - جريًا على السنن المستقيمة - أولى بجواز العفو عن المتوعد وإن كان معيّنًا؛ تقييدًا للوعيد المطلق، وغير ذلك من الأجوبة، وليس هذا موضع تقرير ذلك؛ فإنّ الناس قد قرّروا العموم بما يضيق هذا الموضوع عن ذكره. وإن كان قد يُقال: بل العلم بحصول العموم من صيغه ضروريٌّ من اللغة والشرع والعرف، والمنكرون له فرقةٌ قليلةٌ يجوز عليهم جحد الضروريات أو سلب معرفتها؛ كما جاز على من جحد العلم بموجب الأخبار المتواترة، وغير ذلك من المعالم الضرورية).

وقال كما في مجموع الفتاوى (١٢ / ٤٨١): (فأنكر قومٌ من المرجئة العموم، وقالوا: ليس في اللغة عمومٌ، وهم الواقفية في العموم من المرجئة وبعض الأشعرية والشيعية، وإنما التزموا ذلك لئلا يدخل جميع المؤمنين في نصوص الوعيد. وقالت المقتصدّة: بل العموم صحيح والصيغ صيغ عموم؛ لكنّ العامّ يقبل التخصيص؛ وهذا مذهب جميع الخلائق من الأولين والآخرين إلا هذه الشّرذمة).

ويتبادر إلى الذهن سؤال آخر: كيف تسأل هذا الفهم إلى المؤلفين؟

يبدو أنّ ذلك راجع إلى سببين:

السبب الأول: خلطهما بين العامّ المجرد، والعامّ المخصوص بمُخصّص منفصل؛ فظنّوا أنّ هذا هو هذا، وابن تيمية يُقرّر أنّ العامّ المخصّص بمُخصّص منفصلٍ = لا يجوز أن يستغرق أغلب

أفراده، فقال في هذا الصدد كما في مجموع الفتاوى (٦ / ٤٣٢): (واللفظ العام لا يجوز أن يُحمل على القليل من الصور دون الكثير بلا قرينة متصلة؛ لأنَّ ذلك تلبيسٌ وعيٌّ يُنزّه عنه كلامُ الشارع).

وهذا بخلاف العام الذي لم يُخصَّص، أو العامَّ المخصَّص بمخصَّص متصل!

فأمَّا العام الذي لم يُخصَّص، فهو على عمومته، كما قال في مجموع الفتاوى (٦ / ٤٤٢): (فإنَّه ما لم يُقَمِّ الدليل المخصَّص وجب العملُ بالعام).

وأما العامُّ المخصوص بمخصَّص متصل، فيجوز أن يُراد به القليل.

السبب الثاني: هو ما ذكره المؤلفان من أنَّ إيرادَ الاستثناءات (خطأً وعُجْمَةً لسانية)، فقالا: (الوحي مملوء بالتعميمات مع وجود استثناءات، ومع ذلك لا يلتزم الوحي ذكر الاستثناءات؛ لأنَّ التعميم لا يستلزم الاستغراق أصلاً).

وهذه مجازفة، وإلَّا فجمهورُ العلماء والأئمة على أنَّ اللفظ العامَّ إذا خُصَّص بمُخصَّص منفصل: عُلِمَ أنَّ ذلك المخصَّص غيرُ مراد من اللفظ العامِّ، ولولا عِلْمُنَا بالمخصَّص لظنَّنا دخوله فيه، ومجرد سكوت المتكلِّم عن بيان المخصَّص يدلُّ على إرادته للعموم، وأمَّا هل اللفظ العامُّ في الأشخاص يعُمُّ سائر الأزمان والأحوال أم هو مطلق فيها؟ فقولان مشهوران!

وهذه المسألة ثارت في زمن ابن تيمية حتى قال ابنُ دقيق العيد في إحكام الأحكام (١ / ٩٨): (أولع بعض أهل العصر - وما يقرب منه - بأن قالوا: إنَّ صيغة العموم إذا وردت على الذوات مثلاً أو على الأفعال؛ كانت عامَّة في ذلك، مطلقاً في الزمان والمكان، والأحوال والمتعلقات)، ثم رجَّح أنها عامَّة في الأحوال، وهو قول طائفة من الأصوليين؛ وعليه فإنَّ الاحترازات والشروط الواردة في أدلَّة أخرى غيرُ داخلية في اللفظ العام؛ لوجود دليلٍ منفصل. وذهب طائفة من الأصوليين إلى أنَّ اللفظ عامُّ في الأشخاص مطلق في الأحوال، وهذا هو اختيارُ ابن تيمية في مواضع من كتبه، وهو أظهرُ القولين؛ وعليه لا تكون تلك الشروط والاحترازات مخصَّصاتٍ للفظ العام لاختلاف محلِّ العموم بين الأشخاص والأحوال.

والمقصود: أنَّ المؤلفين فهما فهماً خاطئاً، وليس لهما حُجَّة في أيِّ واحد من هذين المذهبين؛

إذ هما بنياً كلامهما على أنّ المخصّص لا يكون إلا متصلاً، وعزّب عن ذهنهما صحّة المخصّص المنفصل، وكلامهما يلزم منه لوازم باطلة كتحكّم المستدلّ فيما يتناوله اللفظ العام من أفرادهِ، فيُخرج ما يشاء، ويُبقى ما يشاء؛ ممّا يفتح بابَ القرمطة على مصراعيهِ.

تنبيه: ما نقلاه عن ابن تيميّة حين قالَا في (١٥): (من فصيح الكلام وجيّدهِ: الإطلاق والتعميم عند ظهور قصد التخصيص والتقييد..). إلخ.

ليس فيه موافقة لكلامهما؛ لأنّه خارج محلّ النزاع؛ لوجود قرينة، وهو (ظهور قصد التخصيص..).؛ فهو حُجّة عليهما، وهو من جملة العامّ الذي يُراد به الخاصّ.

المأخذ الثاني: خلط المصطلحات الأصولية في حديث الطائفة المنصورة

حصل من المؤلّفين خلطٌ شنيع في المصطلحات الأصولية؛ حيث لم يُفرّقاً بين تحقيق المناط وغيره؛ ففي أثناء شرحهما لحديث: (لا تزال طائفة من أمّتي يقاتلون على الحق..). قالَا في (٦٣): (فالذي نقوله: إنّ ألفاظ الحديث وموارد استعماله قبل طبقة أهل الحديث هي في المقاتلين في سبيل الله قتالاً مشروعاً: المجاهدين أصالةً. نعم من الممكن أن يلحق بهم غيرهم بطريق الإضافة القياسية أو بطريق تحقيق المناط...ولكن يبقى هذا إلحاقاً بالحديث)

ثم علّقَا على كلام لأبي قتادة الفلسطيني في تقريره أنّ الأحاديث اشترطت القتال للظهور، فقالَا: (وليس في لفظ الحديث ما يدلُّ على الاشتراط، فإنّ وصف القتال هو وصف للطائفة المنصورة، وسواء أكان الوصف كاشفاً أو مؤسساً؛ فإنّ الوصف غير الشرط).

وقالَا: (فإنّ كثيراً من المجاهدين في سبيل الله عبر التاريخ لم يكونوا على عقيدة أهل الحديث؛ فما البيّنة على إخراجهم من الحديث؟ ويلزم من ذلك الفهم تصويّب عقيدة كلّ من ظهر على الباطل في سبيل الله، وهذا لا يمكن القول به، فإنه ما دام المسلم مسلماً تثبت له أحكام الإسلام، وما دام مسلماً وينصر الحقّ، فهو على الحقّ ظاهر في ذلك الموضع، ولا يستلزم ذلك أن يكون ظاهراً على الحق في كل موضع).

وقالَا: (ليس فيه إلا معنى ظهور طائفة من المسلمين على الأعداء، وأنّ المسلمين حملة الحقّ المحفوظ لا يبيدون أبداً..)

وخلاصة ما توصل إليه المؤلفان الآتي:

١- أن حديث الطائفة المنصورة مخصوصٌ بالمقاتلين، ويحتمل عندهما أن يدخل غيرُ المقاتلين في الحديث، أو كما يقولان: (من الممكن أن يلحق بهم غيرهم)، أو (يجوز أن يلحق به ما في معناه)، فنلاحظ أن دخولَ غيرهم ليس متيقنًا، وإنما ممكنٌ جائز، ومعنى ذلك أن قصره على المقاتلين ممكنٌ لا ممتنع، لكنهما أثناء ردِّهما على أبي قتادة الفلسطيني يمنعان منه منعًا جازمًا بأنه ليس مقصورًا على المقاتلين وحدهم، أو كما يقولان في (٦٣): (ليس في لفظ الحديث ما يدلُّ على الاشتراط)، أي: اشتراط القتال.

٢- تارةً يذهبان إلى التفريق بين الطائفة الظاهرة، والفرقة الناجية، فقالا في (٦٤): (الصحيح التفريق بين الطائفة الظاهرة على الحق، وأنهم المجاهدون أصالة، كما يدلُّ سياق الحديث، وبين الفرقة الناجية- على فرض ثبوتها)، وتارةً الطائفة الظاهرة هي الفرقة الناجية، ويُقال فيها ما يُقال في تلك، فقالا في (٦٧): (الصحيح أن الكلام فيه، أو في المعنى الإلحائي إن رُمنا الدقة كالكلام في حديث الفرقة الناجية).

٣- أن هذه الطائفة المنصورة تنصُرُ الدِّين، لكنها غير معصومة؛ إذ قالوا في (٦٥): (ولا يلزم من هذا عصمة هذه الطائفة من أبواب أخرى من الخطأ والضلالة).

٤- أن (أهل الحديث وظنَّفوا هذا الحديث في صراعهم مع أهل الرأي والمتكلمين باعتبار أن الردَّ عليهم جهاد) كما في (٦٥).

٥- أن غاية الحديث يدلُّ على أن الحقَّ موزعٌ بين طوائف أهل القبلة؛ قالوا في (٦٥): (ليس من دليل على أنها واحدة متعيّنة في جماعة؛ فالكلام في الحديث على أقصى تقدير كالكلام على الفرقة الناجية). ونلاحظ أن هذا يُناقض كلامهما في أن الفرقة الناجية غيرُ الطائفة المنصورة.

٦- أن (من أهل الحديث قديمًا وحديثًا من ليس مرضيَّ العقيدة عند السلفيين؛ فعلى أي أساس يستثنون من ذلك الحديث؟)..

فإن قيل: ليس المرادُ بأهل الحديث مجرد المشتغلين به، بل العالمون العاملون به

فنقول: السلفيون المعاصرون لم يُشيروا إلى ذلك؛ لأنهم لا يحضرون في ذهنهم عند إطلاق أهل الحديث إلا الطبقة المعينة.. كما في (٦٥-٦٦).

والحقيقة أن الكلام حول حديث الطائفة المنصورة = حديث شائك، دقيق المدرك، وعرض المسلك.. يحتاج إلى تأمل شديد، وتوفيق من الله وتسديد، وأسأل الله أن يُرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرزقنا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه..

وأحب أن أوضح أن غاية المؤلفين من ذكر هذا الحديث هو تخطئة أهل الحديث، وأنهم مخالفون لظواهره، ومخالفون للصحابة، وأن الحق ليس محصوراً فيهم.

