

كتاب ما بعد السلفية في بيت الدباير!

الجزء الأول: قراءة نقدية علمية لأبرز مسائل الكتاب

عبدالعزیز الصويتي التميمي

الحمد لله، أمّا بعدُ:

فقد أثار كتاب (ما بعد السلفية) للشيخين أحمد سالم وعمرو بسيوني ضجةً في الساحة الفكرية، فهما قد زوجا في كتابهما بين عقيدة السلف والمذاهب الشكية المعاصرة، فاجترأ على كسر البيضة، وأدخلا أيديهما في بيت الدباير، وتأبطا سمرةً قلّ ورقها وكثر شوكتها، وصعب مرتقاها، ونزعا بدلاي سلفية جمام بئر شكية؛ فاستحالت أقلامهما غرباً فكرياً وماء أجاجاً بعد أن كانت تنزع من أم القرى من وحي الهدى ماءً زلالاً..

فقد رأيت بعض كتابات أبي فهر سابقاً وكانت حسنة العقيدة، سديدة الرأي في الجملة، ثم سمعت شيئاً من لقاءه في اليمن عن التحققات السلفية فساءني حينها كلامه، وقلت في نفسي: لعله كان كلاماً مرتجلاً لم يُزوره صاحبه في نفسه تزويراً كافياً، ثم لما خرج هذا الكتاب بعجره وبُجره قطع الشك باليقين.

وقد انبرى في نقد كتابهما هذا بعض الفضلاء نقوداً مختصرةً في البداية، ثم رأيت بعض الردود الجيدة؛ فجزاهم الله خيراً، وإن كانت كتابتي هذه تمتاز عنها بالردّ المفصل في بعض مواضع الزلل. والمآخذ على الكتاب كثيرة جداً يطول تبّعها، وحسني في هذه الورقة كشف اللثام عن وجه الكتاب؛ لِمَا فيه من الوشوم الشكية في جانبي المسائل والدلائل، وإن كنت أرجو أن أزيل بعض التشوهات التي ألحقها المؤلفان بالتاريخ السلفي والأئمة في ورقة أخرى..

توطئة:

حاول المؤلفان تبرئة ساحتهم بأن (الما بعد) أو (ما بعد الحداثة) لا تمثل حالة عدمية، أو حلولية لما قبلها، وقالوا: (يخلو للبعض أن يجمع عدّة كلمات مترابطة بعضهن إلى جوار بعض مثل: «الحلولية» و«العدمية» و«السيولية» إلخ؛ ليلقي بها في شيء اسمه «ما بعد

الحدائثة» مثلاً، وهو برأينا يُعبّر عن مراهقة فكرية..).

ويبدو أنّ المؤلفين قد انفعلاً كثيراً؛ حيث وصفاً أي قراءة فكرية توصلت إلى أنّ ما بعد الحدائثة هي هدمٌ وسلب وانهيار لما قبلها، هي قراءة مراهق فكرياً!

حسنًا.. قد يكون هذا الرأي ضعيفاً للغاية أو لا قائل به من الباحثين الكبار.. وما إن خفضتُ رأسي قليلاً؛ إذ وقعتُ عيني على الجملة التالية: (إنّ هناك مَنْ يفهم الما بعد بوصفه اختياراً للقيم التي خرج عليها، وهذه قراءة غير حصريّة أو حتميّة تنفي غيرها من القراءات، ف(المابعد) يمكن أن نقرأه بوصفه تحليلاً جديداً وتفسيراً مختلفاً، وليس سالباً..).

فهذه الجملة تُخالف الجملة السابقة؛ إذ هذه الجملة الأخيرة تقرّر أنّ تفسير ما بعد الحدائثة بالانهيار تفسيرٌ شائع مشهور، ولم ينفياً ذلك، وإنما نفياً حصّره فيه!

وهاهنا عدة ملحوظات:

الأولى: أنّ مجرد (البعديّة) في اللّغة وفي العُرف الاستعمالي الشائع في كتُب العقائد والمتكلّمين والفلاسفة: ليست مدحاً، بل هي أقرب إلى الذم؛ لأنها تُطلق بإزاء القبل، و(البعديّة) في اصطلاح الفلاسفة والمتكلّمين على خمسة أضرب: بعديّة زمنيّة، ومكانيّة، وشرفيّة، وذاتيّة، ورتبة، والغالب عليها في العُرف الاستعمالي هو ذمُّ البعديّة ومدح القبلية، وقد حقّق ابن تيمية في مواضع من كتبه أنّ تلك الأضرب الخمسة ترجع إلى البعديّة والقبلية الزمانيّة لا غير.

والمقصود أنّ المؤلفين ذمّا كتابهما من حيث أرادوا مدحَه! ولو كان حاذقين لسَمّياه (ما قبل السلفيّة) وعنيًا به الكتاب والسُنّة، أو نحو ذلك من العناوين؛ ليُحقّق بذلك غرضهما.

الثانية: أنّ المؤلفين حصلَ منهما اضطراب، فتارةً تفسير (ما بعد الحدائثة) بالعدمية والحلولية: مُراهقة فكريّة، وتارةً تفسيرها بالعدمية والانهيار قراءة صحيحة لكنّها ليست حصريّة!

الثالثة: سلّمنا جدلاً أنّ (الما بعد) في الاصطلاح الفلسفي المعاصر ليست بالضرورة عدميّة سالبة، ولكنكما جعلتُمها: (تفسيراً مختلفاً)؛ فما معنى هذا التفسير المختلف؟ أهو اختلاف تنوع، أم اختلاف تضاد؟

فإن كان اختلافَ تنوعٍ فالخَطْبُ يسير، لكن لا يظهر أنَّ هذا هو المراد؛ لأنَّ المشهور من لفظ الاختلاف في الأبحاث المعاصرة هو اختلاف التضاد، ولأنَّ ما أورده في الكتاب ليس من باب اختلاف التنوع.

وإن أرادَا به اختلاف التضاد: فهو سالبٌ لِمَا قبله وعادمٌ له، وإحلال لهذا التفسير مكانه.

الرابعة: أنه لو كان (لما بعد) تفسيران: أحدهما صحيح، والآخَر باطل؛ فمن الغلط وضعُ مثل هذا العنوان الملتبس!.

الخامسة: أنَّ الباحثين يكادون يتفقون أن (ما بعد الحادثة) تعبر عن حالة عدم رضا عما قبلها، وأنَّ ما بعدها مخالفٌ لما قبلها، بل ونقد لها^(١).

السادسة: حصل بين الباحثين نزاعٌ في مصطلح ما بعد الحادثة، هل هو تقويضٌ لما قبله كما يقول ليوطار، أو هو امتداد وتجدد كما يقول هابرماس، أو هو تقويض من بعض الوجوه كما يقول جاك دريدا؟

ومن رجَّح أن (ما بعد الحادثة) امتدادٌ لما قبلها، إنما أرجع ذلك إلى طبيعة الحادثة نفسها: فهي غير ثابتة ولا مستقرة^(٢).

والمقصود: أنَّ من يرى أن ما بعد الحادثة امتدادٌ لما قبلها لا يُنزع في أنَّ ما بعدها مغايرٌ لِمَا قبلها في الجملة، وإنما يُقرَّر أنَّ هذا التغيير في كثير من مبادئ الحادثة هو من طبيعتها!

وأما السلفية فأصولها ومبادئها لا تتغير باتفاق المسلمين؛ فكيف تقاس بالحادثة المتغيرة بطبيعتها؟!.

وبالجملة: فإن هذه الملاحظات تبقى يسيرةً لو كان (ما بعد السلفية) مجرد عنوان جدَّاب يحوي في مطاويه مضامين سلفية، ونقودًا محررة بعلم وعدل لا بظلم وجهل.. لا سيَّما أن مؤلِّفيه معروفان بحميَّتهما السلفية، وكتابتهما الحسنة، ومنهجهما المعتدل؛ خاصَّة أحمد سالم صاحب كتاب الدولة المدنية، الذي حرَّر فيه اللفظ تحريراً بديعاً، وله كتبٌ أخرى لا بأسَ بها، ويظهر منها توسُّعٌ في المقروء.

فهل (ما بعد السلفية) مجرد عنوان ولافتة جذابة لا غير، أم أنّ وراءها عواصف هوجاء طمرت الآبار، وأهلكت الحرث، ونقضت العزل.. فحاولاً عبثاً اختراق حصون القرون السلفية الشاخنة، وتقويضها بذرات الرّمْل، وحبّات النوى، وأحجار الخذف؟! الحقيقة أنّ المؤلّفين في أكثر مباحث الكتاب يُرسلان الكلام على عواهنه من غير تحرير، وهذه آفة أكثر المؤلّفات الحديثة، وبعض المؤلّفات القديمة، وقد حلّ ذلك الإمام الشافعيّ وذكر الأسباب، فقال في الأم (٧ / ٢٨٧): (أما بعضهم فقد أكثر من التقليد والتخفيف من النظر والغفلة والاستعجال بالرّياسة).

أبرز المآخذ على الكتاب:

من يتصفح الكتاب تستوقفه مآخذ كثيرة يطول نقدها هنا، وإنما أكتفي بأبرز المآخذ في جانبي المسائل والدلائل:

الجانب الأول: المآخذ في المسائل

فقد اكتفيتُ بسبعة مآخذ في جانب المسائل، وهي كالآتي:

الأول: نسبية الحقيقة النحليّة.

الثاني: سوء فهم حديث الافتراق.

الثالث: مسألة لفظي بالقرآن مخلوق.

الرابع: الأخذ بظواهر النصوص.

الخامس: فرية إعادة القراءة.

السادس: مسألة حوادث لا أول لها.

السابع: الطعن في منهج أهل الحديث.

حسنًا.. دعنا نبدأ بها واحدًا واحدًا، ونكتشف ما تحت هذه العناوين من المضامين..

المآخذ الأول: نسبية الحقيقة النحليّة:

من المخرن أن أوضح أنّ المؤلّفين حصل منهما تشكيكٌ بعقيدة السلف، وقرّرنا أنّ الحقّ مبثوثٌ بين طوائف أهل القبلة، فهو غيرٌ محصور في طائفةٍ مُعيّنة لا أهل السُنّة ولا غيرها؛ مُرتشقين من حنظل المذهب اللا أدري السُفسطائي، ومنخرطين في سلك المناهج التنويريّة في

قراءة النص المتناولة لتعدد القراءات والتفاسير، وتاريخيتها، ونسبية فهمها، على اختلاف بينها..

فقد قرّرنا في الكتاب نسبية الحقيقة بين النحل الإسلامية، فقلا في (٦٧): (فالحق في أمة محمد لا يجمعه كله واحد بعينه ولا جماعة بعينها، ولا يفوت جميعه الأمة كلها حتى لا يدركه منهم أحد؛ فالحق كله فيهم كلهم، وليس واحدا منهم يجمعه كله).

ويعنيان (بالجماعة) التي لا تحوز الحق كله، ولا تخلو منه كله: أي جماعة من جماعات أهل القبلة، سواء كانت أهل الحديث، أو الأشاعرة أو المعتزلة أو الشيعة..! فقد صرّحنا بذلك في هامش (٥٦): (سواء أكانت هذه الفرقة هي أهل السنة والجماعة، أو أهل الحديث، أو المعتزلة، أو الأشاعرة أو الشيعة، أو غيرهم؛ فكل فرقة وافقت النبي في باب من أبواب ما جاء به: فهي ناجية في هذا الباب، وكل فرقة خالفت النبي في باب من الأبواب فهي من الهالكة -هي في النار يعني متوعّدة- في هذا الباب).

وفق هذا التصور: فقد يكون أحمد بن حنبل من الفرقة الناجية في باب، والقاضي عبدالجبار من الفرقة الناجية في باب أو مسألة، وكلاهما من الفرقة المتوعّدة بالنار في أبواب أخرى حصل فيها الذنب المحض، أو الخطأ الموقوفة مغفرته على العذر، وإنما تكون إمامة أحمد باعتبار كثرة صوابه وهدايته المشهود بها، لا باعتبار نجاته بالتصوّر الافتراقي..).

ثم قالوا: (فليس ثمة فرقة واحدة من المسلمين حازت كل ما عليه النبي وأصحابه من الإيمان، فضلا عن الإيمان والقول والعمل جميعا).

حسنًا.. دعنا نناقش هذه المسألة المهمة التي تمثّل مُنعطفًا خطيرًا في فكر المؤلفين.. من وجوه:

الوجه الأول: أنهما قرّرا أنّ الحقّ موزّع بين الفرق الإسلامية ولم يذكرنا دليلاً واحداً على هذه الدعوى الجسيمة، وهذا وحده كافٍ في إسقاط دعواهما!

الوجه الثاني: أنهما جزّما أنّ الحق لا يخرج من طوائف الأمة، ولم يذكرنا دليلاً على هذه الدعوى.

الوجه الثالث: أنّ هذا القول متناقض في نفسه؛ إذ إنّ قولهما: إنّ (الحق في أمة محمد

لا يجمعه كلّه.. جماعة بعينها، ولا يفوت جميعه الأمة كلّها حتى لا يدركه منهم أحد) قول لم يُسبَقاً إليه، أو يُقال: هل سبقهما إلى هذا القول جماعة معيّنة من جماعات الأمة أم لم تُقلْ به أي جماعة؟ فإن كان الأول: فعليهما إيرادُه هنا، وأتى لهما ذلك خاصّة في أصول الدين؟! وإن كان الثاني: فهو يُبطل مذهبهما؛ إذ كلامهما هذا لم يُقلْ به أحد من طوائف الأمة؛ فإن كان حقّاً فقد فات الأمة كلّها حقٌّ لم يتكلم به أحد، وهو يناقض دعواهما، وإن كان قولهما باطلاً؛ فلا حُجّة فيه!

الوجه الرابع: ظاهر قولهما أنّ أهل السنّة غير أهل الحديث؛ حيث قالوا: (سواء أكانت هذه الفرقة هي أهل السنّة والجماعة، أو أهل الحديث..) وهذا عطفٌ بينهما بحرف (أو) المفيد للمغايرة، وهذا قولٌ لم يُقلْ به أحدٌ من السلف، ولعلّ المؤلّفين رأياً أن الأشاعرة يُنازعون السلف في اسم أهل السنّة، فيقال: ومنهم من ينازع في اسم أهل الحديث كابن فورك في كتابه بيان مُشكل الأحاديث (٤٦)، وإن كانت المنازعة في الاسم الأوّل أشدّ..

الوجه الخامس: أن المؤلّفين جزماً أن الحق ليس محصوراً في طائفة، وجزماً أنه لا يخلو منه جميع الطوائف.. والسؤال: لا يخلو حالهما من أمرين: إمّا أن يعلم المؤلّفان مواضع الحق أو لا يعلمانه، فإن علماه وجب عليهما اتباع ذلك وبيانه؛ وعليه يكونان قد جمعا الحقّ الذي تفرّق عند غيرهما، لا سيما في الاعتقادات (الإيمان)، وبهذا يُبطلان أصل مذهبهما في تفرق الحق، فها هو قد جُمع في شخصهما!

وإن لم يعلماه: فكيف أمكنهما تحديده نسبة كثرة الصوابات عند أحمد وغيره من غير علم؟

فإن قالوا: علمنا الحقّ كله ظناً لا يقيناً، ويجوز العمل بالظنيات.. قيل لهما: هذا العلم الظني مخالفٌ ليقينكما أو ظنكما بتفرّق الحق بين الفرق؛ إذ حصرتماه الآن في شخصكما (ظناً)، كما أنّ العمل بالظن في الاعتقادات فيه نزاعٌ بين الفرق، ولم يوافق على العمل به سوى أهل السنّة ومن وافقهم من غيرهم ممّا لا يتّسع المقام لبسطه هنا.

الوجه السادس: أن المؤلّفين يُكثران من الدعاوى ولم يذكرنا تلك المسائل والأبواب التي أخطأ فيها أهل السنّة في الإيمان، ولو ذكراً مجرداً، فضلاً عن غيرها من الأبواب؛ إذ قالوا:

(فليس ثمة فرقة واحدة من المسلمين حازت كل ما عليه النبي وأصحابه من الإيمان، فضلاً عن الإيمان والقول والعمل جميعاً).

الوجه السابع: أنكما لم تُفصِّحاً عن عقيدتكما الجديدة التي جمعت الحق الذي تفرَّق بين طوائف أهل القبلة، ثم لماذا لا تكون فرقتكما ليس الحق محصوراً فيها كسائر فرق المسلمين، والحق مجهول، ويلزم من ذلك ضياع الحق؟!!

الوجه الثامن: كيف علمتُما أن الحق لا يفوت كل الفرق؟ فإن قلتُما: بالإجماع، قيل لكما: إنَّ النَّظَامَ وطائفته من المعتزلة نازعوا في حجِّيَّة الإجماع، وقد يكون الحقُّ معهما، فيصبح الإجماع مشكوكاً به، وهو يتنافى مع جزمكما، ثم إنَّه لم يقل بهذا القول أحدٌ منهم؛ فكيف يكون إجماعاً؟

فإن قيل: إنَّ وجه الإجماع هو أنَّ كلَّ فرقة ترى أنها على الحقِّ، وانضمامها مع غيرها من الفرق في الاسم العام لا يُخرجها عن كونها على الحق.

فالجواب أنَّ هذا من مواضع التلبس، وهو من جنس ما لو قال أحد: إنَّ الحق لا يخرج عن الأديان الثلاثة اليهودية والنصرانية والإسلامية.. فهذا يُؤهم أنَّ الحقَّ متفرَّق بين هذه الأديان أو أنَّ الأديان كلُّها متماثلة في الجملة كما يُروِّج له وليم بيكر وأصحابه!

ومقولة: (إن الحق لا يفوت كلَّ فرق أهل القبلة) مقولة مُحملة؛ إذ تحتل أنَّ الحق لا يفوتها بمجموعها، وإن كان قد يفوت كلَّ فرقة منها، وهذا ما قرَّره المؤلِّفان، ولم يوافقهم عليه أحدٌ البتة، وتحتل أنَّ الحق لا يفوتها بمجموعها ولا يفوت جماعة معينة منها، ويفوت غيرها بعض الحقِّ يكثر أو يقلُّ، وهذا مذهب كل الجماعات الإسلاميَّة، وكل جماعة تدَّعي أنها هي تلك الجماعة التي لم يفتتها الحق، ولا ريب أنَّ المقتضي لآثار النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه هم جماعة أهل الحديث، وهذا معلومٌ بالاضطرار الخاص.

ثم لو سلَّمنا صحة هذا الإجماع.. فهو ليس إجماع الصحابة الذي هو حُجَّة لا غير عند المؤلِّفين.

فإن قلتُما: ليس دليلنا الإجماع، وإنما دلَّ الكتاب والسُّنة على أنَّ الحق لا يفوتها جميعاً وأنه يتفرَّق بين الجماعات..

فقد أصبئتما حين جعلتُما المعيار هو الكتاب والسُّنة بصرف النظر عن تفرُّق الحق أو

اجتماعه، ثم يقال لكما: ما الدليل من الكتاب والسنة على تفرُّق الحقِّ بين الجماعات، وليس فيهما ما يدلُّ على تفرقه؟

بل فيهما ما يُعلم بالاضطرار أنَّ الحق في جماعةٍ واحدةٍ، هي المستمسكةُ بمكان عليه الجيل الأول، وسائرُ الفرقِ على الباطل، فوقَّع الحق وبطل ما كانوا يعملون!

الوجه التاسع: أنَّ هذا الرأي الجديد يفتح الآفاق لأنواع السفسطائيين في اختيار (توليفة) جديدة لمذهب جديد، بشرط ألا يخرج عن الطوائف الإسلامية، ولا يخالف إجماع الصحابة؛ فيأخذ برأي الجهمية في الأسماء والصفات والإيمان، وبرأي القدرية في القدر والخروج، وبرأي الشيعة في الصحابة..!

فإن قالوا: نحن قد سبقنا إلى هذا الرأي، وأنَّ الحقَّ لا تحصره طائفة معينة، فقلا في (٦٧): (يقول النووي حاكياً عن عياض: ويحتمل أنَّ هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين، منهم شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء، ومنهم محدثون، ومنهم زهاد وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين، بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض).

والجواب عنه من ثلاث جهات:

أ- أنَّ المؤلفين وهما في عدِّ هذا من كلام عياض، وإنما هو من كلام النووي.

