

السلفية

لم نجد فيما استعمل فيه وصف السلفية أصلا دقيقا يرجع إليه في تعريف هذا المصطلح، فكلمة السلف معلومة لغويا، وهى تعنى الجيل الأول، ومن تلاهم قريبا منهم، وفي موضوعنا فالجيل الأول ومن تلاهم هم الصحابة والتابعون، وفي مجال التابعين لابد من الانتقاء، خصوصا إذا علمنا أنه منذ النصف الثانى من القرن الأول كانت بذور الفرق كلها قد زرعت أو نبتت، وإذ نقبل الحسن البصرى - مثلا - بين السلف، ولا نقبل واصل ابن عطاء، أو عمرو بن عبيد. وإذن فنحن نخرج عن المعنى اللغوى، ولا نكتفى بالقياس الزمنى.

وهذا يعنى أن علينا أن نذهب إلى معنى اصطلاحى يقوم على معيار موضوعى، لا ينحسب فى زمن معين بعد أن يستخلص المعيار منه، ليجمع أصحاب منهج خاص، وليمنع من ليس على هذا المنهج، وهنا تكون القيمة الموضوعية المنهجية المستخلصة هى الأساس - وليس الزمن - فى تحديد المصطلح، ومن هنا كانت المشقة فى تناول الموضوع.

وقد وجدنا المعيار الموضوعى فى أصفى أشكاله مقبولا فى تحديد المراد من السلفية عند البعض دون البعض الآخر ممن ينتمون إلى السلفية أنفسهم: وعلى سبيل المثال فإن المعيار الذى ذكره الرازى من كونهم القائلين فى التشابهات بالقطع فيها بغير الظاهر، والتفويض لله فى المعنى المراد منها، وعدم الخوض فى تفسيرها^(١)، هذا المعيار غير مقبول عند التيميين زعماء السلفية الحديثة.

(١) انظر وفيات الأعيان ص ٢٠، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى ص ١٣ وما بعدها.

ومن هنا كان ميلنا الدائم على عدم التوسع في استعمال المصطلح، إن لم يكن تجنبه بالكلية، خصوصاً إذا لا حظنا أن الاقتداء بالسلف لا يقتضى الانتساب إليهم، ولكن إلى ما انتسبوا هم إليه، وهو الإسلام وفيه الوضوح كما أن فيه الكفاية.

ولكن في موضوع الفرق كان لابد في بعض أنحاء البحث من التعامل مع المصطلح، وقد تعاملت معه بمصطلح خاص، ولا مشاحة في الاصطلاح وبخاصة وقد لف الغموض جوانب الموضوع.

ومصطلحى هنا أطرحه على طريقتين بحكم الموضوع الذى أتناوله:

في الطريقة الأولى: استبدل به ما صاغه الرسول ﷺ في عبارته الشهيرة من معيار في حديث الفرق الشهير، وهى (ما أنا عليه وأصحابي) وشرحت ذلك بنظرية الأصول الثلاثة في المدخل، والتي تعاملت بها منذ بداية هذا الكتاب، وتتبع أطروحات الفرق جميعاً من خلالها، وهو اجتهاد على كل حال.

والطريقة الثانية: أتعامل فيها مع مصطلح السلفية بحكم الشهرة، دون أن أحمله مغزى قيمياً معيناً، ولا خلاف على أنه اشتهر أكثر ما اشتهر منذ وقت غير قريب في الدلالة على الحنابلة بدءاً من الإمام أحمد بن حنبل، وصعوداً مع الإمام ابن تيمية، وانتهاء بالإمام محمد بن عبد الوهاب، وهذا ما أتعامل به خلال هذا الفصل.

الإمام أحمد بن حنبل

هو أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبدالله بن حيان وينتهي نسبه إلى معد بن عدنان الشيباني المروزي.

ولد ببغداد عام ١٦٤هـ ونشأ بها، وطلب العلم من شيوخها، وكان من أصحاب الشافعي وخواصه حتى خرج إلى مصر، ورحل إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام وفارس وخراسان، ثم عاد إلى بغداد. ضرب في محنة القول بخلق القرآن.

توفي ضحوة نهار الجمعة لثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول عام ٢٤١هـ ببغداد وأسلم يوم مات خلق كثيرون من النصارى واليهود والمجوس.

الإمام أحمد ابن حنبل ومحنة القول بخلق القرآن:

الأمر الذي لا شك فيه أن أحمد بن حنبل رحمه الله ناله من محنة القول بخلق القرآن بلاء عظيم، بدءاً من عهد المأمون الذي زين له بطائفة من المعتزلة امتحان عماله وأئمة المسلمين وذوى الشأن فيهم في هذا القول، فتردد في بداية الأمر (ثم قوى عزمه على ذلك فحمل الناس عليه) عام ٢١٨هـ واتخذ قراره هذا وهو في الرقة خارج بغداد.

واستدعى أحمد بن حنبل أمام صاحب شرطة بغداد فامتنع عن القول بخلق القرآن، فتقرر مثوله بين يدي المأمون هو وصاحبه محمد بن نوح، ولكن ورد الخبر بموت المأمون وهو في الطريق إليه، فردا إلى بغداد، ومات محمد بن نوح في الطريق.

ولما ولى المعتصم وكان أحمد بن أبى دؤاد - وهو رأس الفتنة - على قضاء القضاة حمله على امتحان الناس بخلق القرآن، وكان المأمون قد أوصاه بذلك. وأدخل أحمد بن حنبل على المعتصم وابن أبى دؤاد لامتحان، وكان أحمد فى قيوده المثقلة (فأجلس بين يدى الخليفة وكانوا هولوا عليه، وضربوا عنق رجلين...) وامتحان أحمد بن حنبل ثلاثة أيام وفى الثالث جرى تعذيبه بحضرة المعتصم، وكاد يرق له قلب المعتصم لكن ابن دؤاد استمر فى تحريضه. واستمر سؤال الإمام أحمد وتعذيبه فى وقت واحد حتى أغمى عليه وهو ممتنع عن الإجابة ويقول: اتئونى شيئاً من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله أقول به، ثم خلى عنه فى المجلس، واستمر حبسه بعد ذلك ٢٨ شهراً^(١). ثم أطلقوا سراحه بعد أن استئشوا منه.

ولما ولى الواثق أعاد المحنة على الإمام أحمد ولكنه لم يأمر بضربه، وإنما منعه من الاجتماع بالناس والتحدث والفتوى وقال له: "لا تجمعن إليك أحداً ولا تساكنى فى بلد أنا فيه" فأقام الإمام أحمد متخفياً، حتى مات الواثق، فلما جاء المتوكل رفع المحنة وقرب الفقهاء والمحدثين، وطرد المعتزلة وأخرجهم من السلطان الذى كانوا فيه.

ولم يكن أحمد وحده فى التعرض لهذه الفتنة، وإنما كان أحد الأربعة الكبار الذى صبروا على قولهم فى القرآن: وهم بالإضافة إليه: محمد بن نوح الذى ضرب وتوفى فى الطريق بعد وفاة المأمون، ونعيم بن حماد الذى مات فى السجن مقيداً فى أيام الواثق، وأحمد بن نصر الذى ضربت عنقه بيد الواثق عام ٢٣١.

والسؤال الآن هو: بماذا أجاب الإمام أحمد بن حنبل؟

فيما عدا ما ادعاه الجاحظ فى الفصول المختارة^(٢) واليعقوبى فى الجزء الثالث من تاريخه من إجابة أحمد بن حنبل بخلق القرآن فإن (المصادر العربية الأخرى نراها كلها - كما يقول الأستاذ عبدالعزيز عبدالحق - مجمعة على أنه لم يجب فى المحنة)^(٣).

(١) مناقب بالإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى ص ٣٢٨-٣٠٨.

(٢) ص ١٣٤.

(٣) انظر مقدمة ترجمته لكتاب (أحمد بن حنبل) لباتون ص ١٤.

لكننا نتساءل مع ذلك ماذا كان قوله في الموضوع؟

هنا نجد الأشعري فيما ذكره في كتابه الإبانة: أن أحمد بن حنبل سئل عن رأيه في قوم يقولون القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق فقال: هؤلاء قوم سوء.. الذي أعتقده وأذهب إليه أن القرآن غير مخلوق.^(١)

وذكر ابن الجوزي أن أحمد بن حنبل سئل: ما تقول في من يقول: القرآن كلام الله [يعني ويسكت] فقال أحمد: من لم يقل القرآن كلام الله غير مخلوق فهو كافر.^(٢)

ومن ناحية لفظنا بالقرآن يرى السبكي في طبقاته أن أحمد بن حنبل لم يكن ينكر هو والسلف جميعاً أن لفظنا بالقرآن حادث، وإن كان يرى الصواب في عدم الكلام في المسألة رأساً، ما لم يدع إلى الكلام حاجة ماسة، وبتهم السبكي من ينسبون إلى أحمد أنه يرى أن القول بأن اللفظ بالقرآن حادث هو من قول جهم وأتباعه بأنهم يريدون بذلك أن يجعلوا الأشاعرة فرقة جهمية.^(٣)

ويذكر أبو الفداء في كتابه "المختصر" أن إسحاق ابن إبراهيم صاحب بغداد عندما سأل أحمد بن حنبل قبل أن يشخصه إلى المأمون: ما تقول في القرآن: قال: كلام الله. قال: أخلق؟ قال: كلام الله ولا أزيد عليها!!^(٤)

وقد جاء في تاريخ بغداد أن رجلاً جاء إلى الحسين بن علي الكرابيسي (ت ٢٤٥ وقيل ٢٣٨) وكان عالماً فقيهاً فقال له: ما تقول في القرآن: فقال الحسين الكرابيسي: كلام الله غير مخلوق، فقال له الرجل: فما تقول في لفظي بالقرآن؟ قال له الحسين: لفظك بالقرآن مخلوق، فمضى الرجل إلى أحمد بن حنبل فعرفه أن حسينا قال له: إن لفظه بالقرآن مخلوق، فأنكر ذلك وقال هي بدعة، فرجع الرجل إلى الحسين الكرابيسي فعرفه إنكار أحمد لذلك وقوله هذا بدعة، فقال له الحسين: تلفظك

(١) الإبانة ص ٣٣.

(٢) مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي ص ١٥٣ وما بعدها.

(٣) طبقات الشافعية للسبكي مخطوط ورقة ١٧٢، وانظر كتاب (أحمد بن حنبل) لباتون ص ٧٤، ٧٥.

(٤) المختصر في أخبار البشر لابن أبي الفداء ج ٢، ص ٣١.

بالقرآن غير مخلوق، فأنكر أحمد ذلك أيضا وقال هذا بدعة أيضا، فرجع الرجل إلى الحسين فعرفه إنكار أحمد وقوله هذا أيضا بدعة، فقال الحسين: إيش نعمل بهذا! إن قلنا مخلوق قال بدعة، وإن قلنا غير مخلوق قال بدعة، فبلغ ذلك أحمد فغضب له أصحابه، فتكلموا في الحسين الكرابيسي وكانت القطيعة.^(١)

ومما يلقي ضوءا على ما كان يجري حول هذه المسألة أن إسحاق بن أبي إسرائيل - وكنيته إسحاق أبو يعقوب - وكان ممن سمع الحديث من سفيان بن عيينة وسمع عنه محمد بن إسماعيل البخاري وأحمد بن حنبل (ت ٢٤٥) - كان يقول مشيرا إلى دار أحمد بن حنبل: (هؤلاء الصبيان يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق، ألا قالوا: كلام الله وسكتوا)، فاتهم "بالوقف"، فدافع عن نفسه بأن قال: "لم أقل على الشك، ولكنني أسكت كما سكت القوم قبلي".^(٢)

ومن هذا يظهر لنا - فيما عدا التيقن من أن أحمد بن حنبل رفض القول بأن القرآن مخلوق بالرغم مما وقع عليه من الحبس والتعذيب - أن الأقوال مضطربة، وأنه مما أسهم في اضطراب الأقوال وعدم تحريرها دخول الجماهير والسلطة بتوسع وقوة في هذه القضية التي من شأنها أن تبحث إن كان لها أن تبحث أصلا - في جو علمي هادئ، وأن المعتزلة - بالرغم مما شاع عن عقلانياتهم هم الذين ارتكبوا المحنة ودفعوا بها إلى ساحة الغوغائية، وليت تيار ما يسميه البعض التوقف وما أرجعه أنا إلى تغليب المنهج العملي - الأصل الثاني الذي ذكرناه - هو الذي ساد الساحة جماهيريا وسلطويا ومذهبيا، إذن لتجنب المسلمون محنة سوداء في تاريخهم، امتدت إلى جرف هار في منهجهم.

وعلى كل حال فقد يلقي بعض الضوء على المسألة - فيما يختص بأحمد بن حنبل بالذات - الرأي الذي ذكره الشيخ محمد أبو زهرة من أن أحمد بن حنبل كان (يرى أن القرآن غير مخلوق ولا يوجد في كلامه ما يدل على أنه يرى أنه قديم، ولكن وجد

(١) تاريخ بغداد للبغدادي ج ٨، ص ٦٦٤.

(٢) تاريخ بغداد للبغدادي ج ٦، ص ٣٥٦-٣٦٢.

من قال ذلك من بعده، وأنه يرى أن الخوض في ذلك غير جائز، وما كان يسوغ لنفسه الخوض، لولا أن المتوكل طلب أن يبدي رأيه، فبين أن القرآن غير مخلوق، لأنه لم يرد عن السلف أنهم قالوا إنه مخلوق لأنه يتعلق بأمر الله وأمر الله غير خلقه^(١). إشارة منه إلى قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾.

أحمد بن حنبل والتشبيه:

يقول الإمام الرازي: اعلم أن جماعة المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وإسحاق بن رهويه ويحيى بن معين، وهذا خطأ.

فإنهم منزهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل. لكنهم كانوا لا يتكلمون في المتشابهات، بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له، وليس كمثل شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه.^(٢)

وفي أساس التقديس يقول الرازي: نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال بالتأويل في ثلاثة أحاديث: أحدها قوله عليه السلام "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، وثانيها قوله عليه السلام: "إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن"، وثالثها قوله ﷺ حكاية عن ربه: "أنا جليس من ذكرني"^(٣).

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى (إنه وإن كان بعض الحنابلة الأتقياء وقعوا في التجسيم أو التشبيه فإن من الخطأ ما يذكره بعض المعتزلة من أن الإمام أحمد بن حنبل كان من الداهيين هذا المذهب. إنه كان كمالك بن أنس وغيره من رجال السلف، الذين ينزهون الله عن التشبيه وعن التعطيل، ويسكتون عن الكلام في الآيات المتشابهة، مع الجزم بأن الله لا شبيه له، وليس كمثل شيء).^(٤)

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٤٦٥.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين الإمام الرازي ص ٦٦.

(٣) أساس التقديس ص ١٠١.

(٤) القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى ص ٧٧.

وهو كما قال عنه الشيخ محمد أبو زهرة: فأثبت أحمد الله تعالى كل ما جاء في القرآن والحديث من صفات الله، فهو يصف الله تعالى بأنه سميع بصير متكلم مريد عليم خبير لطيف عزيز ليس كمثله شيء، ويذكر كل ما وصف به الله تعالى ذاته من غير محاولة تأويل، وكذلك ما روى عن النبي ﷺ. وقد روى عنه ابنه عبدالله أنه قال في أحاديث الصفات: "هذه الأحاديث نروها كما جاءت" فهو لا يبحث عن كنه الصفات وحقيقتها، واعتبر التأويل خروجاً على السنة والقرآن إن لم يكن مستمداً من أحدهما بالنص، وذلك لأنه يرى أن اتباع المتشابه ابتغاء للفتنة، وابتداع في الإسلام، ولذلك يقول ﷺ: "صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمر إلى الله تعالى كما جاءت الأحاديث عن النبي ﷺ، فيصدقها ولا يضرب لها الأمثال".^(١)

وإذا عرضنا هذا المنهج على الأصول الثلاثة التي ذكرناها وجدناها متطابقة معها في محدودية العقل، والمنهج العملي، والقصد في الجدل.