وهذا كله لا يُسعف المؤلفين على المراد؛ لأنه لو قدر صحة هذا فعايته أنهم أخطؤوا، ولم يثل أحد من الأولين والآخرين: إن قول (الجيل الرابع) حجة على قول الصحابة، أو أنهم لا يُخطئون إذا خالفوا غيرهم؛ فكيف إذا خالفوا الصحابة!؟

ولا ريب أن أهل الحديث لم يخالفوا الصحابة، وإنما حصل من المؤلفين خلطٌ كثير تبهنا على بعضه في الجزء الأول، وسنركز في جوابنا هذا على الأخطاء الأصولية؛ إذ حصلت منهما أخطاء ما ينبغي أن تصدر من أمثالهما:

الأولى: زلة تحقيق المناط؛ إذ جعلنا من طرق تعدية الحكم من وصف القتال إلى أهل الحديث (طريق تحقيق المناط)، وهذه زلة أصولية عجيبة! ويبدو أن المؤلفين يزحان بأي كلمة أصولية دون علم بمعناها؛ إذ جملة (تحقيق المناط) يُراد بها تنزيل الوصف الثابت على الأعيان؛ قال الآمدي في الإحكام (٣ / ٣٠٢): (تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط).

فتحقيق المناط انتقال من الوصف إلى الواقع؛ فهو يحصل بعد ثبوت الوصف الذي يُنات به الحكم = فيعيد المجتهد إلى تنزيهه على الواقع؛ ولهذا لم يناع أحد في جوازه من منكري القياس وغيرهم، فإذا ثبت لدى الفقيه وجوب استقبال القبلة، واشتراط عدالة الشاهد، ووجوب النفقة بالمعروف، والمماثلة في جزاء الصيد... فيأتي المجتهد فيتأكد من تحقق الوصف على المعينات، هذا هو تحقيق المناط؛ قال ابن تيمية في الدرر (٧ / ٣٣٦): (كالاتجاه في

تعيين القبلة عند الاشتباه، والاجتهاد في عدل الشخص المعين، والنفقه بالمعروف للمرأة المعينة، والمثل لنوع الصيد أو للصيد المعين، المثل الواجب في إتلاف المال المعين، وصلة الرحم الواجبة..).

ومحل البحث في كلام المؤلفين هو في دلالات النص، و(تخريج المناط)، أو البحث في أبعاد اللفظ والمعنى!

وأما(تحقيق المناط) فليس من طرق توسيع دلالات النص لفظاً أو معنى، وإنما يُستعمل إذا ثبت عموم اللفظ وشموله للنوع أو العين؛ فهو بعد ثبوته من جنس قياس الشمول المبني على تسليم العموم، أو الوصف المشترك، ومحل النزاع هو البحث في الوصف (القتال) ودلالاته ونطاقه.

والمقصود: أن جعل (تحقيق المناط) طريقاً آخر لتوسيع دلالة النص لفظاً أو معنى - غلطة شنيعة عند مبتدئ في الأصول؛ فكيف بأساطين الأصول ونقاد السلفية؟! قال الغزالي في (المستصفى) (٣٢٢): (ما عُرف منه مناط الحكم قطعاً وافترق إلى تحقيق المناط، مثاله: طلب الشبه في جزاء الصيد).

وقال ابن الدهان في (تقويم النظر) (١ / ٩٦): (تحقيق المناط: هو النظر إلى معرفة العلة في آحاد الصور بعد صحتها في نفسها، كتعرف كون هذا الشاهد عدلاً؛ لينبني عليه قبول شهادته).

وقال الآمدي في (إحكام الأحكام) (٣ / ٣٠٢): (تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط. أمّا إذا كانت معروفة بالنص، فكما في جهة القبلة فإنها مناط وجوب استقبالها، وهي معروفة بإجماع النص).

وقال القرائي في (شرح تنقيح الفصول) (٣٨٩): (تحقيق المناط: فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، مثاله أن يتفق على أن العلة في الربا هي القوت الغالب، ويختلف في الربا في التين بناءً على أنه يُقتات غالباً في الأندلس، أو لا نظراً إلى الحجاز وغيره).

قال ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى) (١٩ / ١٦): (تحقيق المناط، وهو: أن يعلق الشارع الحكمَ بمعنى كلي فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان، كأمره باستقبال الكعبة وكأمره باستشهاد شهيدين من رجالنا ممن نرضى من الشهداء، وكتحريمه الخمر والميسر؛ وكفرضه تحليل اليمين بالكفارة، وكتفريقه بين الفدية والطلاق؛ وغير ذلك. فيبقى النظر في بعض الأنواع: هل هي خمر ويمين وميسر وفدية أو طلاق؟ وفي بعض الأعيان: هل هي من هذا النوع؟ وهل هذا المصلي مستقبل القبلة؟ وهذا الشخص عدل مرضي؟ ونحو ذلك؛ فإن هذا النوع من الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين).

الثانية: الجزم بالنفي؛ إذ قرّر المؤلفان أنّ أهل الحديث لا يتناولهم الخطاب إلا بنوع من الإلحاق، أو كما يقولان: (ولكن يبقى هذا إلحاقاً بالحديث)، فقد حُيِّل إليهما حصراً طرق تعدية الحكم في ذينك الطريقتين... فيبقى ذلك مجرد إلحاق.. ولو سلّمنا أنه لا طريق لشمول النص لأهل الحديث إلا بالقياس: فهو حجة لا سيما أنّ المؤلفين شداً من أزره حينما أرادوا الانتصار لأهل الرأي.. والآن يُقللان منه؛ فهو مجرد إلحاق!

فكيف إذا كانت طرق شمول النصّ للفظ المسكوت عنه كثيرةً - يجهلها المؤلفان - مبسوطاً في دواوين أصول الفقه الفارغة عندهما؟!!

الثالثة: الجهالة بطرق تعدية الحكم؛ إذ حصراً طرق تعدية الحكم لأهل الحديث في طريقتين؛ أحدهما تمت مناقشته، فبقي طريق (الإضافة القياسية)، وهذا يدل على عدم عنايتهما بأصول الفقه وطرائق التعدية؛ إذ هي كثيرة، ومنها ما يكون دحوهم أولى من المقاتلين؛ وهي كالاتي:

أ- طريق فحوى الخطاب؛ وذلك بالتنبيه بالأدنى على الأعلى؛ فيكون حكم المسكوت أقوى من حكم المنطوق كقوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا} [الإسراء: ٢٣]، فهو يتناول النهي عن الضرب قصداً بطريق فحوى الخطاب.. ويمكن أن يستدل على أنّ أهل العلم والحديث داخلون في الحديث بطريق فحوى الخطاب؛ لأنّ نصرتهم للدّين أعظم من نصرة المقاتلين، وإنما نبّه بالقتال - وهو الأدنى - على الجهاد العلمي، وهو الأعلى.

ب- طريق القياس: وهو ما أشار إليه المؤلفان - والفرق بينه وبين فحوى الخطاب، هو أنّ

المتكلم إن قصد الصورة المسكوت عنها من لفظه بالتنبيه بالأدنى على الأعلى: فهو فحوى الخطاب، وإن لم يكن المتكلم يقصد شمول لفظه للصورة المسكوت عنها، لكن قد تكون الصورة المسكوت عنها مماثلة للصورة المنطوق بها؛ فهذا هو قياس المساوي، وقد تكون الصورة المسكوت عنها أولى من الصورة المنطوق بها؛ فهذا هو قياس الأولى؛ فهما طريقتان!

ت- أن وصف القتال والظهور المجردين لا مدح فيهما باتفاق العلماء؛ ولهذا لم تُمدح الدولة الفاطمية ولا الدولة البويهية ولا نظائرها مع ما حصل لهما من ظهورٍ وِقْتالٍ؛ فُعَلِمَ من هذا أن الوصف الأهم هو قوله: (على الحق)، وقوله: (قائمة بأمر الله)، وأهل الحق وخاصته والقائمون بأمر الله، المنافعون عن دينه = هم أهل الحديث العالمون بأمر الله ونهيه، السائرون على منهاج الصحابة رضي الله عنهم، كما دلت عليه الأحاديث.

ث- أن المقصود من القتال هو الجهاد، وقد نبه القرآن إلى أن الجهاد يحصل بالعلم الشرعي كما يحصل بالسلاح، بل الجهاد العلمي من أعظم الجهاد وأكبره؛ قال تعالى: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]، وإذا تقرر هذا، وأن مدلول لفظ (يقاتلون) يتناول العلماء تناول اللفظ لعموم أفرادهم = فعندها نستعمل تحقيق المناط، وأن أهل الحديث مشمولون بعموم اللفظ، وهو ليس إلحاقاً، ويكون العلماء مجاهدين ومقاتلين بالعلم والبيان.

ج- أن في الحديث إشارة إلى العلم؛ أخرج البخاري في صحيحه (١/ ٢٥): (قال حميد بن عبد الرحمن: سمعت معاوية خطيباً يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَاللَّهُ يُعْطِي، وَلَنْ تَزَالَ هَذِهِ الْأُمَّةُ قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ»).

فلاحظ أنه ذكر الفقه في الدين، ثم أشار إلى الطائفة المنصورة، وقد يُقال: إن هذه جملٌ مختلفة معطوف بعضها على بعض بحرف الواو، وهي لا تُفيد السببية، بل هي من جنس دلالة الاقتران، بل أضعف منها.

والغرض هنا هو بيان الطرق الأصولية التي يمكن بها شمول هذه الآثار لطائفة أهل الحديث لفظاً أو معنى.

الرابعة: شرطية القتال؛ إذ قرّر المؤلفان أنه ليس في الحديث اشتراط القتال، فقالا: (ليس في لفظ الحديث ما يدل على الاشتراط)، وهذا غلط ظاهر، وجهالة بطرائق الاستدلال؛ إذ الحديث ورد فيه لفظ (يقاتلون)، وهو وصف مشتق مناسب مؤثر ملائم، وهو حجة عند جمهور الأصوليين^(١)، ووجه مناسبته وتأثيره في الظهور: ما ثبت بالنصوص أن الجهاد طريق العزة والظهور، وأن تركه سبيل الذلة والخنوع؛ منها: ما أخرجه أبو داود في سننه (٣ / ٢٧٤) عن ابن عمر، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد؛ سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم)، وفي المعجم الأوسط^(٢) عن أبي بكر الصديق، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما ترك قوم الجهاد إلا عمهم الله بالعذاب).

ومفهومه: أنه لا يحصل لتلك الطائفة ذات الاعتقاد الحق في الجملة ظهور إلا بالقتال.

الخامسة: الجهالة بالشرط المعنوي؛ إذ المؤلفان فيما يبدو لا يعرفان الشرط المعنوي؛ حيث قالوا: (الوصف غير الشرط)، وهذا جمود على الحروف، وجهالة بالمعاني، وإلا فإن الوصف قد يكون شرطاً معنوياً، فمثلاً جملة: (كافئ الرجل الكريم) هي بمعنى (كافئ الرجل إن كان كريماً)، لا سيما في مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما ممن يحتجون بمفهوم الصفة والشرط.

والنحاة مع عنايتهم بالألفاظ لم يجمدوا عليها؛ قال الزركشي في (البحر المحيط) (٥ / ١٦٤) موضحاً الشرط عند النحاة: هو (ما دخل عليه أحد الحرفين "إن، وإذا"، أو ما يقوم

^(١) تعليق الحكم على الوصف المناسب من أعظم القواعد الأصولية، وأكثرها استعمالاً، قال السمعاني في قواطع الأدلة (٢ / ١٦٢): (دليل صحة العلة وجود وصف مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته متى عرض الوصف على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله، فإذا وجد الوصف بهذا الحد عرف صحته وهذا أمر لا يتم بالمكابرات والمعاندات)، وقال الغزالي في المستصفى (٢٦٤): (التعليق من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب) ثم قال: (فجميع ذلك يفهم منه التعليل من غير نطق به، وهذا قد يسمى إيماء، وإشارة كما يسمى فحوى الكلام، ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته بعد الوقوف على جنسه، وحقيقته.) قال ابن تيمية في القواعد النورانية (٢٨٠): (حكم معلق على وصف مشتق مناسب. فدل على أن ذلك الوصف سبب لذلك الحكم).

^(٢) (٤ / ١٤٩) وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٦ / ٣٥٢).