ب- أنَّ النووي هنا لم يقل: إن الحق متفرق بين الفرق الإسلامية من معتزلة وشيعة وغيرهما البتة، بل النووي والقاضي عياض وغيرهما يُسمون المعتزلة ونحوهم مبتدعةً، وأهل أهواء، ويحكون في تكفيرهم قولين، وإن كانوا يُرجحون عدم التكفير؛ قال النووي في شرح مسلم (٧ / ١٦٠): (ومذهب الشافعي وجماهير أصحابه العلماء أنَّ الخوارج لا يكفرون، وكذلك القدرية وجماهير المعتزلة، وسائر أهل الأهواء)؛ فكيف يزعمان أنه يوافقهما على هذا المذهب الرديء؟! (٣).

ج- أنَّ النووي فهم من كلام أحمد وغيره أنَّ هذه الطائفة الظاهرة مخصوصة بباب العلم والعلماء، فقرَّر أنها تتناول كلَّ أبواب الخير من صلاة وصيام وجهاد..؛ إذ كلها من الحق!

والظاهر أنَّ أحمد وغيره لم يقصدوا انحصارها في باب العلم والعلماء، وإنما قصدوا اشتراط أن تكون عقيدة تلك الطائفة في سائر الأبواب على عقيدة أهل الحديث في الجملة، وسيأتي بسطُ لهذا الحديث في جانب الدلائل بإذن الله.

فإن قيل: أليس فقهاء الإسلام يختلفون في المسألة الواحدة على قولين أو أكثر، وهم متفقون على أنَّ الفريق الواحد منهم قد يُخطئ الحقَّ، كما أنهم متفقون على أن الحقَّ لا يخرج عن جميعهم؟! عن جميعهم!؟

فالجواب: أنَّ هذا في المسائل الاجتهادية التي يُصرِّح الفقهاء فيها أنَّ الحق لا يخرج عن جميعهم وأنَّ قول كل مذهب لنفسه حقٌّ ويحتمل الخطأ، وقول غيرهم خطأً ويحتمل الصواب، أمَّا المسائل القطعية وما يشبهها كعمامة أبواب العقائد ومساائله وكثير من مسائل الأحكام.. فأربابُ المقالات الاعتقادية يُصرِّحون أنَّ الحق لا يخرج عن جماعتهم، وأن قولهم حقٌّ لا يحتمل الخطأ، وقول غيرهم خطأً لا يحتمل الصواب، بل يُدَّعون المخالف أو يُكفرونه أو يعذرونه للجهل أو التأويل ونحو ذلك؛ ففرقٌ بين هذا وهذا باعتراف المختلفين أنفسهم.

والمقصود هو بيان فساد هذا المذهب الرديء من أوجه كثيرة يطول استقصاؤها، وكلُّ غلط تعظم شناعته بمجرد إيراده، والمؤلِّفان لم يكتفيا بهذا حتى طابت نفسيهما في محاولة عابثة بإيراد مقارنةٍ جائرة في بين أحمد بن حنبلٍ وإمام أهل السنة والقاضي عبد الجبار، فلم تُغن عنهما شيئاً، وكان الأولى مقارنة أحمد بمعاصريه كبشر الميرسي أو أحمد بن أبي دؤاد ونظائرها؛ ليتضح الفرقان لعموم طلبة العلم الذين يعلمون حقيقة هذين الجهميَّين وكلام العلماء عنهما من سبِّ وتبديع، بل وتكفير، لا مقارنته برجلٍ تُوفي في القرن الخامس؛ لتخف وطأة المقارنة عند من لم يعرف القاضي عبد الجبار، ويتوصلاً بذلك إلى التشكيك في منهج أحمد وسائر السلف!

وهذه اللُّغة (التوزعية للحقيقة) أو تفرُّق الحقيقة بين الطوائف الإسلامية ليس لها أي امتداد داخل التراث الإسلامي، وإنما هي فكرة وافدة من موجات المدِّ التغريبي تحت ما يُسمى بالتسامح الإيجابي في أوروبا لا يتسع المقام لبسطها هنا^(٤).

وتبع هؤلاء الكفار بعضُ المخدوعين، ولو قلَّبنا جيوب الحداثيين لتساقطت منها

مقصّات التراث تحت ما يُسمّى بإعادة قراءة التراث، وتعدّد التفاسير، كما يمكن أن نلتقط من بعض شوارد المبتدعة اليومَ مَنْ يقرر هذا المذهب الفاسد الذي ذهب إليها المؤلّفان السلفيان^(٥)!

وهذا المنهج الذي اختطّه المؤلّفان في كتاب ما بعد السلفية، وسبقهما إليه عددٌ من التمييعين: هو منهج متذبذب، ليس له قدم راسخة؛ إذ يعتمد شرّه على نوع التوليفة التي سينتقيها الباحث، وهي من زمرة القراءات المتعدّدة للحدائثين، فقد تكون خطوة أولى من خطوات بناء القطيعة مع التراث من أصحاب النزعات التاريخية من مدرسة فولتير الفرنسي، وفيكو الإيطالي، كالعشماوي، وحسن حنفي، ونصر أبو زيد، ومحمد أركون، وغيرهم! وقد يكون تأثرٌ بالموجات الحدائثية، والمسالك التفسيرية، فخدعته بنرجسيتهما، وقتنته بيريقيها.. فتشربها قلبه كما تشرب الإسفنجة الأوساخ، ودهش عقله أمامها فأناخ، وقد يُخالط ذلك قصودٌ حسنة، وحظوظٌ خفيّة..

ولا ريب أنّ المؤمن الذي استتره الشيطان إن تبيّن له ظلمة هذا النفق الموحش كاع، وفاه لسانه بالتوبة والاسترجاع، وأحسب المؤلّفين أوّاهين، وإلى الحقّ راجعين.. هداانا الله جميعًا للحق، وثبتنا عليه.

المأخذ الثاني: سوء فهم حديث الافتراق

فقد قالوا في (٥١): (روى أصحاب السنن من طرق عن أبي هريرة ومعاوية وأنس بن مالك وغيرهم أن النبي ﷺ قال: «افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة، كلّها في النار إلا واحدة»، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: «هي ما أنا عليه وأصحابي».

تذهب السلفية المعاصرة تبعًا لشيخ الإسلام ابن تيمية بدرجةٍ أساسية إلى أن هذا الحديث هو قسمة فرق المسلمين، وأنّ الخلافات الواقعة بين المسلمين في العقائد هي موردُ القسمة والافتراق، وأنه ثمّ فرقةٌ واحدة هي الناجية يوم القيامة غير متوعّدة بعقاب من هذا الوجه وهي الفرقة التي التزمت بما عليه النبي ﷺ وأصحابه في أصول الاعتقاد..).

ثم ذكر المؤلفان أنَّ حديث الافتراق موافقٌ لعمومات الشريعة وأصولها.. وقد أحسنَّا في ذلك، وإنَّ كانا مخطئين في معرفة مذهب نقَّاد الحديث الكبار الذين يتوسَّعون في تصحيح الأحاديث الموافقة لأصول الدِّين وقواعده إنَّ كان ضعفها مما يحتمل كأحمد وغيره ومثَّل لها بتحسينات الترمذي، وقد ورد الحديث من طُرُق، وصحَّحه الترمذيُّ وابنُ تيمية والألباني وغيرهم^(٦).

حسنًا.. لن نُطيل في الكلام عن الإسناد؛ لأنَّ المؤلفين لا ينازعان في تصحيحه في الجملة.. فدعنا ندلف إلى المآخذ عليهما في فهم هذا الحديث؛ إذ قالوا في (٥٥): (الفهم الأخطر - وهو الأالصق بموضوع بحثنا-: وهو فهم من عيَّن مجموعةً من الأبواب أو المسائل كأصول الدِّين أو أصول مسائل الاعتقاد، وجعلها حصراً وقصراً مناط الافتراق، وبالتالي جعل من التزم فيها قولاً معيَّناً كان من الفرقة الناجية دون من خالف فيها، وهذا الفهم غلطٌ ظاهر؛ فإنَّ الحديث أتى في كل ما كان عليه النبي صلَّى اللهُ عليه وسلَّم من العلم والعمل، وهذا يشمل أصول الاعتقاد وفروعه، وأصول الشرائع والأعمال وفروعها، وسائر أبواب الأخلاق والمعاملات؛ فإنها كلها يجب فيها التزام ما كان عليه النبي صلَّى اللهُ عليه وسلَّم وأصحابه، ولا يكون رجلاً أو تكون طائفةً من الفرقة الناجية غير متوعَّدة بالنار حتى يخلو من كلِّ مخالفة تكون سبباً للوعيد بالنار في العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات).

والجواب عن هذا الكلام من وجوه:

الوجه الأول: أنَّ كلامهما يحتمل أنَّ الفرقة الواحدة قد تكون رجلاً واحداً فقط؛ إذ قالوا: (ولا يكون رجل أو تكون طائفة من الفرقة الناجية غير متوعَّدة بالنار حتى يخلو من كل مخالفة)، فإن لم يكن يقصدان ذلك: فهو المطلوب، وإن قصداً أن الفرقة قد تكون واحداً، فهذا مخالفٌ لظاهر الحديث؛ إذ فيه (فرقة) وهي تُطلق في اللسان العربي على (الطائفة من الناس)^(٧)، وإن كان ظاهرُ الحديث أنَّ هذه الفرق المذمومة قليلة العدد؛ لأنَّه ميِّز جماعة الحق بالسواد الأعظم؛ وعليه لا يكون ذو الخويصرة فرقةً من الفرق إلا بانضمامه مع من شاكَّله من الخوارج، فهو معهم فرقةً وملةً.

الوجه الثاني: أنَّ ظاهر كلامهما أنه يجب التزام كل مسألة في سائر الأبواب من

أخلاق، ومعاملات، وعبادات، واعتقادات؛ إذ قالوا: (وهذا يشمل أصول الاعتقاد وفروعه وأصول الشرائع والأعمال وفروعها وسائر أبواب الأخلاق والمعاملات؛ فإنها كلها يجب فيها التزام ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه).. وهذا غلط؛ فإن منها الواجبات، ومنها المستحبات التي لا يجب فيها التزام كما هو معلوم من دين الإسلام بالضرورة.

الوجه الثالث: أن ظاهر كلامهما أن الحديث يتناول كل مخالفة صغيرة أو كبيرة؛ إذ قالوا: (فإن الحديث أتى في كل ما كان عليه النبي ﷺ من العلم والعمل، وهذا يشمل أصول الاعتقاد وفروعه، وأصول الشرائع والأعمال وفروعها، وسائر أبواب الأخلاق والمعاملات؛ فإنها كلها يجب فيها التزام ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، ولا يكون رجلاً أو تكون طائفة من الفرقة الناجية غير متوعدة بالنار حتى يخلو من كل مخالفة تكون سبباً للوعيد بالنار في العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات).

فلاحظ أنهما ذكرا أن الحديث يشمل (كل ما كان عليه النبي) في (أصول الشرائع والأعمال وفروعها وسائر أبواب الأخلاق)؛ فهو يتناول كل المأمورات والمنهيات، ومخالفاتها قد تكون كبيرة أو صغيرة أو دون ذلك.. وأكداً أن أي مخالفة في هذا يكون صاحبها من الفرقة النارية في هذا الباب أو تلك المسألة!.

فإن قيل: إنه تم تقييدها بأن تكون سبباً للوعيد بالنار!؛ فإن كان المقصود تخصيص مخالفة بالذنب الذي ورد فيه وعيد بالنار في الكتاب والسنة.. فهذا خاص بالكبائر دون الصغائر في مذهب السلف، وسيأتي بسط الكلام عليه، ومع هذا فكلامهما يؤهم أنه أعم من ذلك وأشملاً لمن تأمله.

وإن كان المقصود أن أي مخالفة وذنوب بطبيعتها تكون سبباً للوعيد بالنار سواء كانت كبيرة أو صغيرة؛ لتحذير النبي ﷺ من محقرات الذنوب، وأنها قد تجتمع فتتهوي بصاحبها في النار؛ فعليه تكون الكبائر والصغائر داخله في الحديث؛ لأنه سبب في الوعيد بالنار.. وهذا الكلام يلزم منه شناعات، منه: أن الأنبياء يدخلون دخولاً في الفرق النارية حتى يتوبوا؛ لأنهم غير معصومين من الوقوع في الصغائر عند السلف^(٨)، كما أنه مخالف لظاهر الحديث؛ لأن الفرق الثنتين وسبعين فرقة متوعدة بالنار.. وهذا يدل على أن جرمها ليس صغيرة باتفاق

السلف.

الوجه الرابع: كلامكما في أحسن أحواله يتناول المبتدع والمرتكب للكبيرة؛ لأنَّ كلاً منهما متوعَّد بالنار، ولا ريب أنَّ هذا غلط؛ فإنَّ ظاهر الحديث مخصوصٌ بمن ابتدع مذهباً؛ لأنَّ الحديث ورد بلفظ «سبعين فرقة»، والافتراق في أكثر مواردِه في الكتاب والسُّنة يُستعمل في الافتراق الدِّيني، وهو المراد في الحديث؛ لأنه نُسب للأديان، فقال: «افتترقت اليهود.. افتترقت النصارى»، أي: في دينهم، والعاصي لم يفارق الدين في الحقيقة؛ ومَّا يؤيِّد هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم أرشد إلى السواد الأعظم والجماعة، ومعلوم أنَّ السواد الأعظم ليسوا مبرأين من كبائر الذنوب، ولا يلزم منه افتراقٌ في العقائد أو الأبدان.. ويؤكد هذا المعنى أنه وردت في بعض ألفاظ الحديث «ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين ملةً» فقوله: «ملة» أي: شريعة ودين واعتقاد وطريقة، ولا يُطلق على مَنْ فعَل المحرّمات أنه اتخذ ملةً^(٩).

كما أن قوله: «ستفترق» أي سيحصل الافتراق؛ ويلزم منه أنه لم يحصل في زمنه افتراق، كما أنه أوصى بالاستمساك بما عليه هو وأصحابه، وهذا يكون بعد موته، كحديث العرياض، وحديث: «اقتدوا بالَّذين من بعدي» ونظائر ذلك، فعلم من هذا أن الافتراق يكون بعد موته، ولو كان فعلُ الكبائر كالزنا وشرب الخمر والغيبة والنميمة وعدم الاستبراء من البول، ونحو ذلك داخلاً في الافتراق؛ فيلزم منه أن الأمة افتترقت في زمن النبوة لا بعده، ومذهب أهل السنة أن الصحابة غير معصومين من الكبائر^(١٠)، ثم لو كانت الكبائر داخلةً في الحديث لكانت الفرق النارية كثيرةً جداً لا اثنتين وسبعين، وهذا ظاهر البطلان لِمَا تقدّم، ولغير ذلك من الدلائل: فعلم من هذا كله أن الحديث وارد في البدع والمحدثات في الدين.

الوجه الخامس: أن المؤلفين لم يذكروا إماماً يقتديان به في هذه المسألة، بل لم أر أحداً نازعاً أن حديث الافتراق لا يتناول أهل الكبائر من شراب الخمر والسُّراق والزناة، وغيرهم ممن لم يستحلها أو يدافع عنها.

الوجه السادس: أن ابن تيمية لم يقل إنَّ هذا خاصٌّ بأصول الدين حسب اصطلاح المتكلمين كما فهمه المؤلفان من قوله: (موجب هذا الكلام أن من اعتقد ذلك نجح في هذا الاعتقاد، ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجحاً وقد لا يكون ناجحاً)؛ إذ غاية كلام ابن تيمية

هنا أنّ العقائد داخله في الحديث، ولم يُقل: إنّ العمليّات غير داخله.

الوجه السابع: أنّ ابن تيمية لم ينفِ أن تكون المسائل العملية داخله في الحديث إنّ صاحبها اعتقادٌ باطل، فمن ترك دفع الزكاة متأولاً، أو طاف بالقبور وشدّ الرِّحال إليها، أو استحدث بعض العبادات، أو أقام أعياداً غير الأعياد الإسلاميّة.. ونظائر ذلك.. فهي بدعٌ مشتملةٌ على اعتقادات فاسدة أو مستلزِمة لذلك، بخلاف من حضرَ أعياد المشركين مثلاً؛ لشهوة وهو يعلم فسادها.. فهذا ليس من البدع، وإنما هو من المحرّمات.

الوجه الثامن: أنّ المتكلِّمين قسّموا الدِّين إلى أصول وفروع وهو تقسيمٌ حادث مبتدع؛ فأصول الدِّين يعنون بها أبواب العقائد أو المسائل العلميّة، والفروع هي الحلال والحرام أو الفقهيات أو المسائل العمليّات، ثم طفقوا بعد ذلك يفرّقون بينهما بفروق باطلة^(١).

وقد يُشعّب بعض الباحثين بأنّ من السلف من استعمل مصطلح الأصول والفروع إمّا في باب القياس، أو في أثناء الردّ على المبتدعة، أو في غير ذلك من المواضع، ومورد التقسيم الحادث المبتدع هو في جعل الأمور العلميّة أصولاً يُبدع مخالفتها ويأثم ويكفر، ولا يُعذر فيها في الدنيا والآخرة، وجعل الأمور العمليّة فروعاً لا يُبدع مخالفتها ولا يأثم ولا يكفر، ثم ربّوا على هذا التقسيم بدعاً أخرى كالتعنّت في قبول أخبار الآحاد وظواهر النصوص في المسائل العلميّة التي يُسمونها أصولاً، أما لو قال أحد: إنّ أصول الدِّين هي القطعيّات من العمليّات والعمليّات، وفروعه هي الظنيّات لكان المعنى صحيحاً، أو قال: الأصول هي الثابتة بالنص، والفروع هي الثابتة بالقياس لكان هذا صحيحاً، أو قال: إنّ توحيد الربوبية أصلٌ وما سواه فرع عنه لكان المعنى صحيحاً، أو قال: إنّ أنواع التوحيد الثلاثة أصلٌ وما سواه فرع، أو قال: إنّ معرفة العبد ربّه ونبيّه ودينه أصولٌ كما سماها الغزالي في المنقذ من الضلال، ومحمد بن عبد الوهاب في الأصول الثلاثة، لكان هذا صحيحاً بشرط ألاّ يُرتب على هذا التقسيمات أحكاماً تخالف النصوص الشرعية.

بل لو قسم أحدُ الدِّين إلى علميات وعمليّات، فهو تقسيم عقلي صحيح، بل لو قيل: إنّ الشرع علّق الحقّ في العمليّات على الظواهر دون البواطن كاستقبال القبلة ورؤية الهلال، ونحو ذلك، بينما علّق الحقّ في العلميات على البواطن، لكان هذا صحيحاً على قول

طائفة من أهل العلم، وهو الموافق لطواهر النصوص..

والحاصل: أنّ الحديث بخلاف ما ذهب إليه المؤلّفان، وهو موافقٌ لكلام السلف وغيرهم، وممّا يقضي منه العجب أن يعمد المؤلّفان إلى تضيق مدلولات حديث الافتراق فيما يبدو؛ لتخفيف الفرقة في الأمة، فيأتي بقول هو أشدُّ فرقةً، وأكثر شقاقاً؛ إذ جعل كل مخالفة موجبةً للفرقة!!.

المأخذ الثالث: مسألة لفظي بالقرآن مخلوق

هذا المأخذ يشبه أن يكون مثلاً لما قبله؛ إذ ذُكر في سياق أنّ الحق لا يحصر في طائفة أهل السنة وحدهم، فقالا في (٥٠): (وبعض هذه المسائل قد استقرّ القول السلفي على سواها الآن، لكنه لم يستطع أن يعود بالتخطئة والنقد على طريقة التحقّقات السلفية السابقة في التعامل معها والحكم بعدم سواها) وليس قبله مسائلٌ محدّدة يمكن التأكيد منها، غير أنّها بعدها بخمس وأربعين صفحة ساقاً نصّاً لأحمد في تكفير اللفظية وتجهيمهم، واعتراضاً عليه بقولهما في (٩٥): (وقد استقرّ القول السلفي على إخراج من يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق يقصد بذلك لفظه هو كبشرٍ يُجرّك لسانه من أن يكون قولاً بدعيّاً، لكن القول السلفي لم يستطع الرجوع بالتخطئة على موقف أحمد -:-..).

فهذا نموذج يمكن مناقشته وتحرير القول فيه من وجوه:

الوجه الأول: أنّهما ذكرا ذلك في معرض الردّ على الإمام أحمد، وكأنّ استقرار «القول السلفي» عند المتأخّرين حُجّة على سلفيي الجيل الرابع، إلّا إذا كان السلفيون المتأخّرون استطاعوا العثور على إجماع ماثور عن الصحابة!!.