ولا يفوتنا أن نذكر أن آفة هذه المنهجية تأتي عندما تطرح المسائل بحذاقها وتفصيلها وجدلياتها وسط الجماهير فيجد فيها الأغبياء ضالتهم لتعويض ما يشعرون به من ضعف ذهني عندما يتبنون منها ما لا يقدرُونَ على إدراك مراميهِ، ويندفعون في إرضاء غرورهم مستعرضين ما لا يملكون من زعامة فكرية وقيادة مذهبية، تؤدي في النهاية إلى تحريف الفكرة الأصلية، واختلاط العقائد، وإحداث القلاقل، وإفلات النظام.

وقد حدث مثل ذلك قريباً من عهد الإمام أحمد - وقد رأينا الجماهير التي التفت حوله - وذلك فيما ينقل أبو الفداء في عام ٢٣٢هـ ببغداد (عظم أمر الحنابلة على الناس، وساروا يكبسون دور القواد والعامة، فإن وجدوا نبينا أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها، وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء، وفي مشى الرجال مع الصبيان ونحو ذلك).

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي.

فنهاهم صاحب الشرطة عن ذلك، وأمر ألا يصلى منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم، فلم يفد فيهم ذلك شيئا، فكتب الراضى توقيفا ينهاهم فيه، ويوبخهم باعتقاد التشبيه، ومما جاء فيه قوله:

إنكم تارة تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم على هيئته، وتذكرون له الشعر القطط، والصعود إلى السماء والنزول.. إلخ، وفي آخره يقول: إن أمير المؤمنين، يقسم قسما عظيما لئن لم تنتهوا ليستعملن السيوف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالكم).^(١)

ولو تم تحييد الأغبياء في مجالس العلماء لما حدثت المأساة، وما أشبه الليلة بالبارحة.

(١) المختصر في أخبار البشر لابن أبى الفداء ج ٢، ص ٨٢.

تقويم عام لاتجاه النظر العقلى عند بعض الأئمة

حول عصر الإمام أحمد

لا شك أننا هنا نجد بذورا كامنة لاتجاهات مختلفة.

فالإمام أبو حنيفة رحمه الله يقرر أننا نعرف الرسول من قبل الله، وأن هذه المعرفة تكون بنور يقذفه الله في القلب،^(١) وهذه إشارة إلى محدودية العقل البشرى وهو الأصل الأول الذى ذكرناه.

والإمام مالك رحمه الله إذ يقول: "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"، يرسم منهجا في النظر في العقائد يتميز بالتوقف، كما يتميز أيضا بصرف المعنى الظاهر، ويلتقى مع الأصول الثلاثة التى ذكرناها.

والإمام الشافعى رحمه الله يقول عمن لم تبلغه الدعوة (لا يجوز قتالهم، ما لم تعرض الدعوة عليهم، ولا يجب عليهم أن يسلموا من قبل العقل، لأنه آلة وليس بموجب، والموجب هو الله تعالى).^(٢)

وقد قرأنا آنفا مقالة الإمام أحمد بن حنبل (صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمر لله تعالى).

وهذا يصب جميعه فى محدودية العقل، وفى الأصول الثلاثة بوجه عام.

(١) العالم والمتعلم للإمام أبى حنيفة ص ٣٢.

(٢) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى ج ١، ص ٨٥.

ويقول إمام الشافعية في وقته أبو العباس بن سريج رحمه الله تعالى (وفي الآي المتشابهة في القرآن أن نقبلها ولا نردها، ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين، ولا نزيد عليها ولا ننقص، ولا نفسرها، ولا نكيفها، ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية، ولا نشير إليها بخواطر القلوب ولا بحركات الجوارح).^(١)

ويقول أبو عبدالله محمد بن إبراهيم البوشنجي (ت ٢٩٠) لمن سأله عن الإيـان: أن يلزموا القصد، والاتباع، وأن يجعلوا الأصول التي نزل بها القرآن غايات للعقول، ولا يجعلوا العقول غايات للأصول، ويبين أن نهايات هذه المسائل لا تبلغ أبدا (فإن دون كل بيان بيانا، وفوق كل متعلق غامض، متعلق أغمض منه)، وذكر أن الله منع الأنبياء أنفسهم من السؤال عن كثير من الأشياء (إذ فوق ما سألوا آيات لا يوقف على متنهاها، فلم يكن يجب - أن لو كان ذلك كذلك - إيـان على أحد، حتى يبلغ من غاية المعرفة بأمر الله ما أحاط به علم الله).

ويقول أبو محمد الخطابي في رسالته "الغنية عن الكلام" (إننا لا ننكر أدلة العقول، والتوصل بها إلى المعارف، ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها.. على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانا، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه).^(٢)

وهذا يعنى التطابق مع الأصول الثلاثة التي ذكرناها: محدودية العقل البشرى، وهى قضية انتهى إليها أفذاذ الفلاسفة في نهاية المطاف، والانصراف عما لا يترتب عليه عمل كنتيجة لطبيعة الصياغة التي تم صوغ العقل البشرى عليها في مهمته على الأرض، والقصد في الجدل نتيجة للأصلين السابقين.

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٦٤.

(٢) صون المنطق للسيوطي ص ٦٩-٧٢، ص ٩١ وما بعدها.

الإمام ابن تيمية

هو الإمام تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن الإمام مجد الدين أبي البركات عبدالسلام بن أبي محمد بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد بن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية الحراني.

ولد بحران في اليوم العاشر من ربيع الأول عام ٦٦١هـ ثم هاجر به والده إلى دمشق عندما أغار التتار على بلاد الإسلام عام ٦٦٧هـ واستقر به المقام هناك، عاش حياة حافلة بالاشتغال بالعلم والفتوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والكفاح ضد خصومه، وحوكم بسبب آرائه وسجن، وتوفي في ٢٠ شوال عام ٧٢٨هـ.^(١)

الإمام ابن تيمية ومسألة الصفات:

أسس الإمام ابن تيمية مذهبه في الصفات - وفقا لما يذهب إليه الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس في دراسته القيمة بعنوان (الإمام ابن تيمية السلفي) المنشور عام ١٩٥٢ على ثلاث قواعد:

الأولى: أن كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ من صفات يجب إثباته.

وما صرح الله تعالى أو رسوله ﷺ بنفيه يجب نفيه.

(١) انظر "العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية" للحافظ أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالهادي، طبعة أنصار السنة المحمدية عام ١٩٣٨ - بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، و"البداية والنهاية" لابن كثير.

وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله؛ فإن أراد به معنى صحيحا موافقا لما أثبتته الشرع قبل، وإن كان مما نفاه الشرع وجب رده.

وإن كان اللفظ قد أثبت به حق وباطل، أو نفى به حق وباطل، أو كان مجملا يراد به حق وباطل، وصاحبه أراد به بعضها ولكن عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها.^(١)

ويمثل الإمام ابن تيمية بالألفاظ التي تنازع فيها من ابتدئها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر والتحيز والجهة ونحو ذلك، فلا تطلق نفيا ولا إثباتا حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن أراد بالنفي أو الإثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول ﷺ صوب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد بها.

والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها. وأما إن أريد بها معنى باطل نفى ذلك المعنى، وإن جمع بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل. وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا: هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا؛ يعبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها، وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة.^(٢)

وما أجدر هذه القاعدة أن يتعامل بها مع الألفاظ والمصطلحات العصرية التي تطرح في مجال الفكر الديني المعاصر ويراد بها معان مختلفة يظهر بعضها ويختفى بعضها تبعا لمستويات النقاش، من مثل: تطور الأديان، والنسبية التاريخية، والأديان السماوية، والضرورة الاجتماعية للدين، والقوة المسيطرة على الكون. وحتمية قوانين الطبيعة، وحقوق الإنسان... إلخ.

القاعدة الثانية: نفى مماثلة الله تعالى لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله، فهو

(١) تفسير صورة الإخلاص للإمام ابن تيمية.

(٢) منهاج السنة ج ١، ص ٣٤٩.

لا يماثل شيئا، ولا يماثله شيء، وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره.

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فإن هذا ليس إلا محض اشتراك في الاسم، لا يقتضى مماثلة صفاته لصفاتهم أصلا، فتسميته تعالى قادرا وتسمية العبد قادرا لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد، وكذا تسميته عالما ومريدا وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما مع تسمية عباده بهذه الأسماء لا يستلزم أن علمهم كعلمه، ولا إرادتهم كإرادته، ولا حياتهم كحياته، إلخ.

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به، ويوصف العباد على ما يليق بهم من ذلك.

فللصفة ثلاثة اعتبارات، تارة تعتبر مضافة إلى الرب، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد، وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد.

فإذا أضيفت كقدرة العبد وقدرة الله فهي تتبع الموصوف مخلوقا وغير مخلوق، وإن أطلقت كالقدرة والعلم والإرادة فهو مجمل لا يقال عليه مخلوق ولا غير مخلوق حتى يضاف^(١).

ويستدل الإمام ابن تيمية لنفي المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

ويستدل على نفي المماثلة من العقل بأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه. ومعلوم أن كل ما سواه تعالى ممكن قابل للعدم، بل معدوم مفتقر إلى فاعل، ومصنوع مربوب محدث، فلو مائل تعالى غيره في شيء من الأشياء للزم أن يكون هو والشيء الذى ماثله فيه ممكنا قال قابلا للعدم، بل معدوما مفتقرا إلى فاعل، مصنوعا مربوبا محدثا.^(٢)

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢، ص ٥٤.

(٢) منهاج السنة ج ١، ص ١٩٥.

القاعدة الثالثة: أن الكمال ثابت لله تعالى، بل الثابت له أقصى ما يكون من الأكملية، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى. وكل كمال ثبت للمخلوق وجاز أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه.

ويستدل الإمام ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه وتعالى بوجوه عقلية وعقلية. فمن النقل مثل قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ؟﴾، وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿يَتَأْتِيَ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾. وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها الإمام ابن تيمية على قياس الأولى، إذ كلما كان الكمال ممكن الوجود ممكنا للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى، ولأن ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق، والذي جعل غيره كاملا هو أحق بالكمال منه فالذى جعل غيره قادرا أولى بالقدرة، والذي جعل غيره عالما كان أولى بالعلم، والذي جعل غيره حيا أولى بالحياة.^(١)

وهنا يؤكد الإمام ابن تيمية بطريقته على اعتبار أن الكمال لا يكون إلا أمرا وجوديا، أو يتضمن أمرا وجوديا، أما العدم المحض فليس بشيء فضلا عن أن يكون كمالا، ومن هنا يأتي مدخله في الطعن على الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة في وصف الله بصفات السلوب كأن يقولوا عن الله إنه (لا هو داخل العالم ولا خارجه) ويراه مستلزما لعدم ما وصف به^(٢)، وفي إطار الحجج العقلية التي سيق فيها هذا الدليل نحسب أن الإمام ابن تيمية وهو يطعن بصفات السلوب - التي برأيه أنها لا تقتضي وجودا ومن ثم تدل على عدم الموصوف - يقع في أمور، أولها: أنه يبدو كمن يتطلب للموجود أن يكون قابلا للتصور بحسب الذهن البشرى الأمر الذي لا يتحقق عندما تمحو هذه السلوب تلك الصورة، وهذا غير صحيح، بناء على

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣-٤٦، ومنهاج السنة ج ١ ص ١٩٤.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٦ رسالة الفرقان.

محدودية العقل البشرى، وقوانينه الخاصة فى ممارسة التفكير، وحسب المذهب فى: عدم مماثلة الخالق للمخلوق.

ثانيها: أن المكان والزمان كليهما من إبداعات الله، والوجود منه ما هو خاضع للمكان والزمان، وما ليس خاضعا له، وهذا الأخير هو الذى يوصف بأنه لا داخل ولا خارج، لأن الداخل والخارج كليهما من الأمور المكانية، والله ليس خاضعا للمكان لأنه خالقه، وموجود قبله.

ثالثها: أنه لا سلب إلا ويتضمن إثباتا لوجود، ضرورة انتفاء العدم المطلق، وفى السلوب التى يطلقها المعتزلة - مثلا - تضمين معنى الوجود المتصف بالكمال المطلق لمن اتصف بها.

وأخيرا فإن الإمام ابن تيمية يثبت صفات الله على أنها:

معان قائمة بذاته تعالى وإلا لم تكن صفاته بل صفات من قامت به.

زائدة على الذات بمعنى أنها زائدة على الذات التى يفترض تجردها عنها.

وغير زائدة إذا افترضت الذات متصفة بصفاتها، بل هى داخلية فى مسمى أسمائها.

وهذا فى رأى كلام لا اقتصاد ولا وضوح فيه على سواء.

وهى قديمة: إلا أن منها ما هو لازم للذات أزلا وأبدا، ومنها ما هو قديم الجنس، ولكن تحدث فى ذاته آحاده، وذلك مثل العلم والإرادة والكلام^(١).

وفى رأى أن الأشاعرة وضعوا حلا للمشكلة فى قولهم بتنوع التعلقات: - لا الصفات - بين تنجيزى قديم، وصلوحى قديم، وتنجيزى حادث: بما هو أكثر وضوحا، وتنزيها لذات الله عن أن تكون محلا للحوادث.

الإمام ابن تيمية والوحدانية:

يرى عامة المتكلمين أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

(١) منهاج السنة ج ١، ص ٢٣٤، ٢٣٥.

فهو تعالى واحد في ذاته لا قسيم له.

وواحد في صفاته لا شبهه له.

وواحد في أفعاله لا شريك له.

ويذهب الإمام ابن تيمية إلى تقسيمه إلى نوعين:

توحيد الربوبية، بمعنى أن رب العالم وخالقه واحد.

وتوحيد الألوهية بمعنى أن يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته أحدا من خلقه.

ويرى الإمام ابن تيمية أن النوع الأول قد اعترف به المشركون، وأن القرآن الكريم قد سجل اعتراف مشركى العرب بذلك وإقرارهم به، كما فهم من قوله تعالى: ﴿ وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ ٢٥ لقمان، ٣٨ الزمر، ﴿ وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ ٨٧ الزخرف.

وأن ما يفتقر إليه المشركون إنما هو النوع الثانى الذى هو توحيد الألوهية، وأن توحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية وليس العكس.

ثم أخذ الإمام ابن تيمية يعيب على من سبقه من المتكلمين انشغالهم بإثبات توحيد الربوبية وإهمالهم بالتالى توحيد الألوهية فى حين أن توحيد الربوبية لم يكن موضع إنكار من أحد وكانهم بذلك قد ضيعوا قضية التوحيد.

وفى الاستدلال على توحيد الألوهية يستدل الإمام ابن تيمية بالدليل العقلى فى قوله تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾^(١).

والحقيقة أن غاية ما يقال فى مدلول قوله تعالى: ﴿ وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ أنه فى توحيد الأفعال الذى ذكره المتكلمون فى المعانى الثلاثة للتوحيد.

(١) انظر منهاج السنة ج ٢ ص ٦٢، طبعة المدنى عام ١٩٦٢ (الجزء الأول والثاني) والباقي ط بولاق عام ١٣٢٢ هـ والعقل والنقل طبعة أنصار السنة المحمدية عام ١٩٥١.

كذلك فإن إقرار المشركين بوحدانية الخالق التي هي وحدانية الأفعال - إنما هو من باب الاعتراف الذي يلجئهم الاستجواب إليه أو تستنطقهم الآية به، ومن هنا كانت الآية كاشفة عن تناقضهم، إنهم بالرغم من إقرارهم - جدليا بعد الاستجواب - يستمرون في ممارسة الشرك بجميع أشكاله، شأنهم في ذلك شأن الإنسان عموما في فطرته في معرفة الله ومعرفة الرب ومعرفة الإسلام جميعا. يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢ الأعراف.

فهم يخرج بعضهم على الربوبية التي يقول ابن تيمية إنه لم ينكرها أحد.

ويخرج بعضهم على فطرة عبادة الله ويقع في جحده الله كما يقول تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا ﴿٦٧ الإسراء.

ويخرج بعضهم على فطرة الإيمان بالإسلام كما يقول ﷺ (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أن ينصرانه أو يمجسانه).