مقامهما من الأسماء، والظروف: الدالة على سببية الأول، ومُسببة الثاني).

وقد تَقَرَّرَ أَنَّ القتالَ وصفٌ مشتقٌّ مناسبٌ مؤثِّرٌ؛ فيصحُّ تعليقُ الحُكْمِ عليه، فهو شرطٌ لحصول الظهور، والمؤلَّفان لم يَجْزَمَا بدخول غير المقاتلين في حديثِ الطائفة المنصورة، وإنما يُجْوزان ذلك إلحاقاً!

فإن كان المقصود أن الظهور يَنْتَفِي بانتفاء المقاتلة، ويُوجد بوجودها = فهذا هو عينُ الشرط اللُّغوي الواحد، الذي إن انعدم الشرط- وهو القتال- انعدم المشروط- وهو الظهور-، وإن وُجد الشرط وُجد المشروط، وهو حدُّ السبب الأصولي؛ قال القراني في (شرح تنقيح الفصول) (٨٥): (الشرط اللُّغوية أسبابٌ؛ لأنَّه يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم).

وإن كان المقصودُ أَنَّهُ يلزم من وجود القتال وجودُ الظهور، ولا يلزم من انتفاء القتال انتفاءُ الظهور؛ إذ قد يظهر بغيره = فهذا سببٌ، وشرط لُغويٌّ أيضاً إذا كان لحصول الشيء أكثر من سبب.

وإن كان المقصودُ أَنَّهُ يلزم من انتفاء القتال انتفاءُ الظهور، ولا يلزم من وجود القتال وجودُ الظهور = فهذا هو الشرطُ الأصوليُّ الشرعيُّ.

فإن قالوا: نحن نقصد أن المقاتلة علامةٌ وأمانةٌ على الطائفة المنصورة..

فهذا لا يكون شرطاً لوجود الطائفة؛ لأنَّ الشرطَ يَسْبِقُ المشروطَ أو يقارنه، والأمانة تتأخَّر عنه، لكن الأمانة هنا قد تكون شرطاً لكشف الطائفة المنصورة؛ مع أن هذا قولٌ ضعيفٌ كما لا يخفى؛ لأنَّ القتالَ وصفٌ مؤثِّرٌ في الحُكْمِ لا مجرد علامة وأمانة، ولكن الأشاعرة يَفْرُونَ من تسميتها علةً مؤثِّرة بناءً على معتقدتهم في الكسب.

والمقصود: أَنَّهُ على جميع الاحتمالات: إمَّا شرطٌ لُغوي، أو شرطٌ أُصولي، أو شرطٌ للكشف عن الطائفة المنصورة؛ يظهر غلطُ المؤلِّفين في تغليب أبي قتادة الفلسطيني؛ فهذان المؤلَّفان الأصوليان لا يعرفان معنى الشرط!!

السادسة: سوء فهمهما لكلام السلف: يبدو من كلام المؤلِّفين أن السلف ينفون قتال الطائفة المنصورة فضلاً عن اشتراطه، وهذا غلطٌ، فالسلف لم يقولوا قط: إنَّ هذه الطائفة

المنصورة لا تقاتل كما حاول المؤلفان أن يُوهما ذلك، وإنما هذا جهلٌ بكلام العلماء السابقين؛ فهم من أشدّ المتمسكين بالحديث والمحافظة على ظاهره، وإنما يُقررون أنّ هذه الطائفة مستمكةٌ بالحق في الجملة؛ الذي هو عقيدته أهل الحديث.

السابعة: تفرُّق الطائفة المنصورة: ظاهرُ كلام المؤلفين أنّ هذه الطائفة متفرقةٌ الأبدان، موزعةٌ على البلدان، موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وهذا مخالفٌ لظاهر الحديث؛ إذ هذه الطائفة المعدومة في الأعيان لا يمكن أن تقاتل أصلاً، مع أنّ ظواهر النصوص تدلُّ على أنّ تلك الطائفة الظاهرة في مكانٍ واحدٍ تقاتل؛ إذ وُصفتُ بأنها (عصابة): وهي لفظةٌ دالةٌ على الترابط والتعاون والاجتماع؛ فعن جابر بن سمرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لن يبرح هذا الدين قائماً، يقاتل عليه عصابةٌ من المسلمين، حتى تقوم الساعة). أخرجه مسلم^(١) وغيره.

وبهذا نعلم أنّ الطائفة المنصورة مجتمعةٌ غير متفرقةٍ بخلاف أحاديث الاستمساك بالجماعة، وحديث الفرقة الناجية والفرق النارية؛ فإنه لا يلزم أن تكون مجتمعة في بلدٍ واحدٍ، فالصحابا تفرقوا في البلدان، وحصل بينهم نزاعٌ؛ كعليٍّ ومعاوية رضي الله عنهما وكلّهم من الجماعة ومن الفرقة الناجية، ولهذا رجح الشافعي أنّ لزوم الجماعة لا يلزم منه اجتماع الأبدان، فقال في (الرسالة) (١/ ٤٧٣): (فلم يكن في لزوم الأبدان معنى، لأنّه لا يمكن، ولأنّ اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً فلم يكن للزوم جماعتهم معنى، إلا ما عليهم جماعتهم من التحليل والتحرير والطاعة فيهما).

الثامنة: مكان الطائفة المنصورة: ظواهر النصوص تدلُّ على أنّ هذه الطائفة الظاهرة - سواءً كانت ظاهرةً بنفسها، أي: لم تُهزَم ولم تُخَدَل، أو ظاهرةً على غيرها، أي: تنتصر - هي في الغرب، وفي الشام، وفي دمشق، وفي أكناف بيت المقدس، وهذا ما فهمه الصحابة رضي الله عنهم، وفهمه أهل الحديث، وابن تيمية، وغيرهم.

أخرج مسلم في صحيحه^(٢) عن سعد بن أبي وقاص، قال: قال رسول الله صلى الله عليه

(١) صحيح مسلم (٣/ ١٥٢٤).

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٥٢٥).

وسلم: (لا يزال أهل العَرَبِ ظاهرينَ على الحقِّ، حتى تقومَ السَّاعةُ)

قال البخاريُّ في صحيحه^(١): (قال معاذٌ: وهم بالشَّامِ، فقال معاوية: هذا مالِكٌ يزعمُ أنه سمِعَ مُعَاذًا يقول: وهم بالشَّامِ)

قال ابن عساكر في تاريخ دمشق (١ / ٢٥٩): (قال الأوزاعيُّ: فحدَّثْتُ به قتادةَ فقال: لا أعلم أولئك إلا أهلَ الشَّامِ)، ويبدو أنَّ الأوزاعيَّ أقرَّ قتادةَ، وقال ابن تيميَّة كما في مجموع الفتاوى (٤ / ٤٤٦): (قال الإمامُ أحمد: وأهل العَرَبِ هم أهلُ الشَّامِ).

وقد جاءت النُّصوص الشرعيةُ تارةً مُطلقةً لم تُقَيِّدْ بمكان، وتارةً جاءت مقيدةً بأهل الغرب، ومقتضى القواعد الأصولية عند جمهور العلماء أنَّ المقيدَ يقضي على المطلق؛ وعليه تكون تلك الطائفة المنصورةُ في الغرب، أي: في الشَّامِ.

وهذا ظاهرُ كلام ابن تيميَّة؛ إذ جعل طائفة معاوية رضي الله عنه هي الطائفة المنصورةُ دون طائفة علي رضي الله عنه.^(٢)

وبهذا نعلم أنَّ الطائفة المنصورةَ بعضُ الطائفة الناجية الذين هم أهلُ السُّنة، ووَصَفُ الطائفة المنصورةَ بأنَّهم أهلُ الحديث؛ أي: على مذهبهم قولاً وعملاً في الجملة، لا أنَّ المراد أنَّها متناولةٌ لكلِّ رجلٍ من أهل الحديث في أيِّ بلدٍ شرقاً وغرباً.

التاسعة: وجودُ الطائفة المنصورةِ في الشَّرْقِ: دلائلُ النُّصوص قاضيةٌ بأنَّ تلك الطائفة المنصورةَ لا تكون في الشَّرْقِ، وإنما تكون في العَرَبِ في الشَّامِ وغيرها

أخرج مسلمٌ في صحيحه^(٣) عن سعد بن أبي وقاص، قال: قال رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا يزالُ أهلُ العَرَبِ ظاهرينَ على الحقِّ، حتى تقومَ السَّاعةُ».

(١) صحيح البخاري (٤ / ٢٠٧)

(٢) قال ابن تيميَّة كما في مجموع الفتاوى (٤ / ٤٤٩): (والنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ميز أهل الشام بالقيام بأمر الله دائماً إلى آخر الدهر وبأن الطائفة المنصورة فيهم إلى آخر الدهر فهو إخبار عن أمر دائم مستمر فيهم مع الكثرة والقوة وهذا الوصف ليس لغير الشام من أرض الإسلام)

(٣) صحيح مسلم (٣ / ١٥٢٥)

ولفظ (الغرب) وصفٌ مشتقٌّ مناسبٌ؛ فيُعلَّقُ عليه الحُكْمُ عند جمهور العلماء، ومفهومُه: أنَّها لا تكونُ في غيرهم، وهو ظاهر كلام أهل الحديث؛ قال البخاريُّ في صحيحه^(١): (قال معاذ: وهم بالشَّام، فقال معاوية: هذا مالك يزعمُ أنه سَمِعَ معاذًا يقول: وهم بالشَّام)

قال ابنُ عساكر في تاريخ دمشق (١ / ٢٥٩): (قال الأوزاعيُّ: فحدَّثتُ به قتادةَ فقال: لا أعلمُ أولئك إلاَّ أهلَ الشَّام)، ويبدو أنَّ الأوزاعيَّ أفترَّ قتادة، وقال ابن تيميَّة كما في مجموع الفتاوى (٤ / ٤٤٦): (قال الإمامُ أحمد: وأهل الغرب هم أهل الشَّام).

ووجهُ مناسبةِ وَصْفِ العَرَبِ للحُكْم: هو أنَّ الغرب موطنُ البركة والانتصاراتِ آخِرِ الزَّمانِ كما دلَّت عليه النصوص؛ فهو يناسبُ الطائفةَ المنصورةَ كما أنَّ الشرق موطنُ الفتن؛ وهذا يدلُّ على أنَّ الطائفةَ المنصورةَ لا تكون في غير العَرَب، قال ابن تيميَّة كما في مجموع الفتاوى (٤ / ٤٤٦): (أنَّ النصوصَ عَيَّنَت أنَّهم بالشَّام؛ كقول معاذ، وكما روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: "لا يزالُ أهلُ الغربِ ظاهرينَ"، قال الإمامُ أحمد: وأهل الغرب هم أهل الشَّام. وذلك أنَّ النبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان مقيمًا بالمدينة فما يَعْرُبُ عنها فهو عَرَبُهُ، وما يُشْرِقُ عنها فهو شَرْقُهُ، وكان يُسمِّي أهلَ نجدٍ وما يشرق عنها أهلَ المشرق؛ كما قال ابن عمر: قدم رجلانِ من أهل المشرق فخطبا، فقال النبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إنَّ من البيانِ لَسِحْرًا". وقد استفاضت السُّننُ عن النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الشَّرِّ أنَّ أصله من المشرق: كقوله: "الفتنةُ من هاهنا، الفتنةُ من هاهنا" ويشيرُ إلى المشرق، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "رأسُ الكُفْرِ نحو المشرق" ونحو ذلك).

والمقصودُ أنَّ هذه الطائفةَ يُمكن أن تكون في أيِّ بلدٍ من بلدانِ الغرب كالشَّام ومصر، وغيرهما، لكن لا تكون في الشرق^(٢).