الوجه الثاني: أنّهما لم يذكرا ما يُثبت استقرار السلفيين المتأخّرين على عدم التبديع، ولا استقرار ذلك في أيّ حقبة من أحقاب السلف.

الوجه الثالث: لو حكيا استقرار مذهب السلف على تبديع هذا اللفظ إن كان قصدُ صاحبه صحيحاً، كان أقوى من دعواهما بلا ريب، لا سيّما أنه نُقل عن أكابر العلماء كالشافعي وأحمد وغيرهما تجهيمُ صاحب المقالة دون التعرّض لقصده؛ نقل ذلك اللالكائي

في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة^(١٢)، وساق الأسانيد المتصلة إلى كل واحد من هؤلاء في الجملة، وعجبًا كيف يستقرُّ مذهب السلف على خلاف هؤلاء!؟

والمقصود أنّ هؤلاء جهّموا هذا القول ولم يستفصلوا عن قصود القائلين؛ لأنّ اللفظ ظاهرٌ في الملفوظ، وإن احتمل إرادة حركة اللفظ احتمالاً مرجوحاً؛ ولهذا نهى السلف عن هذا وهذا، وقد ذكر ابن جرير أنّ قول القائل: (لفظي بالقرآن مخلوق) يعني به حركة لسانه كقول القائل: (الله مخلوق) يعني به الاسم لا المسمّى؛ ليبين شناعة هذا القول، فقال في التبصير في معالم الدين (١٥٢): (فأما إن قال: أعني بقول (قراءتي): فعلي الذي يأجرني الله عليه، والذي حدّث مني بعد أنّ لم يكن موجوداً، لا القرآن الذي هو كلام الله -تعالى ذكره- الذي لم يزل صفةً قبل كون الخلق جميعاً، ولا يزال بعد فنائهم الذي هو غيرُ مخلوق. فإنّ القول فيه نظيرُ القول في الزاعم أنّ ذكره الله -جل ثناؤه- بلسانه مخلوقٌ، يعني بذلك فعله لا ربّه الذي خلّقه وخلق فعله)، وقال ابن تيمية في الدرء (١ / ٢٥٩): (وإذا فسّر مراده بأني أردتُ أن حركات العبد وصوته والمداد مخلوق، كان هذا المعنى وإن كان صحيحاً: ليس هو مفهوم كلامه، ولا معنى قوله؛ فإنّ المسلمين إذا قالوا: هذا القرآن كلام الله لم يُريدوا بذلك أنّ أصوات القارئ وحركاتهم قائمةٌ بذات الله، كما أنهم إذا قالوا: هذا الحديث حديث رسول الله ﷺ لم يُريدوا بذلك: أن حركات المحدث وصوته قامت بذات رسول الله ﷺ).

ولظهور المراد من كلمة (لفظي)، وأنها للملفوظ أباح طائفةٌ من أهل الحديث أن يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق مطلقاً كأبي حاتم الرازي، ومحمد بن داود المصيصي، وأمثالهما كأبي عبد الله بن منده، وأهل بيته، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي نصر السّجزي، وأبي إسماعيل الأنصاري، وأبي يعقوب الفرات الهروي، وغيرهم. كما في الدرء (١ / ٢٦٦)، ولو كان المعنى الظاهر من (لفظي) هو حركات اللسان والصوت: فلن يقول به أحدٌ على سبيل الإطلاق من أهل العلم والحديث؛ إذ يلزم منه أنّ حركات اللسان، والأصوات، والمداد، ونحوها غير مخلوقة: وهذا كفرٌ باتفاق المسلمين من جنس قول الفلاسفة المشائين^(١٣)، والمقصود أن كلمة (لفظي) ليست ظاهرة في الأصوات وحركات اللسان غير أن جمهور العلماء منعوا من

إطلاقها؛ لوجود الاحتمال.

الوجه الرابع: أنه لا يُنكر أنه حصل نزاع بين السلف فيما لو قال: (لفظي بالقرآن مخلوق)، وأراد المعنى المرجوح، أي: حركة اللسان والصوت؛ هل هو كفر أو بدعة أو مباح؟ على ثلاثة أقوال^(١٤).

والقائلون بإباحة هذا القول- إذا كان القصد صحيحًا- جماعة قليلة جدًا كأمثال حسين الكرابيسي، وداود بن علي الأصبهاني، وهو قولٌ ضعيف لكل منصف، وإنما النزاع القوي: هل يكفر صاحبُ هذه المقالة أم يبدع؟

والصواب-والله أعلم- أنّ هذا القول بدعة، وهو ظاهرُ كلام أحمد في بعض أقواله، وهو مذهب طائفة من أهل العلم؛ فعن عبد الله بن أحمد بن حنبل، يقول: سمعت أبي يقول: (من قال لفظي بالقرآن مخلوق يُريد به القرآن، فهو كافرٌ)، قال البيهقي^(١٥): (قلت: هذا تقييدٌ حفظه عنه ابنه عبد الله، وهو قوله: «يريد به القرآن» فقد غفل عنه غيره ممن حكي عنه في اللفظ خلاف ما حكينا، حتى نُسب إليه ما تبرأ منه فيما ذكرنا).

ولهذا قال البرهاري في شرح السنة^(١٦): (واعلم أنّ من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو مبتدع، ومن سكت فلم يثقل: مخلوق ولا غير مخلوق، فهو جهميٌّ، هكذا قال أحمد بن حنبل).

وقال ابن تيمية^(١٧): (ولهذا قال أحمد في بعض كلامه: من قال لفظي بالقرآن مخلوق يُريد به القرآن فهو جهميٌّ؛ احترازًا عمّا إذا أراد به فعله وصوته)، يعني: أنه ليس جهميًّا، لكن يبقى المنع منه؛ لظهور المعنى الباطل.

الوجه الخامس: أنّ هذه المسألة قد نازع فيها بعض المتقدمين نزاعًا ضعيفًا كحسين الكرابيسي، وداود بن علي الأصبهاني؛ فهي ليست من مسائل إجماع (الجيل الرابع) حتى يصحّ للمؤلفين أنه مثل هذه الإجماعات قد استقرّ قولُ السلف على خلافها، وغايته انتشارُ أحد قولي السلف عند المتأخّرين، فإن كان أحمد ومن وافقه- وهم جمهور العلماء- أصابوا فلا سبيلَ عليهم، وإن كانوا أخطؤوا فإنّ خطأهم عن اجتهاد لا يتجاوز بهم إلى البدعة باتّفاق.

الوجه السادس: لم يُحدِّد لنا أيّ السلفيين الذين استقرَّ قولهم على عدم تبديع مَنْ قال: (لفظي بالقرآن مخلوق) مع صحّة القصد، وأظنُّهما يقصدان العلامة الألباني، وأنَّ قوله يعدُّ استقرارًا.. فهذا باطل؛ إذ الألباني يميل في أكثر أجوبته إلى التوقُّف، وبعضها كأنه يُجَوِّز ذلك، وقد أخطأ في نسبة جواز هذا اللفظ للبخاريِّ غيرُ واحد، وفرقٌ بين لفظي وصوتي، ولا ريب أنَّ البخاري لم يقل: إن لفظي بالقرآن مخلوق البتة^(١٨)، وهو ظاهر لمن تأمل كتاب البخاري خلق أفعال العباد.^(١٩).

الوجه السابع: أنَّ المشهور عن السلفيين على مرِّ القرون: المنع من مقولة: (لفظي بالقرآن مخلوق) دون تفصيل، وأحياناً مع الإشارة إلى صحة المعنى وفساد اللفظ من عصر أحمد والبخاري ومن بعدهما من الأئمة ينسجون اعتقاداتهم على هذا المنوال^(٢٠).

قال العلامة ابن تيمية^(٢١): (ومن قال: لفظي بالقرآن غيرُ مخلوق، أو تلاوتي، دخل في ذلك المصدر الذي هو علمه، وأفعال العباد مخلوقة، ولو قال: أردتُ به أن القرآن المتلَوَّ غير مخلوق، لا نفس حركاتي قيل له: لفظك هذا بدعة، وفيه إجمال وإيهام، وإن كان مقصودك صحيحاً كما يقال للأوَّل، إذا قال: أردتُ أن فعلي مخلوق: لفظك أيضاً بدعة، وفيه إجمال وإيهام وإن كان مقصودك صحيحاً؛ فلهذا منع أئمة السُّنة الكبار إطلاق هذا وهذا)، وهو قول تلميذه ابن القيم، وهو مذهب أكثر المعاصرين^(٢٢).

الوجه الثامن: لو سلَّمنا جدلاً أن مذهب السلف المتأخرين استقرَّ على عدم تبديع هذا القول إذا اقترن معه قصدٌ صحيح؛ فهذا ينقض فكرة الكتاب التي شيَّد من أجلها، وأنَّ السلف المتأخرين اعتقوا من رِبَّة (الجيل الرابع) ولو في بعض المسائل!

وبالجملة: فإنَّ إيراد المؤلفين لهذا المثال لا يلبي ما يرميان إليه؛ فهو ليس مُجمَعاً عليه، وكلُّ منصف يعلم أن الحقَّ مع أحمد وجمهور السلف، وقول المنازعين ضعيفٌ جداً، ولم يستقرَّ عليه مذهب المعاصرين كما زعما، وهو من جملة النزاعات اللفظية، منها ما يُتساهل فيه، ومنها ما يُغلظ فيه، ولو كان المؤلفان حصيفين وحاذقين، لأوردا مسألةً أخرى تحقِّق شيئاً من مرادهما، وأحمد وغيره من الأئمة لم يُخطئوا في أبواب الاعتقاد في الجملة، ومن زلَّت به قدمه في شيء من ذلك بُيِّن له ذلك ورُدَّ عليه، أمَّا الغلط في الاستدلال المعيَّن، فهذا يحصل، ولا

يلزم منه الغلط في النتيجة ولا الأدلة الأخرى، فمثلاً لم يختلف السلف في أن القرآن غير مخلوق؛ للأدلة الكثيرة على ذلك، وقد حصل بينهم نزاعٌ لفظي في وصف القرآن بالمُحَدَّث على قولين:

القول الأول: ذهب وكيع وأحمد بن حنبل وغيرهما إلى أن القرآن لا يوصف بالمُحَدَّث^(٢٣).

وظن الأشعريُّ وأتباعه كالباقلائي وغيره أن مذهب أحمد أن كلام الله نفسِي قديم؛ لأنه ليس مُحَدَّث، فوافقوا أحمد في لفظه أنه ليس مُحَدَّثًا، وخالفوه في قصده؛ إذ أحمد في مواضع يقرُّ أن الله لم يزل متكلِّمًا إذا شاء، كما سيأتي إن شاء الله.

القول الثاني: وذهب جمهور العلماء إلى أن القرآن يُوصَف بالمُحَدَّث كما وصفه الله به، وهو الصواب، ومعنى مُحَدَّث؛ أي: ليس قديمًا، وليس معناه مخلوقًا؛ إذ فسر طائفةٌ من السلف قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الشعراء: ٥]، أنه القرآن، وليس النبي صلى الله عليه وسلم.

وسبب النزاع: أن لفظة: (مُحَدَّث) تحتل معنى أنه مخلوقٌ، وتحتل معنى أنه جديدٌ؛ أي ليس قديمًا، لكن المعنى المشهور على ألسنة الناس هو المعنى الأول، وهو الذي يعنيه الجهمية؛ ولهذا لما سمع أحمد أن داود الظاهريِّ يسمي القرآن بالمُحَدَّث أنكر ذلك غاية الإنكار^(٢٤).

المأخذ الرابع: الأخذ بظواهر النصوص

فقد زعم المؤلِّفان أن السلفيين المعاصرين متفقون على نسبة بعض أصولهم إلى السلف وهم منه براءٌ، ثم قالوا (٣٧): (يمكن أن نضرب مثالاً بأصل سلفي متفق عليه بين السلفية المعاصرة، مثل: منع التأويل في الصفات الإلهية؛ كأصل من أصول السلفية التي تُنسب إلى السلف).

فلاحظ أنهما يُقرران بطلان قاعدة منع التأويل في الصفات، ثم قالوا في هامش (٣٧): (وهذا الأصل طالما فهم خطأ سواء من المنتسبين إلى السلفية أو من خالفهم؛ فإنَّ

محرّري العقائد السلفية كابن تيمية لا يقصدون إبطال مطلق التأويل، بل يقول ابن تيمية: (وقد تقدّم أنّ لا نذم كل ما يُسمّى تأويلاً مما فيه كفاية نذم تحريف الكلم عن مواضعه ومخالفة الكتاب والسنة والقول في القرآن بالرأي... ويجوز باتفاق المسلمين أن تُفسّر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويُصَرّف الكلام عن ظاهره؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة وإن سُمّي تأويلاً وصرّفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه وموافقة السنة والسلف عليه؛ لأنه تفسير القرآن بالقرآن؛ ليس تفسيراً له بالرأي. والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين).

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: أنه لو قُدِّر أن العلامة ابن تيمية خالف في هذه القاعدة، فكلامه باطل مخالف لأقوال السلف في وجوب إمرار آيات الصفات على ظاهرها من غير تكييفٍ ولا تشبيه، بل هو مقتضى الخطاب العربي بإجرائه على ظواهره إلا بدليل^(٢٥).

والنقولات عن السلف كثيرة؛ ولهذا قال الخطابي^(٢٦): (مذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء أن يُجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها وأن لا يزيغوا لها المعاني ولا يتأولوها لعلمهم بقصور علمهم عن دركها).

قلت: وهذا ظاهر مستفيض عن أهل السنة قولاً وعملاً، مع أن أكثر الفرق الإسلامية توافقهم على هذا الأصل في الجملة كالكلابية والأشعرية والمعتزلة^(٢٧).

وقد حكى غير واحد الإجماع على وجوب العمل بالظاهر، قال سيف الدين الأمدي الأشعري في معرض رده على الباطنية^(٢٨): (قلنا: فيلزمهم على هذا أن لا تكون الظواهر من الكتاب والسنة أيضاً حُججاً في الشريعة، وهو خلاف إجماع المسلمين).

وهذا الإجماع صحيح كما ترى، وإنما خالف بعض المرجئة خلافاً حادثاً بعد القرون المفضّلة؛ فأنكروا صيغ العموم؛ كما سيأتي بسطه إن شاء الله.

والمقصود أن السلف ومن وافقهم من عامة المتكلمين يُجرون النصوص على ظواهرها إلا بدليل، والمعتزلة ومتأخرو الأشاعرة وغيرهم يجعلون العقل من المخصّصات لظواهر النصوص لاسيما المعتزلة الذين يتوسّعون في ذلك توسعاً كبيراً؛ ولهذا صرفوا مئات النصوص في

الصفات عن ظواهرها بمخصص العقل، وهؤلاء ظنوا بالله وبكتابه ظن السوء؛ إذ جعلوا ظواهر القرآن تدلُّ على الكفر والنقص والضلال لا على الإيمان والهدى والكمال.

الوجه الثاني: أن هذا النقل معارضٌ بنقول أخرى عن ابن تيمية أوضح وأصرح وأكثر: تدلُّ على أن العمل بالظاهر في آيات الصفات أصلٌ من أصول أهل السنة.

قال ابن تيمية^(٢٩): (مذهب «أهل الحديث» وهم السلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من الخلف: أن هذه الأحاديث تُمرُّ كما جاءت ويؤمن بها وتُصدَّق وتُصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل وتكليف يُفضي إلى تمثيل. وقد أطلق غير واحد ممن حكى إجماع السلف -منهم الخطابي- مذهب السلف: أنها تُجرى على ظواهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها).

الوجه الثالث: أن المراد هو الجمع بين الظاهرين المتعارضين في الظاهر، وهو موافق لقاعدة إجراء النصوص على ظواهرها؛ لأنه لا يخلو عند تقدير التعارض بين الظاهرين، إما أن يعمل بالظاهرين معاً أو لا يعمل بهما، أو يعمل بأحدهما، والثاني والثالث: منافيان للقاعدة من كل وجه، فلم يبق إلا الأول، أو يقال: إنَّ صرَّفَ ظاهر النص من بعض الوجوه؛ للجمع بينهما أشبه بالقاعدة من صرَّفَ ظاهر نصٍّ من كُلاًَّ وجه.

الوجه الرابع: أن تفسير النص الظاهر بالأظهر، والمتشابه بالمحكم.. هو مقتضى قاعدة العمل بالظاهر؛ فكيف يكون مخالفاً لها؟؛ يوضح ذلك أن الظهور متفاوت، وعند تقدير التعارض، فينبغي تقديم أقواهما ظهوراً وهو أشبه بالقاعدة من تقديم الأخصى أو التوقف.

الوجه الخامس: أن المؤلفين زعموا أن السلفيين المعاصرين لا يُفسِّرون النصوص بعضها ببعض إن احتاجوا إلى ذلك، ولم يذكر ما يؤيد زعمهم هذا، والمثبت مطالب بالدليل باتفاق، وما ظنوه من أن قاعدة العمل بظواهر النصوص تتنافى مع ذلك، ظنٌّ كاذب وقد بين بطلانها.

الوجه السادس: أن السلف المعاصرين -فيما أعلم- يُقرِّرون أن أحد الظاهرين يُفسَّر الآخر عند تقدير التعارض سواء سموه تأويلاً أو لم يسموه^(٣٠).

الوجه السابع: أن ابن تيمية قبل الموضوع الذي ذكره المؤلفان حكى طريقين في إثبات

الصفات:

الأول: هو أن ظواهر النصوص في الصفات ليس بينها تعارضٌ أصلاً؛ ولهذا لا تحتاج إلى تأويل بنصوص أخرى، وهذه الطريقة صحيحة.

والثاني: أنه إذا ظهر من بعض ظواهر النصوص تعارضٌ؛ فإنه يجب الجمع بينها بأن يُفسر الأظهر الأخفى والمحكم المتشابه والأكثر القليل؛ جمعاً بين النصوص ولا محذور في هذه الطريقة باتفاق^(٣١).

والمقصود أن إثبات الطريقة الثاني لا ينفي وجود الطريقة الأول؛ وإنما يحتاج إلى الطريقة الثاني إذا حصل تعارض عند المجتهد المعين أو خالف الخصم في ظهور دليل معين.

الوجه الثامن: أن لفظ التأويل فيه إجمال، وبسبب هذا حصل غلط بين النظائر حتى ادّعى الرازي الإجماع على التأويل في بعض ظواهر النصوص، فقال في أساس التقديس (٦٧): (جميع فرق الإسلام مُقرّون بأنه لا بدّ من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار). ثم ساق أمثلة على ذلك.

والجواب أن هذا التأويل المجمع عليه إن أراد به تفسير الغريب الغامض بالظاهر الجلي، أو إيضاح المتشابه بالمحكم، أو تفسير ظواهر النصوص بعضها ببعض حتى يُصدّق بعضها بعضاً، فهذا جائز بالإجماع عند تعارض الظواهر، وهو داخل في إجراء النصوص على ظواهرها بمجموعها، وإن أراد به صرف ظواهر النصوص بالعقل، أو الكشف...، فهذا ليس مجمّعاً عليه، بل هو تحريفٌ أجمع السلف على خلافه، وهو الذي يتعارض مع ظاهر النص من كل وجه، ويلزم منه أن الله لم يُبيّن في كتابه الحقّ، بل بيّن فيه الضلال.

وقد تعقّب ابن تيمية الأمثلة التي ضربها الرازي ثم قال في بيان تلبيس الجهمية^(٣٢): (قد تبين بما تقدّم من الوجوه الكثيرة أنّ هذه الآيات جميعها ليس فيها ما يجوز تأويله، فضلاً عن وجوب تأويله).

الوجه التاسع: أن هذا النقل عن ابن تيمية ليس فيه أنّ ظواهر النصوص ليست أصلاً، ولم يذكر ذلك البتة، وإنما غايته أنه جوز صرف الظاهر في صورة مقيدة، وهذا لا ينفي أن يكون الأصل هو العمل بالظاهر، كما أنّ الأصل الاحتجاج بخبر الواحد عند الأئمة،

ومنازعة بعضهم في الصور المقيدة كعمل أهل المدينة أو ما تعم به البلوى: لا يَنْفِي صحة أصل العمل بخبر الواحد، والنقلة من المقيّد إلى المطلق من غير برهان من المواضع السفسطائية.