فالاقرار بالله وبالربوبية وبالإسلام جميعا مغروس في الفطرة ولكن تحدث الغفلة ويحدث الجحود، ولم يقل أحد مع ذلك إنه لم ينكر أحد الألوهية، أو لم ينكر أحد الربوبية، أو لم ينكر أحد الإسلام، أو أنه ليس هناك ما يدعو للاستدلال على صحة الإسلام.

والقرآن الكريم صريح في بيان أن ما يسمى توحيد الربوبية قد وقع إنكاره من كثيرين بدليل الآيات التالية:

﴿ ثُمَّ إِذَا كُشِفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴿٥٤ النحل، وتوحيد الربوبية هو ثمرة الدعوة ﴿ لَيْكُنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴿ ٣٨ الكهف.

﴿ قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا ﴿ ٢٠ الجن،

﴿ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۖ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴾ ٢ الجن.

﴿ قُلْ أَغْيِرَ اللَّهُ أْبْنِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ ١٦٤ الأنعام.

وتشكيك فرعون هو في الربوبية التي يرى ابن تيمية أنه لم ينكرها أحد ﴿ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَى ﴾ ٤٩ طه.

﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ ٢٣ الشعراء.

﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ ۚ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ ﴾ ٢٦ غافر.

﴿ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴾ ٢٤ النازعات.

﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ ٣١ التوبة.

﴿ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خِزْرًا ۖ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ ٣٩ يوسف.

﴿ قُلْ أَهْنِكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ﴾ ٩ فصلت، فهم يكفرون بالخالق، ويشركون به، أى يشركون بالربوبية حسب مصطلح ابن تيمية.

﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا ﴾ ٤٢ الكهف.

﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴾ ٤٦ الإسراء.

﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ ٥٤ الأعراف، ٣ يونس، فالآية هنا تتحدث عن قوم يقرون بالخالق ولكنهم لا يقرون له بالربوبية.

﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾

١٣ الأحقاف. ومعناه: أن هناك من يقول: لنا رب غير الله.

﴿ وَالرُّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ ﴾ ٨ الحديد. فهم لا يؤمنون برهم قبل الدعوة.

﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ ﴾ ١٦ الرعد. قال: قل، ولم يقل: قالوا.
﴿ قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ١٣١-١٣٢، فهم قد اهتموا
إلى توحيد الربوبية بعد دعوة موسى عليه السلام إلى توحيد الربوبية وليس قبل ذلك.

وإبراهيم عليه السلام إنما كان يناقش من آتاه الله الملك في توحيد الربوبية ﴿ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ﴾ ٢٥٨ البقرة.
وهو إنما كان يبحث مستدلاً على الرب ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيَ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ ١٦٤ الأنعام.

﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ﴾ ٦ الملك.

﴿ إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ ﴾ ٦٠ هود.

﴿ أَلَا إِنَّ ثَمُودًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ ﴾ ٦٨ هود.

﴿ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ ﴾
١٨ إبراهيم.

﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ ﴾ ٨٦ فهو يعرف بالرب على أساس أننا نعرف
الخلق.^(١)

ويأتى سؤال الملكين في القبر في الربوبية (من ربك؟).

ويأتى السؤال يوم القيامة عن الربوبية ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴾ ١٧٢ الأعراف.

(١) انظر مزيداً من هذا البحث في كتاب مقالات الدجوى نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام ١٩٨١، ج ١ ص ٢٤٨-٢٩. وكتاب سعادة الدارين في الرد على الفرقتين للشيخ إبراهيم السمنودي المصري، نشر جريدة الإسلام بمصر عام ١٣٢٠ هـ ج ٢ ص ٢٠-٢٣.
- ٣٤٠ -

كذلك فإن تاريخ الأديان والمذاهب يبين وقوع هذا الإنكار:

فهناك على سبيل المثال: الثنوية التي تدين بوجود خالقين: خالق للنور وخالق للظلمة. وهناك مذهب وحدة الوجود الذين يدين بربانية الكل. والنصرانية التي تدين بربانية المسيح وربانية الثالوث.

والماديون الذين ينكرون الرب الخالق.

الإمام ابن تيمية وصفة الكلام:

وأما ما يراه الإمام ابن تيمية في صفة الكلام فهو (أن الله تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء وأن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته واختياره، وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقًا منفصلًا عنه كما تقول المعتزلة، ولا لازما لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة، بل هو تابع لمشيئته واختياره) وكأن الإمام ابن تيمية يفرق هنا بين أمرين في صفة الكلام، أحدهما (لم يزل) قديما، وثانيهما يحدثه (إذا شاء) ليس مخلوقا!!!.

والقرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، والله تكلم به حقيقة، فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره، ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله، بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا، لا إلى من بلغه عنه مؤديا^(١).

وإذا كان من بلغ القرآن إنما "بلغه مؤديا" كما يقول الإمام ابن تيمية هنا، فما الفرق بين ذلك القول وبين أن يقال "بلغه حاكيا" الذي أنكره أنفا؟. ثم يضيف الإمام ابن تيمية (والله تكلم به أيضا بصوت نفسه!! فإذا قرأه العباد قرأوه بصوت أنفسهم) أليست هذه هي "الحكاية" التي أنكرها؟

ومن أين لنا أن نهتدي في صحيح المنقول إلى ما سماه هنا "صوت نفسه" بهذه الصيغة إلا أن يكون من باب اللزومات القياسية؟

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١١٨-١١٩.

ثم يقول: (فإذا قال القارئ مثلاً ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ كان هذا الكلام المسموع منه كلام الله لا كلام نفسه، وكان هو قرأه بصوت نفسه لا بصوت الله؟^(١).

الإمام ابن تيمية والصفات الخبرية:

يقصد بالصفات الخبرية ما كان الدليل عليها السمع المحض، أو مجرد الخبر دون استناد إلى نظر عقلي، كاستوائه تعالى على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة، وكمحبته ورضاه وسخطه وغضبه، وكالوجه واليد والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم، والأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ.

وقد عنى الإمام ابن تيمية عناية بالغة بإثبات هذه الصفات والرد على من أنكرها من المتكلمين والفلاسفة، ووضع في ذلك رسائل على جانب عظيم من الأهمية منها (العقيدة الحموية الكبرى) و(العقيدة الواسطية) إلى جانب ما يوجد مثبتاً في معظم كتبه من محاورات طويلة لا سيما كتابه (منهاج السنة) وكتابه في الرد على تأسيس التقديس للرازي^(٢).

والإمام ابن تيمية هو لسان الحنابلة الناطق بآرائهم وبإثبات هذه الصفات والرد على المنكرين لها. ومن ذلك إثباته للاستواء على العرش، دون أن يكون محتاجاً إليه، استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم ولا يجوز أن يثبت للعلم خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها^(٣).

أما ما يلزم هذه الفوقية من الجهة والحيز فالإمام ابن تيمية يمنعه إذا أريد به أمر وجودي، إذ لا موجود غير الخالق والمخلوق، والله لا يحيط به شيء من المخلوقات،

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١١٩.

(٢) انظر كتاب (الإمام ابن تيمية السلفي) للشيخ محمد خليل الهراس ط ١٩٥٢، ص ١٤٤.

(٣) منهاج السنة ج ١ ص ٢٦٢، ومجموعة الرسائل الكبرى ص ٤٢٩ العقيدة الحموية.

فهو ليس في جهة بهذا المعنى، وإن أريد به أمر عديم وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله، فإذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه.^(١)

ولعل الإمام ابن تيمية في إثباته للجهة - كما يقول الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس - قد تأثر إلى حد ما بابن رشد الذي صرح بإثبات الجهة في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) وفرق بينها وبين المكان.^(٢)

ونحن نقول: كيف نعبر عن أمر عديم بظرف المكان (هناك) وكيف نتحدث عن أمر عديم بنفس ما استخلصناه من أمور وجودية كالفوقية والاستواء؟ وإذا كنا هنا نعاني من ضيق اللغة البشرية فلماذا فتحنا الملف بوصاية العقل، ولم نغلقه بوصاية التوقف والتفويض؟

وكيف يقبل الإمام ابن تيمية الأمر العدمي في صفة الله خلافا لما أنكره من ذلك على أصحاب الصفات السلبية؟

وإذا نتعرض بذلك لوصفه تعالى بأمرين متناقضين معا في هذا الاستواء: الأول كونه وجوديا ضرورة عدم أخذ المذهب بالصفات السلبية المحضة، والثاني كونه عدميا وهو هذه الجهة التي يقول عنها الإمام ابن تيمية؟

وليت الإمام ابن تيمية اقتصر فيما يشبهه على حد النص، ولكننا نجده يغوص في الاستنتاجات والقياسات في هذه المسألة كما نجده في كتابه الرسالة العرشية. إذ يثبت للعرش وزنا وأنه أثقل الأوزان دون تأويل^(٣)، وأنه يمكن لقائل أن يقول: إنه محيط بالأفلاك، أو إنه فوقها وليس محيطا بها (كما أن وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض، وإن لم يكن محيطا بها!) على حد قوله^(٤). وهو لا يخلو: إما أن

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢١٦.

(٢) كتاب الإمام ابن تيمية السلفي ص ١٥٤، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٩٣.

(٣) الرسالة العرشية لابن تيمية نشر قصي محب الدين الخطيب عام ١٣٩٩ هـ ص ١٠-١٣-١٤.

(٤) الرسالة العرشية لابن تيمية نشر قصي محب الدين الخطيب عام ١٣٩٩ هـ ص ١٠-١٣-١٤.

يكون كريا كالأفلاك، ويكون محيطا بها، وإما أن يكون فوقها وليس هو كريا، وإن كان الأول فالجهة العليا هي جهة المحيط، والجهة السفلى هي جهة المركز كسائر الأفلاك، وليس لها غير هاتين الجهتين، بخلاف الحيوان الذى له جهات ست، وليس لهذه الجهات الست فى نفسها صفة لازمة بل هي بحسب النسبة والإضافة، (لكن جهة العلو والسفل التى للأفلاك لا تتغير فالمحيط هو العلو والمركز هو السفلى، مع أنه وجه الأرض التى وضعها الله للأنام وأرساها بالجبال هو الذى عليه الناس والبهائم والشجر والنبات والجبال والأنهار الجارية، فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر محيط بها، وليس هناك شيء من الآدميين وما يتبعهم، لو قدر أن هناك أحدا لكان على ظهر الأرض، ولم يكن من فى هذه الجهة تحت من فى هذه الجهة، ولا من فى هذه تحت من فى هذه.. فكما أن جوانب الأرض المحيطة بها وجوانب الفلك المستديرة ليس بعضها فوق بعض ولا تحته فكذلك من يكون على الأرض من الحيوان والنبات والأثقال فلا يقال إنه تحت أولئك، وإنما هذا خيال الإنسان وهو تحت إضافي).

وكان يمكنه أن يقول (وهو فوق إضافي) لولا أنه يعكر عليه قضية الفوقية عموما.

وكان يجب أن يعمم القول بالنسبية فى المخلوقات جميعا، فالفلك يصدق عليه الجهات الست أيضا: بنسبة بعضه إلى بعض، وبعضه إلى المركز، ونسبة القائم عنده إليه.

وليته التزم بما عبر به فى قوله (فما وصف الله من نفسه وسماه على رسوله سميانه كما سماه ولم نتكلف منه علم ما سواه، لا هذا ولا هذا، لا نجحد ما وصف، ولا نتكلف معرفة ما لم يصف)^(١).

وفى إثبات صفة العلو لله تعالى يستدل الإمام ابن تيمية بالفطرة والسمع: فالفطرة مجبولة على الاعتراف لله بالعلو، وتبدو مظاهر هذه الفطرة فى التوجه للعلو حين

(١) الرسالة العرشية ص ٢٠ - وما بعدها.

الدعاء والابتهاال، ويحكى الإمام ابن تيمية ما يسمى قصة الهمداني مع إمام الحرمين أنه سأله محتجا عليه: بماذا تفسر ما طبعت عليه فطرتنا من التوجه للعلو حين التوجه إلى الله تعالى؟ فلم يجد الجويني عن ذلك جوابا إلا قوله (لقد حيرنى الهمداني)^(١).

والقصة هنا أشبه بالقصة التي تروى عن أبى على الجبائي وما أسكته به الإمام أبو الحسن الأشعري عندما سأله في مسألة الصلاح والأصلح عن الثلاثة: المؤمن والكافر والصبي، والتعليق الساخر الذي علق به المقلبي دفاعا عن الجبائي^(٢)، إذ يمكن أن نقول هنا: ما أيسر أن يقول الجويني: تلك فطرة صادقة هذبا الإسلام.

أما أنها صادقة ففي دلالة هذا التوجه للعلو على اعتناق القلب من التوجه للأوثان القائمة بين يدي البشر من ناحية، ودلالته على الإحساس بعلو المكانة - لا المكان أو الجهة - من ناحية أخرى، ويمتنع أن يكون إحساسا بعلو الجهة أو المكان، لأنها حينئذ كان من الممكن أن يتحقق لها الاستجابة لهذا الإحساس لو أنها نظرت لموضع القدمين من حيث ما هو معروف عن وجود السماء - ومن ثم العلو - أنه محيط بالكرة الأرضية من جميع الجهات.

وأما أنه قد هذبا الإسلام - كشأنه في كل الأمور الفطرية: يلتقي معها ليرتقى بها - فذلك ما يقتضيه قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ١٦ ق، وما يتبين من رفض التوجه لأعلى حين الصلاة كما هو معروف من سنة رسول الله من النظر حين الصلاة إلى موضع السجود، ولو كان ما قصده ابن تيمية صحيحا لكان من الواجب النظر إلى أعلى في لحظات الصلاة، وهو ما لم يقره رسول الله ﷺ.

وربما قيل: إن توجيه الرسول هو للتخلق بأدب الحياء في حضرة الصلاة بين يدي الله.

(١) انظر كتاب الاستقامة لابن تيمية، ضمن مجموعة الفتاوى تحقيق عبدالرحمن النجدي ط ٢، ج ١ ص ١٦٧، وكتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليلند ص ٣٨١ - ٣٨٥.

(٢) انظر ما كتبناه عن ذلك في كتابنا هذا في سبب خروج الأشعري على المعتزلة.

ولكنه يُردُّ على ذلك: بأن هذا يعنى أن الاستدلال على العلو ممكن سواء عند النظر إلى أعلى أو إلى أسفل، فلم يعد للنظر إلى أعلى عندئذ دلالة خاصة في الموضوع.

على أنه من المشكوك فيه أن يكون التوجه لأعلى توجهها فطريا، وإنما هو تعبير عن عادة متوارثة اجتماعيا، بدليل وجود طائفة عريضة من الناس لا تفعل ذلك، ولكن تستغرق ذاتيا عند الدعاء.

وأما استدلاله بالسمع فمن خلال صعود الملائكة وقصة المعراج، وهو في الواقع صعود للمخلوق لا يدل على أكثر من احتياجه إليه في خلقته ليخلص ذاتا وهيئة للحالة التي ينعم الله بها عليه، وبعبارة أخرى لكى يصل إلى المكان الذى تصلح فيه خلقته لتلقى ذلك الإنعام دون أن يكون لذلك أية دلالة بالنسبة لذات الله تعالى^(١)، وهو إعداد شبيه من هذا الوجه بما كان من إعداد رسول الله ﷺ لتلقى الوحي، سواء نظرنا إلى شق صدره، أو نظرنا إلى ما كان يعترى جسده من تغيرات حين نزول الوحي..

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها في القرآن الكريم ولكن ورد بها حديث رسول الله ﷺ فيما أخرجه الإمام البخارى بسنده عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (ينزل^(٢) ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألنى فأعطيه، من يستغفرنى فأغفر له) وروى مثله من حديث أبى هريرة أيضا كل من مسلم، والترمذى، وأبو داود، وابن ماجة، وأحمد، ومالك، والدارمى. وكلها تتحدث عن النزول حين يبقى ثلث الليل الأخير.

(١) ولا يمكن في هذا الموضوع تجاهل ما أثبتته الكندى من التلازم بين المادة والزمان والمكان، أو تجاهل ما أثبتته كانط من كون الزمان والمكان مجرد قوالب للمعرفة خاصة بالعقل البشرى، أو تجاهل ما أثبتته نظرية النسبية الحديثة من التلازم بين الزمان والمكان إلى حد استبدال مصطلح الزمكان بهما.