وبهذا نعلمُ أنَّ المؤلفينِ بقولهما بتفريقِ الطائفةِ المنصورةِ في البلدان، وأنَّها من جنسِ حديثِ

^(١) صحيح البخاري (٤ / ٢٠٧)

^(٢) وابن تيميَّة قد أشار في مواضع إلى أن الغرب يتناول غرب المدينة من البلدان من الشام وغيرها، فقال كما في مجموع الفتاوى (٢٧ / ٥٠٨): (أن لغة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأهل مدينته في أهل المغرب هم أهل الشام ومن يغرب عنهم، كما أن لغتهم في أهل المشرق هم أهل نجد والعراق).

الافتراق، غَلَطُ ظاهر، وجهالةٌ بالدلائل الأصولية.

العاشرة: لا مانع من وجود طائفةٍ منصورَةٍ في الشرق أحياناً: ظاهرٌ دلائلُ النصوص لا يُنفي أن يكون في الشرقِ طائفةٌ منصورَةٌ أحياناً؛ إذ مفهومٌ لفظة (الغرب): أنه لا تكون طائفةٌ في الشرقِ ظاهرةً باستمرارٍ، ولا يعني أنه لا يوجدُ في الشرقِ طائفةٌ ظاهرةً أحياناً، فالحديث لم يَنْفِ ذلك؛ لأنَّ مفهومَ المخالفة لا عمومٌ له؛ أي: يَصْدُقُ بصورةٍ واحدةٍ، والمفهومُ المنفيُّ هو وجود طائفةٍ على الحقِّ منصورَةٍ باستمرارٍ في الشرق، لكن ليس في الحديث أنه لا تُوجد طائفةٌ على الحقِّ منصورَةٌ في الشرق أحياناً، والواقع يؤيِّد هذه القواعد الأصولية.

الحادية عشرة: حُجِّيَّة مفهوم اللقب: لفظة (الشام) أو (دمشق) أو (أكناف بيت المقدس) كُلُّها ألقابٌ لا مفهومٌ لها عند جمهورِ الأصوليين، بمعنى أنه يمكن أن تكون تلك الطائفةُ المنصورةُ في غير الشام؛ كمصر أو غيرها من بلدان الغرب، وإنما خُصَّت الشامُ ودمشق وأكناف بيت المقدس؛ لكثرة وجودِ الطائفة المنصورة فيها، ولا يعني هذا عدم وجودها في غيرها من بلدان العَرَب إلا على رأيٍ مَنْ يَحْتَجُّ بمفهوم المخالفة في الألقاب، والله أعلم.

الثانية عشرة: خيرية الطائفة المنصورة: هذه الطائفة المنصورة هي خيرُ الطوائف المقاتلة، وهي التي في الغرب كالشام وغيرها، وهم خيرُ أجناد الأرض في الجملة؛ لِمَا أخرج أبو داود في سننهِ^(١) عن ابن حوالة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ((سيصيرُ الأمرُ إلى أن تكونوا جنوداً مُجَنَّدَةً: جنُدٌ بالشام، وجنُدٌ باليمن، وجنُدٌ بالعراق)). قال ابن حوالة: حَزَّ لي يا رسول الله! إن أدركتُ ذلك؟ فقال: ((عليك بالشام؛ فإنها خيرُ الله من أرضه، يَجْتَنِي إليها خيرته من عباده، فأما إن أبيتم؛ فعليكم بيَمَنِكُمْ، واسئفوا من عُذْرِكُمْ؛ فإنَّ الله توَكَّلَ لي بالشام وأهله)).

وقوله: ((فإنها خيرُ الله من أرضه، يَجْتَنِي إليها خيرته من عباده)) فهذه ألفاظُ عامَّة؛ ف (أرضه) جنسٌ مفرد مضاف؛ فيعمُّ كلَّ أرضٍ مذكورة في الحديث، وهي: أرض الشام، وأرض اليمن،

(١) صحيح أبي داود (٧/٢٤٦).

وأرض العراق، لا كلُّ أرض؛ لأنَّ أرض الحجاز خيرٌ باتِّفاقِ المسلمين.

وقوله: (عباده) جمع مضاف؛ فيعمُّ كلَّ العباد من الأجناد في الشام، واليمن، والعراق؛ إذ الضميرُ راجعٌ إليهم، والناس في المدينة في زمنِ عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه خيرُ الناس، وفيهم تُحِبُّه الصحابة وصَفَوْتهم، لكنَّهم لم يكونوا جُنْدًا؛ وهذا يدلُّ على أنَّ جُنْدَ معاوية رضي الله عنه خيرٌ من جُنْدِ عليِّ رضي الله عنه في الجملة؛ فجُنْدُ علي خَدَلوه، وجُنْدُ معاوية أطاعوه، وهذا التفضيلُ العامُّ لا يلزم منه التفضيلُ الخاصُّ؛ كما أنَّ قَرَنَ التابعينَ خيرٌ من قرنِ تابعيهم في الجملة، وتفضيلُ الجملة لا يستلزمُ تفضيلَ كُلِّ واحد من آحادها؛ وبهذا نعلمُ أنَّه لا يلزم أنَّ من لم يكن من هذه الطائفةِ الظاهرة: أنَّه على باطل، بل قد يكون من ليس في هذه الطائفةِ خيرًا من كلِّ فردٍ من أفرادِ الطائفةِ المنصورة، وهذا هو الموافقُ لدلائلِ النصوصِ الشرعية، وهو ظاهرٌ كلامِ ابن تيميَّة؛ إذ جعل طائفةَ معاوية - رضي الله عنه - هي الطائفةُ المنصورة، والحقُّ فيها أكثرُ من الحقِّ في طائفةِ عليِّ في الجملة، ويبيِّن أنَّ عليًّا - رضي الله عنه - خيرُ أهلِ زمانه، وهو وطائفته أقربُ إلى الحقِّ في قتاله ذاك من طائفةِ معاوية، لكنَّ التفضيلَ المعينَ الجزئي لا يستلزمُ التفضيلَ العامَّ الكلي؛ قال ابن تيميَّة كما في (مجموع الفتاوى) (٤/٤٤٤): (ولمَّا تركوا ما يجب من نصره صاروا أهلَ باطلٍ وظلمٍ؛ إذ ذاك يكون تارةً لتترك الحقَّ، وتارةً لتعدِّي الحقَّ = فصار حينئذٍ شيعةُ عثمانَ الذين مع معاوية أَرْجَحَ منهم؛ ولهذا انتصروا عليهم)^(١).

(١) وقال في مجموع الفتاوى (٤/٤٤٧): (هذه النصوصُ لا بدَّ من الجمعِ بينها والتأليفِ؛ فيقال: أمَّا قوله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم: «لا يزالُ أهلُ الغربِ ظاهرين»، ونحو ذلك ممَّا يدلُّ على ظهور أهلِ الشَّامِ وانتصارهم، فهكذا وقع، وهذا هو الأمرُ؛ فإنَّهم ما زالوا ظاهرين مُنتصرين. وأمَّا قوله عليه السَّلَام: «لا تزالُ طائفةٌ من أمَّتِي قائمةً بأمرِ الله»، ومَن هو ظاهرٌ فلا يقتضي ألا يكونَ فيهم مَن فيه بغيٌّ ومَن غيرُه أولى بالحقِّ منهم، بل فيهم هذا وهذا. وأمَّا قوله: «تقتلهم أولى الطائفتين بالحقِّ» فهذا دليلٌ على أنَّ عليًّا ومَن معه كان أولى بالحقِّ إذ ذاك من الطائفةِ الأخرى، وإذا كان الشَّخصُ أو الطائفةُ مرجوحًا في بعضِ الأحوالِ لم يمنعَ أن يكونَ قائمًا بأمرِ الله، وأن يكونَ ظاهرًا بالقيامِ بأمرِ الله عن طاعةِ الله ورسوله، وقد يكونُ الفعلُ طاعةً وغيره أطوعَ منه. وأمَّا كونُ بعضهم باغيًا في بعضِ الأوقات، مع كونِ بغيِّه خطأً مغفورًا أو ذنبًا مغفورًا: فهذا أيضًا لا يمنعُ ما شهدت به النصوصُ؛ وذلك أنَّ النبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم أخبرَ عن جُملةِ أهلِ الشَّامِ وعظمتهم، ولا ريبَ أنَّ جُملتهم كانوا أَرْجَحَ في عُمومِ الأحوالِ).

وطائفة معاوية أو أكثرهم مقرُّون بأنَّ عليًّا رضي الله عنه خيرٌ من معاوية، بل معاوية لا يُنكر ذلك عند المحافَّة حتى بعد التحكيم، وطلبه للإمارة، قال ابن تيمية في منهاج السُّنة النبوية (٤/ ٣٨٣): (وعليُّ أفضلُّ منه وأعلى درجةً، وهو أوَّلُ بالحقِّ منه باتِّفاقِ النَّاسِ، وعسكرُ معاوية يعلمون أنَّ عليًّا أفضلُّ منه وأحقُّ بالأمر، ولا يُنكرُ ذلك منهم إلا معانِدٌ، أو مَنْ أَعْمَى الهوى قلبه).

ولم يكن معاوية قبل تحكيم الحكَّمين يدَّعي الأمرَ لنفسه، ولا يتسمَّى بأمر المؤمنين، بل إنَّما ادَّعى ذلك بعد حُكم الحكَّمين، وكان غيرُ واحدٍ من عسكر معاوية يقول له: لماذا تقاتلُ عليًّا وليس لك سابقته، ولا فضله، ولا صهره، وهو أوَّلُ بالأمر منك؟ فيعترف لهم معاوية بذلك. لكن قاتلوا مع معاوية لِظَنِّهم أنَّ عسكر عليٍّ فيه ظلَّمة يعتدون عليهم كما اعتدوا على عثمان، وأنهم يقاتلونهم دفعًا لضيالهم عليهم، وقاتل الصَّائِلِ جائزٌ؛ ولهذا لم يبدؤوهم بالقتال حتى بدأهم أولئك. ولهذا قال الأشتر النخعي: إنَّهم يُنصرون علينا؛ لأنَّنا نحن بدأناهم بدأناهم: وعليُّ رضي الله عنه كان عاجزًا عن قَهْرِ الظَّلْمَةِ من العسكِرِين).

فلاحظ أنَّ معاوية لم يعتقد أنَّه أحقُّ بالخلافة من عليٍّ، وإنَّما حصل منه ادِّعاء ذلك بعد تحكيم الحكَّمين كما حصل منه ذلك مع ابن عُمر، ولم يعتقد ذلك، وإنَّما ادَّعاه؛ إذ هو يعترف عند المحافَّة، ولو قدَّر أنَّه اعتقد ذلك فلم تعتقده أكثر طائفته، وإنَّما ادَّعاه ذلك وترك المبايعة يدلُّ على أنَّ عليًّا وطائفته في الجملة كانوا أقرب إلى الحقِّ من طائفة معاوية في الجملة في ذلك القتال المعيَّن لا مطلقًا؛ إذ جملة من أهل الشام لم يمتنعوا عن المبايعة، وإنَّما قاتلوا دفعًا.

والمقصود أنَّ طائفة معاوية خيرٌ من طائفة عليٍّ في الجملة، ولم يعتقدوا خلاف الحقِّ في الجملة = فكانوا هم الطائفة المنصورة.

الثالثة عشرة: الفرق بين حكم الجملة وحكم الفرد: فمن لم يعرف الفرق بينهما = تورط في مآزق، قال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى^(١): (مقابلة الجملة وترجيحها لا يمنع

(١) (٤/ ٤٤٩). وقال كما في مجموع الفتاوى (٤/ ٤٤٨): (النبي -صلى الله عليه وسلم- أخبر عن جملة أهل الشام وعظمتهم ولا ريب أن جملتهم كانوا أرجح في عموم الأحوال).