الوجه العاشر: أنّه غاية كلام ابن تيمية الذي ساقه المؤلّفان هو جواز التأويل في بعض الصفات الذي هو بمعنى التفسير، وليس فيه وجوبٌ ذلك، وإذا كان وجوب التأويل في الصورة المقيدة لا يتنافى مع أصل العمل بالظاهر، فجواز التأويل من باب أوّل.

الوجه الحادي عشر: أن ما كان ظاهرًا في كلام العرب ولسانها ولم تصاحبه قرينةٌ تقيّد ظاهره، فهو على ظاهره، ولا يمكن أن يأت في الكتاب والسنة مخصصٌ منفصلٌ يستثني أكثر الظاهر من ذلك الخطاب؛ لأنّ هذا يُفضي إلى اللبس، وهو مخالف لبلاغة القرآن الذي نزل بلسان عربي مبين، أما استثناء القليل من الظاهر فجائز، يوضّحه:

الوجه الثاني عشر: أنّ مراد ابن تيمية بصرف الظاهر بدليل نقلي منفصل إمّا صرف بعض ظاهره أو أغلبه أو كله، لا جائزٌ أن يكون مراده صرف أكثره أو أغلبه؛ لأنه يمنع من ذلك في مواضع، فقال في الاقتضاء^(٣٣): (واللفظ العام لا يجوز أن يراد به الصور القليلة أو النادرة)، والمؤلّفان يوافقان على هذا كما سيأتي بإذن الله بيانه.

وإذا كان مرادُه صرفَ بعض ظاهره مع بقاء أكثر أفراد الظاهر: فالتأويل أو التفسير لم يُخرجه عن كل الظاهر ولا أكثره، ويصح أن يطلق عليه مع استثناء القليل أنه ظاهر اللفظ.

الوجه الثالث عشر: أن قاعدة السلف في إجراء اللفظ على ظاهره يُراد بها عند وجود الظهور في اللفظ المفرد أو المركب سواء كان عُرفًا أو وضعًا، وخلوه من المعارض المنفصل الراجح كسائر القواعد، ولو لم يشترط وجود الشيء وأسبابه وانتفاء موانعه لَمَّا صحّت قاعدة قط.

الوجه الرابع عشر: أنه قد يظهر للسامع للكتاب والسنة ما ليس بظاهر في نفس الأمر؛ إمّا لغفلة، أو ضعف في اللغة، أو فساد في الذوق، أو نحو ذلك من الأسباب؛ فيبين له أن هذا ليس بظاهر في حقيقة الأمر بدلائل أخرى من الكتاب والسنة^(٣٤).

الوجه الخامس عشر: أنّ صرفَ الظاهر قد يحمل على التسليم الجدلي؛ لأنّ ابن

تيمية قال: (وإن سُمي تأويلاً أو صرفاً لظاهره) ، نحو أن يُقال: هَبَّ أن هذا هو ظاهر الآية غير أنه وردت آيات أخرى أوضحت المراد وبينته أظهر منها: فتصرف تلك عن ظاهرها؛ وذلك أن طائفة غلَّت في الظواهر وأثبتوا منها التشبيه إمعاناً في مضادة أهل البدع الذين نفوها خشية التشبيه، وهؤلاء متفقون على أنَّ ظواهر النصوص تفيد التشبيه، قال ابن قتيبة^(٣٥): (ولما رأى قوم من الناس إفراط هؤلاء في النفي عارضوهم بالإفراط في التمثيل فقالوا بالتشبيه المحض، وبالأقطار والحدود، وحملوا الألفاظ الجائية في الحديث على ظاهرها، وقالوا بالكيفية فيها)، فهذه الظواهر في أذهانهم ليست هي ظواهر في نفس الأمر لمن استقام لسانه، وصحَّ جنائمه؛ إذ إثبات الصفات كإثبات الذات، فإذا كان إثبات ذات الله تعالى لا يستلزم التمثيل فكذلك إثبات الصفات له تعالى.

الوجه السادس عشر: قد يكون الظهور منطوقاً بمعرفة السبب والسياق، فمن خفي عليه شيء من ذلك؛ لجهله بالسبب، أو السياق، فقد يظهر له خلاف الظاهر، فإذا تأمل السياق، أو بين له السبب ظهر له المراد، ومن هذا الجنس فهم بعض التابعين أن الانغماس في العدو داخل في النهي عن إلقاء النفس إلى التهلكة حتى بين لهم أبو أيوب رضي الله عنه سبب النزول^(٣٦).

والمقصود: أنَّ من خفي عليه السبب قد يحتاج إلى معرفة هذا الظاهر بجمعه مع النصوص الأخرى، وأسعدُ الناس بمعرفة الآثار وأسبابها هم أهل الحديث.

الوجه السابع عشر: أن الظهور والبطون في بعض الألفاظ محتملٌ أو نسي، فهذا لا يقطع بأحد المعنيين إلا بمرجح آخر^(٣٧).

المأخذ الخامس: فرية إعادة القراءة

زعم المؤلفان أن ابن تيمية تصرف بمذاهب السلف على غير ظاهرها أحياناً حسب هواه في مواضع مبثوثة في كتابهما؛ ليتوصلاً بطريق غير مباشر إلى أن التحقيقات السلفية ما هي إلا اجتهادات ظنية لا غير، وبسبب هذا الزعم حصل نقد مبطن لابن تيمية دون شعور من المؤلفين.

فرعاً أنّ من صور ثمّن ابن تيمية للتراث السلفي كما في (١٦٣): (النقل والتقرير مع التأويل وإعادة القراءة).

فلاحظ أنّ كلمة (إعادة القراءة) أسلوب مهذب على ابن تيمية أتى بتقارير تُخالف مذهب السلف أحياناً، وذكرنا مثالين على ذلك:

أحدهما: هجر المبتدع؛ إذ قرّر ابن تيمية هجر المبتدع حسب المصلحة الراجحة، بينما قال: (الواضح من نصوص أحمد وغيره من أهل الحديث الموجودة في كتبهم.. التشديد في معاملة المبتدع واعتماد هجره والتغليظ عليه في جميع الأحوال)..

وهذه المزاعم تكثُر في الكتاب، والجواب العام أنه لو قُدِّر أن ابن تيمية خالف السلف فلا اعتبار بقوله، ولو زعم ابن تيمية نسبة هذا إليهم -وكانت نسبته إليهم خطأ أو عمداً- فيردُّ عليه، ويكشف ذلك، ويبين كما لو أخطأ أي إمام آخر، فيرد قوله مع حفظ مقامه إن كانت له في الإسلام مقامٌ راسخ، بل نحن بهذا الصنيع نوافق ابن تيمية في طريقته الفدّة في إجلال السلف، ومن العجب أن يظنَّ أنّ مخالفة ابن تيمية للسلف دليلٌ على بطلان اعتقاداتهم، وهذا من أعجبِ التقارير؛ إذ لو ثبت هذا كان دليلاً على بُطلان اعتقاده هو، وهذا ما يشعّب به بعض المتكلمين للنيل من ابن تيمية، وغاية ذلك -لو ثبت- هو البحث عن عذر لابن تيمية لحفظ مقامه.. وهذا على فرض التسليم الجدلي، وإلا فابن تيمية -نور الله ضريحه- لم يخطئ هنا.

أما مسألة هجر المبتدع والاستدلال على مخالفة ابن تيمية للسلف، فهذا باطل مردود عليهما؛ ويوضّحه الآتي:

١- ممّا يقضى منه العجب أنّهما نقلًا عن أحمد بن حنبل ما يدلُّ على أنّ هجر المبتدع منوطٌ بالمصلحة: (عن إسحاق أنّه قال لأبي عبدالله: من قال القرآن مخلوق؟ قال: ألحق به كلُّ بلية، قلت: فيظهر العداوة لهم أم يداريهم؟ قال: أهل خراسان لا يقوون بهم).

قلت: ونقل هذا عن غير واحد من السلف اعتبارهم المصلحة في الحجر^(٣٨).

٢- وممّا يؤكّد هذا أنه مع ما استفاض عن أهل الحديث من الأمر بهجر المبتدعة،

وأهل الأهواء، وعدم مجالستهم..، فكثيرٌ منهم أجاز الرواية عنهم في الجملة، وهي مستلزمة لمطلق المجالسة وذلك للمصلحة وهو مذهب سفيان الثوري وابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي وغيرهم سوى الخطّابية، وهو مذهب أحمد وإسحق وابن حبان في غير الداعية^(٣٩).

٣- لو قُدِّرَ أنه لم ينقل عن السلف شيء من هذا، وإنما نقل عنهم هجر أهل البدع مطلقاً، فهذا لا يستلزم هجرهم إذا كان في هجرهم مفسدة راجحة؛ لأنّ الهجر من جنس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو منوط بالمصلحة؛ إذ بيان كون الشيء مفسدًا ومحرمًا، لا يلزم أن يبقى كذلك إذا وجد معارض راجح، ولا يلزم ذكر المعارض الراجح إلا عند الحاجة كما لا يلزم ذكر استثناء الاضطرار لأكل الميتة حين نَسأل عن أكل لحمها، وهذا يعود لأصل عظيم وهو فقه التزاحم أو التعارض.

وإنما غاية المؤلفين -عفا الله عنهما- من هذا المسلك تبريرُ مسلكهما التشكيكي في جواز مخالفة ما يُسمّى بالجيل الرابع كما يخالفهم ابنُ تيمية أحياناً تحت ما يُسمّى بإعادة القراءة!

المأخذ السادس: مسألة حوادث لا أول لها

إنّ مسألة التسلسل أو الحوادث التي لا أول لها، قد ذكرها المؤلفان من باب المثال في حالتين من خمس حالات يتجلى فيها تمثّل ابن تيمية لمذهب السلف، وهذا يدلُّ على شحّ وعدم تمييز بين بعض الحالات!

ففي الحالة الثالثة (النقل والتقرير مع التطوير والدمج في بنية أكبر) قالوا في (١٦٢): (يدمج ابنُ تيمية قول من قال من السلف أنه يتكلم (إذا شاء) في بحث (التسلسل) مطوراً معنى (إذا شاء) وفق عمومه واستلزامه تلك الحرية في الإرادة أنه جارٍ في البداية والنهاية؛ ومن ثمّ يمكن إدراج (يتكلم إذا شاء) في (تسلسل الأفعال الاختيارية في ذاته أبداً وأزلاً).. تلك هي المرحلة الأولى من ديمومة الكلام إلى ديمومة جنس الفعل الاختياري، ومن ثمّ التخريج -وهناك تخريج جزئي وهو ضروري ولازم في عمليّة الدمج في المسألة الأوسع بطبيعة الحال-

وهاهنا عدة ملحوظات:

الأولى: أنهما ظناً أن ابن تيمية فهم التسلسل منذ الأزل من قول السلف: (إذا شاء)، وهذا ظن يحتاج إلى تحرير:

أ- أن مجرد إثبات مطلق المشيئة في الكلام والفعل كقولهم: (يفعل إذا شاء) وقوله تعالى: (فَعَالٍ لِمَا يُرِيد) ونظائر ذلك لا يستلزم بنفسه وجود المفعولات المتعاقبة منذ الأزل، وغايته أن يدل على إمكان ذلك، فالإمكان الخارجي لا يستلزم الوجود الخارجي إلا بضروب من الاستدلال أخرى، فهو إما أن يستدل به مجرداً على عدم امتناع التسلسل، أو يستدل به مع أدلة أخرى على كمال التسلسل المستلزم لوجوده في الخارج.

ولهذا ذهب طائفة من المتكلمين، وبعض أهل السنة إلى إثبات المشيئة، وأفعال الله الاختيارية القائمة بذاته مع نفيهم لتسلسل المفعولات، سواء كان ذلك لامتناع وقوعها كما يقول الكرامية، أو لمجرد عدم وقوعها، ولا ريب أن الامتناع يتنافى مع المشيئة المطلقة بخلاف عدم الوقوع؛ إذ غايته أنه لم يشأ وقوعه في الأزل كما أنه يقدر على جعل الناس أمة واحدة لكنه لم يشأ ذلك قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨]، فهو لم يشأ أن يخلق في الأزل ثم شاءه حين خلق هذا العالم.

وسياقي وجه استدلال ابن تيمية من مقولة السلف هذه على التسلسل.

ب- أنه قد يثبت تسلسل المفعولات في الماضي من لا يثبت المشيئة، كالفلاسفة المشائين الذين يثبتون تسلسل المفعولات وهم ينفون المشيئة، بل ينفون صدور الحوادث عن الله تعالى؛ لأنه عند الفلاسفة علة تاممة تستلزم معلولها في الأزل: من عقول وأجرام، وأن الأجرام قديمة بالذات (التكوين) حادثة بالعرض (الحركة) وهي تتحرك تشبهاً وعشفاً كما يقول أرسطو، أو تتحرك امتثالاً لأمر الله القديم كما يقول ابن رشد الحفيد.. ومن خلال حركة الأجرام تتسلسل الحوادث.. فالخالق عندهم هو المحرك لا المكوّن، قال ابن رشد الحفيد في توافيت التهافت:

(فالفلاسفة لَمَّا كانوا يعتقدون أَنَّ الحركة فعل الفاعل، وأنَّ العالم لا يتمُّ وجوده إلاَّ بالحركة، قالوا: إنَّ الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم)، ولا ريب أنَّ الله تعالى هو المحرِّك للعالم كيف شاء كما أنه الموجد له من العدم.

والمقصود: أنَّ نفي المشيئة لا تستلزم نفي التسلسل في المفعولات باعتبار أنه لم يزل يصدر من القديم الأزلي مفعولات متعاقبة بغير اختياره ومشيئته، وتسلسل المفعولات من القديم غير المختار غير ممتنع عقلاً، وإنَّ كان يلزم منه أنواع من النقص؛ ممَّا يدلُّ على أنه قد تنفصل المشيئة عن التسلسل.

ج- أنَّ المتكلمين من المعتزلة والكلابية والأشعرية متفقون على أنَّ الله ليس موجباً بذاته، بمعنى أنه ليس علّة تستلزم معلولها المنافي للمشيئة والاختيار (الإرادة)، ومتفقون على أنَّ كل حادث في العالم مرادُّ الله تعالى سواء كانت إرادته مخلوقةً حادثه لا في محلِّ كما هو المشهور عن المعتزلة، أو إرادة قديمة قائمة بذاته كما يقول الكلابية والأشعرية، وهؤلاء متفقون على نفي جنس المخلوقات في الأزل؛ ولهذا قال المطهر المعتزلي (ت: ٣٥٥) في البدء والتاريخ: (١ / ١٥٩): (ولا يُطلق المسلمون القول بأنَّ الله تعالى لم يزل يفعل؛ لأنَّ ذلك يوجب أزلية الخلق ويؤدِّي إلى قول من يرى المعلول مع العلّة)، ويقصد بالمسلمين: المتكلمين؛ فهو لا يعرف سواهم، وأمَّا أقوال سلف الأئمة وساداتها فليس له علمٌ بها.

وأمَّا (الكلام): فهو من جنس الفعل عند المعتزلة مخلوق، وهو عند الكلابية والأشعرية صفة ذات لا تعلق له بالمشيئة كالعلم والسمع والبصر وسائر الصفات الذاتية.

الثانية: الصواب أنَّ ابن تيمية وغيره فهموا التسلسل من جزئي جملة السلف؛ قال ابن تيمية^(٤٠): (فبيِّن أنَّ الكلام يتعلَّق بمشيئته وأنَّه لم يزل متكلِّماً إذا شاء فرد قول من لا يجعل الكلام متعلِّقاً بالمشيئة، كقول الكلابية ومن وافقهم، ومن يقول: كان ولا يتكلَّم حتى حدث له الكلام كقول الكرامية ونحوهم) ويوضح ذلك الآتي:

١- (لم يزل متكلِّماً) على أنه متكلِّم في الأزل، قال الاسترابادي^(٤١): (وأزلي منسوبٌ إلى لم يزل)، وبصرف النظر عن الأصلِ منهما؛ فإنه من المؤكَّد أن مادتهما

واحدة في معنى الزمن الماضي، فقولهم: (لم يزل) مفيدة لديمومة خبرها في الماضي بلا أول، وهو «الكلام» هنا، وإن كان قد يفهم منها التقييد بقرائن. وقولهم (لم يزل متكلمًا) فيه ردُّ على المعتزلة والكرامية وبعض أهل السنة، قال ابن تيمية^(٤٢): (وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقولون: كلام الله حادثٌ ومحدث في ذات الله تعالى، وأنَّ الله تكلم بعد أن لم يكن يتكلم أصلاً، وأنَّ الله يمتنع أن يُقال في حقه: ما زال متكلمًا، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره).

٢- (إذا شاء) فيه ردُّ على الكلائية والأشعرية؛ إذ الكلام صفةٌ ذاتيةٌ؛ كالعلم والسمع والبصر والقدرة ونظائرها؛ فتقييد الكلام بالمشيئة يدلُّ على أنه من الصفات الفعلية عند السلف؛ فهم لا ينازعون في أنَّ (الله لم يزل متكلمًا) وإنما ينازعون في تعليقه بالمشيئة!

والمشيئة أو الإرادة عندهم من صفات الذات أيضا فهي أزلية، ومتعلقاتها حادثه، وبين الإرادة القديمة والمراد الحادث أنواع من السفسطة العقلية؛ لأن الإرادة القديمة -لحدوث أول حادث- إما مُنجزَّة، وإما معلقة على حادث قبله، لا جائز أن تُعلَّق على حادث قبله؛ لأنه قد فرض أنه أول حادث، وهذا خلف، فلم يبق إلا أن تكون الإرادة منجزَّة وهي تستلزم حصول مرادها عقبيها.

والإرادة للأول -جل ثناؤه-: إما أن تكون إرادة واحدة قديمة، أو إرادات متعاقبة لا أول لها، لا جائز أن تكون إرادة قديمة واحدة؛ لأن مرادها سيكون قديماً لا متعاقباً، وقد فُرض وجود حوادث متعاقبة مشاهدَة، وهذا خلف، فلم يبق إلا أن الأول له إرادات متعاقبة لا أول لها ولا آخر لها، وهو المطلوب.

الثالثة: أن في إثبات أنه يتكلم منذ الأزل كلاماً بعد كلام؛ لوازم؛ منها: تسلسل الكلام، وهذا بيِّن بنفسه، وهو مخالفٌ لأصول أهل الكلام، ومنها تسلسل الإرادات، وهذا لازم ظاهرٌ جدًّا، ومنها: إمكان تعاقب أفعال الرّب، وهذا لازم ظاهر؛ لأن القول والفعل جنس واحد عند سائر الفرق في هذا الباب؛ أي: إذا أمكن تعاقب أحدهما جاز تعاقب الآخر، ومنها: صدور حوادث متعاقبة عن الكلام؛ لاستحالة العبث عليه، وهذا لازم ظاهر

إذا أظهر.

ومن خلال هذه اللوازم الظاهرة البيّنة التي واحدها يصح نسبته إلى قائله؛ لعدم خفائه على أحمد وأمثاله، فكيف بهذا اللوازم كلّها؟^(٤٣).

الرابعة: أنّ السلف ذكروا (أنه لم يزل فعلاً) (وأنه لم يزل سيخلق) ونظائر ذلك مما يلزم منه أزيّة فعل الله وخلقه الذي يلزم منه قدم جنس المخلوقات، وهذه بيّنة بنفسها، وسيأتي تحريرها إن شاء الله تعالى.

ودعنا نستكشف الحالة الخامسة وهي: (التخريج)؛ إذ ذكر المؤلفان مسألة تسلسل الحوادث مثلاً على التخريج (المطوّر) كما يبدو من كلامهما، فقالا في (١٦٧): (أنه يتكلم إذا شاء، ثم طورها مدججاً إياها في تسلسل الأفعال الاختيارية كما تقدم... ومن الواضح أنّ السلف لم يقولوا بهذا القول بعينه، فيما ينقل عنه الجميع بمن فيهم ابن تيمية، فهو تخريج تيمي على قول السلف، وليس قولاً سلفياً في نفسه).

١- نلاحظ أنّهما وقعا في نفس الخطأ ظناً منهما أنّ ابن تيمية أثبت التسلسل من خلال تقرير الأفعال الاختيارية لا غير، وهو غير لازم بنفسه كما تقدّمت الإشارة إليه.

٢- أنه لو كان ابن تيمية طوّر لفظة السلف (إذا شاء) ووسّع مدلولها؛ ليستدلّ بها على تسلسل المفعولات؛ لكانت كلمتهم (أنّ الله لم يزل متكلمًا إذا شاء) مماثلة ل (الله يتكلم إذا شاء) والحقيقة أنّ الجملة الأولى أبلغ في المراد؛ فالأولى: نصّ في تسلسل الكلام لازمة في تسلسل المفعولات، والثانية: لا يلزم منها التسلسل، وإنما غايتها إمكان ذلك له وعدم امتناعه عليه، وتخريج لزوم التسلسل في المفعولات منها بمجرد ضعيف كما تحاولان الإشارة إليه بفصل نسبة هذا القول عن السلف!

٣- لو قدّر صحة هذا التقرير وأنّ نسبة هذا القول إلى السلف ضعيفة بالنظر إلى ضعف الاستدلال من مقولة (لم يزل متكلمًا إذا شاء)؛ فإنّ بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول؛ فيمكن الاستدلال على أنّ مذهب السلف هو القول

بجوادث لا أول لها من خلال ظواهر النصوص وعدم اعتراضهم عليها، قال ابن
رُشد الفيلسوف^(٤٤): (فإنَّ ظاهرَ الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في
الأنباء عن إيجاد العالم أنَّ صورته مُحدثة بالحقيقة، وأنَّ نفس الوجود والزمان مستمرُّ
من الطرفين، أعني غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ [هود: ٧]، يقتضي
بظاهرة أنَّ وجودًا قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزمانًا قبل هذا الزمان، أعني
المقترن بصورة هذا الوجود، الذي هو عددٌ حركة الفلك. وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ
تَبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ^ط ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، يقتضي أيضًا
بظاهرة أنَّ وجودًا ثانيًا، بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَىٰ
السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [فصلت: ١١]. يقتضي بظاهرة أنَّ السموات خُلقت من
شيء؛ فالمتكلمون ليسوا في قولهم أيضًا في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون.
فإنه ليس في الشرع أنَّ الله كان موجودًا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا في نصٍّ
أبدًا، فكيف يُتصوَّر في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أنَّ الإجماع انعقد عليه)،
وقال^(٤٥): (واضطرُّ إلى تفهيم معانٍ في الباري ﷻ بتمثيلها بالجوارح الإنسانيَّة، مثل
قوله ﷻ: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا ﴾ [يس: ٧١]، وقوله تعالى:
﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: ٧٥])، والنفاة بأنواعهم ولوا فرارًا من تشبيه الله
بالإنسان - كما فعل متقدمو الروافض - فوقعوا في تشبيهه بالممتنعات كالفلاسفة
والجهميَّة في بعض عقائدهم كقولهم: لا حيٌّ ولا ميِّت..، وتشبيهه بالمعدومات
كالفلاسفة والجهميَّة والمعتزلة بنفي الصفات، أو بقول بعضهم بوجود الله في كلِّ
مكان، أو كمتأخري الأشاعرة بنفي العُلُوِّ، وتارة شبَّهوه بالجماد أو الموات كعامَّة
الفرق المنحرفة التي تنفي عنه تعالى الحركة^(٤٦).

والمقصود أنَّ ظواهر النصوص تفيد أنَّه متَّصفٌ بأوصاف الكمال لم يزل متَّصفًا بها،
وسياتي مزيد بسطٍ لها في الدلائل إن شاء الله.

٤- هذه المسألة قد أشار إليها السلف إشاراتٍ يسيرةً، وهي ليس مما يكفّرُ بها أو يُبدّع صاحبُها، وإن كان يُخطأُ إلا إن ظهر له الحقُّ؛ إذ لأهل السنّة فيها قولان:
القول الأول: أن الله كان لا يَخْلُقُ ثم خَلَقَ، وهو قول طائفة من متأخري أهل السنّة كابن جرير وابن منده وغيرهما:

أ- قال ابن منده (ت: ٣٣٩):^(٤٧): (ولم يزل موصوفاً بالخالق البارئ المصوّر قبل الخلق) فظاهرُ هذا أنّه كان لا يَخْلُقُ ثم خَلَقَ؛ إذ ذكر أنه خالق قبل الخلق.

ب- وقال الآجري^(٤٨): (قال محمد بن الحسين: لم يزل الله عالماً متكلاً سميّاً بصيراً بصفاته قبل خلق الأشياء، من قال غير هذا كفر).

وقد يقال: إنّ قوله: (قبل خلق الأشياء) أي المعهود من أشياء العالم؛ كقول ابن عباس: (الله كان على عرشه قبل أن يَخْلُقَ شيئاً من خَلْقِهِ من سماءٍ وأرض)؛ إذ العرشُ والماء من مخلوقات الله، لكنّه أراد قبل أن يخلق شيئاً من هذا العالم من سماءٍ وأرض لا مطلقاً، أو أنه يقصد قبل خلق الأشياء المعيّنة، وحدوث الأشياء المعيّنة لا يلزم منه حدوث نوعها، لاسيما أنه أثبت كلاماً، والأصل أنه يكلمُ غيره.. فالله أعلم.

ج- وفي جزء الحسن بن موسى الأشيب^(٤٩): عن الأعرج، قال: كتب يزيد بن أبي مسلم إلى جابر بن زيد يسأله عن بدء الخلق، فقال: العرشُ، والماء، والقلم، والله أعلم أيُّ ذلك بدأ قبلُ. وجابر بن زيد عالمٌ من تلاميذ ابن عباس، وكلامه هذا ظاهر أنّ لجنس الخلق بدءاً كان بعد أن لم يكن، وإنّما النزاع في أيها أوّلاً.

ويمكن أن يقال: هذا غيرُ لازم؛ لأن لفظ (الخلق) قد يرادُ به جنسُ الخلق، وقد يرادُ به الخلقُ المعهود الذي أخبر الله عنه حين خَلَقَ هذا العالم، وما ثبت عن شيخه ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين كانوا يقصدون العالم المشهود، وهو الثابتُ في الأحاديث الصّحاح؛ ويؤيد هذا كلّ حديثُ أبي رزين: أنه سأل رسولَ الله ﷺ أين كان ربُّنا ﷻ قبل أن يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟ قال: «كَانَ فِي عَمَاءٍ، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ»، أخرجه أحمد والترمذي وحسنه، وصحّحه ابنُ جرير.

فلاحظ أنه قال: (قبل أن يَخْلُقَ خلقه) أي: هذا العالم، وقد بيّن الحديثُ أنّه كان في

عماء؛ أي: سحاب؛ في أصح الأقوال^(٥٠).

د- وقال العلامة ابن جرير الطبري في تاريخ الرُّسل والملوك (١ / ٣٥): (وقد رُوينا عنه عليه الصَّلَاة والسلام أنه قال: «أَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ اللهُ رَجُلًا الْقَلَمَ». من غير استثناءٍ منه شيئًا من الأشياء أنه تقدَّم خَلْقُ اللهِ إياه خَلْقَ الْقَلَمِ، بل عَمَّ بقوله صلى الله عليه وسلم: «إن أول شيء خلقه الله القلم»، كلُّ شيءٍ، وأنَّ القلم مخلوقٌ قبله من غير استثناءه من ذلك عرشًا، ولا ماءً، ولا شيئًا غير ذلك).

وهذا ظاهرٌ منه الإطلاق، وكتاب التاريخ من أوائل الكُتُب التي ألفها، وقد تراجع عن أشياء فيها؛ كما سيأتي بسطه إن شاء الله.

القول الثاني: أنه لم يزل يَخْلُقُ خلقًا بعد خَلْقِهِ، ويتكَلَّمُ بكلامٍ بعد كلامٍ، وهو المشهور عن كبار السلف كأبي حنيفة، وأحمد، والكناني، وغيرهم، ولم يُعرف لهم مخالفٌ.

١- قال أبو حنيفة^(٥١): (لم يَزَلْ ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية).

نلاحظ أنه: لم يفرِّق بين الصفات الذاتية والفعلية في أزليتهما، وأكَّد الأزلية بقوله: (لم يزل ولا يزال).

ثم قال: (وأما الفعليَّةُ فالتخليقُ والترزيقُ والإنشاءُ والإبداعُ والصُّنْعُ وغير ذلك من صفات الفعل لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم).

فنلاحظ أنه بيَّن أن الصفاتِ الفعليَّةِ هي التخليقُ والترزيقُ والإنشاءُ وأكَّد أزليتها مرة أخرى، فقال: (لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم) والأصل حَمَلُ الكلام على ظاهره.

فإن قيل: إنَّ المقصودَ هو أنَّه لم يزل ولا يزال يسمَّى بالخالقِ والصانع.. لا أنَّه لم يزل يخلق ويصنع!

وهو ما ذكره الطحاويُّ موضِّحًا مذهب أبي حنيفة وصاحبيه؛ إذ قال في متن الطحاوية: (ما زال بصفاته قديمًا قبل خَلْقِهِ، لم يزدْ بكونهم شيئًا لم يكن قبْلهم من صفته)، ثم قال: (ليس بعد خَلْقِ الخلقِ استفاد اسم الخالقِ ولا بإحداثه البريَّةِ استفاد اسم الباري): ثم

قال: (له معنى الربوبية ولا مريبوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق)، وهذا هو المشهور عن المتقدمين من الحنفية، وأما المتأخرون منهم فعلى مذهب أبي منصور الماتريدي الذي يقرّر أنّ الإيمان هو الإقرار بالقلب، وأمّا التطق باللسان فدليل عليه كما في كتابه التوحيد^(٥٢).

والجواب: أنّ هذا خلاف ظاهر كلام أبي حنيفة؛ فالتخليق والإنشاء والصنع من أفعال الله تعالى وهو لم يزل ولا يزال عليها، ومفعولاته مخلوقة، وقوله: (لم يزل) أي في الماضي، وقوله: (ولا يزال) أي في الحاضر، ولم يفرّق بينهما، وقال: (لم يزل.. خالقًا بتخليقه والتخليق صفة في الأزل، وفاعلًا بفعله، والفعل صفة في الأزل، والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الأزل، والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق).

فكلامه ظاهرٌ في حوادث لا أوّل لها، ولهذا خالفه بعض الحنفية في هذه الألفاظ فنقّوها، قال الجصاص^(٥٣): (لا يجوز أن يقال لم يزل فاعلاً؛ لأن هذا يستلزم إما قدّم شيء من المخلوقات كما تقول الفلاسفة، وهذا كفرٌ، وإما قدّم جنس المخلوقات، وكلّ مفعول مخلوق؛ كما قرّره أبو حنيفة وغيره من السلف.

لكن كثيراً ممن نفى قدّم جنس المفعولات من المتكلمين وبعض أهل السنة لم يتصوروا مذهب السلف تصوراً جيداً، وظنوا أنه ليس إلا مذهب الفلاسفة أو المتكلمين، وإذا نفيت مذهب المتكلمين لزمت مذهب الفلاسفة؛ ولهذا قرّروا مذهب المتكلمين؛ إذ هو خير الأمرين، ولعل الطحاويّ ظنّ هذا فقرّر أنه يُوصف بالتخليق والإنشاء والترزيق.. لكن لم يحصل مخلوقات حتى خلق الخلق، والطحاويّ قد ذكر أنّ عقيدته هي عقيدة أبي حنيفة وصاحبيه، لكنه قد يخطئ في بعض المواطن، كما نسب إليهم القول بأن الإيمان هو الإقرار باللسان، والتصديق بالحنان، مع أن الثابت عن القاضي أبي يوسف بالسند الصحيح أنه يرى أن الإيمان قولٌ وعمل، قال ابن حبان في الثقات^(٥٤): (أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم.. لم يكن يسلك مسلك صاحبيه إلا في الفروع، وكان يباينهما [كذا في الأصل، ولعل الصواب: يُباينهما] في الإيمان والقرآن: حدثني الحسن بن محمد حدّثنا إسحاق بن إبراهيم القاص ثنا قتيبة بن سعيد قال سمعتُ أبا يوسف يقول: الإيمان قولٌ وعمل يزيد وينقص). والله أعلم.

٢- قال عبدالعزيز الكناني (ت: ٢٤٠) في الحيدة^(٥٥): (إنه لم يزل الفاعل

سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق؛ لأن الفعل صفة لله **وَعَبَّكَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ** ولا يمنعه منه مانع) وهذا تقرير ظاهرٌ جداً في حوادث لا أولها؛ فإن قوله: (لم يزل) يدلُّ على أزلية جنس الفاعلية، وقوله: (سيفعل) و(سيخلق) فعل مضارع مقرون بحرف السين مفيد للاستقبال... يعني أنه ما من مخلوقٍ مُعَيَّنٍ إلا وهو حادثٌ؛ أي: وُجِدَ بعد أن لم يكن، وهو ردُّ لمذهب الفلاسفة الذي حاول المريسي اتهام الكِنَاني به؛ ويؤيِّدُ هذا تعليُّله ذلك بأنَّ (الفعل صفة لله **وَعَبَّكَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ** ولا يمنعه منه مانع)، وفيه ردُّ على مذهب الكلاية ونحوهم ممن يرى أنَّ الفعل أزليٌّ؛ لأنه أتى بحرف التنفيس الذي يدلُّ على التراخي اليسير، وليس فيه متمسكٌ للأشاعرة؛ لأنه قال: (لم يزل..) الذي يدلُّ على الأزلية..

ومقصود الكِنَاني: أن الأول -جلّ ثناءؤه- لم يزل إلى غير بدايةٍ سيخلق وسيفعل.

٣- قال أحمد بن حنبل في الرد على الجهمية والزنادقة^(٥٦): (فقد شَبَّهْتُم الله بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق، ففي مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خَلَقَ الكلام، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خَلَقَ الله لهم كلاماً، وقد جمعْتُم بين كُفْرٍ وتشبيه. وتعالى الله عن هذه الصِّفة، بل نقول: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلَّم حتى خَلَقَ الكلام، ولا نقول: إنه قد كان لا يعلم حتى خَلَقَ علماً فعَلِمَ، ولا نقول: إنه قد كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه القدرة، ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خَلَقَ لنفسه نوراً، ولا نقول: إنه قد كان ولا عظمة له حتى خَلَقَ لنفسه عظمة).

فلاحظْ هذا النَّصَّ الصريحَ الذي لا يحتاج إلى شرحٍ في أنَّ الله لم يزل يتكلم إذا شاء، ويمكن الاستدلالُ به على حوادث لا أول لها من جهتين:

الأولى: أن في هذا إثباتَ كلامٍ لا أوَّلَ له، وهو مستلزمٌ لإرادات لا أوَّلَ لها، وهذا يدلُّ على إمكان حوادث لا أوَّلَ لها.

الثانية: أنَّ كلامَ الله يستحيل أن يكون عبثاً ليس فيه حكمةٌ من حصول حوادث به، أو مخاطبة مخلوق، وفي كلتا الحالتين يثبت حوادث لا أوَّلَ لها.

وقال ابن بطة^(٥٧): (قال أبو عبد الله: لم يزل الله عالماً متكلمًا يُعبد بصفاته غير محدودة ولا معلومة، إلا بما وصف به نفسه).

فقوله: (لم يزل.. يُعبد) أي: لم يزلُ تعالى يخلق مخلوقاتٍ تَعْبُدُه.

٤- قال عثمان بن سعيد الدارمي^(٥٨): (الحيُّ القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، وينقبض وييسط ويقوم ويجلس إذا شاء؛ لأنَّ أمارته ما بين الحي والميت التحرك؛ كل حي متحرك لا محالة. وكل ميت غير متحرك لا محالة).

وجه الدلالة من جانبين:

الجانب الأول: قوله: (يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء) هذا تفسيرٌ للحي القيوم وهو لم يزل كذلك، وغاية هذه الجملة أنه تعالى إن شاء أن يفعل ويتحرك في الأزل فسيفعل وسيتحرك، فهذا يدلُّ على إمكان ذلك لا أنه مستلزم له.

الجانب الثاني: قوله: (كلُّ حي متحرك لا محالة) فهذا مستلزمٌ لحركة الله تعالى منذ الأزل؛ لأنه لم يزل حيًّا، فهو لم يزل متحركًا!

٥- قال البخاري^(٥٩): (قال الفضيل بن عياض: إذا قال لك جهمي: أنا أكفر بربِّ يزول عن مكانه، فقل: «أنا أو من بربِّ يفعل ما يشاء»).

وهذا وإن كان في سياق آخر، فهو يدلُّ على أن فعل الله وخلقه في الأزل غير ممتنع؛ لأنه يفعل ما يشاء، وهو من جنس الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، ونظائر ذلك؛ مما يدلُّ على أن فعله في الأزل ليس ممتنعًا، وإن كانت الآية قد تستلزم وجودَ حوادثٍ لا أوَّلَ لها من جهة أن كثرةَ الفعال سبقت لبيان المدح والكمال، فإذا كانت كثرةُ الفعال منه -جل ثناؤه- في وقت ما محمودةً، فهي محمودةٌ فيما يماثله فيما لا أوَّلَ له من الأوقات، وما من وقت إلا ويُفرض قبله وقتٌ، وجميع الأوقات المقدَّرة بالنسبة إليه سواء، فخلوُّ وقت منها من كثرةَ الفعال يستلزم النَّقص، وهو ممتنع عن الله تعالى، وظواهرُ القرآن الدالة على هذا المعنى كثيرة، بل أسماءُه وصفاته كلها تستلزم هذا، وهذا يُعلم بالاضطرار؛ إذ

وَصَفَّ الرجل بالكرامة والشجاعة... يستلزم أنَّ هذه قد صدرت منه ولو مرةً واحدة، فَمِنْ الممتنعِ وَصَفُ رجلٍ بالكرم لم يُكْرَمِ أحدًا ولم تظهر منه آثاره قط، فكيف يُوصَفُ به من هو ممتنع عليه كما يزعمه المتكلمون؟ فمثل هذا لا يكون وصفًا صادقًا البتَّة، وقسْ على ذلك سائر الأوصاف والمحامد.

المأخذ السابع: الطعن في منهج أهل الحديث

لم يَفْتَأِ المؤلِّفان في الطعن في مذهب أهل الحديث والتقليل من شأنه، تارةً بعدم حيازتهم للحَقِّ كُلِّه، وتارةً بضعفهم في فَهْمِ النصوص، وتارةً بالاحتجاج بالأحاديث الضعيفة!

قالا في (٣٠١): (أتت طبقةً من أهل الحديث المتقدمين فصاروا يرتَّبون على مخالفة ما لديهم من الروايات على ما فهموه منها: كل ما يرتب على مخالفة السُّنة، ووقع بسبب هذا لَوْنٌ من الاعتداء في ذم أهل الرأي).

ثم ذكرا أن الرادِّين على هؤلاء المحدثين المعتدِّين صنفان:

الصنف الأول: من أهل الحديث... وضربا مثلاً على ذلك بما يحصل بين أحمد وإسحاق بن راهويه!

ولستُ أدري أيُّ هذين الإمامين هو المعتدي في نظر المؤلِّفين؟

الصنف الثاني: من (يرد ما لديهم من الروايات؛ لعدم ثبوتها عنده كأهل الرأي مع وجوب الالتفات إلى أنَّ عدم الثبوت هذا كان مبنياً على أصول غير الأصول التي يجري عليها أهل الحديث من النَّظَرِ إلى فقه الراوي، ومن النظر إلى مدى موافقة ما روى للقياس.. وقد تثبت عندهم الرواية كثبوتها عند أهل الحديث ولكنهم يخالفونها باجتهاد الرأي والنَّظَرِ في المعاني والمقاصد والأشباه.

ولما كان فقهاء أهل الحديث يَعُدُّون ما ثبت لديهم من الرواية على المعنى الذي فهموه منه سُنَّةً صاروا يُشَنِّعون على فقهاء الرأي بمخالفة السُّنة.. ثم واصلا في تحسين مذهب أهل الرأي وتضعيف مذهب أهل الحديث، وأنه خَلَفَ هؤلاء الأئمَّة (خَلَفُ كانوا أضيَّقَ صدرًا

وأقلَّ رعاية لفقهِ الخلاف فزادوا في الطعن على مخالف الرواية وزاد تعظيمهم لفهمهم للرواية..)، وفيه لَمَزُ مبطن لضيق صدر الأئمة وقلة رعايتهم للخلاف!
وقالا عن أهل الرأي: (كانوا يرون الرواية والاجتهاد طريقتين للوقوف على السُنَّة، قد يُسَلِّك أحدهما ويُهَجِّر الآخر مادام المسلوکُ أصحَّ دلالةً وأهدى سبيلاً).
ثم قالوا: (مجرد الرواية - وإن صحت من حيث ظاهر الإسناد - فهي طريق للوقوف على هذه السُنَّة، وليست هي السنة نفسها).

ثم طفقاً يجتاحان القرونَ قرناً قرناً في قَصْفِ أيِّ حنبليٍّ دون تحريرٍ أو عدلٍ في كثير من الأحيان، ومن أشهر ذلك ترديدُهما تهمَةَ إنكار الحنابلة على ابن جريرٍ - بغياً وعُدواناً...، وكان الواجب أن يُبَحِّثَ لهم عن أَعذارٍ ما استطاع الباحثُ إلى ذلك سبيلاً، فإن لم يجد نَقَدَهُم بعدلٍ وعلمٍ لا بِجَهْلٍ وظلم.

وفي هذا الكلام وما شاكله مما هو مسطورٌ في كتابهما أنواعٌ من المؤاخذات يطول استقصاؤها، وإنما نَذْكُرُ جملاً تُنبِّه إلى ما وراءها:

الأولى: أنَّ في كلامهما استخفافاً بأهل الحديث الكبار، ونقاد الأسانيد وفقهاء الأمصار، الذين أفنوا أعمارهم في طلبه وتحصيله والعناية به، وبلغوا فيه ما لم يبلغ نصفه أهلُ الرأي إن أحسنَّا الظنَّ بهم، فكيف يُساوَى هؤلاء هؤلاء؟

الثانية: أن أهل الرأي خالفوا الأحاديث؛ لِعَدَمِ بلوغها إياهم؛ ولعدم عنايتهم بحفظها وروايتها كأهل الحديث الكبار؛ فاجترؤوا على الفُتْيَا بالقياس، وأبو حنيفة إمام أهل الرأي في زمانه، وقد كَثُرَ الكلامُ فيه واضطرب، قال إسحاقُ بنُ راهويه^(٦٠): (ثم نَظَرْتُ بعدُ فإذا الناس في أمرٍ أبي حنيفة على خلافٍ ما كُنَّا عليه بخراسان)؛ وذلك أنَّ من أهل الحديث من رآه يُرَدُّ الأحاديثَ الصَّحاحَ بالأقيسة، كما أنه حصل منه زَلَلٌ في بعض مسائل الاعتقاد، كما توسَّع بعض أصحابه في الحِيلِ.. فاجتمعت هذه الأمور: فاختلَفوا فيه، وإنما نَقَمُ بعضُ أهل الحديث عليه في الفقه مخالفتَه للآثار بالقياس، وهو في الغالب يخالفُها لعدم بلوغها إيَّاه، وعادته أن يَقْرِنَ الحكم بالقياس فيظن أنه يقدِّمه على الأثر، ومن ذلك على سبيل المثال، قال ابن قتيبة^(٦١): (وروى أبو عاصم عن أبي عوانة، قال: كنت عند أبي حنيفة، فسئِلَ عن

رجل سرق وديًا، فقال: عليه القَطْعُ.

فقلت له: حدثنا يحيى بن سعيد، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن رافع بن خديج قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا قَطْعَ في ثَمَرٍ ولا كَثْرٍ». فقال: ما بلغني هذا..
فلاحظ أن أبا حنيفة لم يبلِّغْ الخبر، ولو بلغه لذهب إليه وترك القياس، وقال ابن قتيبة أيضًا في (١٠٧): (قال إسحاق بن راهويه: وسئل -يعني أبا حنيفة- عن الشُّرب في الإِناء المفضَّض. فقال: لا بأس به، إنما هو بمنزلة الخائِم في إصبعك، فتُدخِل يدك الماء، فتشربه بها).

فلاحظ أن أبا حنيفة أباح الشُّرب في الإِناء المفضَّض بالقياس وكأنه يَرُدُّ أحاديث النهي، ويبدو لي أنه لم تبلِّغْ أحاديث النهي عن الشرب في آنية الفِضَّة أو بلغته بطريقٍ ضعيف؛ ولهذا خالفه أصحابه في هذه المسألة، والنُّصوص لا تخالفُ القياس، وإنما المجتهد قد يخطئ في ذلك، والخائِم تابعٌ يسيرٌ يشبه المضبَّب في جواز الشرب بخلاف المفضَّض.

وقال الترمذي في جامعه^(٦٢): (سمعت يوسف بن عيسى يقول: سمعت وكيعًا يقول حين روى هذا الحديث، فقال: (لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا؛ فإنَّ الإشعار سنَّة، وقولهم بدعة). وسمعتُ أبا السائب يقول: كنا عند وكيع، فقال لرجلٍ عنده ممن ينظرُ في الرأي: أشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول أبو حنيفة هو مُثَلَّة؟ قال الرجل: فإنه قد روي عن إبراهيم النخعي أنه قال: الإشعارُ مُثَلَّة، قال: فرأيت وكيعًا غَضِبَ غضبًا شديدًا، وقال: أقول لك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: قال إبراهيم، ما أحقَّك بأن تُحْبَسَ، ثم لا تُخْرَجَ حتى تنزعَ عن قولك هذا).

ونلاحظ أن راويَ حديثِ الإشعار ابنُ عباس -وهو من أئمة الصحابة- ومع ذلك لم يأخذ به أبو حنيفة؛ وذلك لعدم بلوغِ الخبر إليه، والمثَلَّة ضررٌ لا نفعَ فيها بوجه من الوجوه، والإشعارُ لا يضرُّ البهيمة، وفيه تعظيمٌ لشعائر الله...

والمقصودُ أن أبا حنيفة قد حصل منه أشباهُ ذلك من مخالفة الآثار لعدم بلوغها إياه بلوغًا يَحْتَجُّ به، فهَبَّت طائفة من أهل الحديث إلى ذمِّه ذمًّا شديدًا في الحديث والفقه؛ ظنًّا منهم أنه يتعمد ذلك، وأحمد بن حنبل مُطَّلِع على كثير من آرائه كما هو ظاهرٌ من مسائله

وينتقدُها في الغالب؛ وذلك لِسَعَةِ علمه بالآثار، وهو يميل إلى الشَّدَّة عليه في الجملة...، وكثير من أهل الحديث على الاعتدادِ به في الفقه كالأعمش، وابن المبارك، ويحيى بن آدم، والشافعي، وعبدالرزاق الصنعاني، وأبي عبيدة، وابن أبي شيبة، والمروزي وغيرهم^(٦٣).

وليس العَرَضُ استقصاءً مَن مَدَحَ أبا حنيفة في بُوغه في الفقه، وإنما العَرَضُ أَنَّ جماعة مشهورة من أهل الحديث قد أُننوا عليه في الفقه، ومن اشتدَّ عليه؛ فلِظَنِّه أنه يتعمَّد رَدَّ الأحاديث، وأما من كَفَّرَه؛ فلعدم عِلْمِه برجوعه عن بعض أقواله في الاعتقاد، ولم يَقُلْ أحدٌ إنَّ قول الواحد من أهل الحديث حُجَّةٌ على غيره.

الثالثة: حاول المؤلفان تصوير أصل النزاع بين أهل الرأي وأهل الحديث أنه نزاع في الفهم وقواعد الترجيح، ولم يُبرزا السبب الرئيسي، وهو عدم بلوغ الأحاديث إليهم كما تقدّم، وأشهر القواعد التي يُظنُّ تفرُّدُ أبي حنيفة فيها هي: قاعدة ما تَعُمُّ به البلوى، وقاعدة رواية الفقيه التي أشار إليها المؤلفان.

أما رَدُّ الأحاديث الشاذَّة والضعيفة فيما تَعُمُّ به البلوى ويحتملونها إذا كانت موافقةً للأصول.. فهذه قاعدة صحيحة في الجملة يستعملها كبارُ أهل الحديث في الجملة كما يستعملون نظائرها من القواعد من معايرتها بالأحاديث الأخرى، فهم لا يكتفون بالإسناد المجرَّد، بل هم أحياناً يسردون الأحاديث ذات الأسانيد المعلولة اعتضاداً واستئناساً لمعنى ثبت لديهم من طُرُق أخرى، وبعض الجهَّال يعترض عليهم وهو لا يَفْقَهُ عَظَمَةَ هؤلاء الجهابذة.

وقد حصل غلُوطٌ من بعض الأحناف فرَدُّوا كلَّ أخبار الآحاد الثابتة فيما تَعُمُّ به البلوى، كما قد يحصل في بعض هذه القواعد الصحيحة غلُطٌ في التطبيق؛ كأن يُرَدَّ حديث -فيما تعم به البلوى أو فيما تتوافر الهِمَم والدواعي على نقله- يُحتجُّ بإسناده في بعض المسائل، وهذا الرَّدُّ حقٌّ لو لم يثبت إلا بهذا الإسناد؛ لقوة المعارض، لكنه قد يثبت بأسانيد أخرى لم تبلغ ذاك الفقيه، فالخلل من جهة تفريطه بعلم الرواية لا من جهة تطبيق القاعدة، وقد يكون الخلل من جهة المبالغة في تطبيق القاعدة فيُردُّ بها أخبار الآحاد الصحيحة الثابتة.

وأما النظرُ إلى فقه الراوي وتقدم روايته على رواية غير الفقيه إذا رواه بالمعنى: فليس هذا خاصاً بأهل الرأي، بل هو مذهب كبارِ أهل الحديث. قال الحاكم^(٦٤): (أخبرنا أبو

الطيب محمد بن أحمد المذكر ، ثنا إبراهيم بن محمد المروزي، ثنا علي بن خشرم قال: قال لنا وكيع: أيُّ الإسنادين أحبُّ إليكم: الأعمش عن أبي وائل، عن عبد الله، أو سفيان عن منصور عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله؟ فقلنا: الأعمش عن أبي وائل، فقال: يا سبحان الله، الأعمش شيخٌ، وأبو وائل شيخٌ، وسفيان فقيهٌ، ومنصورٌ فقيهٌ، وإبراهيم فقيهٌ، وعلقمة فقيهٌ، وحديثٌ يتداوله الفقهاء خيرٌ من أن يتداوله الشيوخُ).

وقال ابن تيمية^(٦٥): (وإنما يُحتاجُ في الرواية إلى الفقه إذا كان قد رُوِيَ بالمعنى فخاف أن غيرَ الفقيه يُعَيِّرَ المعنى وهو لا يدري. و«أبو هريرة» كان من أحنَفِ الأُمَّة).

والمشهور عن الحنفية المتقدمين أنَّ رواية غير الفقيه المعروف بالضبط والإتقان حجةٌ مطلقًا لا تُترك من أجل القياس، قال مهندس الأصول الحنفي عيسى بن أبان^(٦٦): (فإن كان الذي روى ذلك عنه مجهولًا، أو شكَّ الناس في خبره، واتَّهموا وهمه، نظر فيه بالاجتهاد، وردَّ منه ما كان يخالفُ نظائره من السنة والتأويل، وجاز الاجتهادُ في قبوله ورده)، وهو ما قرره الجصاص في مواضع من فصوله فقال^(٦٧): (خبرُ الواحد مقبولٌ على جهة الاجتهاد، وحسن الظن بالراوي، كالشهادات، فمتى كثرَ غلط الراوي، وظهر من السلف التثبتُ في روايته، كان ذلك مسوِّغًا للاجتهاد في مقابلته بالقياس، وشواهد الأصول).

وإنما يخالفون أئمة أهل الحديث في رواية من في روايته أوهامٌ ولم يكن فقيهًا إذا خالف القياس، هذا هو المشهور، وظاهر كلام أبي حنيفة أنه لا تُترك سنةٌ بقياسٍ البتة، قال ابن مَعِين في تاريخه^(٦٨): (حدثنا يحيى قال حدثنا عبيد بن أبي قرة قال: سمعت يحيى بن ضريس يقول: شهدت سفيان وأتاه رجل فقال: ما تنقِمُ على أبي حنيفة؟ قال: وماله؟ قال: سمعته يقول: آخذُ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله عليه وسلم فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنةً آخذُ بقول أصحابه آخذ بقول من شئت منهم وأدع قول من شئت ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا ما انتهى الأمر أو جاء الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب، وعدد رجالًا، فقوِّموا اجتهادوا، فأجتهد كما اجتهدوا..).

فلاحظ أنه وضع الاجتهاد بعد البحث عن السنة وخُلُو المسألة من قول الصحابي، وهذا ما حصل في الجانب التطبيقي الفقهي؛ إذ تركوا القياس في الوضوء من القهقهة لخبر

مرسل، قال محمد بن الحسن^(٦٩): (لولا ما جاء من الآثار كان القياس على ما قال أهل المدينة، ولكن لا قياس مع أثر، وليس ينبغي إلا أن يُنقاد للآثار).

قال السرخسي في أصوله^(٧٠): (القياس لا يصلح معارضاً للخبر الواحد عندنا؛ ولهذا أخذنا بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند الفقهية في الصلاة وتركنا القياس به، وأبو حنيفة أخذ بخبر الواحد في الوضوء بنبيذ التمر وترك القياس به).

وقال محمد بن الحسن^(٧١): (قلت رأيت المني يكون في الثوب فيجف فيحكه الرجل قال: يجزيه ذلك؛ بلغنا عن عائشة أنها كانت تفركه من ثوب رسول الله ﷺ قلت: فإن أصاب الثوب دم أو عذرة فحكها، قال: لا يجزيه ذلك، قلت: من أين اختلفا؟ قال: هما في القياس سواء غير أنه جاء في المني أثر فأخذنا به).

وقال الطحاوي^(٧٢): (فهذا عثمان رضي الله عنه لم يوجب في الدين زكاة إلا فيما يقدر على تقاضيه، فدل ذلك على أن مذهبه كان فيما لا يُقدر على تقاضيه، على ما ذهب إليه أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وبه فهم وإن كانوا قد تركوا القياس فيما ذكرنا فقد تعلقوا بقول إمام من الأئمة الراشدين المهديين رضوان الله عليهم أجمعين، وقد روي عن ابن عمر ما يدل على مذهب أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد أيضاً).

وقد تنبه إلى هذا العلامة ابن تيمية في بعض المواضع؛ فقال^(٧٣): (الأئمة يتركون القياس لما هو دون حديث أبي هريرة كما ترك أبو حنيفة القياس في مسألة «القهقهة» بحديث مرسل لا يُعرف من رواه من الصحابة).

وقال: «من أكل أو شرب ناسياً فليتم صومه؛ فإنما أطعمه الله وسقاه» مع أن القياس عند أبي حنيفة أنه يُفطر؛ فترك القياس لحديث أبي هريرة ونظائر ذلك تطول).

وأما ما اشتهر عند الحنفية من أن رواية غير الفقيه غير مقبولة مطلقاً بإزاء القياس فمذهب حادث فيما يبدو: أحدثه أبو زيد الدبوسي (ت: ٤٣٠) ثم نسج الأصوليون على منواله!

*أما حادثة إنكار الحنبلية على ابن جرير فهي من وقائع الأحوال التي يخفى كثيرٌ من

مُلابساتها عنا، والذي يبدو لي أنَّ الإمام ابن جرير لم يكن في بداية أمره في الأسماء والصفات على بَيِّنَة واضحة، فهو يقرر الصفات الخيرية الذاتية؛ كالعلم والقدرة واليدين ونحوها من الصفات، وأمَّا الصفات الفعلية؛ كالحيء والنزول والرضا والغضب ونظائر ذلك فيحكي الأقوال ولا يبرِّح حسب ما رأيت^(٧٤)، وإن كانت تقريراته في مسائل الإيمان والقدر وغيرها نفيسة موافقة لمذهب السلف.

ثم أَلَّف كتابه «تاريخ الرسل والملوك»^(٧٥) وهو الذي حصل فيه بعض المآخذ، وجعل في مقدمته بعضَ المواد الكلامية لاسيما دليل حدوث الأجسام الخاص بالمعتزلة، فقال في تاريخ الرسل والملوك (١ / ٢٨): (القول في الدلالة على أن الله ﷻ الأول قبل شيء وأنه هو المحدث كلَّ شيء بقدرته - تعالى ذكره - فمن الدلالة على ذلك أنه لا شيء في العالم مشاهد إلا جسم، أو قائم بجسم، وأنه لا جسم إلا مفترق، أو مجتمع، وأنه لا مفترق منه إلا وهو موهوم فيه الائتلاف إلى غيره من أشكاله، ولا مجتمع منه إلا وهو موهوم فيه الافتراق، وأنه متى عدم أحدهما عدم الآخر معه، وأنه إذا اجتمع الجزآن منه بعد الافتراق، فمعلوم أنَّ اجتماعهما حادث فيهما بعد أن لم يكن، وأن الافتراق إذا حدث فيهما بعد الاجتماع، فمعلوم أن الافتراق فيهما حادث بعد أن لم يكن.

وإذا كان الأمر فيما في العالم من شيء كذلك، وكان حكم ما لم يشاهد وما هو من جنس ما شاهدنا في معنى جسم أو قائم بجسم، وكان ما لم يخلُ من الحدث لا شك أنه محدث بتأليف مؤلف له إن كان مجتمعًا، وتفريق مفرق له إن كان مفترقًا، وكان معلومًا بذلك أن جامع ذلك إن كان مجتمعًا، ومفرقه إن كان مفترقًا من لا يشبهه، ومن لا يجوز عليه الاجتماع والافتراق، وهو الواحد القادر الجامع بين المختلفات، الذي لا يشبهه شيء).

فقوله: (ما لم يخلُ من الحدث لا شك أنه محدث) مقدمة يستخدمها طوائف المتكلمين من المعتزلة والكلائية والأشعرية، ولم يستعملها السلف؛ لأنها باطلة، تسلط بسببها الفلاسفة على أهل الإسلام، قال ابن رشد الحفيد الفيلسوف في كتابه تهافت التهافت (١٥١): (ليست صحيحةً، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه، وأما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس: ليس لها أول، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثًا؟).

واعترض ابن رشد صحيحاً؛ لأنه لا يمتنع أن تتعاقب على الذات الواحدة القديمة أعراض لا أول لها، وإنما الممتنع ملازمة حادث معين لقديم ملازمة دائمة، وليس معناه صحّة مذهب الفلاسفة؛ إذ هو كُفْرٌ باتفاق المسلمين.

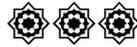
والمقصود أن تقريرات ابن جرير في الأسماء والصفات في أول مؤلفاته لم تكن محرّرةً ولا كلها موافقةً لمذهب السلف.

وإذا تقرّر هذا فلعلّ هذا من جملة الأسباب التي حدّت بالحنبلية إلى الإنكار على ابن جرير الذي حاول المؤلفان إنتاج فيلم بُكائيّ عليه وأن يصوّرًا نزاع الحنبلية معه على مجرد التعصب المذموم، فقالا في (١٠٥): (ولم يكونوا يقبلون أية مخالفة ولو جزئيةً في المسائل التي يقرّرون أنّها السنّة..). ثم ذكر نماذج على ذلك كإنكارهم على ابن جرير.

وهذا التعميم على كل الحنابلة غلط كما أنّ ابن جرير مع جلالته وسعة علومه لا شك يستحقّ أن يُنكر عليه إن أخطأ، لكن لعلّ بعضهم بالغ في ذلك، فتردّ المبالغة لا أصل للإنكار.. ويبدو أنّ ثمره هذا الإنكار لم تذهب سُدى؛ فقد أَلَفَ الإمام ابن جرير بعد ذلك مؤلّفاتٍ نفيسةً جدًّا موافقةً لمنهج السلف كصريح السنّة، والتبصير في معالم الدين، وغيرهما.. حيث قرّر فيه كتابه التبصير: صفات الله الذاتية كاليدين والوجه، والصفات الفعلية كالنزول والنجي والضحك.. إلخ.

انتهى بحمد الله الجزء الأوّل المتعلّق بالماخذ على المسائل، وانتظروا الجزء الثاني في المآخذ على الدلائل، وأسأل الله أن يرزق المؤلفين إلى الصواب ردًّا جميلاً، وأن يختم لنا جميعاً برضوانه، والعفو من نيرانه، وأن يجعل هذا العمل صالحًا خالصًا..

عبدالعزیز الصويّی التیمی



(١) قال ألان تورين-كما في كتاب طه عبدالرحمن ونقد الحداثة (٧٥)-: (إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة بقدر ما يمثل مرحلة نقديها وتفكيكها) ، قال بو زرة: (هذه المرحلة هي ما بعد الحداثة)؛ وعليه يكون (ما بعد السلفية) مخالفاً لما قبلها، سواء كان من كل الوجوه أو من بعضها، وأياً كان ذلك فهذا نذير شرٌّ أن يخالف المؤلفان السلف في القرون الأولى، ولو من بعض الوجوه.

(٢) قال عبدالوهاب المسيري في كتابه الفلسفة المادية (١٦٧): (هي رؤية تنطلق من عدّة أطروحات فلسفية متداخلة ومصطلحات صاحبة رثانة تتغيّر بمعدّل مرة كل أسبوع تقريباً، كلها تؤكّد غياب المرجعيات وتآكل الذات وفقدانها لحدودها، وتآكل الموضوع وفقدانه لحدوده، وهيمنة النسبية المعرفية الأخلاقية..). وهذا ما أكّده هابرماس وهو ممن يرى أنّ ما بعد الحداثة امتدادٌ لها؛ إذ هي: (لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة، ولكنها تتجدّد دوماً كلما تجددت العلاقات بالقدّم.. الحداثة مشروع غير مُنجز، أي غير مكتمل، بل في طور الاكتمال؛ كون الحداثة ليست عهداً ولّى وانقضى، بل الحداثة تدور حول نفسها). من كتاب طه عبدالرحمن ونقد الحداثة (٧٦). ويقول جاك دريدا في حوار مع كيرني كما في كتاب جدل العقل (١٧١): (على المرء أن يتغلّب على التعارضات المطلقة الخاصة بالانقطاع التاريخي "التمزق" والاستمرارية "التكرار"، حيث إنهما ليسا قطعياً خالصة مع الماضي، ولا انفتاحاً خالصاً عليه، أو تحليلاً له).

(٣) الشفا: (٢/ ٦٠١) ، (٢/ ٦٢٣).

(٤) قال عبدالرحمن بدوي في مقدمة رسالة التسامح لجون لوك (٨): (والقائلون بتساوي الأديان يؤكّدون التسامح الديني؛ لأنّ كل دين حسن وحق، فكل دين حسن من حيث إنه يُرضي نزعات أتباعه، ولا يوجد في نظرهم دين واحد يحتوي على كل الحق، وحتى لو وُجد فليس من الممكن تمييزه بيقين قاطع. والقائلون بالنسبية الدينية يُقرّرون أن كل دين يكشف عن جانب من جوانب الحق؛ ولهذا كانت الأديان كلها ضروريةً من أجل تحصيل الحق كله..). ثم ذكر ثلاث مراحل للتسامح، وما يعيننا هنا هو المرحلة الثانية (تعُدّد الفرق المسيحية على أساس مسيحي) ، ومنذ القرن السادس عشر وما بعده انطلقت الدعوة إلى التعايش السلمي بين الفرق النصرانية على يد مارتن لوتر، ثم ما لبث أن نكّص على عقبيه وقاد حملة شعواء ضد مخالفيه، ثم أبرمت معاهدة التعايش في منتصف القرن السادس عشر، قال جوزيف لوكير في كتابه تاريخ التسامح في عصر الإصلاح (٣٣): (تم إبرام المعاهدة في الخامس والعشرين من أيلول/سبتمبر عام ١٥٥٥م بعد انعقاد للمجلس دام ستة أشهر وقد صدر على إثر ذلك وثيقة من اثنين وعشرين بندا تنظم التعايش بين الطائفتين الكاثوليكية والبروتستانتية باستثناء الطوائف الأخرى..)، ثم ذهب كاميراريوس في مطلع القرن السابع عشر بعد أن شهدت أوروبا صراعاً بين ثلاث طوائف- اللوثرين والكالفانيين والكاثوليكين- إلى التسامح الديني داخل الديانة النصرانية أو كما يقول جوزيف لوكير في تاريخ التسامح (٣٧٤) (على أن تسامح كاميراريوس ينحصر بالطوائف المسيحية الكبرى) وهذا التسامح فيما يبدو ليس باعتبار أنّ الحقّ متفرّق بين الطوائف، وإنما باعتبار عدم إيذاء الفرق المخالفة، ثم صدر كتاب كاستيليون (مقالة في الهرطقة) وقرّر- كما في تاريخ التسامح (٤٢٨) -وزاد على سابقه بما يوحي بتفرق الحق،

فقال: (في مجال الدين غالبًا ما نفتقر إلى اليقين اللهم إلا بالنسبة إلى بعض الحقائق العامة الكبرى كوحداية الله.. بل بين المسيحيين الذين انقسموا في ما بينهم بسبب تنازعهم حول نقاط كثيرة، فليضعوا حدًا لتبادل الاتهامات بالهرطقة طالما أن أحدًا لا يمكنه أن يتهم أحدًا بالعناد في الأمور الغامضة أو غير اليقينية، وقد تجرأ كاستيليون فطبّق على الخلافات العقائدية تلك النصائح التي كان يُسديها القديس بولس إلى المؤمنين حول مسألة تناول اللحوم المقدّمة للأصنام: "فعلى الذي يأكل ألا يزدري من لا يأكل، وعلى الذي لا يأكل ألا يُدين من يأكل؛ فإنَّ الله قد تقبله") فظاهر كلامه هنا أنه يؤمن بتعدد الحق داخل الديانة النصرانية، غير أنه ذكّر في موضع لاحق أن من أخطأ فإنه يُجذب إلى الحق برحمة كما يُجذب الأتراك واليهود! فهذا التقرير حول الفرق النصرانية يشبه إلى حدّ كبير تقرير المؤلّفين حول الفرق الإسلامية، وفي أواخر القرن السابع عشر أصدر جون لوك-المنظر الأشهر لليبرالية- رسالة في التسامح قرّر فيها التعايش مع الأديان الوثنية كما قرّر-وهو ما يعنينا هنا- ما يشبه تقرير المؤلّفين؛ إذ قال في (٨٠): (كل كنيسة تعتقد في نفسها أنها مستقيمة الإيمان، وأن غيرها ضالّة أو هرطقة، ذلك لأنه أيًا ما كانت عقيدة أية كنيسة فإنها تعتقد أنها على صواب، وأن غيرها على ضلال، وهكذا فإن النزاع بين هذه الكنائس حول صواب عقائدها وطهارتها عبادتها متكافئ بين كلا الطرفين، ولا يوجد أي حكم سواء في القسطنطينية أو في أي بلد آخر على وجه الأرض... فلينظر هؤلاء الناس كم يأثمون إنما فضيعة؛ إذ يضيفون الظلم إن لم يكن إلى ضلالهم). فنلاحظ أنه في معرض حديثه عن التسامح يقطع بأن الحق موجود في الفرق النصرانية لكنه يقرر أنه لا يمكن تمييزه وهو قريب من تقرير الشيخين مع استبدال طوائف النصرانية بالطوائف الإسلامية.. مع فارق بأن هذا قرر عدم التمييز، وهما قد قررا القدرة على التمييز، ومذهبه أبعد عن التناقض من مذهبهما؛ لأنه إذا أمكن التمييز لزم ضرورة معرفة الحق، ومن عرفه واتبعه كان هو الحق وما سواه مبطل!..

(٥) ١- قرّر الإباضي علي بن يحيى معمر (ت: ١٤٠٠) أن (كل واحدة من تلك الفرق كانت تمثل جانبًا معينًا وتبني من زاوية خاصة، ولن يكتمل البناء إلا بوجودها جميعًا واشتراكها في إقامته معًا، إن لكل فرقة من الفرق الإسلامية في خدمة الإسلام جهدًا مشكورًا سواء كرهنا أو رضيينا.. وليس من حق أصحاب أية فرقة أن يعتبروا أنفسهم هم ممثلي الإسلام يحكمون على غيرهم من الفرق والطوائف بالتفسيق أو التبديع أو التكفير) نقلًا من كتاب سلطة الإجماع الإشكالية والنقد د. حمادي ذويب.

وهذا المعنى الذي ذكره هذا الإباضي خيرٌ من المعنى الذي ذكره المؤلفان؛ إذ غاية هذا الكلام أن من أهل البدع من ينصر الإسلام، وهذا حق، بل من أهل الكفر من ينصر الإسلام كما نصره عم النبي صلى الله عليه وسلم أبو طالب، وأما النهي عن التفسيق أو التبديع أو التكفير، فهو قريبٌ من كلام المؤلّفين في الجملة؛ لأنّ النزاع في العقائد وُجد في عصر التابعين ومن بعدهم- ولم يكن فيه إجماع للصحابة- فهو محلُّ اجتهاد، وما كان كذلك لم يجز التبديع فيه أو التكفير.

٢- وفي كتاب ثقافة التلبس للخراسي (٢٣٦) ذكر أنّ حسن المالك في كتابه قراءة في كتب العقائد قرّر سوغان اجتهاد الفرق الإسلامية المختلفة في عقائدها، وإنما الواجب هو اتّقتها على الخطوط العريضة والإيمان الجُملي ويترك كل مذهب وما يعتقد من شيعة ومعتزلة وأشاعرة وأهل حديث!

٣- وألقى أ.د. عبد القادر بطّار ورقة تحت محور: "التعددية الدينية في التعاليم العقديّة الإسلامية". في جامعة

مونستر الألمانية فذكر كلامًا يشوبه الضبابية، ومن جملة ما قرّره أنّ وجوب التسامح مع الفرق الإسلامية وأنّ كل فرقة قد يكون معها قدرٌ من الصواب؛ ولهذا أتى بـ (توليفة) جديدة متوسّطة هي المذهب الأشعري، فقال: (لقد اعتبر الإمام الأشعري جميع أهل القبلة مُسلمين، لا يجوز تكفيرهم، وهذا أصلٌ مهم.. إضافةً إلى مسألة تكافؤ الأدلة التي تعني الاعتراف بقدر من الصواب في كل طرف من الطرفين المتقابلين، يُصحّحه التوسط الذي هو أساس المذهب الأشعري يجعل المذهب الأشعري الذي يمثّل قمّة التسامح الديني بإعلانه عن هذه المبادئ الأساسية). نقلاً من صحيفة ستي الدرويش. فمقدمة كلامه من جنس كلام المؤلّفين وإن كان غرضه ترجيح المذهب الأشعري.

٤- وفي كتاب إسلام المجددين (٦٢) لمحمد حمزة يُقرّر أنّ المناهج الإسلامية في قراءة النص مختلفة، وقرّر أنه ينبغي أن يكون النظرُ إلى قراءة النص (مصاحبًا بالإقرار بتعددية المنهج في معالجة النص الديني وعدم التسليم بمنهج بعينه دون آخر) نقلاً من كتاب القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي (٢٧١) لعبد الولي الشلبي.

فلاحظ أنه قرّر أنه لا ينبغي التسليم بمنهج واحد معيّن في قراءة النص لا منهج سلفي ولا معتزلي ولا غيرهما. ٥- وقد سبق المؤلّفين الدكتور سليم العوا؛ إذ ألّف كتابًا في ذلك سماه (التعددية في الإسلام)، فقال معلّمًا على حديث الافتراق كما في (٢٨): (فالإحوة الذين يُعولون عليه في رفض التعددية، أو في تعداد الفرق الإسلامية عليهم أن يرجعوا إلى أهل الرواية؛ حتى يقفوا على مدى صحته). نقلاً من كتاب ثقافة التلبيس للخراسي (٥٩).

(٦) قال عبد القاهر في الفرق بين الفرق (٥): (للحديث الوارد في افتراق الأمة أسانيدٌ كثيرة وقد رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة كأنس بن مالك وأبي هريرة وأبي الدرداء وجابر وأبي سعيد الخدري وأبي بن كعب وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبي أمامة ووائل بن الأسقع وغيرهم، وقد روي عن الخلفاء الراشدين أنهم ذكروا افتراق الأمة بعدهم فرقًا، وذكروا أن الفرقة الناجية منها فرقة واحدة وسائرهما على الضلال في الدنيا والبوار في الآخرة).

(٧) لسان العرب (١٠ / ٣٠٠)

(٨) قال ابن تيمية كما في المستدرک على مجموع الفتاوى (١ / ٢٠٨): (وأما السلف وجمهور أهل الفقه والحديث والتفسير وجمهور متكلمي أهل الحديث من الأشعرية وغيرهم فلم يمنعوا وقوع الصغيرة إذا كان مع التوبة، كما دلّت عليه النصوص من الكتاب والسنة؛ فإنّ الله يحبّ التوّابين).

(٩) تهذيب اللغة (١٥ / ٢٥٢)، المخصص (٤ / ٦٩).

(١٠) مجموع الفتاوى (٣ / ١٥٥).

(١١) مجموع الفتاوى (١٩ / ٢٠٨).

(١٢) اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢ / ٣٨٥).

(١٣) قال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (١٢ / ٥٦٨): (وأما أصوات العباد بالقرآن والمداد الذي في المصحف فلم يكن أحد من السلف يتوقّف في ذلك؛ بل كلهم متفقون أن أصوات العباد مخلوقة).

(١٤) قال ابن قتيبة: (إنّ أهل السنة لم يختلفوا في شيءٍ من أقوالهم إلّا في مسألة اللفظ) كما في الدرر لابن تيمية (١ / ٢٦٣).

(١٥) الأسماء والصفات (٢ / ٢٠).

(١٦) (٩٥).

(١٧) الدرء (١/٢٦٥).

(١٨) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: (١٢/٣٦٤): (افترى بعضُ الناس على البخاري الإمام صاحب «الصحيح» أنه كان يقول: لفظي بالقرآن مخلوق، وجعلوه من «اللفظية» حتى وقعَ بينه وبين أصحابه: مثل محمد بن يحيى الذهلي وأبي زرعة وأبي حاتم وغيرهم بسبب ذلك، وكان في القضية أهواؤاً وظنون حتى صَنَّف «كتاب خلق الأفعال»).

(١٩) خلق أفعال العباد: (٤٨).

(٢٠) كالترمذي والطبري في صريح السنة: (٢٦) ، البرهاري في شرح السنة: (٩٥) ، الآجري في الشريعة: (١/٥٣١) ، ابن شاهين في شرح مذاهب أهل السنة: (٣٢) ، ابن بطة في الإبانة الكبرى: (٥/٣٣٠) ، اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/٢٠٠) ، الجويني الأب في رسالة في إثبات الاستواء: (٧٨) ، السحزي في رسالة إلى أهل زبيد: (٢٢) ، أبي عمرو الداني في الرسالة الوافية: (١٥٧) ، قوام السنة الأصبهاني في الحجّة في بيان الحجّة: (١/٤٢٠) ، النووي في جزء فيه ذكر اعتقاد السلف: (٢٦).

(٢١) الدرء (١/٢٦٥).

(٢٢) اللجنة الدائمة برئاسة الشيخ ابن باز في الفتاوى المجموعة الثانية (٣/١٧): (فالواجب ترك هذا اللفظ المجمل، وأن يعتني المتكلم بالتفصيل، حتى لا يقع فيما وقع فيه أهل البدع.) وهو ظاهر كلام أحمد شاكر في مقدمة تحقيقه للمسند؛ إذ قال (١/٨٨): (قلت: الملفوظ كلام الله، وهو غير مخلوق، والتلفظ مخلوق؛ لأنّ التلفظ من كسب القارئ، وهو الحركة والصوت وإخراج الحروف، فإن ذلك مما أحدثه القارئ، ولم يحدث حروف القرآن ولا معانيه، إنما أحدث نطقه به، فاللفظ قدر مشترك بين هذا وهذا، ولذلك لم يجوز الإمام أحمد "لفظي بالقرآن مخلوق" ولا "غير مخلوق" إذ كل واحد من الإطلاقين موهوم. والله أعلم.) وقال الشيخ ابن باز في فتاوى نور على الدرب (١/١٥٣): (ولكن إذا قال: لفظي بالقرآن مخلوق؛ هذا فيه احتمال، ولهذا رأى الأئمة ترك ذلك، وإذا أراد صوته فصوته مخلوق، أما إذا أراد لفظي يعني ملفوظي. والذي يتكلم به هو القرآن، هذا غلط، ولهذا كره بعض أهل العلم من يقول: هذا الكلام؛ لأنه يوهم) وقال الشيخ ابن جبرين في اعتقاد أهل السنة (٦/١٢): (ثم جاءتنا - أيضاً - عبارة قد ترد في بعض كلامهم، وهي قولهم: لفظي بالقرآن مخلوق. وهذه العبارة محتملة، فلأجل ذلك نهي عنها السلف رحمهم الله، وشدّدوا في النهي عن استعمالها، وبدّعوا من يقول: لفظي بالقرآن مخلوق.)، وقال الشيخ الغنيمان في شرح العقيدة الواسطية (٦/١٨): (فلما كان الأمر محتملاً لما هو حق ولما هو باطل منع الإطلاق على أنه مخلوق أو غير مخلوق؛ لأنه على أي وجه قاله فإنه يحتمل الخطأ)، وقال الشيخ عبدالكريم الخضير في شرح المنظومة الحائية لابن أبي داود (٢/٨): (وعلى كل حال وعلى الاحتمالين اللفظ ممنوع)، وهو قول الشيخ الراجحي في شرح عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٦٩-٧١) وغيرهم.

(٢٣) السنة لعبد الله بن أحمد (١/١١٥)

(٢٤) مجموع الفتاوى (٥/٥٣٢) ، (قال ابن تيمية الحفيد كما في مجموع الفتاوى (٥/٥٣٢): (وهل يُسمّى محدثاً؟ على قولين لهم. ومن كان من عادته أنه لا يطلق لفظ المحدث إلا على المخلوق المنفصل - كما كان هذا

الاصطلاح هو المشهور عند المتناظرين الذين تناظروا في القرآن في محنة الإمام أحمد : وكانوا لا يعرفون للمحدث معنى إلا المخلوق المنفصل - فعلى هذا الاصطلاح لا يجوز عند أهل السنة أن يقال القرآن محدث بل من قال إنه محدث فقد قال إنه مخلوق. ولهذا أنكر الإمام أحمد هذا الإطلاق على «داود» لما كتب إليه أنه تكلم بذلك؛ فظن الذين يتكلمون بهذا الاصطلاح أنه أراد هذا فأنكره أئمة السنة. وداود نفسه لم يكن هذا قصده بل هو وأئمة أصحابه متفقون على أن كلام الله غير مخلوق وإنما كان مقصوده أنه قائم بنفسه؛ هو قول غير واحد من أئمة السلف وهو قول البخاري وغيره. والنزاع في ذلك بين أهل السنة "لفظي".

ولهذا فصل بعض الأئمة كإسحاق بن راهويه وغيره، قال حرب في مسائله (٣/ ١٢٥): (سمعت إسحاق يقول: من قال: إن القرآن محدث على معنى مخلوق، فهو كافر بالله العلي العظيم.

قلت: ما معنى قوله: ﴿وَمَا يَأْنِيهِمْ مِّنْ ذِكْرِ مَنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٌ﴾ قال: محدث من العرش آخر ما نزل من الكتب من العرش، ثم راجعته في ذلك فقال: أحدث الكتب عهدًا بالرحمن).

(٢٥) قال أبو داود في المراسيل (١١٢): (قال: سألت سفيان بن عيينة قلت: يا أبا محمد أريد أسألك، قال: لا تسأل، قلت: إذا لم أسألك فمن أسأل، قال: سل قلت ما تقول في هذه الأحاديث التي رويت نحو: القلوب بين أصبعين، وأن الله يضحك أو يعجب ممن يذكره في الأسواق، فقال: «أمروها كما جاءت بلا كيف») و (قال أبو موسى عيسى بن أبان (ت: ٢٢١) في كتابه الحجج الصغير: " لا يقبل خبرٌ خاص في رد شيء من القرآن ظاهر المعنى أن يصير خاصا أو منسوخا حتى يجيء ذلك مجيئا ظاهرا يعرفه الناس ويعلمون به مثل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أن «لا وصية لوارث» و«لا تنكح المرأة على عمتها»، فإذا جاء هذا المجيء فهو مقبول؛ لأن مثله لا يكون وهما، وأما إذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثٌ خاص وكان ظاهر معناه بيان السنن والأحكام أو كان ينقض سنة مجمعا عليها أو يخالف شيئا من ظاهر القرآن فكان للحديث وجهٌ ومعنى يحمل عليه لا يخالف ذلك حمل معناه على أحسن وجوهه وأشبهه بالسنن وأوقفه لظاهر القرآن فإن لم يكن معنى يحمل ذلك فهو شاذ.) من الفصول للحصاص (١/ ١٥٦). وقال أحمد في مسائله برواية ابنه أبي الفضل صالح (٢/ ١٠٠): (إذا كانت للآية

ظاهر ينظر ما عملت السنة فهو الدليل على ظاهرها ومنه قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، فلو كانت على ظاهرها لزم من قال بالظاهر أن يورث كل من وقع عليه اسم ولد وإن كان قاتلا أو يهوديا أو نصرانيا أو مجوسيا أو عبدا، فلما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» كان ذلك معنى الآية). وقال الترمذي في سننه (٢/ ٤٣): (وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات: ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد تثبت الروايات في هذا ويؤمن بها ولا يتوهم ولا يقال: كيف؟ هكذا روي عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات وقالوا: هذا تشبيه. وقد ذكر الله ﷻ في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر، فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد هاهنا القوة. وقال إسحاق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يدٌ كيد، أو مثل يد، أو سمعٌ كسمع، أو مثل سمع، فإذا قال: سمعٌ كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه. وأما إذا قال كما قال الله تعالى يدٌ، وسمعٌ، وبصرٌ،

ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمع، ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وفي علل الحديث لابن أبي حاتم (٥ / ٤٦٥): (سألت أبي عن تفسير حديث النبي صلى الله عليه وسلم: الرحم شحنته من الرحمن، وإنما آخذة بحقو الرحمن فقال: قال الزهري: على رسول الله صلى الله عليه وسلم البلاغ، ومنا التسليم؛ قال: أمروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما جاءت. وحدثت عن معتمر بن سليمان، عن أبيه أنه قال: كانوا يكرهون تفسير حديث رسول الله بآرائهم، كما يكرهون تفسير القرآن برأيهم. وقال الهيثم بن خارجة: سمعت الوليد ابن مسلم يقول: سألت الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس، والليث بن سعد؛ عن هذه الأحاديث التي فيها الصفة والرؤية والقرآن؟ فقال: أمروها كما جاءت بلا كيف). وقال ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث (٣١٦): (ولكننا نسلم للحديث، ونحمل الكتاب على ظاهره) وقال الدارمي في الرد على الجهمية (٦٥): (فظاهر القرآن وباطنه يدل على ما وصفنا من ذلك، نستغني فيه بالتنزيل عن التفسير، ويعرفه العامة، والخاصة، فليس منه لمتأول تأول، إلا لمكذب به في نفسه، مستتر بالتأويل). وقال في الرد على المريسي (٢ / ٨٥٦): (ظاهر القرآن وجميع ألفاظ الروايات تصرف معانيها إلى العموم، حتى يأتي متأولٌ ببرهان بين أنه أريد بما الخصوص). وهذا ليس خاصاً بآيات الصفات، وإنما أفردت لكثرة نزاع المبتدعة حولها، وإلا فإن الأصل حمل الخاطب على ظاهره، قال الشافعي في الرسالة (١ / ٣٤١): (فكل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يعلم 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). وقال الكناي في الحيدة (٥٥): (فمنها خبر مخرجه مخرج الخصوص ومعناه معنى الخصوص، ومنها خبر مخرجه مخرج العموم ومعناه معنى العموم، فهذان خبران محكمان لا ينصرفان بإلحاد ملحد) ومراده هنا العموم المحفوظ الذي لم يرد دليل على تخصيصه، ثم بين أن صرف العموم عن ظاهره يحتاج إلى دليل شرعي فقال (٥٦): (فإذا أنزل الله تبارك وتعالى خبراً مخرج لفظه خاص ومعناه عام، أو خبراً مخرج لفظه عام ومعناه خاص لم يدعه إشكالا على خلقه حتى يجعل أحد بيانين، إما أن يستثني من الجملة شيئاً يكون بياناً للناس جميعاً، أو يقدم قبله خبراً خاصاً). وقال ابن المنذر في الأوسط (١ / ١٤٣): (والأخبار عند أصحابنا على العموم لا يجوز الخروج عن ظاهر الحديث إلى باطنه ولا عن عمومه إلى خصوصه إلا بكتاب أو سنة أو إجماع) وقال الطحاوي في أحكام القرآن (١ / ٦٤): (وكان الواجب علينا في ذلك استعمال ظاهره، وإن كان باطنه قد يحتمل خلاف ذلك، لأننا إنما خوطبنا لبيّن لنا، ولم نخاطب به لغير ذلك، وإن كان بعض الناس قد خالفنا في هذا، وذهب إلى أن الظاهر في ذلك ليس بأولى به من الباطن فإن القول عندنا في ذلك ما ذهبنا إليه للدلائل التي قد رأيناها تدل عليه وتوجب العمل به من ذلك).

(٢٦) في معالم السنن (٤ / ٣٣١)

(٢٧) قال الحارث المحاسبي الكلابي في فهم القرآن (٣٤٧): (فإذا تلوت ما يكون كأنه نسخ أو خلاف الظاهر فاعلم أن ذلك ليس بنسخ ولا بمضاد). وقال الأشعري في الإبانة (١٣٩): (وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قوله تعالى: (لما خلقت بيدي) من الآية على ظاهره أو حقيقته من إثبات اليدين، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة. ولو جاز ذلك لجاز لمده أن يدعي أن ما

ظاهره العموم فهو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة، وإذا لم يجز هذا المدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه أنه مجاز أن يكون مجازاً بغير حجة، بل واجب أن يكون قوله تعالى: (لما خلقت بيدي) من الآية إثبات يدين الله تعالى في الحقيقة غير نعمتين إذا كانت نعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيدي، وهو يعني نعمتين). وهو مذهب المعتزلة، قال أبو الحسن في مقالات الإسلاميين (٢٧٦): (وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله: وإن الفجار لفي جحيم ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره فليس بجائر إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصنف الذي جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم، وزعموا جميعاً أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصاً أو مستثنى منه والخبر ظاهر الأخبار والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين، وليس يجوز عندهم أن يكون الخبر خاصاً وقد جاء مجيئاً عاماً إلا ومع الخبر ما يخصه أو تكون خصوصيته في العقل).

(٢٨) أبكار الأفكار: (٥ / ٢٣٠):

(٢٩) مجموع الفتاوى (٦ / ٣٥٥)

(٣٠) قال ناصر العقل في شرح الطحاوية: (٢ / ٢٢): (فالنصوص لا بد من أن يرد بعضها إلى بعض ويفسر بعضها ببعض).

وقال الغنيمان في شرح فتح المجيد (١ / ٣): (ومعلوم أن النصوص يجب أن يؤخذ بظاهرها إلا إذا جاءت نصوص أخرى تخالفها؛ لأن النصوص من كتاب الله جل وعلا ومن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم لا تتعارض، بل يصدق بعضها بعضاً).

وقال صالح آل الشيخ في إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل (٤٣٩): (في حديث "يا ابن آدم لو أتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئاً لأتيتك بقرابها مغفرة" فهم من العموم أن هذا يعارض كون صاحب الكبيرة تحت المشيئة إذا مات غير تائب، وهذا غير وارد لأن النصوص يصدق بعضها بعضاً، والآيات يفسر بعضها بعضاً).

(٣١) قال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٦ / ٢١): (..إما أن يكون قربه بنفسه القرب اللازم ممكناً أو لا يكون، فإن كان ممكناً لم تحتج الآية إلى تأويل، وإن لم يكن ممكناً حملت الآية على ما دل عليه سياقها وهو قربه بعلمه، وعلى هذا القول فإما أن يكون هذا هو ظاهر الخطاب الذي دل عليه السياق أو لا يكون، فإن كان هو ظاهر الخطاب فلا كلام؛ إذ لا تأويل حينئذ، وإن لم يكن ظاهر الخطاب؛ فإنما حمل على ذلك لأن الله تعالى قد بين في غير موضع من كتابه أنه على العرش وأنه فوق فكان ما ذكره في كتابه في غير موضع أنه فوق العرش مع ما قرنه بهذه الآية من العلم دليلاً على أنه أراد قرب العلم).

(٣٢) (٦ / ٩٤).

(٣٣) (٢ / ٩٢). وقال في مجموع الفتاوى (٦ / ٤٣٢): (واللفظ العام لا يجوز أن يحمل على القليل من الصور دون الكثير بلا قرينة متصلة؛ لأن ذلك تلبيسٌ وعي ينزه عنه كلام الشارع).

(٣٤) قال إسحاق بن راهوية في مسنده (٣ / ٦٧٣): (تجيء الآية مصدقاً لمعنى الآية الأخرى وهي في الظاهر عند

من يجهل تأويلها مخالفٌ للآخر كما جهل من سأل ابن عباس عن قوله: ﴿فَلَا أُنسَبُ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ﴾

وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴿المؤمنون: ١٠١﴾، وعن قوله: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الصفات:

٢٧]، وكان في الظاهر إحداهما مخالفةً للأخرى فأجابه ابن عباس بأتهما مؤتلفتان، فسر قوله: ﴿فَلَا أُنْسَابَ

يَنبَهُنَّ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ قال: هذه النفخة الأولى إذا لم يبق على وجه الأرض لم يكن بينهم

يومئذ نسب، وقال إذا أدخلوا الجنة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون، فتبين أن معنى الآيتين معني واحد، وكان

في الظاهر خلافاً حتى أن ابن عباس قال: للسائل ما أشبه عليك من نحو ذلك من القرآن فهو كما وصفنا) ،

ولالإمام أحمد جملة من تفسير الآيات المتشابهة في كتابه الرد على الجهمية في غاية النفاسة.

(٣٥) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية: (٥٢)

(٣٦) أخرج الترمذي: (٥ / ٦٢) وغيره عن أسلم أبي عمران التحيبي، قال: كنا بمدينة الروم، فأخرجوا إلينا صفا

عظيماً من الروم، فخرج إليهم من المسلمين مثلهم أو أكثر، وعلى أهل مصر عقبة بن عامر، وعلى الجماعة

فضالة بن عبيد، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله

يلقي بيديه إلى التهلكة. فقام أبو أيوب الأنصاري فقال: يا أيها الناس إنكم لتؤولون هذه الآية هذا التأويل، وإنما

أنزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار لما أعز الله الإسلام وكثر ناصروه، فقال بعضنا لبعض سرا دون رسول الله

صلى الله عليه وسلم: إن أموالنا قد ضاعت، وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه، فلو أقمنا في أموالنا، فأصلحنا ما ضاع

منها. فأنزل الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم يرد علينا ما قلنا: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا

تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها، وتركنا

الغزو). قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(٣٧) ففي مسائل الإمام أحمد رواية ابنه أبي الفضل صالح (٢ / ١٠٠): (سئل أبي عن الآية إذا جاءت تحتل أن

تكون عامة وتحتل أن تكون خاصة ما السبيل فيها فقال:... إذا لم يكن عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء مشروح

يخبر فيه عن خصوص أو عموم ينظر إلى عمل أصحابه به: فيكون ذلك معنى الآية فإذا اختلفوا ينظر إلى أي

القولين أشبه بقول رسول الله).

(٣٨) قال الخطيب البغدادي في الكفاية (١٢٩): (قال: قال علي بن المديني: «لو تركت أهل البصرة لحال القدر ،

ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي ، يعني التشيع ، خربت الكتب» قوله: خربت الكتب ، يعني لذهب الحديث)

، وقال أبو بكر بن الخلال في السنة (٤ / ٥٤): (قال: قلت لأبي عبد الله: لنا أقارب بخراسان يرون الإرجاء،

فنكتب إلى خراسان نقرئهم السلام؟ قال: " سبحان الله لم لا تُقرئهم؟ قلت لأبي عبد الله: فنكلمهم؟ قال: نعم،

إلا أن يكون داعياً ومخاصم فيه".

(٣٩) وفي العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية المروزي وغيره (١٢٤): (وكان أبو عبد الله يحدث عن المرجئ: إذا لم يكن

داعية أو مخاصم).

وقال المروزي في اختلاف الفقهاء (٥٦٣): (فقال سفيان: شهدات أهل الأهواء جائزة إذا كانوا عدولاً وفيما

سوى ذلك لا يستحلون الشهادة في أهوائهم.

وهو قول أصحاب الرأي، والشافعي قال: إلا الخطابية فإن شهادتهم لا تجوز هم صنف من الرافضة يشهد

بعضهم لبعض بما ادعى.)

وقال ابن المنذر في الإشراف (٤ / ٢٨٢): (وأجازت طائفة شهادة أهل الأهواء إذا لم يستحلَّ الشاهد منهم شهادة الزور، هذا قول ابن أبي ليلى، والثوري، والشافعي، وكان سوار يقبل شهادة ناس من بني العنبر ممن يرى الاعتزال إذا كانوا عدوًّا).

وقال الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء (٣ / ٣٣٤): (عن أبي يوسف قال حدثنا ابن أبي ليلى أن عيسى بن موسى قال له أجزيت شهادة أهل الأهواء قال قلت نعم وأراهم لذلك أهلاً إنما أدخلهم في الهوى الدين إلا الخطابية فإن بعضهم يقبل عين بعض فيشهد له فلا أجزيت شهادة هؤلاء وسألت أبا حنيفة عن ذلك فقال مثل ذلك، وقال أبو يوسف مثل ذلك، وقال أبو يوسف: لا أقبل شهادة من أظهر شتيمة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لأن هؤلاء مخانة).

(٤٠) الدرر (٢ / ٢٩٨)

(٤١) شرح شافية ابن الحاجب (١ / ٤١٤):

(٤٢) الدرر (٢ / ٢٥٤)

(٤٣) ينظر: تحرير المقال (١٠٥-١١٥) د. عياض السلمي.

(٤٤) فصل المقال: (٤٣).

(٤٥) تحافت التهافت: (٢٣٧)

(٤٦) قال البخاري في كتابه خلق أفعال العباد للبخاري (٤٣): (وقال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة، لأنهم شبهوا ربه بالصنم، والأصم، والأبكم الذي لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم، ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم، ولا يبصر نفسه).

(٤٧) كتاب التوحيد: (٢ / ٧٦).

(٤٨) الشريعة: (١ / ٤٩٠).

(٤٩) (٨٢).

(٥٠) قال إسحاق بن راهويه: (تفسيره عند أهل العلم أنه كان في عماء يعني سحابة) كما في الإبانة الكبرى لابن بطة (٧ / ١٧٠)، ومعنى (في عماء) أي فوق السحاب كما هو الآن في السماء أي فوقها، وتحت هذا السحاب هواء وفوقه هواء، ثم خلق منه الماء والعرش والقلم وسائر خلقه.

(٥١) الفقه الأكبر: (١٤)

(٥٢) (٣٧٣).

(٥٣) أحكام القرآن: (١ / ٣٩٧)

(٥٤) (٧ / ٦٤٥).

(٥٥) (٨٤).

(٥٦) (١٣٩).

(٥٧) في الإبانة الكبرى (٦ / ٣٣)

(٥٨) في كتابه النقض على المريسي (١/ ٢١٥)

(٥٩) في كتابه خلق أفعال العباد (٣٦)

(٦٠) في كتاب الورع لأحمد رواية المروزي (١٣٥)

(٦١) في تأويل مختلف الحديث (١٠٤)

(٦٢) (٣/ ٢٤١)

(٦٣) قال الذهبي في تاريخ الإسلام (٣/ ٩٩١): (قال ضرار بن سرد: سئل يزيد بن هارون: أيُّما أفقه: أبو حنيفة أو

الثوري؟ فقال: أبو حنيفة أفقه، وسفيان أحفظ للحديث. وقال ابن المبارك: أبو حنيفة أفقه الناس. وقال

الشافعي: الناس في الفقه عيالٌ على أبي حنيفة. وقال يزيد بن هارون: ما رأيت أحدًا أوعى ولا أعقل من أبي

حنيفة. وقال صالح بن محمد جزرة، وغيره: سمعنا ابن معين يقول: أبو حنيفة ثقةٌ)

(٦٤) في معرفة علوم الحديث (١١)

(٦٥) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٣٤)

(٦٦) في الفصول في الأصول (٣/ ١٣٤).

(٦٧) (٣/ ١٢٩).

(٦٨) (٤/ ٦٣)

(٦٩) في الحجّة على أهل المدينة (١/ ٢٠٤)

(٧٠) (١/ ١٤٤).

(٧١) في كتابه الأصل (١/ ٦١).

(٧٢) في أحكام القرآن (١/ ٢٧١)

(٧٣) كما في مجموع الفتاوى (٤/ ٥٣٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٣٤)

(٧٤) وأذكر لك عدة نماذج من التفسير:

الأول: يقول في تفسيره (٤/ ٢٦٥): (ثم احتُلفَ في صفة إتيان الرب تبارك وتعالى الذي ذكره في قوله: " هل ينظرون

إلا أن يأتيهم الله "

ثم ذكر أربعة أقوال، والقول الأول هو الموافق لمذهب السلف ولم يَرَجِّحْهُ شيء.

الثاني: وقال في (١/ ١٨٨): (واحتُلفَ في صفة الغضب من الله جل ذكره) ثم ذكر ثلاثة أقوال، والقول الأخير

هو الأقرب لمذهب السلف؛ إذ قال: (وقال بعضهم: الغضب منه معنى مفهوم، كالذي يُعرَف من معاني

الغضب، غير أنه -وإن كان كذلك من جهة الإثبات- فمخالف معناه منه معنى ما يكون من غضب الآدميين

الذين يزعمهم ويحركهم ويشق عليهم ويؤذيهم.

لأن الله جل ثناؤه لا تحل ذاته الآفات، ولكنه له صفة، كما العلم له صفة، والقدرة له صفة، على ما يعقل من

جهة الإثبات، وإن خالفت معاني ذلك معاني علوم العباد، التي هي معارف القلوب، وقواهم التي توجد مع وجود

الأفعال وتعدم مع عدمها).

فلاحظ عدة ملاحظات منها: أنه أثبت الغضب ونفى الحركة ونحوها؛ بحجة أنه لا تحل ذاته الآفات!

الثالث: وقال في (١٠ / ١٤٤): (واختلف في معنى "الرضى" من الله جل وعز.) ثم ذكر قولين، الثاني منهما هو الموافق لمذهب السلف ومع هذا لم يرجح.

حسناً.. يبدو عدم حزمه بشيء في هذه المسائل الحاسمة، بل لما ذكر الاستواء-وهذا نموذج رابع- ذكر ثلاثة أقوال، ثم قال في تفسيره (١ / ٤٣٠): (وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: "ثم استوى إلى السماء فسواهن"، علا عليهن وارتفع، فديرهن بقدرته، وخلقهن سبع سموات.

والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله: "ثم استوى إلى السماء"، الذي هو بمعنى العلو والارتفاع، هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه -إذا تأوله بمعناه المفهوم كذلك- أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها - إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر، ثم لم ينبج مما هرب منه! فيقال له: زعمت أن تأويل قوله "استوى" أقبل، أفكان مديراً عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل، ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك فقل: علا عليها علو ملك وسلطان، لا علو انتقال وزوال. ثم لن يقول في شيء من ذلك قولاً إلا ألزم في الآخر مثله).

فلاحظ أن ابن جرير فسر الاستواء بالارتفاع والعلو ثم كأنه أولها بالملك والسلطان، وهذا -إن كان يقصد نفي العلو الحسي- من جنس تأويل المعتزلة ومتأخري الأشاعرة، وهو مخالف لمذهب أهل السنة والكلابية ومتقدمي الأشاعرة من أن الله فوق عرشه حسناً، وأن عرشه فوق سماواته كما هو مبثوث في كلامهم، وتفسير الاستواء بالعلو والارتفاع والاستقرار لا يلزم منه أنه كان تحت العرش فارتفع عليه كما أن نزوله إلى السماء الدنيا لا يلزم منه خلو عرشه منه؛ إذ الله ليس كمثله شيء: فيستطيع أن ينزل ويصعد ولا يخلو منه العرش، بل الملائكة كجبريل ينزل إلى الأرض بصورة بشر وما زال في السماء بصورته التي خلقه الله عليها له ستمائة جناح، بل روح الإنسان وهو نائم تصعد إلى السماء كما قرر السلف ولم تزل متعلقة ببدنه؛ إذ لو فارقت لمات، بل الفيزيائيون يقررون أن النيوترون ينتقل ولم يخل منه المكان الأول كما هو مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود أن كلام ابن جرير في تفسيره في باب الأسماء والصفات لم يحز جيداً، بل فيه اضطراب

(٧٥) قال في كتابه التاريخ (١ / ٨٩): (قد حكينا منها جملاً في كتابنا المسمى: جامع البيان عن تأويل آي القرآن).