(٢) ينقل الشيخ الكوثرى في تحقيقه على كتاب (دفع شبه التشبيه) لابن الجوزى ص ٦٥: أن ابن حزم الظاهري يقول عن هذا النزول: إنها هو فعل الله تعالى في سماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء.

وفي روايات أخرى بالفاظ مختلفة جاء الحديث عن النزول أنه يكون حين يمضي ثلث الليل الأول، وذلك من حديث أبي هريرة في زيادة الجامع الصغير للسيوطي، ومن حديث علي ابن أبي طالب فيما رواه أحمد وأبو يعلى بنحوه.

وجاء في كتاب العلو للذهبي (ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول: من ذا الذي يسألني فأعطيه؟ من ذا الذي يدعوني فأستجيب له؟ من ذا الذي يستغفرني فأغفر له) ويقول الذهبي إن إسناده قوي^(١)، وهو متفق عليه.

وجاء في معارف السنن للترمذي قوله: (وفي الفتح: وقد حكى أبو بكر بن فورك: أن بعض المشايخ ضبطه بضم أوله على حذف المفعول، أى يُنزل ملكا، ويقويه ما رواه النسائي من طريق الأغر عن أبي هريرة وأبي سعيد بلفظ "إن الله يمهّل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول: هل من داع فيستجاب له" الحديث، وفي حديث عثمان ابن أبي العاص: "ينادى مناد: هل من داع يستجاب له"، الحديث. قال القرطبي: وبهذا يرتفع الإشكال، ولا يعكر عليه ما في رواية رفاعة الجهني "ينزل الله إلى سماء الدنيا، فيقول: لا يسأل عن عبادي غيري" لأنه ليس في ذلك ما يدفع التأويل المذكور اهـ.

وفي العمدة بعد رواية الحديث من طريق الأغر وصححه عبدالحق) اهـ.^(٢)

والإمام ابن تيمية يؤكد على معنى النزول كما جاء باللغة العربية، وأنه لو أريد النزول بغير معناه اللغوي، لكان خطابا بغير العربية واستعمالا للفظ المعروف له معنى في معنى آخر وهذا لا يجوز^(٣).

(١) كتاب العلو ص ٥٩ نقلا عن كتاب (ابن تيمية السلفي) للدكتور محمد خليل هراس ص ١٥٤.

(٢) معارف السنن للترمذي مع فوائد الحافظ الشيخ محمد أنور الكشميري، تأليف الشيخ محمد يوسف البنوري ج ٤، ص ١٣٨.

(٣) انظر "فتا في مسألة العلو" ضمن مجموع الفتاوى والرسائل تحقيق عبدالرحمن النجدي ط ٢ ج ٥ ص ١٤٦-١٤٧، ورسالة الجمع بين علو الرب وقربه ضمن المجموعة المذكورة ج ٥ ص ٢٣٢، وكتاب (ابن تيمية السلفي) للدكتور محمد خليل هراس ص ١٥٥-١٥٦.

لكن: كيف نأخذ النزول بمعناه الحقيقي دون تأويل مع وجود صارف يصرفه عن ذلك: وهو أنه ما من وقت في الأرض إلا وهو ثلث ليل في مكان ما، فهل نأخذ بالمعنى الحقيقي هنا وعندئذ يكون النزول دائما ونتوجه إلى الله في أى وقت لأنه نازل فيه بغير انقطاع ويفرغ الحديث من معناه في نصه على ثلث الليل أم يكون للحديث معنى غير معناه الظاهر؟

ومع ذلك فمعنى النزول عند الإمام ابن تيمية كما جاء في تفسيره لسورة الإخلاص: صفة الله عز وجل لا يماثل نزول الخلق، كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق (وهو ليس من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر).

وعلى أية حال فهذا يرجع إلى أصل آخر عند الإمام ابن تيمية في موقفه من المحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز:

والإمام ابن تيمية ينكر أن يكون هناك متشابه بمعنى أن معرفة المعنى المقصود من الآية مستحيل لا يمكن دركه كما يدعى ذلك من يدعيه من المتكلمين^(١)، مع ملاحظة أن هذا الادعاء لم يكن قاصرا على من يحسبون من المتكلمين.

وللتأويل معان ثلاثة عند الإمام ابن تيمية: أن يراد به تحقيق الأثر الواقعي المحسوس لدلول الكلمة كما في قوله تعالى عن يوم القيامة (هل ينظرون إلا تأويله) أى وقوعه، والثانى أن يراد به التفسير والبيان، والثالث أن يراد به المعنى الذى أحدثه بعض اللغويين وأخذ به بعض المتكلمين، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لدليل يقترن به مع قرينة مانعة من المعنى الحقيقي، وهو المجاز. ولم يتردد - كما يقول الدكتور محمد الجليلند - في تسمية التأويل بالمعنى الثالث تحريفا وتبديلا لكتاب الله^(٢).

(١) تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٤-١٢٦.

(٢) انظر "الإكليل في المتشابه والتأويل" لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والفتاوى تحقيق عبدالرحمن النجدى ط ٢ ج ١٣ ص ٢٧٤-٢٩٢، ص ٢٩٤-٢٩٨، وكتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليلند طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٣ ص ١٥١-١٥٣.

ومع ذلك نجد الإمام ابن تيمية يقول في رده على النصارى في قولهم بالآب والابن (لفظ الابن يعبر به عن ولد الولادة المعروفة، ويعبر به عن من كان هو سببا في وجوده، كما يقال ابن السبيل لمن ولدته الطريق، فإنه لما جاء من جهة الطريق جعل كأنه ولده. ويقال لبعض الطير: ابن الماء، لأنه يجيء من جهة الماء، ويقال: كونوا من أبناء الآخرة، ولا تكونوا من أبناء الدنيا)^(١) وهو يصرف الكلام عن أصل وضعه ضرورة في قول الرسول ﷺ (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)، وفي قوله تعالى: (وهو في السماء إله وفي الأرض إله) وفي قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم).

وكلام الإمام ابن تيمية في هذه الصفات يركز على أصليين عنده: قوله بجواز قيام الحوادث بذات القديم، وموقفه من المجاز.

الإمام ابن تيمية وقيام الحوادث بذاته تعالى:

يرتكز كلام الإمام ابن تيمية في كلامه عن الصفات على جواز قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو لا يرى مانعا من ذلك، إن أريد جنس الحوادث، فإن الجنس يجوز أن يكون قديما وإن كان كل فرد من أفراده حادثا.^(٢)

يقول الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس (إن الإمام ابن تيمية قد بنى على قاعدة "جواز قدم الجنس مع حدوث الأفراد" كثيرا من العقائد وجعلها مفتاحا لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام).

ومن هذه المشكلات ما جاءت به النصوص الكثيرة من إرادته تعالى للمحدثات، وعلمه بالمتجددات، وسماحه للأصوات، ورؤيته لما سيحدث من المراتب، ومجيئه تعالى واستوائه ونزوله، وغير ذلك من الأمور الحادثة التي إن قدرناها منفصلة عنه تعالى لزم ألا يوصف بها، وإن قدرناها قديمة لازمة لذاته لا تكون بمشيئته وقدرته

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح للإمام ابن تيمية ج ٢ ص ٣٤٦.

(٢) من الواجب أن نفرق هنا بين أمرين لم يفرق ابن تيمية بينهما: الأول الجدل الدائر حول امتناع أو عدم امتناع القول بحدوث لا أول لها، والثاني جواز أو عدم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى. لأنه مع فرض جواز القول بحدوث لا أول لها، يبقى أن القول بقيام الحوادث بذاته تعالى منصب على الحوادث لا على جنسها القديم.

في الوقت الذي يشاء. ومع ذلك يقول الدكتور محمد خليل هراس عن تلك القاعدة (هي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيرا، فإن الجملة ليست شيئا أكثر من الأفراد مجتمعة فإذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعاً)^(١).

ولكن الإمام ابن تيمية يرد على مثل هذا الاعتراض بقوله: (إن الحكم الذي توصف به الأفراد إن كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة: مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم، فإنه يستلزم وصف الجملة بالوجود والإمكان والعدم، لأن طبيعة الجميع طبيعة لكل واحد، وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة، أما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون وصفاً للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد، كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة فإنه ليس كل منها بيتاً ولا شجرة ولا إنساناً).^(٢)

ونحن نلمس في رد الإمام ابن تيمية السالف مفارقات واضحة:

فهو يبدأ كلامه عن الحالة الأولى بافتراض مسلمة هي أن الحكم الذي توصف به الأفراد هو (لمعنى موجود في الجملة)، ولا شك أن الباحث إذا بدأ بتلك المسلمة ينتهي بالضرورة إلى وجود تلك الصفة في الجملة وهو من تحصيل الحاصل، ومن الواضح أن هذا غير الحالة التي نتحدث عنها والتي لا نعلم في بداية البحث إن كان الوصف موجوداً في الجملة أم لا.

ويبدأ في الحالة الثانية بافتراض أن (ما وصف به الأفراد ليس في الجملة)، ولا بد مما بدأ به افتراضاً أن ينتهي إليه نتيجة، من باب تحصيل الحاصل، وهو غير الحالة محل البحث أيضاً، كما أوضحنا.

كذلك فإن المثال الذي أورده في أجزاء البيت وأجزاء الشجرة مما يكون وصف الفرد فيه ليس للجملة بدأ فيه بافتراض صفات الأفراد ذات الخصوصية لكل

(١) كتاب الإمام ابن تيمية السلفى للشيخ محمد خليل هراس ص ١٣١.

(٢) منهاج السنة للإمام ابن تيمية ج ١ ص ١١٨-١١٩.

منهم، وهو بعيد عن محل البحث أيضًا الذي يكون فيه وصف الفرد متحققا في بقية الأفراد، وهو وصف الحدوث، فسقط ما ذكره في رده، وبقي الاعتراض قائما.

وفضلا عما تقدم فإنه من الملاحظ هنا أن الإمام ابن تيمية بينما ينكر آراء الفرق الأخرى في الموضوع فلاسفة ومعتزلة وأشاعرة وكلاية يستند على قاعدة (أن هذا لم يعرف أن السلف قال به)، فأين ما نجده عند السلف مما ذهب إليه من إسناد صفة الصوت لله مثلا؟

ولو سلمنا بذلك جدلا، فإننا نقول: هل ما يقوم بذات الله تعالى هنا جنس الحادث الذي هو الصوت أم فرد من أفراده؟ إن قيل بالأول فنحن لسنا بإزاء خصوص أصوات القرآن الإلهية، وإن قلنا بالثاني وقعنا في المحذور وهو قيام الحادث بالله دون أن يسعفنا الكلام عن جنس الحوادث، وإذا لم نفرق بينهما فقد جعلنا القديم حادثا والحادث قديما وهذا باطل. ولو جوزنا أن يكون للجملة صفة ليست للأفراد لجوزنا أن تكون جملة المخلوقين ليست مخلوقة، وهذا ظاهر البطلان.

الإمام ابن تيمية والمجاز

ما معنى أسدا في قولك رأيت أسدا يقود المعركة؟ أليس لها معنى حقيقى وهو الحيوان المعروف بحكم الوضع؟ ولها معنى مقصود بحكم القرينة وهو القائد الشجاع؟

ينكر الإمام ابن تيمية الأصل الوضعى لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وينطبق ذلك - في رأيه - أيضا على علماء السلف والنحو واللغة، وعلماء أصول الفقه الذين يعتد بهم.

ويسانده بعض أتباعه بقولهم بأن الأصل في اللغة هو الإلهام^(١)، ولا دليل على

(١) انظر كتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليل ص ٣٦٣، ٣٦٩ والمؤلف من أتباع الإمام ابن تيمية في سائر موضوعاته.

الوضع، وهذه مكابرة من ناحية، ومبدأ شديد الخطورة من ناحية أخرى إذ يفتح الباب على مصراعيه لادعاء الإلهام لكل من هب ودب، وهذه هدية ثمينة مجانية للباطنية، أما إذا أريد بالإلهام ما يحدث في بداية ظهور اللغة فهو عود إلى القول بالوضع وإن يكن عن طريق الإلهام، وعود إلى صلب المشكلة من ناحية ثالثة.

ويعترف الإمام ابن تيمية بأن المقصود في المثال المذكور القائد الشجاع وليس الحيوان المعروف ولكن على أساس أن اللفظ يستعمل استعمالاً حقيقياً في الحالين، بدليل قرائن الحال^(١).

أي أن لفظ أسد لا يستعمل وهو كلمة مفردة إلا على الحقيقة، وأما في الجملة وسياق العبارة فإنه قد يستعمل للشجاعة أو غيرها فيكون حقيقة فيما يستعمل فيه.

وهذا ما يقول به القائلون بالمجاز جملة، وهو يساوى عند القائلين بالمجاز: القرينة التي تصرف الكلام عن إرادة المعنى الحقيقي.

ومن هنا ينتهي الخلاف في الموضوع إلى دائرة الخلاف اللفظي.

أما إنكار المجاز على أساس القول بأنه من المصطلحات المحدثّة بعد القرن الثالث، فعلى فرض صحة هذا القول فهو لا يعنى إنكار المجاز، لأن القول بالمجاز لم يكن إنشاء له ولكن كشفاً عن وجوده في طبيعة اللغة، كالقول في علم النحو المحدث بالفاعل والمفعول وحروف الجر، والمبتدأ والخبر، بل في مصطلحات علم الكلام التي يستعملها الإمام ابن تيمية نفسه كالصفات الخيرية وجواز قيام الحادث بالقديم، وهذه بدهيات.

إن اعتبار المجاز تحريفاً ليس إلا إنكاراً لطبيعة اللغة، ومكابرة في أصل نشأتها وقوانين تطورها، وتناقضاً بين موقفين: إنكار وضعيتها عندما يقول المخالف في

(١) الحقيقة والمجاز "لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والفتاوى تحقيق عبدالرحمن النجدي ط ٢ ج ٢ ص ٤٠٣، ٥٤١، وما بعدها.

لفظ ما إن له معنى حقيقيا جاء في أصل الوضع، ثم ادعاء معرفة أصل الوضع في نفس الوقت عندما يقول التيميون إن أصل الوضع في اللغة هو الإلهام، أو عندما يقولون إن اللفظ يوضع لمعان مختلفة بحسب السياق وضعا حقيقيا، وأخيرًا فهو فصل للقرآن عن مصدر إعجازه القائم فيما يقوم عليه على أساليب المعاني والبيان والبديع وفي صلب ذلك يأتي المجاز بأنواعه وتشبيهاته واستعاراته وكنائياته.

منزلة العقل عند ابن تيمية:

رأينا في نموذج الصفات كيف غاص الإمام ابن تيمية في بحور الاستدلال العقلي: أبحر مع العقل النظري كما أبحر كبار المتكلمين، لم يدخر وسعا، ولا اقتصد فيما يمكن الاقتصاد فيه، ولا ترك ما يسمى دقيق الكلام، ولا اقتصر على الصريح الصحيح، ولا ابتعد عما لا يترتب عليه عمل.

ومع أن الإمام ابن تيمية يخالف المعتزلة والأشاعرة في اعتبار العقل أصلا للنقل فإننا نراه يفند مزاعمهم بمنطق الانتقاء والاستثناء الذي لا يستند إلى مبدأ عام، إنه يفند مزاعمهم على أساس أن ما يبنى عليه النقل من العقل ليس كل العقليات، فمنها حق وباطل، وإن غاية ما يتوقف عليه الشرع من العقل هو تصديقه للرسول ﷺ، ثم على العقل أن يعزل نفسه بعد ذلك، فتصديق العقل للنقل له دلالة عامة مطلقة، أما تصديق النقل للعقل فليس كذلك.

ويقول (ولا يقال إن العقل قد زكى الشرع وعدله، فإذا قدم الشرع عليه لكان قدحا فيمن زكاه وعدله فيكون قدحا فيه، لأن الرجوع في موارد النزاع إلى قول الأعملم ليس قدحا فيما علم به أنه أعلم).