اختصاص الطائفة الأخرى بأمر راجح). والفرق مقررٌ عند طوائف المسلمين إلا من شدَّ من الجهميَّة^(١)؛ إذ يُقرِّرون أنَّ جملة الحوادث لا نهاية لها في المستقبل وأفرادها حادثة، فافترق حكم الجملة عن حكم الفرد، وهذه الطائفة المنصورة موصوفةٌ بأنَّها (قائمةٌ بأمر الله) يعني في الجملة لا في الفرد المعين منهم؛ فإنَّ الحكم على الجملة يختلف عن الحكم على أفرادها، ألا ترى أننا نقول: المسلمون على الحق لا يعني أنَّ كلَّ فردٍ مُحقٌّ في كل مسألة، وإنما هذه الطائفةُ المجتمعةُ على الحق في الجملة، ولا يُمكن أن تجتمع على باطلٍ؛ لأنَّها إن أجمعت على مسألة باطلة = لم يصحَّ وصفها بأنَّها على الحق، وأيُّ طائفةٍ تدَّعي الإسلام وحصل لها ظهورٌ كالدولة الفاطمية، أو البويهية، أو غيرها، وأجمعت على الباطل ومخالفة أهل الحديث = لم تكن هي الطائفة المنصورة، وهذه الطائفة قد لا تستطيع فعل بعض الواجبات كواجب الخلافة مثلاً، لكنَّها لا ترضى بذلك في الجملة؛ وبهذا نعلم بطلان كلام المؤلِّفين؛ إذ قالوا: (فإنَّ كثيراً من المجاهدين في سبيل الله عبَّرَ التاريخ لم يكونوا على عقيدة أهل الحديث؛ فما البيِّنة على إخراجهم من الحديث؟ ويلزم من ذلك الفهم تصويب عقيدة كلِّ من ظهر على الباطل في سبيل الله، وهذا لا يمكن القول به)

فالمؤلِّفان فهما أنه يلزم أن يكون كلُّ فردٍ من هذه الطائفة على الحق والسنة، وليس عنده بدعة، وهذا غلط؛ وسرُّ غلطهما هو عدم التفريق بين الحكم على الفرد، والحكم على الجملة!

الرابعة عشرة: تحريرُ وصفِ الطائفة بأنها على الحق: جاءت أوصافُ هذه الطائفة تارةً أنَّها قائمةٌ بأمر الله، وتارةً على الحق، وتارةً تقابلُ على الحق، ومُجمَّلةٌ يرجع إلى ستة ألفاظٍ فيما يبدو، وهي كالآتي:

- ١- ((لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله)).
- ٢- ((لا تزال طائفة من أمتي على الحق)).
- ٣- ((لا يزال لهذا الأمر - أو على هذا الأمر - عصابة على الحق)).

(١) قلت: شدوذهم في تسلسل المستقبل لا يلزم منه عدم تفريقهم بين حكم الجملة وحكم الفرد في مواضع أخرى.

٤ - ((لا تزال طائفة من أمتي يُقاتلون على الحق)).

٥ - ((لن يبرح هذا الدين قائماً، يقاتل عليه عصابة من المسلمين)).

٦ - ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق)).

ونلاحظ أن أكثر الألفاظ تصف هذه الطائفة أنها على الحق، أو قائمة بأمر الله، وبعض الألفاظ فيها: (يقاتلون على الحق) وهذه تحمل أنهم يقاتلون من أجل الحق، وتحتمل أنهم يقاتلون وهم على الحق، وهذا أقرب، وهو موافق للألفاظ الأخرى؛ وهو أعظم مدحاً؛ لأن الطائفة الفاجرة المنحرفة قد تقاتل من أجل الحق، بل قد تقاتل الطائفة النصرانية طائفة ملحدة؛ لأنها تسب الخالق، فقاتلها من أجل الحق، كما أن الطائفة المنصورة قد يحصل منها بعض التفريط أو الإفراط في العمل، لكن مع سلامة اعتقادها في الجملة.

الماخذ الثالث: قشة الإجماع

طَفِقَ الْمُؤَلَّفَانِ يَنْسِجَانِ حُجَّتَهُمَا عَلَى تَوَزُّعِ الْحَقِّ بَيْنَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِنْ خِلَالِ التَّشْكِيكِ فِي فَهْمِ السَّلَفِ، وَأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْيَقِينُ بِصِحَّةِ فَهْمِهِمْ إِلَّا بِالْإِجْمَاعِ، وَلَا حُجِّيَّةٌ فِي أَيِّ إِجْمَاعٍ إِلَّا إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ، فَقَالَا فِي (٤٣): (إِنَّ هُنَاكَ تَصَوُّرَيْنِ يُمَكِّنُ بِأَحَدِهِمَا تَفْسِيرُ الْمَقْصُودِ بِفَهْمِ السَّلَفِ الَّذِي يُشَكِّلُ طَرِيقَةَ وَاجِبَةِ الْإِتِّبَاعِ عِنْدَ السَّلَفِيِّينَ:

الأول: هو وجوب لزوم القول الذي أجمع عليه الصحابة...

الثاني: أن المقصود هو الإجماع بتفاصيله الأصولية؛ بحيث يدخل فيه إجماع علماء أهل السنة في عصر من العصور..).

وَقَرَّرَا أَنَّ الْإِجْمَاعَ الْمَعْتَبَرَ الْحُجَّةَ هُوَ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ لَا غَيْرَ، فَقَالَا فِي (٤٨): (فَهْمُ السَّلَفِ حُجَّةٌ لَازِمَةٌ مِنْ حَيْثُ الْجُمْلَةُ لَا نَنَازِعُ فِي هَذَا، فَلَا يَجُوزُ مَخَالَفَةُ قَوْلِهِمْ إِذَا اتَّفَقُوا عَلَى قَوْلٍ، وَلَا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَنْ أَقْوَالِهِمْ إِذَا ائْتَفَقُوا عَلَى أَقْوَالٍ يُقَطَّعُ بِأَنَّهَا مُبْطَلَةٌ لغيرها، وَإِنَّمَا تَنْضَبُطُ هَذِهِ الْحُجَّةُ إِذَا اسْتَطَعْنَا الْقَطْعَ بِأَنَّهُ لَا يَوْجَدُ قَوْلٌ آخَرُ عَنْهُمْ لَمْ يُنْقَلْ إِلَيْنَا فِي الْمَسْأَلَةِ، وَلَا يَكَادُ يَنْضَبُطُ الْحُكْمُ بِهَذَا الْقَطْعِ إِلَّا فِي قَرْنِ الصَّحَابَةِ دُونَ غَيْرِهِمْ).

ومن المبررات كما في (٤٤) هو أن: (إجماع الصحابة حجة اتفائية، وحجة غيرهم حجة خلاقية، والاتفائي يكون أقوى من الخلافي).

وقالا في (٤٩): (فالنزول في تحرير فهم السلف إلى طبقات من بعد الصحابة، والإلزام بفهومهم للنصوص، وحال هذه الأفهام أهما غير مستلزمة لاتفاق الصحابة على مضمونها = طريقة خاطئة).

ثم أوضحنا أن إجماع الصحابة الذي يكون حجة هو الثبوتي والعكسي، فقالا في (٤٥): (الإجماع حجي بنوعيه: الثبوتي والعكسي، والعكسي بمعنى أنه لا يجوز إحداث قول ثالث.. بشرط تحقق عدم قول آخر أو عدم إمكانه) أو كما نقلنا في الأعلى (إذا اختلفوا على أقوال يُقطع بأنها مبطله لغيرها).

وأما الإجماع السكوتي فليس بحجة؛ إذ نقلنا عن ابن تيمية قوله: (وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً أنكره فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به فلا يجوز أن تُدفع النصوص المعلومة به؛ لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها).

ثم علّقنا عليه قائلين (فإنه يوجب مراجعة بعض قضايا الاعتقاد التي تمّ تعظيمها وتبديع المخالف فيها في التحقّقات السلفية المتتالية منذ أحمد- رحمه الله-، والحال أهما مجرد نظر اجتهادي، لا يمكن القطع بأنّ الصحابة كانوا سينظرون نظراً مثله، وغاية ما يمكن هو تصحيح هذا القول ديناً مع تجويز خطئه، لا أن يُساق مساق أصول الاعتقاد الثابتة..)

وقد ذكرنا مثلاً، فقالا (٤٧): (كفهم أحمد- رحمه الله- لحديث: "إنّ الله خلق آدم على صورته" وجعل هذا الفهم إجماعاً لهذه الطبقة من علماء السلف، وإبطال فهم ابن خزيمة بعده، بدليل هذا الإجماع).

حسناً.. أرجو أنّي نقلت صورة الدليل وبعض توابعه كما هو، فدعنا نناقش الدليل الذي اعتمدا عليه في التشكيك بعقيدة السلف!

ويمكن من خلال التأمل: صياغة دليل المؤلفين في مُقدّمتين، ونتيجة:

المقدمة الأولى: أن فهم السلف لا يكون حجةً إلا بالإجماع القطعيّ الثبوتيّ أو العكسيّ.

المقدمة الثانية: أن الإجماع المعترّ هو إجماع الصحابة لا غير.

النتيجة: أن فهم السلف لا يكون حجةً إلا إذا أجمع الصحابة عليه إجماعاً قطعياً.

هذه خلاصة حجة المؤلفين، ويمكن مناقشة هذه النتيجة بإبطال المقدمة الأولى، أو بإبطال المقدمة الثانية، أو هما معاً، ولا شك أن المقدمة الأولى هي المقدمة الخطيرة، والمقولة الشنيعة!..

وذلك أن هذه المقدمة تقضي بأنه لا سبيل للقطع بفهم السلف إلا بالإجماع، أو بعبارة أخرى: أن الدليل على التيقن من صحة فهم السلف هو الإجماع.. ثم راحا يُبطلان أيّ إجماع سوى إجماع الصحابة.

ولو سلّمنا صحة هذا، فإنّ جملاً من عقائد السلف ثابتة بإجماع الصحابة المنصوص عنهم، وقد خالفها أهل البدع في عصر التابعين وتابعيهم؛ كالجهميّة والمعتزلة والشيعية والرافضة، ومن ذلك على سبيل المثال: علّم الله، قال الدارمي في الرد على الجهميّة (٦٦): (إجماع من الصحابة والتابعين وجميع الأمة، من تفسير القرآن والفرائض والحدود والأحكام: نزلت آية كذا في كذا، ونزلت آية كذا في كذا، ونزلت سورة كذا في مكان كذا. لا نسمع أحداً يقول: طلعت من تحت الأرض، ولا جاءت من أمام، ولا من خلف، ولكن كله: نزلت من فوق..).

وما ثبت بالنص الصحيح الصريح موافق لمذهب أهل السنة، دال عليه مطابقتة، وتضمناً، ولزوماً.

ومع ذلك: فهذا التنظير الذي يفرض ضياع الحق إذا لم يُجمع عليه الصحابة تنظير فاسد باتفاق المسلمين، مبطل لدلائل الكتاب والسنة..

وجواب المقدمة الأولى هو: أن بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول، وهذه القاعدة العقلية متفق عليها بين العقلاء- فيما أحسب-؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الدرء (١/ ٣٩٢): (لا يلزم من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول)، وقد ذكرها ابن تيمية في مواضع

كثيرة جدًا.

والمعنى: أن بطلان حجّية إجماع التابعين وتابعيهم لا يستلزم أن فهمهم ليس يقينياً، بل بطلان الإجماع برؤيته لا يستلزم خلوّ عقائد السلف من اليقينيّات باتّفاق الناس إلّا من كان مُسْتَسْطَافاً؛ إذ يمكن الوصول إلى اليقين بصحّة عقائد السلف بطُرُق كثيرة غير إجماع الصحابة القطعيّ؛ ومنها:

الطريق الأول: طريق النصّ. القرآن والسنة مليئان بالنصوص الصحيحة الصريحة على صحّة عقيدة السلف سواء ثبت إجماع أو لم يثبت، بل الأئمة متفقون على أنه لا اعتبار بأيّ قول إذا خالف النصوص، ولا فرق بين العقائد والأحكام، فلا يجوز نكاح التحليل، ولا بيع العينة، ولا أكل الحُمُر الأهليّة، ولا شرب القليل غير المسكر غير العنب،... ونظائر ذلك ممّا حصل فيه نزاع؛ لثبوت النهي عنها.

وقد ثبتت بالنصوص الصحيحة الصريحة جملة في باب القدر، وبعث الأجساد، وزنة الأعمال، وعذاب القبر، وأكثر آيات الصّفات كصفة الكلام؛ قال الدارمي في الردّ على الجهميّة (١٥٥): (قال الله في كتابه: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا}، فهذا لا يحتمل تأويلاً غير نفس الكلام).

وصفّة اليد؛ نحو قوله تعالى: {لَمَّا خَلَّصْتُ يَدَيَّ} فلو قال: (لَمَّا خَلَّصْتُ) لَتَمَّتِ الجملة، لكنّه قال {بِيَدَيَّ}، وهذه لا تحتمل غير اليدين الحقيقيّتين، وإلا لأفضى إلى إغوار اللّغة عن بيان ذلك، فكيف إذا انضمت إليها الظواهر الأخرى؟ ونظائر ذلك من النصوص القطعيّة.

وتنظير هذين المؤلّفين يلزم منه عدم الاحتجاج بنصوص الكتاب والسنة إذا لم يُجمع عليها الصحابة، وهو يشبه كلام جاهل ناظر الشافعيّ بمثل ذلك، فأجابه قائلاً كما في جماع العلم (٢٣) وغيره: (فقلّ له: هذا تجويزٌ إبطال الأخبار، وإثبات الإجماع؛ لأنّك زعمت أن افتراقهم غير حجة كان فيه خبر أو لم يكن فيه)!

الطريق الثاني: اللازم الهادم للشريعة: أنّه يلزم المؤلّفين من خلال هذا التنظير الفاسد بطلان الشريعة برؤيتها؛ إذ إنّ النصوص لا حجة فيها عند المؤلّفين إلّا إذا أجمع عليها

الصحابة إجماعاً قطعياً بنصوصهم المشهورة، وهذا لم يَحْصُلْ في حِجِّيَّة الإجماع نفسها؛ إذ لم يُنْقَلْ عن الصحابة أَنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ كما أنه خالف في حِجِّيَّته النَّظْمُ وطائفتُه، فإذا بطلت حِجِّيَّة الإجماع لعدم وجود إجماع الصحابة الثبوتي = بطل الدليل الوحيد الذي نستطيع به الحُزْمُ بفهم العقيدة!

الطريق الثالث: حِجِّيَّة النصوص أقوى من حِجِّيَّة الإجماع المُجَرَّد: أَنَّ المسلمِينَ - بما فيهم الصحابة والتابعون وغيرهم من طوائف المسلمين - متَّفِقُونَ على الاحتجاج بالكتاب والسُّنة ودلائلهم؛ وتقديمها والحُزْمُ فيها، بل الاتفاقُ فيها أقوى من الاتفاق على حِجِّيَّة الإجماع نفسه؛ إذ لم يخالف فيها أحدٌ في الجملة.

الطريق الرابع: حجية ظاهر الأخبار: أَنَّ ظواهر النصوص = حجة ظنية بالإجماع؛ قال الآمدي في أبحاث الأفكار (٥/ ٢٣٠): (قلنا: فيلزمهم (أي الرافضة) على هذا ألا تكون الظواهر من الكتاب والسُّنة أيضاً حُججاً في الشريعة، وهو خلاف إجماع المسلمين).

الطريق الخامس: حجية اجتماع الظواهر؛ فظواهر النصوص قد تصل إلى اليقين بقرائن؛ لأنَّ الظاهر الواحد يفيد الظنَّ، فإذا اجتمعت ظواهر الآثار في المعنى الواحد كان كاجتماع الظنون = فتصير يقيناً، فإنَّه من المعلوم أنَّ اجتماع الظنون المختلفة تُورث عِلْمًا، وهذا متقرَّرٌ لدى أهل التحقيق، وقريبٌ من هذا تقريرُ بعض العلماء كالغزالي وغيره أَنَّ أخبارَ الآحاد باجتماعها تصير متواترة المعنى!

الطريق السادس: حجية الظنِّين (الظاهر والإجماع)؛ إذا دلَّ ظاهر نصٍّ مشهور على معنى وأجمع الصحابة على ذلك إقراراً = فهذه حجة قطعية، أو بعبارة أخرى: إننا نعتقد أنَّ النبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه لم يَصْرِفُوا آياتِ وأحاديثِ الصفاتِ ولا ما يُشَبِّهها عن ظواهرها؛ إذ لو أَوْلَهَا النبيُّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَنَقَلَهُ إِلَيْنَا أصحابُه نقلًا متواترًا مشهورًا، وَنَقَلَهُ مَنْ بعدهم إلى مَنْ بعدهم، وهكذا، فلمَّا سكت هؤلاء كلُّهم أجمعون عن تأويلِ مئات النصوص - التي يزعم المبتدعة أَنَّ ظاهرها كُفْرٌ أو ضلالٌ - مع ما نعلمُ عنهم بالاضطرارِ من حُرْصٍ منقطعِ النظرِ في تبليغِ شَرَعه وأدائه، ومع قوَّة الدواعي إلى ذلك وتوافره - عَلِمْنَا قطعًا أَنَّهُمْ لم يتأوَّلواها.

أو يُقال: إنَّ الصحابة مع شدَّة حرصهم على الدِّين لم يتأولوا آياتِ الصفات مع قوَّة الدواعي إلى ذلك، وهذه الحجَّة احتجَّ بها غيرُ واحدٍ من السلف وغيرهم؛ كما يحتجُّ بها المتكلِّمون في مناسباتٍ مختلفة في نفيِّ معارضة الكافرين للقرآن، أو فيما تعمُّ به البلوى، أو في الردِّ على الروافض، ونظائر ذلك، وهذه الحجَّة لم أرَ من نازع فيها من سائر الطوائف في الجملة، بل ثمة من احتجَّ بها؛ كمحمد بن الحسن الشيباني، والقاضي عبد الجبار، والرازي، وغيرهم^(١)،

وكلام الأصوليين في هذا المعنى كثيرٌ جدًّا لا يستوعبه هذا المكان، ولا بن تيميةً كلامٌ كثير مشهور.

حسنًا.. فإن قيل: لماذا خالف أهلُ البدع في ظواهر الآثار مع إقرارهم بأصل القاعدة؟ والجواب: أنَّهما تارةً ينازعون في ضعفِ الداعي، وتارةً ينازعون في التواطؤِ على الكذب.. وهذا باطلان هاهنا.

١- أمَّا دعوى التواطؤِ على الكذب مع قوة الدواعي؛ فممتنعٌ في العوائد، لا يجادل فيه إلا معاندٌ، وهذه الدعوى من جنس دعوى الرافضة، قال محمد بن الحسن في الكسب (٧١): (فلو جَوَزنا للمتأخِّرين ترك النقل، لجَوَزنا مثل ذلك للمتقدِّمين فيؤدي هذا القول بما ذهب إليه الروافض أنَّ الله تعالى أنزل آياتٍ في شأن عليٍّ رضي الله عنه وذكر رسول الله صَلَّى اللهُ

^(١) قال القاضي عبد الجبار المعتزلي في تثبيت دلائل النبوة (٢/ ٣٧٢): (فإن قيل: فما تنكرون أن يكونوا قد أتوا بمثله، قيل له: لو أتوا بمثله لجاء ذلك مجيء القرآن، وكان العلم به كالعلم بالقرآن، ولجاء مجيء أمثاله من الأمور التي كانت بينهم وبينه، وما قاله لهم وقالوه له).

وقال الباقلاني الأشعري في تمهيد الأوائل (١٦٤): (إنكار هذه الأعلام ممَّا يجب توفُّر الدواعي على نقله وضبطه ومعرفة عين المعارض فيه ولفظه، حتى يشتهر ذلك ويظهر وينتشر وينقل نقل مثله، ويُجرى مجرى الخبر الذي هو اعتراض عليه، وإنكار هذا واجبٌ في مستقر العادة ووضعها).

وقال الرازي في أساس التقديس (١٣٩): (الحجة الثانية على صحة مذهب السلف: التمسك بإجماع الصحابة رضي الله عنهم أن هذه المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة، والدواعي إلى البحث عنها، والوقف على حقائقها متوفرة، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزًا، لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضي الله عنهم، ولو فعلوا ذلك لاشتهر ولتقل بالتواتر، وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها؛ علمنا أنَّ الخوض فيها غير جائز).

عليه وسلّم أحاديث في فضله والتنصيب على إمامته غير أنّ الصحابة رضي الله عنهم كتموا ذلك؛ حسداً منهم له، وعند أهل السنة -رحمهم الله- هذا كذبٌ وزور، ولا يجوز أن يُظنَّ بأحدٍ من الصحابة رضي الله عنهم هذا؛ فكيف يُظنُّ بجماعتهم؟! ولو كان شيئاً من ذلك لاشتهر ذلك).

٢- وأمّا دعوى المنازعة في ضعف الدواعي، فلا ريب أنّها إن ضُعفت = ضُعفت حجّيتها، لكنّها إذا قوّيت الدواعي فهي حجّة أكيدة كآيات الصفات وغيرها من أبواب العقائد في الجملة؛ لأنّ ظواهر الآثار التي تأوّلتها متأخرو الأشاعرة تفوق الألف أثر؛ كما يقول الغزالي، ولم يتأوّلتها النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه؛ قال الغزالي في فضائح الباطنية (١٥٤): (من أخبارٍ لعلّها تزيد على ألف وأنتم تعلمون أنّ السلف الصالحين ما كانوا يُؤوّلون هذه الظواهر بل كانوا يُجرونها على الظاهر)؛ فكيف بغيرهم من المعطّلة المعتزلة والرافضة؟! وكيف إذا كانت هذه الظواهر عندهم = ضلالاً أو كفرًا!؟

الطريق السابع: حجّة الإنكار العام: أنّ أهل الحديث من التابعين وتابعيهم معلومٌ عنهم بالاضطرار شدّة التمسك بآثار من قبلهم، والحرص عليها، والعرض عليها بالنواجذ، فإذا اشتهر إنكارهم في البلدان بتكفيرٍ أو تبيحٍ = فهذا إجماعٌ يقينيٌّ كإنكارهم على من قال: القرآن مخلوق، أو على من لم يحتجّ ببحر الآحاد، أو على من خالف ظواهر النصوص من غير دليلٍ نقليٍّ، ونحو ذلك، فهذا دليلٌ على أنه خالف إجماعاً متحقّقاً، أو فهمًا قطعياً؛ لأنهم لا يفعلون ذلك ويتواطؤون عليه في سائر البلدان إلّا وهو يقينيٌّ حجّةٌ، ولا تتفق طباعهم على ذلك إلّا بفهمٍ قطعيٍّ، وقد أسس هذه الحجّة الإمام الشافعيّ بلغة الفصيحة؛ فقال في اختلاف الحديث (٨ / ٥٩٢): (وقالوا معاً: لا نرى إلّا إجماع أهل العلم في البلدان على تجهيل من خالف هذا السبيل، وجاوزوا أو أكثرهم فيمن يخالف هذا السبيل إلى ما لا أبالي أن لا أحكيه. وقلتُ لعددٍ ممن وصفتُ من أهل العلم؛ فإنّ من هذه الطبقة الذين خالفوا أصل مذهبنا ومذهبكم من قال: إنّ خلافنا لما زعمتم في القرآن والحديث يأمر بأنّ لنا فيه حجّةٌ على أنّ القرآن عربيٌّ والأحاديث بكلام عربيٍّ، فأتأوّل كلاً على ما يحتمل اللسان، ولا أخرج مما يحتمله اللسان، وإذا تأوّلته على ما يحتمله فلستُ أحالفه، فقلت: القرآن عربيٌّ كما

وصفت، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحدٍ أن يُجِيلَ منها ظاهرًا إلى باطن، ولا عامًّا إلى خاصٍّ إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسُنَّةُ رسول الله تدلُّ على أنَّه خاصٌّ دون عامٍّ أو باطنٌ دون ظاهر، أو إجماعٌ من عامَّة العلماء الذين لا يجهلون كلُّهم كتابًا ولا سنةً، وهكذا السنَّة، ولو جاز في الحديث أن يُحالَ الشيء منه عن ظاهره إلى معنَى باطنٍ يَحْتَمِلُه كان أكثرُ الحديثِ يحتمل عددًا من المعاني ولا يكون لأحدٍ ذَهَبَ إلى معنَى منها حُجَّةٌ على أحدٍ ذَهَبَ إلى معنَى غَيْرِهِ، ولكنَّ الحقَّ فيها واحدٌ؛ لأنَّها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامَّة أهل العلم بأنَّها على خاصٍّ دون عام، وباطنٍ دون ظاهر، إذا كانت إذا صُرِّفَتْ إليه عن ظاهرها محتملةٌ للدخول في معناه. قال: وسمعتُ عددًا من متقدِّمي أصحابنا وبلَّغني عن عدد من متقدِّمي أهل البلدان في الفقه معنى هذا القول لا يخالفه).

مع التنبية أنَّ الشافعي لا يرى اتِّفاقَ الخاصة إجماعًا، وإنَّ كان يراه حُجَّةً إذا لم يخالف دليلًا ظنيًّا من كتاب أو سنَّة، لكنَّه هنا أشارَ إلى إجماعهم؛ لأنَّ اتِّفاقهم على الإنكار قرينةٌ أخرى تقوِّي هذا الدليلَ سواء بلغ قوة إجماع العامة عنده أم لم يبلغ.

الطريق الثامن: حجية الإجماع السكوتي: أنه يمكن إجماع التابعين إجماعًا سكوتيًّا، كأنَّ ينتشر قول عالم أو علماء ولا مخالف لهم: فهو حُجَّةٌ ظنيَّةٌ معتبرةٌ عند الأئمَّة؛ كالشافعي وأحمد وأبي ثور، وغيرهم.

وإنما حصل بينهم نزاعٌ في العمل به إذا خالف ظواهر النصوص أو أخبار الآحاد، على قولين:

القول الأول: أنَّ ظنَّ الإجماع مقدَّمٌ على ظنِّ ظاهر النص، وهو مذهب أبي ثور وابن جرير وغيرهما؛ قال ابن تيميَّة في الرد على السُّبكي (١/١٥): (ومن كان ظنُّ عَدَمِ النزاع عنده أقوى من دلالة الكتاب والسنَّة على تلك المسألة، قوِّي ما ظنَّه إجماعًا كما فعل أبو ثور وابن جرير).

القول الثاني: أنَّ ظنَّ ظاهر النصِّ مقدَّمٌ على ظنِّ الإجماع، وهو الثابت عن الأئمَّة؛ قال

الشافعي في الأم (٧/ ٢٩٣) يُوضِّحُ بطلانَ القولِ الأوَّل: (هذا تجويزٌ إبطالِ الأخبار وإثبات الإجماع؛ لأنَّكَ زعمتَ أنَّ إجماعهم حجَّةٌ كان فيه خبرٌ أو لم يكن فيه، وأنَّ افتراقهم غيرُ حجَّةٍ كان فيه خبرٌ أو لم يكن فيه).

قال ابن تيميَّة في الردِّ على السُّبكي (١٣/١): (وهذا أصلُ أحمد بن حنبل وغيره من سلفِ الأُمَّة وأئمتها المتَّبِعِينَ للصحابة لا يعارضون قطُّ دلالةَ كتابٍ وسنَّةٍ بإجماعٍ كما فعل أبو ثور وأمثاله).

والمقصود: أنَّ السلف وعامة الأصوليين متَّفِقون على أنَّ الإجماع السكوتيَّ حجَّةٌ، سواءً سُمِّيَ إجماعاً أو لم يُسَمَّ، وخالف بعضُ أهل البدع في ذلك.

الطريق التاسع: الحجج الظنيَّة واجبة الاتِّباع: أنَّه ليس من شرطِ الاتِّباع أن يكون الدليل يقينياً، بل متى كان ظنياً راجحاً، ولم يعارضه دليلٌ مثله أو أقوى منه = فهو واجبُ الاتِّباع كظواهر النصوص، وبعضُ أخبار الآحاد، ونظائر ذلك، ولو كانت غير واجبة الاتِّباع لكانت كالنصوص المحمَّلة، ولم يكن القرآنُ في أكثر آياته واجبَ الاتِّباع، وإنما هو مُهمَلٌ تتلاعبُ به عقول المعطلِّين والباطنيِّين، وهذا معلومٌ فسادُه بالاضطرار.

الطريق العاشر: فُبْحُ تحريف الظاهر. أنَّ أهلَ اللسان متَّفِقون أنَّ خير الكلام - من حيث إنَّه كلام - هو ما كان واضحاً مُفهِماً بليغاً موجزاً، قال الجاحظ في الرسائل الأدبية (٢٠٦): (فإنَّ أكرمَ ذلك كلُّه ما كان إفهاماً للسامع، ولا يُجوجُ إلى التأويل والتعقُّب، ويكون مقصوداً على معناه لا مقصراً عنه، ولا فاضلاً عليه).

وهذا ما امتدحَ اللهُ به كتابه الكريم فقال تعالى: {وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} * قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ { [الزمر: ٢٧، ٢٨].

وإنَّ من أقبحِ التفسيرِ أنْ يعمدَ إلى واضحِ الكلامِ وحليِّه فيُفسدهُ بفهمه الغامض البعيد؛ قال الجاحظ المعتزلي في (الرسائل الأدبية) (٤٠٨): (وأشنعُ من ذلك وأقبحُ منه وأفحشُ: أن يظنَّ صاحبه أنَّ معناه خفيٌّ وهو ظاهر، وتأويله بعيدُ العوَر وهو قريبُ القعر). وهذا قبيحٌ في كلام الناس في كيف بكلام رب العالمين؟

الطريق الحادي عشر: أن إثبات الحق بين الطوائف المحصورة يكون تارةً بطريق إثبات الحق وطائفته بالدلائل كما تقدم شيء منها، وتارةً بطريق السبر والتقسيم وإبطال عقائد الطوائف المنحرفة؛ لتبقى طائفة أهل الحق شامخة، وهو منهج قرآني؛ كما في سورة الكهف واختلاف الناس في عددهم، وبيان ذلك كالآتي:

الطوائف في عصر التابعين وتابعيهم خمس طوائف لا سادس لها: طائفة الجهمية، وطائفة المعتزلة، وطائفة الشيعة، وطائفة الرافضة، وطائفة أهل السنة.

وكل طائفة من هذه الطوائف - خلا أهل السنة - قد خالفت النصوص وظواهرها، بل خالفت ما هو معلوم من الدين بالاضطرار؛ كنفى الصفات مطلقاً، أو تشبيه الله تعالى بخلقه، وسب الصحابة كالرافضة.

فلم يبق سوى مذهب أهل السنة، وأما مرجئة الفقهاء؛ فموافقون لأهل السنة في الجملة، ولم يخالفوهم إلا في تفاصيل الإيمان، وإخراج العمل منه، والاستثناء فيه، وكثير من النزاع لفظي؛ كما يقول ابن تيمية^(١)، وهم مخالفون أيضاً لظواهر النصوص، وإن كان خطوهم ليس كخطأ أولئك.

أما المذهب الكلابي فلم ينشأ إلا في القرن الثالث أو ما يُسميه المؤلفان الجيل الرابع، وأما مذهب تفويض الصفات فلم ينشأ إلا في أواخر القرن الرابع، فهو من آخر المذاهب في الأسماء والصفات ظهوراً، وكان الأشاعرة ينكرونه كابن فورك وغيره.

وكل واحد من هذه الطرق وغيرها = حجة في حال انفرادها، فكيف إذا احتج بها مجتمعة؟
وبالجملة: فإن أرباب المقالات من الفرق المبتدعة يُحرفون الكلم عن مواضعه، ويمكن تحريف كلام أئمتهم ليوافق ليوافق الحق الذي هو مذهب أهل الحديث، كما حرفوا كلام رب العالمين ليوافق باطلهم؛ فإن قال أحد أئمة المعطلة: ليس لله يدان، ولا عينان، ولا وجه...، قيل: معناه ليس له يدان كيدي المخلوق، ولا عينان كعيني المخلوق، ولا وجه كوجه المخلوق... وهكذا، وهو في الحقيقة يوافق أهل الحديث في إثبات صفات لله تعالى من وجه

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٩٤).

ويدين وعينين وغيرها، وهذا المنهج لا نرتضيه؛ لأنه تحريف لكلام المتكلم كما فعلوا مع ظواهر الكتاب والسنة، وهو يُفضي إلى القرمطة في السمعيّات كما أتوا بالسفسطة في العقليات، وإنما يُعلم كلام المتكلم حسب ما قرره أهل اللسان، وما تعارفوا عليه، ويُعرف مذهب السلف في الاعتقاد؛ تارةً بنصوصهم الظاهرة، وتارةً بطريقتهم في الاستدلال، وإلحاق الجزئيات تحت أجناسها المنصوصة، ومثيلاهما المذكورة، ولا يلزم أن يتحدّثوا عن كلّ مسألة بعينها، فمثلاً التأويل المنقول عن ابن خزيمة في نفي الصورة لله تعالى مخالف للمأثور، ولجنس تفسيرات السلف وطرائقهم؛ ولهذا حصل الإنكار عليه.

المأخذ الرابع: الجهل بقضايا الأعيان

يلاحظ أنّ دلالة قضايا الأعيان في قراءة المؤلّفين للوقائع السلفيّة، وأحوالها، وأجوبة أئمتّها- لم تكن حاضرة = ممّا أوقعهما في بعض القراءات الخاطئة، كما أنّ أكثر الدراسات الحديثة للتاريخ التي تتعلّق بإصابة الحقّ لم يحالفها الصواب في بعض المواضع للخلل في التعامل مع وقائع الأحوال؛ فكيف بالدراسات التاريخيّة الأخرى التي تنحاز لقراءة مُعيّنة؟!

وذلك أنّ كثيراً من الدراسات الحديثة للتاريخ، والجماعات، والعقائد، = تستخلص نتائجها من الأفعال لا من الأقوال، أو من الأقوال الواقعة على الأفعال المعيّنة، وهو ما وقع فيها المؤلّفان في بعض المواضع؛ ولهذا حصل منهم تسلّط على التاريخ السلفيّ، ودراسة عقائدهم، والعجيب أنّ ابن تيميّة تّبّههم إلى هذا الملحظ، ولكنهم لم يستوعبوا ذلك؛ فذكر المؤلّفان- مثلاً- أنّ ابن تيميّة يعمد إلى تأويل أجوبة الأئمّة، وقراءتها لتتوافق مع ما يراه، قالوا في (١٦٣) تحت عنوان: النقل والتقرير مع التأويل وإعادة القراءة: (فابن تيميّة ينقل بعض الآراء عن السلف، ويسلّط عليها منظاراً تأويليّاً مُعيّناً يوافق الخلاصات السلفيّة أيضاً التي توصل إليها في نفس الباب، وفي بعض تلك الحالات يمارس ابن تيميّة سَطوّه مذهبيّه أحياناً فيما يتعلّق بالمذهب الحنبليّ بخاصة).