وعند التعارض (...) لو أبطلنا النقل لكننا أبطلنا دلالة العقل) باعتبار أنه هو الذي دل على صحة النقل.

وهنا نلاحظ في منهج الإمام ابن تيمية أنه يصح للنقل أن يبطل بعض العقل، ولا يصح للعقل أن يبطل بعض النقل.

ويحاول الإمام بان تيمية أن يحل هذه المشكلة المنهجية فيذهب إلى أن هذا لا يعنى تقديم النقل عند تعارض ظاهره مع العقل، ولكنه يعنى أن يقدم القطعى أيا كان، لكونه قطعيا لا غير، وهنا يأتى التساؤل: كيف تحل المشكلة وكل منهما يقرر ما هو القطعى على طريقته ومقياسه؟

يجيب الإمام ابن تيمية على ذلك بافتراض عدم التعارض بينهما فى القطعيات، لأنه قول بالجمع بين النقيضين، لكن السؤال يظل واردا، ويضاف إليه تسجيل مغالطة فى هذا الرد، لأن استحالة الجمع بين النقيضين إنما هو فى النقيضين العقليين، أو فى النقيضين اللذين يأتیان من جهة واحدة، أما عند اختلاف الجهة فإنه لا جمع إذ كل منهما منفصل مبدئيا عن الآخر، أو أن ما يعتبر نقيضا فى أحدهما لا يعتبر نقيضا عند الآخر، ومن هنا كان تناقض الآراء والمذاهب والأديان والنظريات يملأ ساحة النقاش.^(١)

ومهما يكن فموقف الإمام ابن تيمية يبين عن اعتداد خاص بالعقل، جعل ابن قيم الجوزية يفترض أن استفسارات الصحابة للرسول لم يكن منشؤها قط التعارض بين النص والعقل، بل التعارض بين النصوص فى ظاهرها، أما الاستشكال بالتعارض بين النص والعقل فقد حكى عن الكفار فحسب!^(٢)

ومن هنا يذم الإمام ابن تيمية الواقفين عند حرفية النص، والذين يتلقون النصوص دون أن يلتفتوا إلى ما فيها من دلالة عقلية، كما يذم أولئك الذين افترضوا أن الإيمان بالرسول قد استقر فعلا، فلا يحتاج إلى الأدلة العقلية الواردة فى النصوص

(١) درء تعارض العقل والنقل للإمام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، طبع مطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١ ج ١ ص ١٣٨، ١٧٠، ٨٧.

(٢) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢١٩.

ذاتها، ويرى أن السلف لم يذموا الكلام بإطلاق، وإنما يذمون الباطل منه لمخالفته الكتاب والسنة، ولمخالفته العقل بالتالي، ويفترض أن صريح العقل لا يخالف صحيح النقل، وأن الكلام لا يذم من حيث إن الله أمر رسوله بالاستدلال.

ولا يقل عن ذلك دلالة على اعتداد الإمام ابن تيمية بالعقل - على الوجه الذى أراده - التقاؤه مع المعتزلة فى القول بأن الله لا يخاطب بما لا يعلم، وفى أن الراسخين فى العلم يعلمون تفسير القرآن.

وهو يرى أن من وقف على لفظ الجلالة فى الآية فمراده بالتأويل الذى لا يعلمه إلا الله ما يؤول إليه الأمر كوقت الساعة وما إلى ذلك، وبالتأويل الذى يعلمه الراسخون فى العلم التأويل بمعنى التفسير والبيان، ولا وجود لما يقال إنه متشابه لا يعلم^(١)، وهذا الفهم للآية هو فى رأى نوع من التأويل الخاص.

ومن هنا ذهب الإمام ابن تيمية إلى البحث عن طرق الاستدلال التى رأى أنها طريق الرسل.

وطريق الاستدلال عنده يكون بالاستدلال بالآيات، وهو ما تكون الدلالة فيه على عين المدلول لا على كلى يندرج المدلول بين أفرادها، ويكون بالاستدلال بقياس الأولى.^(٢) ودخل الإمام ابن تيمية هنا فى جدل طويل عميق.

ومما له دلالة فى هذا المقام أن نرى تلميذه ابن القيم يصنف الأدلة السمعية إلى نوعين: نوع دل بطريق التنبيه إلى الدليل العقلى، كغالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد. ونوع لا يقوم على التنبيه إلى الدليل العقلى وهو يسير جدا، والأول هو الأغلب فى القرآن وهو أصل النوع الثانى، والقدح فى النوعين بالعقل

(١) تأمل ما يقوله ابن عقيل فى قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) مخالفا لذلك: (قال من كف خلقه عن

السؤال عن مخلوق، فكفهم عن السؤال عن الخالق أولى) دفع شبه التشبيه لابن الجوزى ص ٤٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٩٤، والفرقان بين الحق والباطل ج ١ ص ١٠٨، والإكلیل ج

٢ من مجموعة الرسائل الكبرى طبعة ١٩٦٦.

ممتنع بالضرورة، أما الأول فواضح، وأما الثانى فلاستلزام القدح فيه القدح فى العقل الذى أثبتته، وإذا بطل العقل الذى أثبت السمع بطل ما عارض السمع من العقلیات! ^(١)

ومما له دلالة أيضا أن نرى ابن تيمية وهو يعتمد خبر الواحد كطريق إلى المعرفة يجعله من الطرق التى يتحصل منها "اليقين" كدلالة نقلية تأتى على قدم المساواة مع الدلالة العقلية.

وهذا هو الذى جعل التيميين يذهبون وراء الأدلة القياسية للدلالة على مباينة الله تعالى للعالم، وعلوه عليه، ليعودوا بعد ذلك بتأويل - وإن لم يسموه تأويلا - على الآيات التى تفيد المعية كقوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم). ^(٢)

وفى رأينا أن الإمام ابن تيمية كان يقترب بذلك اقترابا شديدا ممن يسمون العقلين، وأنه لم ينزل العقل عن عرشه الذى أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وإنما رفع النص إليه ليجلسه بجواره، بل إنه عندما رفع النص إلى عرش العقل إنما فعل ذلك بإذن العقل الذى يقول عنه إنه سلطان عين واليا ثم عزل نفسه.

وهذا ما جعل بعض مريديه من أهل الحديث والفقهاء يرغبون به عن التوغل فى الكلام والفلسفة.

ومهما يكن من قوله إن شأن العقل مع النقل كشأن سلطان ولى واليا ثم عزل نفسه فإنه لا يتفق مع ممارساته العقلية الجدلية من ناحية، ولا يستقيم منطقيا مع ما استهدف له من ناحية أخرى.

وفى رأينا أن ما ذكره فى أصل منهجه فى حديثه عن التعارض أو عدم التعارض

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم ج ١ ص ١٥٦-٤٨٤.

(٢) انظر الفرقان بين الحق والباطل ج ١ ص ١٠٦.

بين القطعيات يمثل تحيرا في الانتقاء بين الباطل والصحيح منشؤه عدم تحديد المقياس المبدئى.

وفي رأينا أيضا أنه لو نفى الإمام ابن تيمية يده من العقل النظرى جملة، والتفت إلى ما قدمه المنهج الإسلامى من اعتماد العقل العملى القائم على الضرورة العملية التى تقوم فى أساس كل منهج على الإطلاق، لطويت صفحات وصفحات من التزيد والتنقص والخلاف والجدل والتفرق والتشاحن على السواء، وافتحت - من جديد - آفاق البناء الحضارى التى تاهت فيها الأقدام عن نقطة البداية.

الإمام محمد بن عبد الوهاب

هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد بن بريد بن مشرف التميمي النجدي^(١) وكان مولده عام ١١١٥ هـ.

نشأ محمد بن عبد الوهاب في أسرة معنية بالعلوم الشرعية، فطلب العلم في مكة، ووجد بغيته في المذهب الحنبلي والحديث، وتلقى العلم على والده، ورحل في طلب العلم إلى المدينة، ثم البصرة التي ظهر له فيها خصوم، يقول عنهم: (كان ناس من مشركي!! البصرة - هكذا - يأتون إلى شبّهات يلقونها على فأقول وهم قعود لدى لا تصلح العبادة إلا لله، فيبهت كل منهم)^(٢) فخرج منها، وقد ناله أذى شديد، وقصد الشام لكنه لم يتمكن من إكمال رحلته إليها، فرجع إلى نجد مارا بالإحساء، وترى الباحثة وفاء عبدالرحمن حسب الله أن ما ذكرته بعض المصادر من ذهابه إلى مصر وكردستان وهمدان وأصفهان والرى وقم وحلب ليس صحيحا^(٣).

درس محمد بن عبد الوهاب مؤلفات ابن تيمية وابن القيم وتأثر بهما تأثرا واضحا وبخاصة ابن تيمية، وبالفكر الحنبلي عموما، وقام بحركة مضادة للبدع أراد أن يعيد في محاربتها عهد أسلافه من الحنابلة لا سيما ابن تيمية من التوجه بالعبادة لله وحده، وإنكار التوجه إلى أصحاب القباب والقبور، وإنكار التوسل بالأولياء والأنبياء إلى

(١) تاريخ نجد لابن غنام تحقيق ناصر الدين أسد طبعة القاهرة عام ١٩٦١ ص ١٠، ٦١.

(٢) المصدر السابق لابن غنام ص ٧٦.

(٣) في رسالتها للماجستير بعنوان (دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية وأثرها في الاتجاهات الإسلامية المعاصرة) بمعهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة ص ٢٢-٢٥.

الله تعالى في قضاء الحاجات، وبدأ بها في بلده برفق ولين، ثم أخذ يرسل بها إلى أمراء الحجاز وغيره من الأقطار، ولما قاومه أهل بلده وقاموا باضطهاده تركهم إلى بلدة الدرعية بنجد، فقبلها أميرها محمد بن سعود، وقام بحماية دعوته ونشرها، واستخدم قوته في تأييدها حتى أخذ بها كثير من بلاد الجزيرة العربية، ودخل بعض أهلها في حكم آل سعود، ولم يزل محمد بن عبد الوهاب يقوم بدعوته في حماية الأمير حتى توفي عام ١٢٠٦ هـ.^(١)

وقد ترك الشيخ تراثاً متمثلاً في أنواع متعددة من الكتب والرسائل، والمكاتبات والأجوبة والفتاوى والخطب في العقيدة والفقه والحديث والتفسير والسيرة، وفي العقيدة له الكتب الآتية:

- ١- كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد.
- ٢- كشف الشبهات.
- ٣- مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد.
- ٤- الأصول الثلاثة وأدلتها.
- ٥- تلقين أصول العقيدة للعامة.
- ٦- كلمات في بيان شهادة أن لا إله إلا الله وبيان التوحيد.
- ٧- كلمات في بيان شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله.
- ٨- أربع قواعد للدين.
- ٩- أربع قواعد ذكرها الله في محكم كتابه.
- ١٠- المسائل الخمس الواجب معرفتها.
- ١١- تفسير كلمة التوحيد.
- ١٢- ستة أصول عظيمة.
- ١٣- ستة أصول منقولة من السيرة النبوية.

(١) انظر كتاب (المجددون في الإسلام) للشيخ عبد المتعال الصعدي نشر مكتبة الآداب بالجاميز بالقاهرة ص ٤٤٠.

١٤ - مسائل الجاهلية.

١٥ - أصول الإيمان.

١٦ - فضل الإسلام.

١٧ - كتاب الكبائر.

١٨ - نصيحة المسلمين بأحاديث سيد المرسلين.^(١)

والشيخ محمد بن عبد الوهاب وإن لم يلتزم بما اجتهد به ابن تيمية في بعض مسائل الفقه، كقوله في الطلاق الثلاث ونحوه، إلا أنه التزم وأتباعه به في العقائد، وشددوا فيها أكثر مما تشدد، ورتبوا عليها أموراً عملية لم يكن قد تعرض لها ابن تيمية، ومن ذلك هدمهم الأضرحة والقبور والمساجد التي أقيمت لها باعتبار ذلك نوعاً من الوثنية وتكفيراً منهم للمتوسلين بها والمتوجهين بالدعاء للنبي أو الولي بالشكوى أو طلب العون واعتباره شركاً.^(٢)

وفي هذا الصدد ينبغي تحرير المسألة بأن الدعاء إن كان بطلب شيء من شأنه أن يسند إلى الله تعالى ولا تتعلق قدرة العبد به باعتبار ذاته - وإن تعلقت بأسبابه - فيطلب من النبي أو الولي الشفاء من المرض، أو الرزق، أو دخول الجنة، أو النجاة من النار، معتقداً أنه - أي النبي أو الولي - قادر على جذب منفعة أو رفع مضرة بذاته مستقلاً بالخلق فهذا لا شك في أنه وقوع في الشرك، كما كان المشركون يدعون الأصنام على هذا الاعتقاد، ومع ذلك يقولون (ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى).

أما إن كان الطلب على اعتقاد أن النبي أو الولي لا يملك من ذاته ضراً ولا نفعاً، وإنما يدعونه ليتوجه إلى الله ويسأله أن يفعل ذلك بحيث لا يكون للنبي أو الولي إلا مجرد السعى في حصوله بالتوجه والطلب من الله تعالى، أو ليرشده في يقظته، أو

(١) انظر بحث الشيخ عبدالله صالح ابن عثيمين بعنوان (الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب) مقدم في أسبوع الشيخ بجامعة الإمام محمد بن سعود عام ١٤٠٠.

(٢) انظر (تاريخ المذاهب الإسلامية) للشيخ محمد أبو زهرة نشر دار الفكر العربي ص ١٩٩ وما بعدها.

مناحه إلى ما فيه قضاء حاجته، أو نحو ذلك من طرق السعى التي يترتب عنها عادة فعل الله فهذا السعى وإن كان جائزا في ذاته من باب التعامل المشروع مع الأسباب إلا أنه لا يجوز لما فيه من إيهام أن للنبي أو الولي شيئا من صفات الله، وأنه معبود من دون الله، حيث وجه ما شأنه أن يوجه لله إلى غيره من العباد، والله تعالى أقرب إلى العبد من كل مخلوق، ولا يحتاج في ذلك إلى واسطة، والعامّة معرضون للوقوع في هذا الإيهام، ويخشى أن يتسرب إليهم اعتقاد أن الولي يعلم الغيب، ويقدر على جذب الخير ودفع الأذى فيقعوا في الشرك الصريح.

واهتمام الوهابية بهذا الموضوع لا يمكن تقويمه بإنصاف بغير النظر إليه باعتباره حركة إصلاحية في بيئة بلغ فيها أمر الاشتباه في عبادة الأولياء والأضرحة مبلغا صارخا، أجاز لها أن تنشط لمحاربتها من باب سد الذرائع.

نظرة شاملة في ساحة الحنابلة:

يقرر الإمام ابن تيمية فساد ما ذهب إليه بعض الفرق من أن كلام الله القديم هو حروف وأصوات لازمة لذاته أزلا وأبدا لا يتكلم بها بمشيئته واختياره، ولا يتكلم بها شيئا بعد شيء، ولا يفرقون بين جنس الحروف وأعيانها، بل يجعلون عين الحروف قديمة أزلية، وينكر نسبة هذا الرأي إلى أحمد وأصحابه، ويقول: (هذا الذي يحكى عن أحمد وأصحابه - أن صوت القارئ ومداد المصاحف قديم أزلي - كذب مفترى لم يقل ذلك أحمد ولا أحد من علماء المسلمين).

وإذا كان صاحب المواقف نسب هذا الرأي إلى الحنابلة حيث قال (ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقوم بذاته، وأنه قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديان)^(١) فإن الإمام ابن تيمية لا ينكر وقوع ذلك من بعضهم، حين يقرر أن أبا حامد الغزالي يخطئ وهو يسند إلى أحمد بن حنبل كلاما لم يقله ويزعم أن أبا حامد (لم يكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف

(١) شرح المواقف ج ٢ ص ٩٢.

فى هذا الباب؁ ولا ما جاء به القرآن والحديث!!! وقد سمع مضافا إلى الخنابلة ما يقوله طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم فى الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم: إن الأصوات المسموعة من القراء قديمة أزلية؁ وإن الحروف المتعاقبة أزلية؁ وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخلو منه العرش حتى يبقى بعض المخلوقات فوقه وبعضهم تحته إلى غير ذلك من المنكرات؁ فإنه ما من طائفة إلا وفى بعضهم من يقول أقوالا ظاهرها الفساد وهى التى يحفظها من ينفر عنهم ويشنع عليهم^(١).