وبعد أنّ ذكرنا أمثلة منها: موقف الشافعيّ مع حفص الفرد، وموقف أحمد من هجر المبتدع.. ثمّ قالوا (ولهذا كان من اللازم أن يقرأ ابن تيميّة تلك الجوابات قراءةً تأويليّةً متحاشياً

أن يخطئ أحمد في بعض تلك الجوابات) ثم نقلًا كلامًا لابن تيمية هو جواب عن دعواهما لو كان يستوعبان: (وكثيرٌ من أجوبة الإمام أحمد وغيره من الأئمة خرج على سؤال سائل قد علم المسؤول حاله، وأخرج خطابًا لمعيّن قد علم حاله، فيكون بمنزلة قضايا الأعيان الصادرة عن الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إنما يثبت حُكْمُهَا في نظيرها؛ فَإِنَّ أَقْوَامًا جعلوا ذلك عامًا، فاستعملوا من الهَجْر والإِنْكَار ما لم يُؤْمَرُوا به..)

فلاحظْ أَنَّ مبدأ قراءة ابن تيمية لأجوبة الأئمة ذات الخطاب المعين، والحالة المعينة التي هي بمنزلة قضايا الأعيان = هي عند المؤلفين = ليست قراءةً صحيحةً، وإنما هي قراءةٌ تأويليةٌ تتحاشى التخطئة، أو قراءةٌ جديدةٌ، أو إعادةُ قراءة، تَسَلُّطٌ منه، ونظائرُ ذلك من المعاني المهذّبة لكلمة (تحريفٌ لكلامهم) !

بينما الصّوابُ: أَنَّ هذه القراءة في الجملة للأجوبة على أفعال معلومة، أو على الأفعال المطلقة هي القراءة الأصولية الصحيحة، وهي قاعدة راسخة في الجملة، ولم أر من نازع في أصل أن الفعل لا عموم له؛ ولهذا قال ابن الصّلاح في شرح مشكل الوسيط (٣/ ٢٣٨): (قضايا الأعيان: قد تمهّد في فن الأصول، أنه لا يعُمُّ). بل لا يمكن أن يَنازِعَ عاقلٌ في ذلك؛ لأنَّ الأصل في الفعل أن يقع على صورةٍ واحدة بلا ريبٍ، فيمتنع أن يشرب الواحد في نفس الوقت قائمًا قاعدًا، أو ناسيًا ذاكراً، أو مختارًا مُكرهاً.. ولا يجوز الجزمُ بحصول أحدها إلا بدليل، فإذا وُجدَ فعلٌ معيّنٌ: كأن تقع فأرةٌ في سَمَنٍ لم يُدْرَ هل كان ذائبًا أم جامدًا؟ أو كأن يَفْعَ رَجُلٌ على امرأته في نهار رمضان، ولم يُدْرَ هل كان ذاكراً أو ناسياً، أم عالمًا أو جاهلاً؟ أو كأن يقضي حاجته مستدبر القبلة، ولا يُدْرَى هل كان من أجل اضطرارٍ؛ لئلا تنكشف عورته، أو لأجل بُنيانٍ، أو لأجل نَسْخٍ..؟، أو كأن يرى وجه امرأةٍ وضيئة لا يُدْرَى هل كانت كاشفةً لوجهها بقصدٍ، أو بغير قصدٍ - من رِيحٍ، أو أثناء نزولٍ عن راحلة -، وإذا كانت كاشفةً وجهها بقصدٍ = فيَحْتَمَلُ أنَّها سترت وجهها عندما رأت القوم، وراها بعضهم قبل ستره.. وغير ذلك من الاحتمالات التي لا يُمكن أن تجتمع كلها، فإن استوت الاحتمالات أو تقاربت ولم يوجد قرينة على رُجحان أحدها = فَتَحْتَمَلُ تلك الصورة على ما دلّت عليه النصوص الأخرى، ولا يُجْتَنَبُ بها في تأسيس حكم جديدٍ، أو في مواضع النزاع، قال الطوفي في

شرح مختصر الروضة (٢ / ١٥٣): (قضايا الأعيان تنزل على قواعد الشرع)، يعني أنه لا يُحتج بها في مواقع النزاع، وهو معنى قول الشافعي^(١): (حكاية الحال: إذا تطرق إليها الاحتمال = سقط بها الاستدلال).

وإن كان قد يحصل نزاع في القرائن في الصور المعينة:

أ- إما بترجح ظهور إحدى الاحتمالات كترجيح أن السمن ذائب؛ إذ العادة جارية أن الفأر لا يموت إلا في السمن الذائب لا في الجامد، لاسيما أنه هو الغالب على سمن أهل المدينة = فترجح أن السمن المسؤول عنه النبي صلى الله عليه وسلم هو الذائب لا الجامد. أو كترجيح أن الأعرابي الذي وقع على امرأته في نهار رمضان كان ذاكراً عالماً؛ لأنه قال: هلكت، والهلكة فرغ عن العلم بالمخالفة، ويبعد النسيان عادة من الزوجين.. فهذا ترجيح صحيح.

ب- وإما بترجيح شمول الحكم لكل الصور المتساوية في الاحتمال أو المتقاربة؛ لتترك الاستفصال من المفتي، كأن يقال: السمن يحتمل أن يكون ذائباً أو جامداً، والاحتمالان متساويان أو متقاربان، وقدّر أن لا قرينة مرجحة لأحدهما، لكن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يستفصل من السائل هل كان جامداً أو ذائباً، وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال يُنزل منزلة العموم في المقال.. وهذا الوجه صحيح أيضاً؛ وعدم النقل للاستفصال دليل على عدمه، فالعموم هنا لم يُكتسب من الفعل، ولا من اللفظ المطلق، وإنما من قرائن الحال، وترك الاستفصال، وهذا الدليل يقوى كلما قويت الدواعي على نقل الاستفصال ثم لم تُنقل؛ كأجوبة النبي - صلى الله عليه وسلم - في الجملة على وقائع الأحوال، ويضعف بضد ذلك، كما يُشترط عدم علم المفتي بتفاصيل واقعة السائل يقيناً أو ظناً.

والمقصود أن العلماء من جميع المذاهب الفقهية متفقون على أن الفعل لا عموم له في الأصل، وقال السرخسي في المبسوط (٩ / ١٨٧): (حكاية حال لا عموم له).

وقال القرائي في شرح تنقيح الفصول (١ / ١٢٢): (معنى قول العلماء: حكاية الحال أو واقعة

(١) الفروق للقرائي (٢ / ٨٧).

العين إذا تطرَّق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال - أنه الاحتمال المساوي أو المتقارب).
وقال ابن الدَّهَّان في تقويم النظر (١ / ١٩٢): (والخبرُ إذا ورد حكايةً حالٍ، لا عمومَ له).
وقال ابن عَقِيلٍ في الواضح (٥ / ١٩): (أمَّا الخبرُ، فلا حجةَ فيه؛ فإنَّه حكايةٌ فِعْلٍ وقضيةٌ في
عينٍ فَتَقِفُ لمجردِ الاحتمالِ).

وبالجملة: ليس هذا خاصًّا بالفتاوى التي يجيب عنها النبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على وقائع
الأحوال، بل هي شاملةٌ لأجوبة الأئمة، بل هي أولى؛ لأنَّ دواعي نَقْلِ الاستفصالِ عن
النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أقوى؛ فإذا أفتى ولم يستفصلِ = عِلْمٌ أَنَّ جوابه شاملٌ
للاحتمالات، بخلاف غيره؛ فالدواعي في نقل استفصالاتهم أضعفُ في الجملة، والغالبُ أنَّ
المفتي يُجيبُ السائلِ وَفُق حاله وظروفه المعلومةِ لديه، وإن كان لفظه مُطلقًا غيرَ مُقيَّد، قال
الجوينيُّ في البرهان (١ / ١٢٢): (والمفتي يُطلقُ جوابه للمستفتي إذا رأى الجوابَ مُنطبعًا على
وَفُقِ الحادثة، وإن كان ذلك الحُكْمُ لو أُزِيلَ لُفْصَل).

وإذا تقرَّرَ هذا؛ فإنَّ كثيرًا من الوقائع التاريخية التي حصلتْ بجهلٍ كثيرًا من تفاصيلها،
وأحوالها، ومُلابساتها؛ ولهذا ينبغي أن تكون قراءة حكايات الأفعالِ وَفُق مقرراتِ كلِّ طائفة
ما استطاع الباحث إلى ذلك سبيلًا، وقد وقع المؤلِّفان في بعض تلك القراءات الخاطئة؛ مثل
تعليقهما على كلام أحمد وغيره في هَجْر المبتدع، وما وَقَعَ للإمام ابن جرير، ونظائر ذلك،
وقد تقدَّم بيانُ ذلك في الجزء الأول من هذا الرَّدِّ، ومن ذلك ما ذكره عن ابن تيميَّة وأنه يرى
أنَّ ما يذكره من حُججٍ وبراهينٍ وبيانٍ = لا تقوم به الحُجَّة، وأنه لا يُكفِّر بعض أعيان
المنافحين عن الشُّرك في عصره؛ كالبكري وغيره، مع أنه أقام عليهم الحُجَّة، وهذه دعاوى لا
براهينَ عليها؛ لأنَّ هذه وقائعُ أحوالٍ؛ إذ يُحتملُ أنَّ حُججَه لم تَبْلُغْ خصومه بعد، أمَّا أثناء
رَدِّه؛ فممتنعٌ أن تصل حُججُه إلى خصومه، وأما بعد تأليفه، فقد تَصِلُ إلى خصومه، وقد لا
تَصِلُ؛ لشدة الحرب عليها، ثم إن وصلت إليه وقامت عليه الحُجَّة؛ فيُحتملُ أنه يرى وجودَ
مانعٍ آخَرَ غيرِ الجهلِ؛ كمانعِ التأويلِ أو غيره، ويُحتملُ أنه يرى كُفْرَه، ولكنه لم يُطلقِ حكم
الكفر عليه للمصلحة؛ لتأليف قلبه؛ لعلَّه يرجع إلى حظيرة الإسلام، ويُحتملُ أنه كَفَرَه؛ لعدم
جهله، وقيام الحجة عليه، ويرى وجوبَ قتلِه، لكنَّه لا يملك قوَّةً ولا دولةً يقيم بها الحدودَ؛

بجلاف الشلخ محمد بن عبد الوهاب = فكان معه قوَّة ودولة؛ فأقام الحدود، وجيَّش الجيوش، وقاتل المشركين، والممتنعين؛ كحال أبي بكرٍ في قتال المشركين، وقاتل الممتنعين؛ وهذا يُظهرُ غلط المؤلفين في قراءة الواقع حين قالا في (١٨١): (التحقُّق السلفي الوحيد الذي قابل هذه الظاهرة على نحو مشابه، هو ابن تيمية، بل إنَّ الفروق التي بين الصورة التي شهدها ابن تيمية وبين صورة زمن محمد بن عبد الوهاب = كانت لصالح زمن ابن تيمية من حيث بقاء آثار الرسالة..).

والمقصود: أنَّ الحكم على الجماعات والأشخاص بوقائع الأحوال بصرفِ النظر عن كلامهم، أو حَرْفِ أقوالهم لتتوافق مع ما استنتجَه من أفعالهم = غلط ظاهرٌ. وأسأل الله بمنه وكرمه، أن يُرينا الحقَّ حقًّا ويُرزقنا اتِّباعه، ويُرينا الباطلَ باطلاً ويُرزقنا اجتنابه.