وابن الجوزى بدوره يقول: (ورأيت من أصحابنا - يقصد الخنابلة - من تكلم فى الأصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف فى هذا ثلاثة:

أبو عبدالله بن حامد البغدادى الوراق المتوفى عام ٤٠٣هـ وصاحبه القاضى أبو يعلى المتوفى عام ٤٥٨هـ؁ وابن الزاغونى المتوفى عام ٥٢٧هـ؁ فصنفوا كتبنا شأنوا بها المذهب؁ قد نزلوا إلى مرتبة العوام؁ فحملوا الصفات على مقتضى الحس.

فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام على صورته فأثبتوا له صورة؁ ووجها زائدا على الذات؁ وعينين وفما ولهوات وأضراسا؁ وأضواء لوجهه فى السباحات؁ ويدين وأصابع وكفا وخنصر؁ وإبهاما؁ وصدرافخذا وساقين؁ وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس!!

وقالوا يجوز أن يمس ويمس؁ ويدنى العبد من ذاته.

وقال بعضهم: ويتنفس.

وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات؁ فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من العقل.

ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى ولا إلى إلغاء ما توجه الظواهر من سمات الحدث.

(١) تفسير سورة الإخلاص ص ١٠١.

ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا صفة ذات، ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة، مثل يد على نعمة وقدرة، ولا مجيء وإتيان على معنى بر ولطف، ولا ساق على شدة.

بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الأدميين - والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن، فإن صرف صارف حمل على المجاز - ثم يتخرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل سنة.

وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام، وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يقل).
(فياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه.

وينبغي ألا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل، فإننا عرفنا به الله تعالى، وحكمنا له بالقدم، فلو أنكم قلتم نقرأ الحديث ونسكت لما أنكر عليكم أحد، إنما حملكم إياها على الظاهر قبيح، فلا تدخلوا في مذهب الرجل الصالح السلفي ما ليس منه، فلقد كسيتم هذا المذهب شيئاً قبيحاً، حتى صار لا يقال عن حنبل إلا مجسم).

ويبين ابن الجوزي الحنبلي أسباب وقوع هؤلاء المصنفين في الغلط:

أولها: أنهم سمو الأخبار صفات، وإنها هي إضافات وليس كل مضاف صفة، فإنه قال تعالى: (ونفخت فيه من روحي) وليس لله صفة تسمى روحاً، فقد ابتدع من سمي المضاف صفة.

وثانيها: أنهم قالوا هذه الأحاديث من التشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم قالوا (نحملها على ظواهرها، فواعجبا ما لا يعلمه إلا الله أى ظاهر له، وهل ظاهر الاستواء إلا القعود، وظاهر النزول إلا الانتقال).

ومن الواضح أن ما ذكره ابن الجوزي هنا قد تخلص الإمام ابن تيمية من بعضه برأيه في التأويل الذي جاء بالآية وما يعلم منه وما لا يعلم.

(والثالث: أنهم أثبتوا لله سبحانه صفات، وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بها تثبت به الذات من الأدلة القطعية.

الرابع: أنهم لم يفرقوا في الإثبات بين خبر مشهور كقوله صلى الله عليه وسلم (ينزل تعالى إلى السماء الدنيا) وبين حديث لا يصح كقوله صلى الله عليه وسلم (رأيت ربي في أحسن صورة) بل أثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة.

والخامس: أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبين حديث موقوف على صحابي أو تابعي، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا.

والسادس: أنهم تأولوا بعض الألفاظ في موضع ولم يتأولوها في موضع، كقوله تعالى في الحديث القدسي (ومن أتاني يمشي أتيته هرولة) قالوا: ضرب مثلاً للإنعام.

والسابع: أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس، فقالوا: ينزل بذاته، وينتقل ويتحول، ثم قالوا لا كما نعقل، فغالطوا من يسمع، وكابروا الحس والعقل.^(١)

حديث الجارية:

جاء حديث الجارية في صحيح مسلم برواية معاوية بن الحكم السلمي في حديث طويل وقد كان حديث عهد بجاهلية: (وكانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد

(١) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، لابن الجوزي ت ٥٩٧، بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، ويضيف المحقق هنا ما نقله حنبل عن أحمد ابن حنبل أنه سمعه يقول: احتجوا على يوم المناظرة فقالوا: نحيي يوم القيامة سورة البقرة ونحيي سورة تبارك، فقلت لهم: إنها هو الثواب، قال الله عز ذكره (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) إنها معناه وجاء أمر ربك. اهـ كوثري في تحقيقه على كتاب ابن الجوزي ص ٢٨، وينقل الكوثري ما ذكره الحافظ بن حجر في حديث البخاري بسنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم (يكشف ربنا عن ساقه) أنه من رواية سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم فأخرجها الإسماعيلي كذلك ثم قال: في قوله (عن ساقه) نكرة، ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم بلفظ (يكشف عن ساق) قال الإسماعيلي: هذه أصح لموافقتها لفظ القرآن في الجملة. اهـ، وعلى كل فإن ابن الجوزي يشرحها بقوله (وهذه إضافة إليه معناها يكشف عن شدته) المصدر السابق.

فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها وأنا رجل من بنى آدم آسف كما يأسفون، لكنى صككتها صكة، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعظم ذلك على، قلت: يا رسول الله: أفلا أعتقها؟ قال: ائتنى بها، فأتيته بها، فقال لها: أين الله؟ قالت: فى السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: اعتقها، فإنها مؤمنة).

وهناك ملاحظات حول هذا الحديث من ناحية الرواية:

أنه جاء فى روايات أخرى فى غير مسلم عن غير معاوية بن الحكم السلمى، وبصيغة سؤال للجارية ليس فيها قوله "أين الله" ولكن بصيغة أخرى.

فى رواية الشريد بن سويد الثقفى فى صحيح ابن حبان، ومسند أحمد، والمعجم الكبير للطبرانى: أنه كان له جارية سوداء نوبية أراد أن يعتقها فجاء بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها: من ربك؟ قالت: الله. وفى سنن الدارمى، وسنن النسائى قال: قال لها: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم.

وفى رواية أبى هريرة فى بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبى أسامة الطوسى البغدادى، جاء قوله: "جاء رجل بجارية سوداء لا تفصح فقال: إنى جعلت على رقبة مؤمنة أفأعتق هذه؟ فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم: من ربك؟ فأشارت برأسها إلى السماء، فقال: من أنا؟ فأشارت إلى السماء، تعنى أنك رسول الله، قال: اعتقها فإنها مؤمنة). ومن الواضح فى هذه الرواية أمران: التصريح بأن الجارية سوداء لا تفصح، وأنها أشارت إلى السماء فى السؤال عن الله، وفى السؤال عن الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا.

ومن الملاحظ أيضا أن الحديث لم يخرج به البخارى فى صحيحه، وقد أخرج فى جزء خلق الأفعال ما يتعلق بتشميت العاطس الذى ورد فى النص الكامل للحديث الذى رواه مسلم، دون ما يتعلق بكونه تعالى فى السماء، وبدون إشارة إلى أنه اختصر الحديث.

وهناك ملاحظات من ناحية فقه الحديث:

١- من المقطوع به أن المكان والزمان جميعا من خلق الله وهو سبحانه موجود قبل السماء والخلق جميعا، وهو في السماء إله وفي الأرض إله بعلمه وقدرته وإرادته وسلطانه وخلقهم ورحمته وعدله وحكمته لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض.

٢- أن الرواية بالمعنى شائعة في الطبقات كلها، وصاحب القصة لم يكن من فقهاء الصحابة مما يرجح روايته بالمعنى حملا على الروايات المتفقة مع التنزيه، والتي لم يرد فيها في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم لفظ أين.

٣- أن السؤال بأين يأتي في المكان والمكانة، حقيقة فيهما، وكذلك حقيقة في الأول ومجازا في الثاني.

٤- من الجائز - كما جاء في شرح المواقف للسيد الشريف - مجيء السؤال بأين للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هي عابدة وثن أرضي أم هي مؤمنة بالله رب السموات.

٥- من المقرر في تلقين الإيمان لشخص ما الكشف عن رأيه في معتقده السابق، فلا بد من تصريح المسيحي بانخلاءه من الإيمان بالثالوث، والمجوسى بانخلاءه من الإيمان بالنار، ومن عابد الوثن انخلاءه من عبادة الأصنام وهكذا..

ولم يصح عن الرسول صلى الله عليه وسلم في تلقين الإيمان طوال أدائه الرسالة السؤال بأين في غير هذه القصة المضطربة، فاللفظ الجارى على الأصل في بعض الروايات هو الأجدر بأن يكون لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم، وما سواه في رواية معاوية بن الحكم إنما جاء بالمعنى الذى عبر عنه الصحابى.

٦- من العلماء من يعد العامى معذورا في اللفظ الموهم اعتدادا بأصل اعتقاده بالله سبحانه وتعالى، ويؤيد ذلك ما جاء في بعض روايات الحديث عن الجارية،

وأنها نوبية سوداء لا تفصح، وما هو ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من رفقه في التعليم، ومخاطبة الناس بغير أن يشق عليهم فيما يفهمون.

٧- أن الجارية كما جاء في بعض الروايات أشارت إلى السماء فيما يتعلق بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم عن معرفتها بالله والرسول أيضا، ولا مفر من التأويل.

٨- ويعرض الحديث على المحكم المقطوع به من كونه تعالى خالق كل شيء وهو قبل كل شيء، يصبح ما جاء بالحديث على اختلاف رواياته من التشابهات التي لم تكلف بالغوص فيها، ولا بالعمل بشيء وراءها، ونكل علم حقيقتها إلى الله تعالى.

يقول ابن الجوزي في هذا الحديث وطائفة من الأحاديث الأخرى التي تسمى أخبار الصفات، (اعلم أن في الأحاديث دقائق وآفات لا يعلمها إلا العلماء الفقهاء، تارة في نقلها، وتارة في كشف معناها) نشير هنا إلى الصحيح منها:

من ذلك ما رواه مسلم والبخاري من حديث أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (خلق الله آدم على صورته) وبين أن الضمير في "صورته" لا يرجع على لفظ الجلالة.^(١)

وما روى في الصحيحين من حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن بعض ما يحدث يوم القيامة: (فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة

(١) وفي رواية لابن خزيمة (لا يقولن أحدكم لعبده: قبح الله وجهك ووجه من أشبهك، فإن الله خلق آدم على صورته) وروى هذا الحديث في الجامع الصغير ورمز له بالصحة، والضمير في هذا الحديث إما أن يرجع إلى لف عبده أو إلى لفظ آدم، أما إرجاع الضمير إلى لفظ الجلالة فيكون المراد فيه أن الله خلق آدم على صفته، من العلم مثلا، مع حفظ الفارق بين علم الله وعلم آدم، أو يراد بالإضافة في (صورته) معنى التشريف، كقول القائل (بيت الله) و(ناقة الله) وعلى هذا يأتي معنى الرواية الأخرى التي رواها ابن خزيمة أيضا حيث جاء فيها قوله (على صورة الرحمن) رواها بسنده عن عطاء ابن أبي رباح عن عمر رضى الله عنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن الملاحظ أن هذه الرواية ضعفها ابن خزيمة نفسه.

فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فيقال: هل بينكم وبينه آية تعرفونها؟ فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن) ويذكر كثيرا من أقوال العلماء انى تفسره بغير تشبيه، ومن ذلك: يأتيهم بأهوال القيامة فيتسعيدون من تلك الحال، ويطلبون أن تأتيهم بما يعرفونه من لطف، فيكشف عن ساقه أى عن شدته، يكشفها أى يزيلها.

وما روى في الصحيحين من حديث أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد، حتى يضع الرب فيها قدمه فينزوى بعضها إلى بعض) ومما ذكره في تفسيره بغير تشبيه ما حكاه أبو عبيد الهروى عن الحسن البصرى انه قال: القدم هم الذين قدمهم الله لها من شرار خلقه. ويضيف الكوثرى في تحقيقه ما ذكره جاز الله الزمخشري في كتابه (القائى فى غريب الحديث): وضع القدم على الشيء مثل للردع والقمع.

وما روى فى الصحيحين من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم (يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة) ومما ذكره فى تفسيره بغير تشبيه أن يكون معنى الضحك: التعبير عن كثرة الكرم وسعة الرضا.

وما روى فى الصحيحين من حديث ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: (يدنى المؤمن من ربه فيضع عليه كنفه فيقول: تعرف ذنب كذا) قال العلماء: يدنيه من رحمته ولطفه، وقال ابن الأنبارى: كنفه حياطته وستره.

ما روى فى الصحيحين من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول من يدعونى فأستجيب له) ومما ذكره تفسيراً له بغير تشبيه: ينزل بمعنى يقرب برحمته، وقد ذكر الله أشياء بالنزل فقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾. ﴿وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنْ الْأَنْعَامِ﴾.

ثم يقول ابن الجوزى: (واعلم أن الناس فى أخبار الصفات على ثلاث مراتب:

أحدها: إمرارها على ما جاءت من غير تفسير ولا تأويل إلا أن تقع ضرورة كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ أى أمر ربك، وهذا مذهب السلف.
والمرتبة الثانية: التأويل وهو مقام خطر.

والمرتبة الثالثة: القول فيها بمقتضى الحس، وقد عم جهلة الناقلين إذ ليس لهم حظ من علوم المعقولات التى عرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل (.
ثم يقول: (ونحن نحمد الله إذ لم يبخل حفظنا من المنقولات ولا من المعقولات، ونبرأ من أقوام شانوا مذهبنا فعايننا الناس بكلامهم)^(١).

المنطق العملى والتشابهات:

لا خلاف بين الفرق الإسلامية فى مخالفة الله للحوادث، وإنما الخلاف يأتى فى فهمهم للآيات الموهمة للتشبيه، ولنا هنا ملاحظات تلخص ما نراه ونعتقد به فى الموضوع: ونرجو الله التوفيق كما نلتمس منه تعالى العفو:

الملاحظة الأولى: أن الباحث فى هذه الآيات لا يجد فيها ما ينسب إلى الله تعالى ما يوهم التشبيه مقصودا إليه بذاته، على النحو الذى نجد فى تقرير مخالفته للحوادث ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أو فى تقرير الوجدانية أو العلم أو القدرة أو سائر العقائد التى لا يكون المسلم مسلما إلا بها، ففى هذه الصفات يكون القصد واضحا إلى الصفة، ويكون المراد تقريرها مباشرة لاتصافه تعالى بكونه مخالفا للحوادث، أو أحدا، أو عالما أو قادرا وفى هذا يأتى القول الإلهى ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ و﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ إلى أمثال ذلك مما لا يسهل حصره، أما فى حال نسبة ما يوهم التشبيه فنحن لا نجد ألبتة مثل هذا الأسلوب كأن يقول (الله يد) أو (الله عين) أو (إن الله ذو يد) أو (إن الله ذو عين) وإنما ينسب الأمر غير مقصود، وإنما يكون طريقا وأسلوبا ومجازا يمر منه إلى تقرير أمر آخر، فقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ تأتى لمعنى مختلف عن الكلام عن اليد، و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ تأتى لمعنى مختلف عن الكلام عن الوجه.

(١) انظر (دفع شبه التشبيه بأفك التنزيه) لابن الجوزى من ص ٤٦ إلى ٩١.

وهذا فرق هام فيما نحن بصدده من الكلام عن الصفات.

الملاحظة الثانية: أن محدودية العقل البشرى - وهو أمر لا ينبغي الاختلاف فيه - تلزمنا بالقول بأن الله تعالى يجوز أن يخاطب عباده بما لا يعلمونه، ما دام الأمر لا يتعلق بالتكاليف العملية وقد أقر بذلك طائفة من الأئمة، خلافا لابن تيمية، ومن هنا جاء كلام العلماء عن حكمة ورود المتشابه.

ومن ذلك: أنه كان لابد منه لفهم العامة وأشباههم الذين لو حملوا على فهم التنزيه المحض لوقعوا في وهم العدمية، وفي هذا الموقع من فهم الموضوع يأتي حديث الجارية الذي تحدثنا عنه بالتفصيل آنفا.

ومن ذلك أيضا وقريب مما تقدم ما ذكره ابن المرتضى من (زيادة علم الله على علم الخلق) وهو يعنى أن التفاضل في العلم يؤدي بالضرورة إلى درجة من نقص الفهم في الطرف الأقل: تقل أو تكثر، والمثال على ذلك بين في قصة موسى عليه السلام مع الرجل الصالح رضى الله عنه.

ومن ذلك أيضا تقريب العقل البشرى وتدريبه وإعداده لوقت يكون فيه فيض العلوم من الله وهو وقت يقول عنه القرآن (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) إذا التزم هذا العقل بأدب التسليم في وقت القصور.

ومن ذلك: حكمة الابتلاء السارية في جميع التكاليف، وللتميز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه.

الملاحظة الثالثة: أن موقف التسليم المبني على: إثبات ما ورد، ونفى التشبيه، وعدم الخوض في التأويل هو أسلم المواقف وأقربها لطبيعة الدين وجوهره الاتباع، وإذا كان قد جاء من العلماء من اعتبر أن التأويل أحكم، لأنه هو الخطاب الذى يصد عن التشبيه عند طوائف من الناس، فيجب أن يكون في خطاب الضرورة، فإن كل ضرورة بحسبها - وهذا بمنطق الضرورة العملية أيضا - وينبغي عندئذ الاقتصاد في التأويل، ولابن تيمية إشارة لهذا المعنى ذكرناها سابقا - لأنه رجم بالغيب.

الملاحظة الرابعة: اللجوء إلى منطق العقل العمل.

ومنتق العقل العمل الذى يدخلنا إلى الإسلام من باب الإنذار يلزمنا بالتسليم وبالتوقف عن الخوض فى التأويل، لأن المتوقف هنا ممثّل مسلم وجهه لله، وهو من هذه الناحية قد بلغ - أو له أن يبلغ - الدرجات العليا فى الخضوع لله وطاعته ومحبته.

أما الخائض - وبمنظرة عملية - فلأى شيء يخوض؟ ليقترّب من ربه؟ فما باله إذا كان هذا الاقتراب محفوفاً بمخاطر الابتداع والوقوع فى الباطل ونسبة ما ليس لله إليه واقتحام الحمى؟ وعنده ميادين الاقتراب مفتوحة بغير انتهاء أو خطر: العمل النافع لنفسه وللأمة الإسلامية ابتغاء وجه الله تعالى، وقد ضمن الله له فى العمليات أجرين إن أصاب وأجرا إن أخطأ؟ والله سبحانه لن يحاسبه يوم القيامة عما لم يعرف من أسرار المشتابه، بينما هو يحاسبه على ما قصر فى العمل النافع؟

أم يخوض من أجل رد الخائضين؟ اليس هذا هو التناقض بعينه؟ أليس هو ارتكاب ما ينهى عنه؟

إن رجلاً سأل أمير المؤمنين على عليه السلام فى مسجد الكوفة فقال: يا أمير المؤمنين: هل تصف لنا ربنا فنزداد له حبا؟ فغضب عليه السلام ونادى الصلاة جامعة: فحمد الله وأثنى عليه إلى أن قال:

كيف يوصف الذى عجزت الملائكة مع قربهم من كرسى كرامته وطول ولهمم إليه وتعظيم جلال عزته وقربهم من غيب ملكوت قدرته أن يعلموا من علمه إلا ما علمهم، وهم من ملكوت القدس كلهم، ومن معرفته على ما فطرهم عليه؛ فقالوا سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم).

(فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته، وتقدمك فيه الرسل، فأتّم به، واستضيء بنور هدايته، فإنها هى نعمة وحكمة أوتيتها، فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين.

ويقول بعض العلماء فى التوقف فيما يتعلق بذاته تعالى:

(....) حرام على العقول^(١) أن تمثله

وعلى الظنون أن تحده

وعلى الضمائر أن تعمق

وعلى النفوس أن تفكر

وعلى الفكر أن يحيط وعلى العقول أن تصور:

إلا ما وصف به ذاته في كتابه، أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم.

فإن كل ما تمثل في الوهم فهو مقدره قطعاً وخالقه^{(٢) (٣)}

يقول الإمام أبو المظفر ابن السمعاني في كتابه الانتصار لأهل الحديث: (وأما أهل السنة فقالوا: الأصل في الدين الاتباع، والعقول تبع).

ثم يقول (فإذا سمعنا شيئاً من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فله الحمد في ذلك والشكر، ومنه التوفيق، وما لم يمكننا إدراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمناً به وصدقنا واعتقدنا أن هذا من ربوبيته تعالى)^(٤).

ويقول ابن خلدون: (فإذا هدانا الله إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثبته دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل، ونسكت عما لم نفهمه ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه)^(٥).

وللدقة نقول: نعزل عنه العقل النظري، الذي نقد نفسه.

(١) لا بأس أن نستحضر هنا ما ذكره بعض فلاسفة نظرية المعرفة من أن للعقل قالباً خاصاً في التفكير لا يتعداه، من ذلك قالب الزمان والمكان، وما قرره بعضهم من أن العقل البشري لا يمكنه أن يمارس التفكير في موضوع إلا على أساس مشابته بموضوع سابق وبمايزته له وعلاقة يقوم بربطها بين شيئين في الوقت نفسه: انظر الفلسفة الأوربية الحديثة.

(٢) انظر (اعتقاد أهل السنة والجماعة) للشبّخ عدي بن مسافر الأموي ط ١٩٧٥ ص ١٢.

(٣) وانظر صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام للسيوطي طبعة مع البحوث الإسلامية بالأزهر ص ١١١-١١٥.

(٤) صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام للسيوطي طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ص ٢٣٥.

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٥.

ولا نعزله عن العقل العملى الذى هو عمدة الوجود الإنسانى فى الأرض.
وهو أدواته التى زوده الله بها منذ علم آدم الأسماء ولم يعلمه كنه المسميات.
وهو الذى على محوره دار تكليف الله إياه.

وهو الذى بمنطقه العملى يتعامل مع المسائل الاعتقادية بعدم الاشتغال بها لا
يترتب عليه عمل.

وهو الذى يتوافق مع ما ذكرناه آنفاً.

وهو الذى يجمع فى يده الأصول الثلاثة التى بدأنا بها الكتاب، ومن ثم يجمع فى
يده لب الميزان.
والله أعلم.

obeikandi.com

أهم المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم والسنة المطهرة

- | | |
|--------------|--|
| اسم المؤلف | التعريف به وبمؤلفه |
| إبلاغ | عناية الله إبلاغ الأفعاني |
| | ١- الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالأزهر بمكتبة الكلية برقم ٢٢٩ لسنة ١٩٦٧. |
| د. أحمد أمين | عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة سابقاً |
| | ٢- فجر الإسلام. الطبعة الخامسة عام ١٩٤٥. |
| | ٣- ضحى الإسلام، ثلاثة أجزاء: الأول والثالث عام ١٩٤٦ والثاني عام ١٩٣٥، نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر. |
| الإسفرائيني | أبو المظفر الإسفرائيني ت ٤٧١. |
| | ٤- التبصير في الدين، بتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري، ط مطبعة الأنوار عام ١٩٤٠. |
| الأشعري | الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت ٣٣٠ |
| | ٥- اللمع في الرد على أهل الزيع والبدع، تحقيق الدكتور حمودة غرابة، نشر مكتبة الخانجي ط مطبعة مصر ١٩٥٠. |

٥- مقالات الإسلاميين، بتحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد نشر مكتبة النهضة المصرية، ط ١٩٥٠.

٦- الإبانة عن أصول الديانة، نسخة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند، بحيدر آباد، نسخة بمكتبة الأزهر.

٧- رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، طبعة المطبعة الكاثوليكية ببيروت، عام ١٩٥٢.

مستشرق إيطالى، وكيل المجمع الدولى لتاريخ العلوم:

٨- العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى، ترجمة الدكتور عبدالحليم النجار، والدكتور محمد يوسف موسى، ط أولى ١٩٦٢.

العلامة المحقق ابن أمير الحاج ت ٨٧٩هـ.

٩- التقرير والتحبير على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام فى علم الأصول الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية" المطبعة الأميرية ١٣١٧هـ.

الإمام عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي

١٠- المواقف بشرحه للسيد الشريف على بن محمد الجرجانى ت ٨١٦هـ.

وحاشية لعبد الحكيم السالكوتى.

وحاشية للمولى حسن جلبى بن محمد شاه الفنارى

طبع مطبعة السعادة بالقاهرة عام ١٣٢٥هـ.

المستشرق ولتر. م. باتون.

ألدو ميللي

ابن أمير

الإيجي

باتون

١١- أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة الأستاذ عبدالعزيز عبدالحق، مراجعة الأستاذ محمود محمود، دار الهلال بالقاهرة عام ١٩٥٨.

الباقلائي

القاضي أبو بكر ابن الطيب الباقلائي البصري المتوفى ٤٠٣

١٢- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، بتحقيق ومقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري، طبع مؤسسة الخانجي، عام ١٩٦٣.

١٣- التمهيد: بتحقيق الدكتور الحضيرى والدكتور أبوريدة. ط دار الفكر العربى بالقاهرة عام ١٩٤٧.

بروكلمان

المستشرق كارل بروكلمان

١٤- تاريخ الأدب العربى، ترجمة د. عبدالحليم النجار، ط دار المعارف.

البغدادى

الحافظ أبوبكر أحمد بن ثابت بن أحمد بن مهدى بن ثابت البغدادى المعروف بابن الخطيب ت ٤٦٣ هـ.
١٥- تاريخ بغداد.

عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادى ت عام

ت ٤٢٩

هـ

١٦- الفرق بين الفرق، بتحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد، نشر مكتبة محمد على صبيح وأولاده بالدراسة بالقاهرة

بلقاسم

الدكتور بلقاسم الغالي
١٧- أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية

البياضى

البياضى الرومى الحنفى المشهور ببياض زادة
١٨- إشارات المرام فى عبارات الإمام، مع مقدمة
للشيخ محمد زاهد الكوثرى، وتحقيق وتعليق الشيخ
يوسف عبدالرازق ط مصطفى البابى الحلبي ط عام
١٩٤٩.

البهي

الدكتور محمد البهى من علماء الأزهر المحدثين
١٨- الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى جزآن،
الأول ط ١٩٤٨ والثانى ط ١٩٥١

الترمذي

١٩- معارف السنن للترمذى مع فوائد الحافظ محمد
أنور الكشميرى، تأليف الشيخ محمد يوسف البنوري

التفتازاني

العلامة سعد الدين التفتازاني
٢٠- شرح المقاصد، ط أول لنشمندر
الدكتور أبو الوفا التفتازاني

٢١- علم الكلام وبعض مشكلاته، ط أولى ١٩٦٦.

التهانوي

الشيخ محمد على ابن على القاضى محمد حامد بن محمد
صابر الفاروقى الهندى المعروف بالتهانوى الحنفى من
علماء القرن الثانى عشر الهجرى.

٢٢- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، نسخة
مكتبة الأزهر.

ابن تيمية

الإمام تقى الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني
ت ٧٢٧هـ

٢٣- منهاج السنة ط عام ١٣٢١، وطبعة المدنى عام ١٩٦٢.

٢٤- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١، والنسخة القديمة باسم:

٢٥- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة.

٢٦- الرسالة العرشية، نشرة قصي محب الدين الخطيب ط ١٣٩٩هـ.

٢٧- تفسير سورة الإخلاص.

٢٨- مجموعة الرسائل والمسائل الكبرى.

٢٩- رسالة الفرقان بين الحق والباطن ضمن مجموعة الرسائل.

٣٠- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح.

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ت ٢٥٥.

الجاحظ

٣١- الفصول المختارة جمع الإمام عبدالله بن حسان، على هامش الكامل للمبرد، ط مطبعة التقدم بالقاهرة عام ١٣٢٤هـ.

الدكتور زهدى حسن جار الله

جار الله

٣٢- المعتزلة، رسالة دكتوراه طبع مطبعة مصر

١٩٤٧.

أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي القرشي ت

ابن الجوزي

٥٩٧هـ

٣٣- الموضوعات بتحقيق عبدالرحمن عثمان، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ط عام ١٩٦٦.

٣٤- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، نشر محمد أمين الخانجي الكتبي، مطبعة السعادة عام ١٣٤٩هـ.

٣٥- دفع شبه التشبيه بأكف النزيه، بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري.

٣٦- تلبيس إبليس.

المستشرق أجتس جولد زهيرت ١٩٢١.

جولد زهير

٣٧- مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة الدكتور عبدالحليم النجار نشر مكتبة الخانجي عام ١٩٥٥.

٣٨- العقيدة والشرعية فى الإسلام ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور على حسن عبدالقادر والأستاذ عبدالعزيز عبدالحق، نشر دار الكتب الحديثة بمصر الطبعة الثانية.

الدكتور محمد السيد الجليلند

الجليلند

٣٩- الإمام ابن تيمية موقفه من التأويل ط مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام ١٩٧٣.

إمام الحرمين أبو المعالى عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجوينى ت ٤٧٨هـ.

الجويني

٤٠- لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، وبتحقيق د. فوقية حسين محمود ط الدار القومية.

٤١- العقيدة النظامية، نسخة مكتبة الأزهر رقم عام
٥٥١٨٥.

٤٢- الشامل في أصول الدين، تحقيق الدكتور على
سامى النشار، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية عام
١٩٦٩.

٤٣- الإرشاد إلى قواطع الأدلة، بتحقيق د. محمد
يوسف موسى، نشر الخانجي ١٩٥٠.
المتوفى عام ١٠٦٧هـ

حاجى خليفة

٤٤- كشف الظنون، نسخة مكتبة الأزهر.

الدكتور عوض الله جاد حجازي

حجازي

٤٥- ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى، ط
مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام ١٩٧٢.

الإمام أبو محمد على بن حزم الأندلسى الظاهري
ت ٤٥٦هـ

ابن حزم

٤٦- الفصل فى الملل والنحل، أربعة أجزاء فى مجلدين
ط الخانجى عام ١٣٢١هـ.

الأستاذ سعد محمد حسن

حسن

٤٧- المهدية فى الإسلام، ط مطبعة دار الكتاب العربى
عام ١٩٣٥

الدكتور حمودة غرابة من علماء الأزهر المحدثين

حمودة

٤٨- الأشعرى، نشر مكتبة الخانجى بمصر عام
١٩٥٣.

أبو حنيفة

الإمام الأعظم النعمان بن ثابت، ت ١٥٠هـ وله من
العمر سبعون عاما.

٤٩- الفقه الأكبر، نسخة مكتبة الأزهر طبعة مجلس
دائرة المعارف النظامية في الهند بحيدر آباد عام ١٣٢١هـ
وعليها الشرح المنسوب لأبى منصور الماتريدى، وهو
لأبى الليث السمرقندى.
ت ٣٧٣هـ.

مع شرح لأبى المنتهى المغنيساوى.
٥٠- الفقه الأبسط رواية أبى مطيع، نسخة مكتبة
الأزهر.

٥١- الوصية، مع الشرح المسمى بالجوهره المنيفة لملا
حسين بن إسكندر الحنفى، طبع مطبعة حيدر آباد بالهند.
٥٢- العالم والمتعلم، رواية أبى مقاتل حفص بن
سليمان السمرقندى ت ٢٠٨ نسخة مكتبة الأزهر.
٥٣- رسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى المتوفى عام
١٤٣هـ ضمن النسخة السابقة.

عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى ت ٧٨٤هـ
٥٤- المقدمة، نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.

شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أبى بكر
بن خلكان الأربلى البرمكى الشافعى ت ٦٨١هـ.

٥٥- وفيات الأعيان: نسخة في جزأين بمكتبة الأزهر
رقم عام ٦٢١١٥.

ابن خلدون

ابن خلكان

الخوارزمي

محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ت ٣٨٣.
أو ٣٨٧.

٥٦- مفيد العلوم ومبيد الهموم نسخة مكتبة الأزهر
رقم عام ١٦٦٢٥

الخطاط

أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخطاط
المعتزلي ت ٢٣١ وقيل ٢٢١هـ.
٥٧- الانتصار، نشرة د. نيرج ط المطبعة الكاثوليكية
بيروت ١٩٧٥.

الدارمي

الإمام عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجفري
ت ٢٨٠هـ

٥٨- النقض على بشر المريسي بتحقيق الشيخ محمد
حامد الفقى طبعة عام ١٣٥٨هـ.

دراز

الدكتور محمد عبدالله دراز من علماء الأزهر المحدثين
٥٩- المختار من تيسير الوصول إلى حديث الرسول،
دار الطباعة الحديثة طبعة عام ١٩٣٦.

دنيا

الدكتور سليمان دنيا من علماء الأزهر المحدثين.
٦٠- التفكير الفلسفي الإسلامي، ط عام ١٩٧٦

نشر مكتبة الخانجي بمصر

الذهبي

الدكتور محمد السيد حسين الذهبي من علماء الأزهر
المحدثين

٦١- الإسرائيليات في التفسير والحديث، مطبعة
الأزهر للمؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية عام
١٩٦٨.

الرازي

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ت ٦٠٥ هـ
٦٢- اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، نشر مكتبة
النهضة المصرية عام ١٩٣٨ بمراجعة الدكتور على سامي
النشار

٦٣- مناقب الإمام الشافعي، نسخة مكتبة الأزهر رقم
عام ١٦١٧١

٦٤- أساس التقديس، أو تأسيس التقديس،
ط كردستان العلمية بمصر ١٣٢٨ هـ.

العلامة الإمام الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن
أحمد بن رشد ت ٥٩٥ هـ.

٦٥- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق
الدكتور محمد قاسم ط ١٩٦٤.

الإمام أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزي
ت ٥٢٨ هـ

٦٦- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل في
وجوه التأويل، ط المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق عام
١٣١٨ هـ.

الشيخ عيسى بن مسعود بن منصور الزواوي
٦٧- مناقب الإمام مالك، ط المطبعة الخيرية عام
١٣٢٥ هـ بمكتبة الأزهر رقم عام ٢٦١١٦.

الشيخ إبراهيم السمنودي المصري
٦٨- سعادة الدارين في الرد على الفرقتين، نشر جريدة
الإسلام عام ١٣٢٠.

السيوطي

جلال الدين بن عبدالرحمن السيوطي ت ٩١١هـ.

٦٩- صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام، نشر وتعليق الدكتور على سامي النشار، الطبعة الأولى ن مطبعة السعادة بالقاهرة.

ابن شاعر

صلاح الدين محمد بن شاعر بن أحمد بن عبدالرحمن الحلبي الداراني المعروف بابن شاعر الكتبي ت ٧٦٤هـ.
٧٠- فوات الوفيات، نسخة في جزأين بمكتبة الأزهر رقم عام ٥٣٥٨٦هـ.

الشاطبي

الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق الشهير بالشاطبي ت ٧٩٠هـ.

الشيبي

٧١- الاعتصام ط مطبعة المنار بمصر عام ١٣٢٢هـ
الدكتور كامل مصطفى الشيبي

٧٢ - الفكر والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، طبع دار التضامن ببغداد

الشعراني

عام ١٩٦٦هـ

الإمام عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراني
ت ٩٧٣هـ

٧٣- اليواقيت والجواهر - جزآن، الطبعة الثانية بالمطبعة الأزهرية المصرية عام ١٣٠٧هـ

الشهرستاني

الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
ت ٥٣٧هـ

٧٤- الملل والنحل، بتحقيق الدكتور محمد بن فتح الله
- ٣٨٥ -

بدران، جزءان، نشر مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٦ .

٧٥- نهاية الأقدام في علم الكلام.

الشيخ عبد المتعال الصعیدی من علماء الأزهر
المحدثين

الصعیدی

٧٦- المجددون في الإسلام، نشر مكتبة الآداب
بالجمايز بالقاهرة.

الدكتور صالح بن أحمد الصوافي

الصوافي

٧٧- الإمام جابر بن زيد وآثاره في الدعوة، نشر
وزارة التراث القومي والثقافي بسلطنة عمان ط ١٩٩٧ .

طاش كبرى زادة من علماء القرن العاشر الهجري

طاش

٧٨- مفتاح السعادة، ومصباح السيادة، ثلاثة أجزاء،
مراجعة وتحقيق الأستاذين كامل بكري وعبد
الوهاب أبو النور نشر دار الكتب الحديثة.

كبـرى

الإمام حجة الإسلام أبو جعفر أحمد بن محمد سلامة
الطحاوي المتوفى عام ٣٢١هـ.

الطحاوي

٧٩- بيان السنة والجماعة، ط المطبعة الكريمة ببلدة
قران عام ١٣٢٠هـ

الإمام الأكبر شيخ الأزهر الشيخ عبد الحلیم محمود

عبد الحلیم

٨٠- التفكير الفلسفي في الإسلام ط ٣ عام ١٩٦٨

قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن
الخليل بن عبد الله الهمذاني الأسد أبادى ت ٤١٥هـ

عبد الجبار

٨١- شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن

الحسين بن أبى هاشم، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان،
نشر مكتبة وهبة، ط ١٩٦٥.

٨٢- المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد، المجلد
الأول تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمى، نشر الدار
المصرية للتأليف والترجمة، طبع الشركة المصرية للطباعة،
حسن مذكور وأولاده.

٨٣- التكليف، الجزء الحادى عشر من المغنى فى
أبواب التوحيد والعدل، نشر الدار المصرية للتأليف
والترجمة عام ١٩٦٥.

٨٤- النظر والمعارف، الجزء الثانى عشر من المغنى،
تحقيق الدكتور براهيم بيومى مذكور، نشر الدار المصرية
للتأليف والترجمة.

عبد الرازق الإمام شيخ الأزهر الشيخ مصطفى عبد الرازق
٨٥- التمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ط ٢ عام
١٩٥٩.

٨٦- الدين والوحى والإسلام، ط الحلبي ١٩٤٥.
عبد الفضيل الدكتور محمد عبد الفضيل، من علماء الأزهر
المحدثين

٨٧- هوامش على العقيدة النظامية

عدى بن مسافر الأموى عدى

٨٨- اعتقاد أهل السنة والجماعة ط ١٩٧٥

ابن العربى القاضى أبو بكر ابن العربى ت ٥٤٣هـ

٨٩- العواصم من القواصم، نشرة للقسم الثانى من
الجزء الثانى، بتحقيق وتعليق محب الدين الخطيب عام
١٣٧١ هـ.

ابن عساكر

على بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين
المعروف بابن عساكر الدمشقى الملقب ثقة الدين ت
٥٧١.

٩٠- تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى
الحسن الأشعرى، بمقدمة وتعليق للشيخ محمد زاهد
الكوثرى، نشر القدس، مطبعة التوفيق بدمشق عام
١٣٤٧ هـ.

٩١- تهذيب تاريخ دمشق، نسخة بمكتبة الأزهر رقم
عام ٤٥٣٥٠.

الغزالى

الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى ت
٥٠٥ هـ.

٩٢- المنقذ من الضلال، ط عام ١٣٨٥ نشر دار
الكتب الحديثة.

٩٣- إجماع العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة
رسائل للغزالى نشر مكتبة الجندى بالقاهرة.

٩٤- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن
المجموعة السابقة.

٩٥- ميزان العمل، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا ط
دار المعارف بمصر عام ١٩٦٤.

٩٦- الاقتصاد فى الاعتقاد طبع المطبعة الأدبية
بالقاهرة.

- ٩٧- المنحول من تعليقات الأصول.
- الغرابي الدكتور على مصطفى الغرابي من علماء الأزهر
المحدثين.
- ٩٨- تاريخ الفرق الإسلامية.
- غنام ٩٩- تاريخ نجد لابن غنام تحقيق ناصر الدين أسد ط
القاهرة عام ١٩٦١.
- أبو الفداء الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن
محمد بن عمر بن شاهنشاه بن أيوب ت ٧٣٢هـ.
- ١٠٠- المختصر في أخبار البشر، نسخة مكتبة الأزهر
رقم عام ٣٥٧٤٥
- الفارابي أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي
- ١٠١- إحصاء العلوم، بتحقيق وتعليق ومقدمة
للدكتور عثمان أمين، نشر دار الفكر العربي بمصر عام
١٩٤٨.
- فان فلوتن المستشرق فان فلوتن
- ١٠٢- السيادة العربية، ترجمة د حسن إبراهيم،
ومحمد زكي إبراهيم، ط مكتب النهضة المصرية ١٩٦٥.
- فرغل ديجي هاشم حسن فرغل من علماء الأزهر المحدثين
- ١٠٣- نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية في
الإسلام، نشرة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام
١٩٧٢
- ١٠٤- الأسس المنهجية في بناء العقيدة الإسلامية،
نشرة دار الفكر العربي بالقاهرة عام ١٩٧٨.

فلهوزن

المستشرق الألماني يوليوس فلهوزن

١٠٥ - أحزاب المعارضة السياسية والدينية في صدر الإسلام، ترجمة د عبد الرحمن بدوى، نشر مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٦٨.

١٠٦ - تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده، نشر لجنة تأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٨.

ابن قتيبة

ابن قتيبة الدينورى ت ٢٧٦هـ

١٠٧ - المعارف، بتحقيق وتعليق محمد إسماعيل الصاوى ط المطبعة الإسلامية بالقاهرة عام ١٩٣٤.

١٠٨ - الاختلاف في اللفظ بتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى، ط مطبعة السعادة بالقاهرة عام ١٣٤٩ هـ.

ابن قيم الجوزية

الإمام أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب الزرعى المعروف بابن قيم الجوزية الدمشقى ت ٧٥١هـ.

١٠٩ - اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، طبع إدارة المطبعة المنيرية بالقاهرة عام ١٣٥١ هـ.

١١٠ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، جزءان، نشر المكتبة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٨ هـ.

١١١ - زاد المعاد، ط مصطفى البابى الحلبي.

١١٢ - إعلام الموقعين، طبعة مطبعة النيل بمصر عام ١٣٢٥ هـ.

ابن كثير الإمام عماد الدين أبو الفداء إسماعيل الدمشقي ت ٧٧٤هـ.

١١٣- البداية والنهاية في التاريخ، المطبعة السلفية بالقاهرة عام ١٣٥١.

كوربان المستشرق هنري كوربان

١١٤- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصر مروة، وحسن قبيسي ومراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، نشر عويدات، بيروت عام ١٩٦٦

ماكفر عالم الاجتماع الأمريكي: ر.م. ماكفر

١١٥- الجماعة دراسة في علم الاجتماع، ترجمة محمد على أبو درة، ولويس اسكندر، ومراجعة الدكتور حسن الساعاتي.

المبرد أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد ت ٢٨٠هـ.

١١٦- الكامل في اللغة والأدب، مطبعة التقدم، عام ١٣٢٣هـ.

محمد أبو زهرة الشيخ محمد أبو زهرة

١١٧- تاريخ المذاهب الإسلامية

محمد كامل الدكتور محمد كامل حسين

١١٨- الإسماعيلية، تاريخها ونظمها، نشر مكتبة النهضة المصرية، ط ١٩٥٩

ابن المرتضى أحمد بن يحيى بن المرتضى

١١٩- المنية والأمل ن ط حيدر آباد ١٣١٦هـ

محمد ابن إبراهيم بن علي بن المرتضى المعروف بابن
الوزير ت ٨٤٠هـ.

١٢٠- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى
المذهب الحق، طبعة المؤيد بالقاهرة عام ١٣١٨هـ.

أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المعروف
بالمسعودي ت ٣٤٦هـ.

١٢١- مروج الذهب، بمراجعة وتعليق الشيخ محمد
محيي الدين عبد الحميد، ونشر دار الرجاء بالعراق.

المجتهد المجدد المظفر من إمامية العراق المحدثين،
ولد عام ١٣٢٢هـ.

١٢٢- عقائد الإمامية، من منشورات مكتبة الأمين
ومطبعة النعمان بالنجف، عام ١٣٨٨هـ.

الدكتور علي عبد الفتاح المغربي
١٢٣- إمام أهل السنة والجماعة: أبو منصور
الماتريدي، نشر مكتبة وهبة.

محمد بن النعمان المفيد من كبار علماء الإمامية، ت
٤١٣هـ.

١٢٤- أوائل المقالات في المذاهب والمختارات،
بتعليق شيخ الإسلام الزنجاني، الناشر عباسقلي ص
وجدي، الطبعة الثانية، تبريز غيران، مكتبة حقيقت
بتبريز عام ١٣٧١هـ.

١٢٥- شرح عقائد الصدوق، أو تصحيح الاعتقاد،
بتعليق العلامة معالي السيد هبة الدين الشهرستاني،
ضمن النسخة السابقة.

- المقبلي الشيخ صالح بن مهدي القبلي ت ١١٠٨ هـ.
- ١٢٦- العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء
والمشايع نسخة مكتبة الأزهر رقم عام ١٩٧٥.
- المقدسي أبو زيد أحمد بن سبيل البلخي، وهو المطهر بن طاهر
المقدسي من رجال القرن الرابع.
- ١٢٧- البدء والتاريخ، ستة أجزاء، نشرة كلمتن
هوار، مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بمصر.
- الملطي الإمام الفقيه المحدث الثقة أبو الحسن محمد بن أحمد
بن عبد الرحمن الملطي الشافعي ت ٣٧٧ هـ.
- ١٢٨- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع،
بتحقيق ومقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري، مطبعة
محمد الأمين الخانجي، عام ١٩٤٩.
- موسى الدكتور محمد يوسف موسى من علماء الأزهر
المحدثين.
- ١٢٩- القرآن والفلسفة، طبعة دار المعارف، ١٩٥٨.
- ابن النديم أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف
بالنديم البغدادي ت ٣٨٥ هـ.
- ١٣٠- الفهرست، نشر المكتبة التجارية الكبرى
بالقاهرة عام ١٣٤٨ هـ.
- النسفي الإمام الأجل رئيس السنة والجماعة سيف الحق
والدين أبو المعين النسفي ت ٥٠٨ هـ.
- ١٣١- بحر الكلام في علم التوحيد، مطبعة كردستان
بالقاهرة عام ١٣٢٩ هـ.
- ٣٩٣ -

النشار

الدكتور على سامى النشار.

١٣٢ - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جزءان طبعة ١٩٦٥.

النعمان

القاضى أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التيمى المغربى المتوفى ٣٦٣هـ.

١٣٣ - دعائم الإسلام، بتحقيق آصف على أصغر فيضى، نشر دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٣.

نلينو

المستشرق الإيطالى كارلو ألفونسو نلينو ت ١٩٣٨ أستاذ التاريخ والدراسات الإسلامية بجامعة روما.

١٣٤ - بحث بعنوان: بحوث فى المعتزلة، نشر ضمن مجموعة التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، جمع وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، طبعة ١٩٦٥.

النوبختى

أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى ت ٣١٠هـ. ١٣٥ - فرق الشيعة، مطبعة الدولة باستامبول عام ١٩٣١ لمعية المستشرقين الألمانية.

ابن هشام

أبو محمد عبد الملك بن هشام ت ٣١٢هـ وقيل ٢١٨ هـ.

١٣٦ - سيرة ابن هشام، بمراجعة الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد، نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة عام ١٩٣٧.

الهراش

الدكتور محمد خليل هراش من علماء الأزهر المحدثين.

١٣٧- الإمام ابن تيمية السلفى ط ١٩٥٢.

الواحدى

محمد أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على بن
مثنويه المعروف بالواحدى النيسابورى ت ٤٦٨هـ.

١٣٨- أسباب النزول ط ١٣١٥هـ.

وفاء

وفاء عبد الرحمن حسب الله.

١٣٩- (دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب
الإصلاحية وأثرها فى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة)
رسالة ماجستير بمعهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة.