

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة



قسم: العقيدة ومقارنة الأديان
تخصّص: العقيدة الإسلامية

كلية أصول الدين
الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل: DUN250420232000429363

الوصل بين المدرسة السلفية والأشعرية
ودوره في توحيد الأمة الإسلامية

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه ل. م. د
تخصّص: العقيدة الإسلامية

إشراف

د/ نورة رجائي

إعداد الطالبة

نسمة درار

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
عبد المالك بن عباس	أستاذ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
نورة رجائي	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
فاطمة سوامي	أستاذ	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
العمرى مرزوق	أستاذ	عضوا	جامعة باتنة - 1
عبد الكريم رقيق	أستاذ	عضوا	جامعة باتنة - 1
حياة ديبحي	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

السنة الجامعية: 1445 - 1446 هـ / 2024 - 2025 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ

بعض المختصرات الواردة في البحث:

- تح: تحقيق
- ط: الطّبعة.
- ع: العدد.
- مج: المجلّد.
- ج: الجزء.
- ص: الصّفحة.

مقدمة

يعدّ الاختلاف طبيعة بشرية، وآية من أعظم الآيات الإلهية وسنة كونيّة، يقتضيها قانون التدافع، ولذلك وجدنا القرآن الكريم يقرّه وينهى عن الخلاف المفضي إلى التنازع والتفرّق، ومن ثمّة ذهاب ربح المسلمين وتمزّق وحدتهم كلّ ممزّق؛ وهو لذلك السبب يعدّ ظاهرة صحيّة ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (الأنعام: 153).

والنّاظر في تاريخ الفكر الإسلامي، يجد الكثير من الاختلافات في فهم مسائل وقضايا العقيدة؛ بين الفرق الإسلامية، كما نجد نظيرها بين المذاهب والمدارس الفقهيّة.

ويعدّ فهم نصوص الصّفات الإلهيّة، ونصوص القضاء والقدر؛ من أكثر المسائل التي وقع حولها الاختلاف بين الفرق الإسلامية، إلّا أنّها كانت أشدّ بين مدرستين تقودان المسلمين في الشقّ السّنيّ، ونعني بهما المدرسة الأشعرية التي أسّسها الإمام أبو الحسن الأشعري عقب تحوّل من الاعتزال، والمدرسة السّلفيّة التي خطّها ونظّر لها الإمام ابن تيمية.

-موضوع البحث:

موضوع البحث وهو على ما يُقرأ من عنوانه:

الوصل بين المدرسة السّلفيّة والأشعرية ودوره في توحيد الأمة الإسلاميّة

يدور على الوصل والتّوفيق بين المدرستين، بسبب الاختلاف الذي بينهما؛ نزوعاً نحو الخلاف والتّنازع في محطّات تاريخيّة كثيرة، غير أنّ أشدها يظهر في واقع المسلمين الرّاهن، حيث تدخّلت عوامل كثيرة في إحياء ما اندرس من عوامل التّفرة بينهما وهو ما يتطلّب جهوداً معرفيّة بالدرجة الأولى من أجل محاولة رأب الصدع، وبيان ما يجمع بينهما، وكشف العوامل المفتعلة التي تركّض خلف صناعة الخلاف بينهما.

- أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث فيما يلي:

- أن موضوع الوصل والتوفيق جدير بالبحث والدراسة، فبه يتم الخروج من الخلاف والاختلاف في المسائل المذهبية.

- يتناول البحث مدرستين من أهم المدارس العقدية السنية؛ هما الأشعرية والسلفية.

- لأهمية موضوع أحكام العقيدة لأنها الأساس والأصل الذي تنبني عليه شرائع الدين.

- بيان وإيضاح مسائل الوفاق والاختلاف بين المدرستين الأشعرية والسلفية، وتبيين أثر الاختلاف

العقدي الذي بينهما على الأمة، ولأن الاختلاف العقدي يعتبر أكبر تحدٍ لوحدة الأمة.

- كون البحث لا يتناول إشكالية معرفية فحسب، بل هو موضوع له تداعياته الواقعية في كل

المجالات، ثم إن أهميته تظهر في أنه محاولة موضوعية لا تحتكم إلى مصلحة خاصة ولا تخضع إلى توجيه

أيديولوجي معين.

- الوصل والتقريب بين المدرستين الأشعرية والسلفية.

- إشكالية البحث:

جاءت نصوص القرآن والحديث تأمر بالائتلاف والائتلاف، وتنهى عن التفرق، وتوجب على

المسلمين أن يتكثروا في وحدة متكاملة، وأن يقاوموا من يريد أن يفرق كلمتهم، وبناء عليه؛ وانطلاقاً من

واقع الأمة المتشظي، والمنطلق من خلافات مذهبية ضيقة، وفي ظلّ التحكّم الأيديولوجي، وتضارب المصالح

السياسية وضغط القوى الخارجية، التي تعمل على شقّ الصّف بين المدارس العقدية السنية، بات التساؤل

مشروعاً عن مدى حقيقة التّباين بين المذاهب العقدية الإسلامية؛ وعلى رأسها المذهبين العقديين الأشعري

والسلفي، انطلاقاً من الصّراعات التي تشهدها السّاحة الفكرية على مستوى العالم الإسلامي عموماً وعلى

مستوى الجزائر خصوصاً، ومنه يُطرح الإشكال الرئيس: كيف يمكن للبحث العلمي في مجال العقيدة

الإسلاميّة أن يُسهّم في الوصل بين المذهبين الأشعري والسلفي؟ وهو سؤال تتفرّع عنه جملة من التساؤلات:

- ما هي ضوابط تحديد المدرستين الأشعرية والسلفية؟
- ما هي أسباب الاختلاف بين الأشاعرة والسلفية في فهم النصوص؟
- ما هي الأدلة التي اعتمدها المدرستان؟
- ما هي المناهج العقديّة التي اعتمدها المدرستان؟
- ما هي الأطر المرجعيّة لأسباب الاختلاف؛ هل هي معرفيّة أم عقديّة؟
- ما هي أوجه الوفاق والاختلاف بين المدرستين؟
- ما هي تداعيات الاختلاف على الأمة؟
- كيف يؤدّي إبراز الصلة بينهما إلى وحدة الأمة؟
- كيف نصل بين المدرستين الأشعرية والسلفية؟
- هل يمكننا اليوم التوفيق بين المدرستين الأشعرية والسلفية؟
- أهداف البحث:
- محاولة كشف اللثام عن حقيقة الاختلاف بين الأشعرية السلفية، هل تؤسّس له أسباب عقديّة معرفيّة أم ذاتيّة.
- معرفة الأدلة المعتمدة للأشعرية والسلفية، والمناهج العقديّة المعتمدة لكلّ منهما في فهم وتحليل المسائل المذهبيّة.
- إبراز مسائل الوفاق الكثيرة والمهمّة مقارنة بعناصر الاختلاف القليلة بين المدرستين الأشعرية والسلفية، واستثمارها في تحقيق الوصل والتّقارب بينهما، وذلك لتحقيق الوحدة الإسلاميّة.
- بيان نوع الاختلاف بين المدرستين الأشعرية والسلفية.

- أسباب الاختيار:

لصلة الموضوع الوثيقة بالواقع وظروف العصر الذي نعيشه، وإمكانية توظيف أهمية الوصل بين المدرستين ونتائجه في إصلاح الأحوال الزاهنة للأمة، مما يؤدي إلى استرجاع قوتها وتكاثف جهودها لنهضة مؤسسة.

- الدراسات السابقة التي لها صلة بالموضوع:

هناك دراسات كثيرة سابقة لها علاقة بجزئيات البحث؛ أما الدراسات المقاربة لموضوع البحث والتي تمكنت من الوصول إليها؛ فهي:

- التوافق في العقيدة بين الأشاعرة والسلف، عدنان علي الفراجي، رسالة دكتوراه مطبوعة، ط1، 2013م-1434هـ، دار البداية، ناشرون وموزعون، عمان -وسط البلد، توصل الباحث من خلال المسائل العقدية التي تناولها في دراسته؛ إلى اتفاق المدرستين السلفية والأشعرية، وأن الاختلاف الذي بينهما كان في طرق الاستدلال.

- المسائل الخلافية بين المذهبين الأشعري والسلفي -دراسة استقرائية تحليلية مقارنة، رسالة دكتوراه؛ أحمد أيوب محمد الرواشدة، إشراف: محمد نبيل طاهر العمري، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، 2017م، تناولت هذه الدراسة القضايا الخلافية في العقائد بين الأشاعرة والسلفية، لبيان قيمة الاختلاف، وهل يقع في أصول الاعتقاد أم في فروعه.

صعوبات البحث:

لا يوجد بحث يخلو من الصعوبات، فكل بحث يجب أن يُبذل فيه الجهد ليستفيد الباحث ويفيد، وفي هذا البحث لم تتضح لي أية صعوبات سوى اتساع الموضوع؛ وعمقه؛ ولذلك تعذر عليّ الغوص فيه جيداً، والإحاطة بكل جوانبه، فمن خلال أكثر ما احتوت فصوله، تبين أن أكثر المباحث، والمطالب؛ صالحة لبذل الجهد فيها، والاستغراق من خلالها لبحث آخر.

منهج البحث: طبيعة الموضوع، تتطلب اعتماد المناهج التالية:

1. المنهج التاريخي: وذلك لتتبع مراحل نشأة كلا المدرستين، وأهم المحطات التاريخية

لكليهما، من تاريخ ظهورهما إلى تطوّرهما.

2. المنهج المقارن: وذلك بعرض وجهة نظر أعلام المدرستين في مسائل الوفاق

والخلاف بينهما.

3. المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء كلّ ما تعلّق بموضوع بحثي، من أمّهات

الكتب، فالموضوع ومادّته متناثرة في مختلف الكتب القديمة والمعاصرة.

ويتمّ وضوح توظيف هذه المناهج أكثر من خلال التّقدّم في البحث.

-خطة البحث:

بناء على ما تمّ جمعه من مادّة علميّة انقسم البحث؛ إلى مقدّمة، ومدخل مفاهيمي، وأربعة فصول وخاتمة، احتوت المقدّمة على تمهيد كان لتعريف وتوضيح فكرة البحث وبلورة إشكاليّته، وأهميّة الموضوع، والأهداف المرجّوة من البحث، وأسباب اختيار الموضوع، والمنهج المتّبع في البحث، ثمّ الدّراسات السّابقة والخطة المتّبعة.

وتضمّن المدخل المفاهيمي ضبط أهمّ المصطلحات المفتاحيّة للبحث: السّلفيّة، الأشعريّة.

أمّا الفصل الأوّل تناول مراحل نشأة وتطوّر المدرستين الأشعريّة والسّلفيّة.

والفصل الثّاني كَشَف أسباب الاختلاف بين المدرستين، وأهم المناهج العقديّة المتّبعة التي أثّرت في

هذا الاختلاف.

والفصل الثّالث: كَشَف عن مسائل الوفاق والخلاف المذهبيّة بين المدرستين.

والفصل الرّابع وهو محور البحث، وهو التّقريب بين المدرستين الأشعريّة والسّلفيّة.

وانتهى البحث بخاتمة تضمّنت أهمّ النتائج المتوصّلة إليها.

وبهذه الصورة تمّ البحث على الوجه الذي رجّوّه، سائلة الله سبحانه وتعالى أن يتقبّله بقبول حسن، وأن يتجاوز عمّا فيه من زلل، آمين.

وفي ختام هذه المقدمة لا يفوتني أن أشكر أستاذتي المشرفة الدكتورّة نورة رجائي شكرين غير متناهيين؛ شكرا على حُسن تعاملها وحُسن مرافقتها، وشكرا على ما بذلته من جهد كبير، فلحرصها على إتقان العمل، ولقراءتها للأطروحة كلمة كلمة، ولملاحظاتها؛ ومقترحاتها البناءة، أثر كبير في خروجها بهذه الصّيغة الأخيرة، فقد كانت الأستاذة الحريصة المعينة؛ والأخت الناصحة الأمانة، فجزاها الله خيرا.

وشكري الجزيل وتقديري الموفور موصول؛ للجنة المناقشة الموقّرة التي تفضّلت عليّ بقراءة البحث

وتقييمه وتقويمه، فجزاهم الله خيرا.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات.

نوقشت في قسنطينة بتاريخ: 20 ماي 2025م.

مدخل مفاهيمي

المطلب الأول: مفهوم السلفية.

المطلب الثاني: التعريف بالأشعرية.

معلوم أنّ الأسبقية التاريخية بين مصطلحي السلفية والأشعرية كان لمصطلح الأشعرية، إلّا أنّ تقديم مصطلح السلفية؛ على مصطلح الأشعرية، في كل فصول ومباحث هذا البحث، كان بناء على أسبقيته وترتيبه في عنوان البحث.

المطلب الأول: مفهوم السلفية لغة واصطلاحاً.

أولاً: لغة.

السلفية في اللغة مشتقة من كلمة سلف، وقد اتفقت المعاجم والقواميس اللغوية على أنّ كلمة السلف ومشتقاتها تدلّ على السبق والمضيّ والتّقدّم الزّمني، حيث قال الجوهري: "سلف يسلف سلفاً أي: مضى، والقوم السّلاف: المتقدّمون، وسلف الرّجل آباؤه المتقدّمون، والجمع أسلاف، وسلاف"¹. وجاء في مجمع بحار الأنوار: "... وقيل: سلف الإنسان من تقدّمه بالموت من آبائه وذوي قرابته، ولذا سمي الصّدر الأوّل من التّابعين السلف الصّالح"².

وأضاف ابن منظور في تعريفه للسلف التّقدّم بالعمل، حيث قال: "... والسلف أيضاً كلّ عمل قدّمه العبد، والسلف القوم المتقدّمون في السير"³، فالسلف والسّالف والسّليف كلّها أسماء لكلّ متقدّم، فكلّ ما تقدّم من الآباء والقراة، وكذلك كلّ ما يقدّمه الإنسان من عمل صالح فهو أجر يتقدّمه ويسبقه حتّى يلحق به؛ هو سلف.

¹ - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصّحاح في اللغة والعلوم، تقديم: الشّيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي، دار الحضارة العربية بيروت، ط1، 1974م، مج1، ص603-604/ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، كتاب الحاء، باب السّتين واللام وما يثلثهما، مادة سلف، مج3، ص95/ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصّحاح، تحقيق وترتيب: حمزة فتح الله ومحمود خاطر، مؤسسة الرسالة، دار البصائر، دمشق، بيروت، 1405م، ص309.

² - محمد طاهر الصديقي الفتني، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، دار المعارف العثمانية بحيدر آباد - الهند، 1387هـ-1967م، ج3، ص100.

³ - ابن منظور، لسان اللسان "تهذيب لسان العرب"، إشراف: عبدأ علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1413هـ - 1993م، ج1، ص615/ ابن منظور، لسان العرب المحيط، مج2، ص184/ أحمد بن محمد بن علي المقرشي الفيومي، قاموس = اللغة "كتاب المصباح المنير"، نوبليس، ج3، ص388/ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407هـ، ص1060-1061.

وقد دعم المعنى اللغوي لكلمة (السلف)؛ بأدلة من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة.

كقوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سُلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ (الزخرف: 56)، فسرها القرطبي بقوله: "سلف تقدّم ومضى، وسلف له عمل صالح تقدّم، والقوم السلاف المتقدّمون، وسلف الرجل آباؤه المتقدّمون، والجمع أسلاف"¹، وإلى ذلك ذهب الرّاجب الأصفهاني².

وذكر ابن الأثير أنّ: "سلف الإنسان من تقدّمه بالموت من آبائه وذوي قرابته ولهذا سمي الصدر الأوّل من التّابعين السلف الصّالح"³.

ودلّ على هذا المعنى قول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لابنته فاطمة في مرض موته: "... وإِنَّكَ أَوَّلُ أَهْلِي حُقُوقًا بِي وَنِعَمَ السَّلَفِ أَنَا لَكَ"⁴، أي أوّل من يموت من آل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بعده⁵. وقوله جلّ وعلا: ﴿كُلُّوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا مَّا اسْلَقْتُمُ فِي الْيَاسْرِ لِفَالِيَةٍ﴾ (الحاقة: 24)، ... أي على ما قدّمتم في دنياكم لآخرتكم من العمل بطاعة الله في الأيّام الخالية، يقول في أيّام الدّنيا التي خلت فمضت⁶. وقال تعالى: ﴿فَلَهُمْ مَا سَلَفَ﴾ (البقرة: 275)، يعني: ما أكل وأخذ، فمضى قبل مجيء الموعظة والتّحريم من ربّه في ذلك⁷.

¹ - محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1387هـ، مج6، ص 202.

² - الرّاجب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تم التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج1، ص314.

³ - المبارك بن محمد الجزري بن الأثير مجد الدين أبو السّعادات، النّهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزّاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلاميّة، 1383هـ - 1963م، ج2، ص390.

⁴ - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 2450.

⁵ - <https://dorar.net/hadith/sharh/14098>

⁶ - محمّد بن جرير الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطّبري)، ط1، المطبعة الأميريّة ببولاق مصر الحميّة، ج29، ص41/ الشّوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرّواية والدّراية من علم التفسير، دار التّوادر، شركة دار التّوادر الكويتيّة، الكويت، 1431هـ - 2010م، مج5، ص284.

⁷ - محمّد بن جرير الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطّبري)، ج5، ص44.

وبذلك تبين أنّ المعنى اللّغوي لكلمة (السّلف) هو: السّبق والمضيّ والتّقدّم الزّمني، وقد دُعيت هذه المعاني بأدلة من القرآن الكريم، ومن السّنة النّبويّة الشّريفة.

ثانياً: اصطلاحاً.

تبين من خلال التعريف اللّغوي لمصطلح السّلفيّة أنّه مشتقّ من كلمة سلف، ولذلك سيتمّ التعامل مع مصطلحي السّلف والسّلفيّة، أمّا مصطلح السّلف؛ فقد اتّفقت المعاجم الاصطلاحية، في تعريفها للسّلف؛ على أنّهم أهل القرون الثلاثة؛ إلّا أنّ منهم من يرى أنّهم الصّحابة فقط، ومنهم من يرى أنّهم الصّحابة والتّابعين، ومنهم من يرى أنّهم الصّحابة والتّابعين وتابعيهم.

نُسب إلى أحمد بن حنبل أنّه عرّف السّلف بأنّهم الصّحابة، كما جاء في قوله: "صفة المؤمن من أهل السّنة والجماعة من شهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّدا عبده ورسوله، وأقرّ بجميع ما أتت به الأنبياء والرّسل ... وعرف حقّ السّلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيّه صلّى الله عليه وسلّم"¹. وعرّف السّلف بأنّهم الصّحابة والتّابعين، كما جاء في القول: "إعلم أنّ الحقّ الصّريح الذي لا وراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السّلف، أعني مذهب الصّحابة والتّابعين"².

وعرّف السّلف بأنّهم الصّحابة والتّابعين وتابعيهم، ونادى إلى اتّباع أقوالهم، وأفعالهم، وتصرفاتهم، وعاداتهم؛ ابن تيمية حيث يقول: "الذي يجب على الإنسان اعتقاده في ذلك وغيره ما دلّ عليه كتاب الله

¹ - أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، مناقب أحمد بن حنبل، ص 165/ ابن حنبل، رسالة أصول السّنة، تح: محمّد هشام طاهري، ط 2، 1440هـ - 2019م، ص 39/ أحمد القلشاني، تحرير المقالة في شرح الرّسالة، تح: الحبيب بن طاهر ومحمد المدني، مؤسسة المعارف، بيروت-لبنان، ط 1، 1429هـ - 2008م، ص 207-208/ البوطي، السّلفية مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، سوريا - دمشق، ط 1408هـ - 1988م، ص 10.

² - أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمّد، المكتبة التّوفيقية، ص 320/ أبو البقاء أيّوب ابن موسى الحسيني الكفوي (1094هـ - 1683م)، الكليات - معجم في المصطلحات والفروق اللّغوية، مؤسسة الرّسالة، ط 2، 1419هـ - 1998م، ص 511/ التّهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، 1996م، ج 1، ص 968/ يحيى بن شرف النّووي، الأذكار، تح: عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1414هـ - 1994م، ص 296/ البوطي، السّلفية مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي، ص 10.

وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، واتفق عليه سلف المؤمنين، الذين أثنى الله تعالى عليهم وعلى من اتبعهم، وذم من اتبع غير سبيلهم"¹، وقال أيضا: "مذهب السلف لا يكون إلا حقا"².

وقال أيضا: "فمذهب أهل السنة والجماعة ما دلّ عليه الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة، وهو القول المطابق لصحيح المنقول وصريح المعقول"³.

وعرّف البوطي السلف في قوله: "والمعنى الاصطلاحي المستقر لهذه الكلمة (السلف)، هو القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة الإسلامية، أمة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما مصدره قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيما رواه الشيخان من رواية عبد الله ابن مسعود: "خير الناس قرني، ثم الذين يلوهم ثم الذين يلوهم"، ثم يجيء أقوامٌ تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته"⁴⁵.

ويرى البوطي: "أن سبب هذه الخيرية لأهل القرون الثلاثة من المسلمين، أنهم يمثلون الحلقات القريبة الأولى من السلسلة الموصولة بينبوع النبوة وتعاليم الرسالة"⁶.

وعليه فالمقصود بالسلف؛ أهل القرون الثلاثة الأولى؛ الرسول صلى الله عليه وسلم؛ والصحابة والتابعين وتابعيهم.

¹ - ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية "قدس الله سرّه"، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر: خدام الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، طبعت هذه الفتاوى في: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة المنورة، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، 1425هـ - 2004م، مج 12، ص 235.

² - المصدر نفسه، ج 4، 149،

³ - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تح: محمد رشاد سالم، ط 1، 1406هـ - 1986م، ج 2، ص 145.

⁴ - رواه البخاري في صحيحه، رقم: 2652، ورواه مسلم في صحيحه، رقم: 2533.

⁵ - البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 9.

⁶ - المرجع نفسه، ص 10.

أما السِّلَفِيَّةُ فعَرَفَهَا مُحَمَّدُ الْغَزَالِي بِأَنَّهَا: "نزعة عقلية وعاطفية ترتبط بخير القرون، وتعمق ولائها لكتاب الله وسنة رسوله، وتحشد جهود المسلمين المادية والأدبية لإعلاء كلمة الله دون نظر إلى عرق ولون، وفهمها للإسلام وعملها له يرتفعان إلى مستوى عمومته وخلوده، وتجاوله مع الفطرة وقيامه على العقل"¹.
أما أبا زهرة فقد قصر مصطلح السِّلَفِيَّةِ على الحنابلة وابن تيمية ومحمد ابن عبد الوهاب وتلاميذه وأتباعه، حيث يقول: "... نقصد بالسلفيين .. أولئك الذين ظهروا في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة، وزعموا أنَّ جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد ابن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها، ثمَّ تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري، أحياه شيخ الإسلام ابن تيمية وشدد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أمورا أخرى قد بعثت إلى التفكير فيها أحوال عصره، ثمَّ ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري أحياها محمد ابن عبد الوهاب -في الجزيرة العربية- ومازال الوهابيون ينادون بها، ويتحمس بعض العلماء من المسلمين لها"²، فهو يرى أنَّ مصطلح السِّلَفِيَّةِ لم يظهر في القرون الثلاثة الأولى؛ أي ظهر متأخرا.

وكذلك ساوى القرضاوي بين السِّلَفِيَّةِ وما دعا إليه محمد ابن عبد الوهاب حيث يقول: "وتعبير (السلفيين): تعبير حديث، لا أدري متى شاع استعماله بالضبط، وقد كان من قبل يطلق على (أهل الحديث)، أو (أهل الأثر)، أو على (الحنابلة) ... وكان جوهر الخلاف بينهم وبين خصومهم؛ يتركز حول التأويل وعدمه، في آيات الصفات وأحاديث الصفات، المتعلقة بالله تبارك وتعالى، مما يوهم التشبيه بالمخلوقات، مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5) أو نزوله تعالى في الثلث الأخير من الليل إلى السماء الدنيا، كما صحَّ في الحديث، وكما في إثبات اليد، والوجه، والجنب، والقدم، والعين، والأعين؛ لله تبارك وتعالى، هل تثبت هذه الأشياء، أو تفوّض، أو تؤوّل؟ ... أهل الأثر، أو دعاة السلف؛ يثبتون هذه الأشياء لله تعالى، كما أثبتتها لنفسه؛ بلا تكييف، ولا تمثيل، ولا تأويل، ولا تعطيل ... وأبرز

¹ - محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الشروق، 1401هـ، ص 90-91.

² - الإمام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، ص 177.

من دعا إلى السلفية، ودافع عنها، وجلّى أفكارها، وشرح توجهاتها العقديّة والفقهية والسلوكية؛ أبو العباس "ابن تيمية" ومدرسته، وأبرز تلاميذها الإمام أبو عبد الله ابن القيم ... وفي العصر الحديث؛ ظهرت السلفية من جديد، على يد مجدّد السلفية في الجزيرة العربية؛ الشّيخ محمد ابن عبد الوهاب ...¹.
وذهب مجموع من الباحثين إلى أنّ مصطلح السلفية فيه الكثير من اللبس والغموض من حيث دلالاته المعرفية أو بيان نشأته والتطوّرات التي داخلته، ولذلك من الصعب تحديد معناه؛ وتعريفه بصورة قاطعة، لأنّه لم يكن يعني مضمونا واحدا دائما، بالرغم من المشتركات بين من وُصفوا به أو انضوا تحتها²، ولذلك صارت لفظة معقّدة "فيما تفرّعت إليه من تيارات وفيما لحقها من التطوّرات الباطنة حتّى لقد أصبح من الواجب أن نتساءل عن أيّ سلفية نتحدّث وأيّا من أطوارها نعني؟"³.

وحذا حذوهم البوطي مفرقا بين مصطلحي السلف والسلفية، حيث يقول بعد أن عرّف السلف سابقا⁴، بأنّ السلفية: "مذهب جديد مخترع في الدّين، وبنائه المتميّز قد كوّنه أصحابه من الآراء الاجتهادية في الأفكار الاعتقادية والأحكام السلوكية، انتقوها وجمعوها من مجموع آراء اجتهادية كثيرة مختلفة قال بها كثير من علماء السلف وخيرة أهل السنّة والجماعة، اعتمادا على ما اقتضته أمزجتهم وميولاتهم الخاصة بهم، ثمّ حكموا بأنّ هذا البنيان الذي أقاموه من هذه الآراء المختارة من قبلهم، وبناء على أمزجتهم وميولاتهم، هو دون غيره البنيان الذي يضمّ الجماعة الإسلامية النّاجية والسّائرة على هدي الكتاب والسنّة وكلّ من تحوّل عنه إلى آراء واجتهادات أخرى فهم مبتدعون ناثهون"⁵.

¹ - يوسف القرضاوي، الصّحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرّشد، دار الشّروق، 2002م، ص201-205.

² - مجموعة من الباحثين، الظّاهرة السلفية التعدّدية التنظيمية والسياسات، تحرير: بشير موسى نافع وآخرون، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ط1، 1435هـ- 2014م، ص20/ عبد الغني عماد، السلفية والسلفيون، الهوية والمغايرة، قراءة في التجربة اللبنانيّة، ص21.

³ - إسماعيل صبري عبد الله وآخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، ص355-356.

⁴ - ص10 من البحث.

⁵ - البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص241-242.

واعتبر أنّ "مصطلح (السلفيّة) بمضامينه الجديدة بدعة طارئة في الدّين، لم يعرفها السلف الصّالح لهذه الأمّة ولا الخلف الملتزم بنهجه، فالسلف الصّالح (رضوان الله عليهم)، لم يتّخذوا من معنى هذه الكلمة بحّد ذاتها مظهراً لأيّ شخصيّة متميّزة، أو أيّ وجود اجتماعي أو فكري خاص بهم، ميّزهم عمّن سواهم من المسلمين، ولم يضعوا شيئاً من يقينهم الاعتقادي أو التزاماتهم السلوكيّة والأخلاقيّة في إطار جماعة إسلاميّة ذات فلسفة فكريّة مستقلّة"¹، وعليه فهو يعتبرها مرحلة زمنيّة مباركة؛ ليست مذهباً إسلامياً.

ومما سبق تبين أنّ كلا المصطلحين (السلف والسلفيّة) وقع فيهما الإشكال، والاختلاف؛ والتّداخل، أمّا التّداخل الذي بينهما فهو في ربط السلفيّة بالمفهوم المعاصر اسم (السلف) مع اسمها بشدّة، فلا يحقّ لأحد في رأيهم؛ الانتساب إلى السلفيّة؛ إلّا إذا كان سيّره قائماً على اتّباع منهج السلف؛ من القرون المفضّلة؛ منهج الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، والصّحابة الكرام، ومن اتّبعهم بإحسان في تلقّي الإسلام؛ عقيدة، وفهما، وسلوكاً، معتمدين في ذلك على أدلّة كثيرة، منها قوله صلّى الله عليه وسلّم: "خيركم قرني، ثمّ الذين يلوهم، ثمّ الذين يلوهم..."²، وأصبحت السلفيّة بهذا المفهوم والمنهج (اتّباع السلف)؛ مذهب إسلامي، وإن كان السلف لم يكونوا على كلمة واحدة، ولم يكن لهم مذهب، لهم دين، وإن افترضنا أنّهم كذلك؛ فمن هو السلفي المختدّي به؛ من الصّحابة³، بناء على المفهوم المعاصر للسلفيّة (اتّباع القرون الثّلاثة)؛ رغم اختلافهم الكثير؟ فقد ثبت اختلاف الصّحابة مع وجود الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بين ظهرانيهم⁴، وبرز اختلافهم أكثر بعد رحيله صلّى الله عليه وسلّم⁵ في الكثير من القضايا، والفهوم، ومما يجعل مصطلح السلف نفسه غير دقيق؛ أنّ المتأخّرين أنفسهم هم سلف لمن بعدهم.

¹ - البوطي، السلفيّة مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي، ص 13-14.

² - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم : 6695.

³ - مثال ذلك: من هو السلف سيّدنا علي وأنصاره، أم معاوية؟

⁴ - كاختلافهم في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، (صحيح البخاري، رقم 114، رقم 3053)، الاختلاف في وفاة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، مأساة السقيفة (السيرة النبويّة، ابن هشام، تعليق وتخرّيج: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ - 1990م، ج 4، ص 305).

⁵ - كلّ الفرق نشأت بعد وفاة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ب 28 سنة؛ أي في صفّين سنة 38هـ.

أما مصطلح السلفيّة، ففي معناه الأوّل؛ الذي هو اتّباع السلف؛ من القرون الثلاثة الأولى إشكال؛ فلقرب العهد بمصدر الدّين زمنا ومنهجاً، دعت السلفيّة بالمفهوم المعاصر إلى اتّباع القرآن والسّنّة بفهم السلف ومنهجه، واتّخاذ طريقته قدوة ونموذجاً يُتخذى بها في الحاضر، ودليلهم في ذلك حديث سئل فيه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ؟ قَالَ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوكُهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوكُهُمْ..."¹، وحديث آخر قال فيه: "مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي"²، فكلّ من آمن بما آمن به المسلمون الأوائل؛ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وأصحابه، وتابعيه، وتابعي تابعيه؛ رغم اختلافهم؛ فهو سلفيّ يُشهد له عند السلفيّة بالمفهوم المعاصر؛ بالخير والبرّ والتّقوى، والسلفيّة بهذا المعنى (اتّباع السلف؛ من القرون الثلاثة الأولى) هي منهج الأمّة الإسلاميّة كاملة؛ فليس السلف حكراً على مدرسة دون أخرى أو فرقة دون أخرى، فأكثر الفرق والمذاهب، والملل والتّحل؛ أتباع للسلف؛ وكلّ من انتسب للسلف وأخذ منهم فهو سلفيّ، والأشعرية موضوع بحثنا بناء على هذا التعريف هي كذلك سلفيّة؛ لأنّهم نخلوا من السلف؛ وكلّ الفرق تدّعي الانتساب إلى القرون الثلاثة الأولى، فعدم انتماء الشّخص إلى السلفيّة بالمفهوم المعاصر، أو كونه لا يتّسّى بها لا يخرج ذلك عن السلفيّة، ولذلك لا حاجة إلى هذه التّسمية.

والسبب الثّاني لعدم الحاجة لهذه التّسمية، هو تناقض المنهج في مفهوم السلفيّة بالمفهوم المعاصر مع الأخذ بالنّص الشّرعي، فإذا كان الكتاب والسّنّة هما المصدر والمنهج؛ فإنّ الإسلام الحقيقي الذي كان عليه النّبّي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه أسماه الله بالإسلام كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: 19)، وقال أيضاً: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾⁽³³⁾ (فصلت: 33) ... فلماذا تغيّر مسمّى الإسلام؛ وعلى أيّ أساس بنيت مسألة استعمال هذه التّسمية (السلفيّة) وهي غير واردة في النّص الشّرعي؟

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 6658، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 2533 باختلاف يسير.

² - أخرجه الترمذي في صحيحه، رقم: 2641.

ومنهم من يرى بأنَّ السِّلَفِيَّةَ هم أصحاب التَّزَعُّتَيْنِ الحَنْبَلِيَّتَيْنِ؛ التَّزَعُّعَةُ الحَنْبَلِيَّةُ الأولى وهم الحنابلة؛ أتباع أحمد ابن حنبل، والتَّزَعُّعَةُ الحَنْبَلِيَّةُ الثَّانِيَةُ ابن تيمية وتلاميذه وأتباعه، ومن بعدهما مُحَمَّدُ ابن عبد الوهَّاب وأتباعه، ومنهم من يرى بأنَّ مصطلح السِّلَفِيَّةِ بدعة، فهو اسم لم يظهر في القرون الأولى للإسلام، ظهر بعد ذلك بخمسة قرون كاملة، وقد كان اللَّفْظُ السَّائِدُ الدَّالُّ على معناه في ذلك الوقت جماعة المسلمين، ثمَّ مصطلح أهل الحديث والأثر، ويعني الذين تَمَسَّكُوا بالحديث مقابل أهل الرَّأْيِ، ثمَّ ظهر مصطلح أهل السُّنَّةِ والجماعة، وفي العصر الحديث أطلق أتباع حركة ودعوة مُحَمَّدُ ابن عبد الوهَّاب على أنفسهم اسم السِّلَفِيَّةِ؛ ومن ثمَّ أصبح مسمًى السِّلَفِيَّةِ علماً على حركة مُحَمَّدُ ابن عبد الوهَّاب وأتباعه.

أمَّا تعريف المدرسة السِّلَفِيَّةِ كمرَّكَبٍ إضافيٍّ؛ فهي مجموعة قضايا نُسبت إلى أحمد ابن حنبل، وتقعَّدت وتأسَّلت مع ابن تيمية ومدرسته، ثمَّ تَفَشَّتْ نظريًّا وعمليًّا عبر التَّارِيخِ عن طريق مُحَمَّدُ ابن عبد الوهَّاب وأتباعه.

المطلب الثاني: التعريف بالأشعرية.

يُنسب مصطلح الأشعرية إلى "أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري"¹، ولانتساب الأشاعرة إلى أبي الحسن الأشعري، ولدوره الفعَّال في نشر المذهب الأشعري، يحسُن بنا أن نعرِّف شيئاً من شخصيته، فهو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر واسمه إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله ابن موسى ابن بلال ابن أبي بردة عامر ابن صاحب رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم أبي موسى عبد الله

¹ - الشَّهْرَسْتَانِي، الملل والنحل، تح: عبد العزيز مُحَمَّدُ الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، 1387هـ - 1968م، ج1، ص94/ أحمد أمين، ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ج10، ص767.

ابن قيس بن حضار الأشعري، اليماني، البصري ثم البغدادي، من ولد الجماهر بن الأشعر، والأشعر هي قبيلة مشهورة من اليمن، وُلد بالبصرة سنة 260هـ، وتوفي في بغداد سنة 324هـ¹ ودُفن في مشرع الزوايا². ومن أبرز شيوخ أبو الحسن الأشعري: زكريّا بن يحيى الساجي³ المتوفي سنة 307هـ، وأبو خليفة الجمحي⁴ المتوفي سنة 305هـ، والمروزي أبو إسحاق الشافعي، وأبو العباس أحمد بن عمر ابن سريج القاضي البغدادي المتوفي سنة 303هـ^{5 6}.

¹ - الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، ط1، 1997م، ج11، ص346/ الذّهي محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، (تح: شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط2، 2011م، ج15، ص85/ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام. الأشاعرة، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط5، 1985م، ج2، ص43/ ابن عساكر، علي بن الحسن، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، (تح: أحمد حجازي السقا)، دار الجليل، بيروت، ط1، 1995م، ص46/ السبكي، طبقات الشافعيّة، ج2، ص245/ ابن عساكر، تبين كذب المفترّي، ص36/ أبو سعد عبد الكريم بن محمد السّمعاني (ت: 562هـ - 1166م)، الأنساب، تح: عبد الرّحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مكنة المكرّمة، ط2، 1400هـ - 1980م، ج1، ص273.

² - مشرع الزّوايا: اسم المقبرة التي دفن فيها (ابن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص56).
³ - هو الإمام الحافظ محدث البصرة وشيخها ومفتيها أبو يحيى زكريّا بن يحيى عبد الرّحمان البصري وكان من أئمة الحديث .. وعنه أخذ الأشعري مقالة السّلف في الصّفات واعتمد عليها أبو الحسن في تأليفه (الذّهي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص197/ عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، خرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 1406هـ - 1986م، ج11، ص250).

⁴ - قال عنه ابن عساكر: إمام علم الحديث فقد سمع منه قدر ما تدعوه إليه الحاجة إليه وحصل منه ما يسمع الاعتماد في الاستدلال عليه وقد روى في التّفسير حديثا كثيرا عن سهل بن نوح البصري ... وأبي خليفة الجمحي وأبي يحيى زكريّا بن يحيى الساجي (ابن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص400/ الذّهي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص86).

⁵ - هو الإمام شيخ الإسلام فقيه العراقيّين أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، القاضي الشافعي صاحب المصنّفات المتوفّي سنة ست وثلاثمائة للهجرة، قال عنه الشّيخ أبو إسحاق كان ابن سريج يفضل علي جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني (الذّهي، سير أعلام النبلاء، ج14، ص201/ ابن عماد، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، ج2، ص247).

⁶ - الذّهي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط10، 1414هـ، ج15، ص86/ ابن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص400/ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 4/287/ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/21-354/ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 1/66-67.

تبع الأشعري أول مرة مذهب الجبائي¹ المعتزلي، وكان شيخه الوحيد في الفترة الأولى من حياته إلى سنّ الأربعين من عمره²؛ وعلى ذلك أغلب الروايات³، قال الأهوازي: سمعت أبا الحسن العسكري-وكان من المخلصين في مذهب الأشعري- يقول: "كان الأشعري تلميذ الجبائي يدرس عليه ويتعلّم منه، لا يفارقه أربعين سنة"⁴، وهو زوج أمّه؛ الذي ربّاه وعلمه الكلام وبرز في دراسة الاعتزال حتّى نال إعجاب شيخه، وكان يقوم بمناظرات ومجادلات نيابة عنه، وكان من أئمة المعتزلة في وقته⁵.

قام أبو الحسن الأشعري على مذهب المعتزلة أربعين سنة وكان لهم إماما، ثمّ غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما كاملة، خرج بعدها إلى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، ورقى كرسيًا ثمّ نادى في الناس قائلا أنّه قد ترك مذهب الاعتزال وتاب ممّا كان عليه وأنّه معتمز إظهار معاييب المعتزلة وفضائحهم وأن ينخلع من عقائده السابقة كما ينخلع من ثوبه هذا ثمّ انخلع من ثوب كان عليه ورمى به الناس⁶.

¹ - أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي؛ نسبة إلى "جبي" بلد من أعمال خوزستان (الأهواز) قرية من البصرة، ولد سنة 234هـ أو 235هـ درس الاعتزال على شيخ المعتزلة أبي يعقوب يوسف ابن عبد الله الشحام الذي انتهت عليه رئاسة المعتزلة في البصرة، ولما توفي الشحام سنة 267هـ تبوأ مكانه في رئاسة المعتزلة في البصرة، تلميذه أبو علي الجبائي، الذي عدّه ابن المرتضى على رأس الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، وبقي أبو علي ينافح عن مذهب المعتزلة ويرد على من خالفه من المعتزلة وغيرهم، ومن أبرز تلاميذ الجبائي أبو الحسن الأشعري-الذي ترك الاعتزال- وابنه أبو هاشم الجبائي الذي صار إماما للمعتزلة بعد والده، وقد توفي أبو علي الجبائي سنة 303هـ (كتاب المنية والأمل، تح: محمد جواد مشكور، ص170/ السمعاني، الأنساب، ج3، ص176/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، ص183/ ابن كثير، البداية والنهاية، ج11، ص125).

² - الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 10، 1414هـ، ج15، ص86.

³ - ابن التّديم، الفهرست، ص225/ أبو نصر السّجزي، الردّ على من أنكر الحرف والصّوت، ص140-141/ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج3، ص285/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص89/ السّبكي، طبقات الشّافعية الكبرى، ج3، ص348/ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج4، ص129-130/ الألوسي، جلاء العينين، ص249/ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج4، ص59.

⁴ - تاج الدين السّبكي، طبقات الشّافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطّناحي وعبد الفتّاح محمّد الحلّو، دار إحياء الكتب العربيّة، ج3، ص352.

⁵ - عبد الرّحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، لبنان، بيروت، ط1، 1996م، ج1، ص502/ إسماعيل بن عمر بن كثير (ت776هـ)، طبقات الشّافعية، تح: عبد الحفيظ منصور، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط1، 2004م، مج1، ص203.

⁶ - ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص39، ص40/ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، مدخل ومقدمة: محمّد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مارس 1998م، ص25.

أمّا عن أسباب تحوّل ورجوع الأشعري عن المعتزلة فقد اختلف فيها، حيث يرى ابن عساكر أنّ السبب في ذلك هو تعدّد رؤاه للنبيّ صلى الله عليه وسلّم في المنام، حيث أمره بترك ما هو عليه، ونصر سنّته¹.

ويرى السبكي أنّ سبب رجوع الأشعري عن مذهب المعتزلة، عدم وجود أجوبة شافية من أساتذته للأسئلة والاستفسارات التي وردت عليه ومّا يروى في ذلك: "أنّ رجلاً سأل الجبائي هل يجوز أن يسمّى الله عاقلاً؟ فقال: الجبائي: لا؛ لأنّ العقل مشتقّ من العقال وهو المانع، والمنع في حق الله محال، فقال الشيخ أبو الحسن: فقلت له: فعلى قياسك لا يسمّى الله حكيماً؛ لأنّ هذا الاسم مشتقّ من حكمة اللّجام، وهي الحديد المانعة للدّابة عن الخروج ... فإذا كان اللفظ مشتقّاً من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق حكيماً عليه سبحانه وتعالى، قال: فلم يُجر جواباً إلّا أنّه قال لي: فلم تمنع أنت أن يسمّى الله سبحانه عاقلاً، وأجزت أن يسمّى حكيماً؟ قال: قلت له: لأنّ طريقي في مأخذ أسماء الله الإذن الشرعيّ دون القياس اللّغوي، فأطلقت حكيماً؛ لأنّ الشرع أطلقه، ومنعت عاقلاً لأنّ الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته وهكذا سار بينهما الجدل حتّى انفصل الأشعري عنه"².

ومن أسباب تحوّل الإمام أبي الحسن الأشعري أنّه كان يتعبّد في الفقه على مذهب الشافعي، فقد كان يجلس أيّام الجمعات في حلقة أبي الحسن المروزي³ الفقيه من جامع المنصور ... ولقد ترجّحت لديه

¹ ابن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 38 - 39 / ابن عساكر، طبقات الشافعيّة، ج 2، ص 245 / نعمان بن محمود بن عبد الله أبو البركات خير الدين الآلوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، قدم له: علي السيّد صبح المدني، مطبعة المدني، 1981م، ص 250.

² - السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، ج 3، ص 357 - 358.

³ - هو الإمام الكبير أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي، المتوفّي أربعين وثلاثمائة شيخ الشافعيّة وفقهه بغداد صاحب أبي العباس بن سريج وأكبر تلامذته، اشتغل ببغداد دهراً وصنّف التّصانيف وشرح مذهب الشافعي وخصّه، وانتهت إليه رئاسة المذهب، ويروي البغدادي عن الأشعري أنّه كان يجلس أيّام الجمعة في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع البصرة، وأبو إسحاق المروزي يأخذ عنه علم الكلام (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 14، ص 197 / ابن عماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 11، ص 250 / أبو الحسن الأشعري، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 35 / عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص 1429).

آراء الشافعي الكلامية على تعاليم الاعتزال¹، فرغم اختلاف الباحثين عن السبب الذي أدى بالأشعري إلى رجوعه عن مذهب الاعتزال، إلا أنهم اتفقوا كلهم عن رجوعه عنه، وكان بعد رجوعه شديد الحرص على إظهار تمسكه بالسلف.

يؤكد ذلك قول الأشعري: "فإن كثيرا من الزائعين عن الحق من المعتزلة مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين، فخالفوا روايات الصحابة عليهم السلام عن نبي الله صلوات الله عليه وسلامه في رؤية الله عز وجل... وردوا الروايات في ذلك عن السلف المتقدمين..."².

وقال أيضا: "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا صلى الله عليه وسلم، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيع الزائعين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم وخليل"³. وبعد رجوع الأشعري عن مذهب المعتزلة، ألف تصانيف كثيرة في الأصول، والملل والتحل، والرد على المخالفين أهمها كتابان: "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، و"الإبانة عن أصول الديانة"، ومن

¹ - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1405هـ - 1985م، ج2، ص52/ الخطيب البغدادي، بشار عواد معروف، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطائرها العلماء من غير أهلها ووارديها (المعروف بتاريخ بغداد)، دار الكتب المصرية، مج11، ص347.

² - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، طبعة ابن زيدون، ص7.

³ - المصدر نفسه، ص8-9.

كتبه أيضا: مقالات الإسلاميين، ورسالة في "استحسان الخوض في علم الكلام"، ورسالة إلى أهل الثغر، والرد على المجسمة، والرد على ابن الراوندي، ومقالات الملحد، وغيرها كثير...¹.

ولقد لُقّب أبو الحسن الأشعري بناصر السنّة والدين "وأمر أن يُنادى بين يدي جنازته هذا ناصر السنّة والدين، وهذا إمام المسلمين، هذا الذي كان يذبّ عن الشريعة ألسنة المخالفين، هذا الذي صنّف سبعين ألف ورقة ردّا على الملحد²، فقد كان له دور كبير في شرح مذهب السنّة، وذلك لأتته "سعى للإصلاح بين الفريقين (المعتزلة والحشويّة) من الأئمة بإرجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل"³، واعتُبر لذلك جامع بين النقل والعقل.

وهكذا وُلدت الأشاعرة في اليوم الذي هجر فيه أبو الحسن الأشعري الاعتزال، حيث بدأ بالحدّ من سطوة العقل عند المعتزلة لصالح الاتجاه النصّي الذي نادى به أهل السنّة والحديث⁴.

أمّا عن تلاميذه؛ فقد قسّمهم ابن عساكر⁵ إلى خمس طبقات، وذكر في الطبقة الأولى منهم – وهم أصحابه الذين أخذوا عنه ومن أدركه ممّن قال بقوله أو تعلّم منه – أبو عبد الله بن مجاهد البصري⁶،

¹ - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 15، ص 85، 86/ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 13، ص 260/ الشَّهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 94-103/ ابن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ج 6، ص 332-333/ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 284-286/ ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 187.

² - ابن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 221، ص 360-362، ص 102/ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطنّاحي عبد الفتّاح الحلّو، فيصل عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربيّة، ط 1، 1383هـ-1964م، ج 3، ص 347/ محمد زاهد الكوثري، مقدّمة تبين كذب المفترّي، ص 15.

³ - ابن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 15.

⁴ - محمد عيّاش الكبيسي، العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلّمين، ص 334/ محمّد صالح محمد السّيد، مدخل إلى علم الكلام، ص 270/ صبحي، في علم الكلام، ج 11، ص 55/ علي عبد الفتّاح المغربي، الفرق الكلاميّة الإسلاميّة مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1415هـ-1995م، ص 269-270.

⁵ - ابن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 177.

⁶ - صاحب أبي الحسن الأشعري، وهو من أهل البصرة، سكن ببغداد وعليه درس الباقلاني وله كتب حسان في الأصول (المصدر نفسه، ص 177-178).

وأبو الحسن الباهلي البصري (ت370هـ)¹، وأبو الحسين بNDAR بن الحسين الشَّيرازي الصَّوفي خادم أبي الحسن (ت353هـ)، وأبا بكر القفال الشَّاشي الفقيه وأبا سهل الصَّعلوكي (ت369هـ)، وأبا زيد المروزي توفِّي بمرور (371هـ)، وأبو الحسن علي ابن محمد بن مهدي الطَّبري (ت380هـ)².

وبعد الأشعري؛ انتقل المذهب نفسه عبر أطوار عديدة، وتقلَّده أعلام كبار من محدِّثين والفقهاء والمتكلِّمين، من أشهرهم القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي محدِّث (338-403هـ)، ومحمد ابن الحسن بن فورك الشَّافعي (406هـ)، وأبو إسحاق الأسفراييني الشَّافعي المتكلِّم الأصولي (418هـ)، وعبد القاهر البغداد الشَّافعي (429هـ)، والقاضي أبو الطَّيب الطَّبري الشَّافعي (450هـ)، وأبو بكر البيهقي الشَّافعي (384-458هـ)، وعبد الكريم القشيري الشَّافعي (375-465هـ)، وأبو إسحاق الشَّيرازي الشَّافعي (393-476هـ)، وأبو المظفر الاسفراييني الشَّافعي (471هـ)، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني الشَّافعي (419-478هـ)، وأبو حامد الغزالي الشَّافعي (450-505هـ)، وابن تومرت طالب الغزالي الشَّافعي (485-524هـ)، والقاضي أبو بكر بن العربي المالكي (468-534هـ)، والشَّهرستاني الشَّافعي (479-548هـ)، والحافظ ابن عساكر الشَّافعي (499-471هـ)، وفخر الدِّين الرَّايزي الشَّافعي (544-606هـ)، وأبو الحسن الأمدي الحنبلي الشَّافعي (551-631هـ)، والعز ابن عبد السَّلام الشَّافعي (660-775هـ)، والإمام محدِّث النَّووي الشَّافعي (631-676هـ)، والبيضاوي الشَّافعي (685هـ)، وعُضد الدِّين الإيجي الشَّافعي (680-756هـ)، وتقي الدِّين السَّبكي الشَّافعي (683-756هـ)، ثمَّ كثير من المتأخِّرين، أشهرهم: الشريف الجرجاني (740-816هـ)، ومحمد ابن يوسف السنوسي التلمساني المالكي (832-895هـ)، وإبراهيم اللقاني المالكي (1041هـ)،

¹ - قال عنه الذهبي: "العلامة، شيخ المتكلِّمين، أبو الحسن الباهلي البصري، تلميذ أبي الحسن الأشعري، برع في العقليَّات، وكان يقظاً، فظناً، لسنّاً، صالحاً، عابداً" (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج16، ص304-305/ ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص178).

² - قال عنه ابن عساكر: "صحب أبا الحسن رحمه الله بالبصرة مدة، وأخذ عنه وتخرج به واقتبس عنه، وصنّف تصانيف عدّة تدلّ على علم واسع وفضل بارع، وهو الذي ألّف الكتاب المشهور في تأويل الأحاديث المشكّلات الواردة في الصّفات" (ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص195).

أحمد ابن محمد العدوي، الشَّهير بالدَّردير المالكي (1127-1201هـ)، وإبراهيم الباجوري الشَّافعي (1198-1277هـ)¹.

وبذلك انتشر المذهب الأشعري في مشارق ومغارب الأرض؛ اجتمع عليه الشَّافعيَّة، والمالكيَّة، والحنفيَّة، وفضلاء الحنابلة، ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكيَّة في زمانه أبو عمرو ابن الحاجب، وشيخ الحنفيَّة جمال الدِّين الحَصيري².

وبناء على هذا العرض تبَيَّن أنَّ اسم المدرسة الأشعريَّة؛ ينصرف إلى المنهج السُّنِّي الذي سلكه الإمام أبو الحسن الأشعري وكلَّ من اتَّبَعَ منهجه وسلك طريقه، وصار عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة إضافة إلى الماتريديَّة.

¹ - عمرو بسيوني، الدِّرس العقدي المعاصر، ص181-182/ معالم سالم يونس المشهداني، المدرسة الكلاميَّة الأشعريَّة بين النُّزعة العقليَّة والمرجعِيَّة التَّصنيَّة، ص91.

² - تاج الدِّين السَّبكي، طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، تح: محمود محمد الطَّنَّاحي، عبد الفتَّاح محمد الحلُّو، دار إحياء الكتب العربيَّة، 1383هـ-1964م، ج3، ص365.

الفصل الأول: المدرستان السلفية والأشعرية: النشأة والتطور.

المبحث الأول: نشأة وتطور السلفية.

الفرع الأول: أحمد ابن حنبل.

الفرع الثاني: ابن تيمية الحراني.

الفرع الثالث: محمد ابن عبد الوهاب.

المبحث الثاني: نشأة وتطور المدرسة الأشعرية.

-مناظرة وجوب الصّلاح والأصلح في الأفعال الإلهية، مناظرة أسماء الله تعالى.

الفرع الأول: تطور الأشعرية في المشرق.

المرحلة الأولى: النشأة والانتشار والتطور.

المرحلة الثانية: دمج قضايا علم الكلام بالفلسفة.

الفرع الثاني: تطور الأشعرية في الغرب الإسلامي.

المرحلة الأولى: قبل فترة الموحدين.

المرحلة الثانية: في عصر الموحدين.

المرحلة الثالثة: المرحلة السنوسية.

لأهمية ضبط أصول نشأة السلفية والأشعرية؛ تخصص المبحث الأول من هذا الفصل للحديث عن نشأة وتطور المدرستين، بتتبع المراحل التي مرّ بها كلاهما؛ بداية من ظهور معلمهما؛ وصولاً إلى اكتمال صورتهم؛ وازدهارهما.

المبحث الأول: نشأة وتطور السلفية.

لم يذكر مصطلح "السلفية" بصورة مباشرة في القرن الثاني، إلّا أنّه عبّر عنه بعدّة مصطلحات تدلّ على معناه مثل "أهل الحديث" و "أهل السنّة والجماعة"، فلم يكن لابن حنبل مذهبا كلاميا (عقدياً)، بل أقوال جمعها أتباعه، وقد جعل الطّور الأوّل لنشأة السلفيّة قرن أحمد ابن حنبل؛ وذلك لأنّه يُعتبر جذر ومصدر لابن تيمية وأتباعه من بعده.

الفرع الأول: مرحلة أحمد ابن حنبل (164هـ - 241هـ / 780م - 855م).

بسبب المحنة التي تعرّض لها أحمد ابن حنبل؛ لما حُمِلَ لِيُمتحن في القرآن في زمن الخليفة العبّاسي المأمون (عام 218هـ) والخليفان من بعده؛ المعتصم العبّاسي والواثق العبّاسي، فبعد أن استجاب الكلّ لضغط المأمون، لم يبق إلّا أحمد صامدا وردّ على القول بأنّ (القرآن مخلوق)، كما هو قول المعتزلة بقوله (بأنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود)، واستدلّ على ذلك بأدلة من القرآن الكريم ومن السنّة النبويّة الشريفة، ورغم التعذيب الشديد الذي تعرّض له الإمام أحمد، إلّا أنّه لم يتراجع؛ وثبت على قوله، إلى أن جاء المتوكّل العبّاسي وانتصر له وتبنّى أفكاره، وأعلن براءته وكرّمه باضطهاده للمعتزلة وإلقائه لهم في السّجون، وبانتهاء هذه المحنة كُتِبَ للإمام أحمد الفضل؛ والبداية الجديدة؛ ولموقفه وأتباعه الدّيوغ والانتشار، وأكسبه مكانة متميّزة لدى أتباعه من أهل الحديث سابقا والسلفيّة لاحقا¹.

¹ - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ص177 / الأصفهاني، حلية الأولياء، ج9، ص204-220/ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج1، ص63-65/ ابن قيم الجوزية، مناقب الإمام أحمد ابن حنبل، ص308-393. / ولتر ياتون، في المحنة، أحمد ابن حنبل، رسالة دكتوراه، ترجمة: عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال، ص174/ محمد نغش، ذكر محنة الإمام أحمد ابن حنبل، ط2، 1403هـ-1983م، ص11-17/ أبو زهرة، ابن حنبل حياته وعصره، آراؤه وفقهه.

وقد لخص ابن الجوزية اعتقاد أحمد ابن حنبل في قوله: "صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمدا عبده ورسوله، وأقرّ بجميع ما أتت به الأنبياء والرسل ... وعرف حقّ السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيّه صلى الله عليه وسلّم"¹.

وسمّي أتباع أحمد ابن حنبل في الاعتقاد بالحنابلة، فأعلوا من قيمة النص ورفضوا مقولات وتأويلات العقل².

وقد حدث تحوّل كبير داخل المدرسة الحنبلية، وضّحه الغزالي في قوله: "وبعض من سموا بالحنابلة الذي حكى تاريخ بغداد أنّهم كانوا يطاردون الشافعية لحرصهم على القنوت في صلاة الفجر، هم فريق من الهمل لا وزن لهم، وأنا موقن بأنّ الإمام أحمد نفسه لو رآهم لأنكر عليهم وذمّ عملهم"³، فقد صاحب نشر الفكر والمذهب؛ نوع من الغلو والتطرّف الذي طغى على الأتباع.

وعليه، فبعد انتصار أهل السنة على المعتزلة منذ عهد المتوكّل العباسي، فُرِضت أقوال أحمد ابن حنبل؛ عقيدة دينية وسياسية، وأصبحت بذلك مذهباً للدولة، وأصبح أحمد ابن حنبل رائد اتجاه أهل الحديث في الفكر الإسلامي.

الفرع الثاني: مرحلة ابن تيمية الحرّاني (661هـ - 728هـ / 1263م - 1328م).

يذهب كثير من الباحثين إلى أنّ القرن السابع الهجري والذي شهد نهاية الخلافة العباسية في بغداد على يد التتار (656هـ)، يمثّل الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها النزعة الحنبلية الثانية على يد ابن تيمية ومدرسته⁴.

¹ - أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، مناقب الإمام أحمد ابن حنبل، ص 165.

² - أحمد زغلول شلاطة وآخرون، بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2016م، ص 99.

³ - محمد الغزالي، هموم داعية، نخضة مصر، القاهرة، ط6، 2006م، ص 12.

⁴ - محمد أبو رمان، الصراع على السلفية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م، ص 14.

وعامة السلفية اليوم يقرّون بأن المنهج السلفي نضج وترعرع وتحدّدت أصوله، وأينعت شجرته وأثمرت على يد ابن تيمية¹.

وقد وُصفت الحركة السلفية في زمن ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في القول: "وقد قوي هذا التيار في القرن السابع للهجرة على يد الإمام تقي الدين ابن تيمية الحرّاني، وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) وصار يعرف بالعقيدة السلفية، وقد حاول كلّ من ابن تيمية، وابن قيم الجوزية دفع الشبه التي أُلقيت عليه، وذلك بإيجاد أساس فكري، مبني على مبدأ عام، يقضي بأن لا ضير، من إثبات ظواهر الصفات الخبرية، وأنّ ذلك لن يؤدّي إلى التشبيه، ما دامت المماثلة منفية، وغير واردة بين الله الخالق، والإنسان المخلوق"²، فقد تمّ إعلان المذهب في زمن ابن تيمية بجرأة وقوّة، وزاد آراؤه انتشاراً إضطهاده بسببها، فإنّ الاضطهاد يذيع الآراء وينشرها³.

وقد أصّل ابن تيمية للمنهج السلفي بقوله بأنّ الاعتصام بالكتاب والسنة هما السبيل الوحيد لسلوك المنهج السلفي، وهما الحكم والفيصل في تصنيف الجماعات الإسلامية، والطوائف، وأنّ الفرق التي تحيد عن هذا المنهج لا حظّ لها في هذه التسمية، وادّعاؤها باطل لا يقوم على دليل، وأنّها تغرق في بحر الضلال والظلمات، لأنّه يشبه الدليل والتمسك به، بسفينة نوح فمن ترك الدليل غرق في ظلمات الباطل⁴، وهذا الادّعاء هو سبب التكفير المعاصر.

وبذلك أسّس لسلفية تتجلّى في محاولة تأصيله للإسلام السنيّ، من خلال القرآن والسنة، وكما ترجمتها الحياة في المدينة في الجيلين الأولين، ولا ضير أن يضاف الثالث والرابع⁵.

¹ - ابن قيم الجوزية، طريق المهجرتين وباب السعادتين، تح: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، 1994م، ص362/ العثيمين، نور على الدرب، ج1، ص10.

² - عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والمذاهب، ص213.

³ - أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص194.

⁴ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمّد رشاد سالم، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، ط1، 1979م، ج1، ص133.

⁵ - حسن سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005م، ص88.

أمّا فكر ابن تيمية فهو فكر مقعّد ومنظّم لأقوال ابن حنبل، فقد جعلها مذهباً؛ وأسساً وأصولاً، حتّى فاق تأثير خطّه الفكري تأثير أحمد ابن حنبل، وذلك بعد أن تلقّى تعليمه في أحد دور الحديث "التي عرفت انتشاراً منذ أيام ابن حنبل، والتي كانت تلقن نزعة حديثة مضادة لكلّ الفرق الإسلامية التي اتخذت من المنطق السّلاح الأوّل في الدّفاع عن آرائها، وقد تطوّرت هذه النزعة لتوالي الحقب التاريخيّة، حتّى حقبة ابن تيمية، حيث تمّ تحريم المنطق وحذّر من الاغترار بمقدراته، ولم يكتف ابن تيمية بتأكيد ضرر المنطق وذمّ المشتغلين به، بل اجتهد في إثبات عقم المنطق العقلي، فكان آخر من ناصر الاتجاه الحنبلي ضدّ المنطق"¹، وبذلك ازدادت السّلفيّة مع ابن تيمية توسّعا وتقعيداً؛ فـ "هو الذي أنشأ البنية الثّامّة للمعمار السّلفي، وهو الذي شكّل صورة بنيته"².

وقد كان له من النّاحية السّياسيّة دور بارز في مقاومة الغزو التّتري، حيث دخل على ملك التّتار على رأس وفد من أعيان دمشق وكلمه -بكلّ قوّة- للامتناع عن دخول دمشق، واشترك بنفسه في بعض المعارك ضدّ التّتار، وعمل كلّ ما في وسعه لحثّ المسلمين على القتال، وتخليصهم من روح اليأس والهزيمة التي دفعت بجموع كثيرة منهم إلى الفرار هرباً من جحافل الجيش التّتري الذي شرب من كأس النّصر حتّى الثّمالة، وانتشى بروح السّيّطرة والتّفوّق³.

فقد اتّخذ المنهج السّلفي مع ابن تيمية صورته البينة التي أبانت عن قواعده، وقضاياه بصورة حاسمة، وحدّدت معالم الطّريق لكلّ الذين جاءوا بعده، أمّا آراؤه في الإيمان والكفر، والقتال فتجعلها الجماعات الإسلاميّة المعاصرة - من السّلفية الجهاديّة - عمدة حراكها، وسندا لفعلها المباشر⁴.

فمع ابن تيمية، ثمّ تلميذه ابن قيم الجوزية -رحمهما الله تعالى-، وبالأخصّ ابن تيمية، بُني منهج فكري متكامل سمّي بمنهج الحنابلة، أو بمنهج السّلفيّة في وقت لاحق، فمع نسبة هذا المنهج إلى الإمام

¹ - محمد أبو زهرة، ابن تيمية، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1980م، ص 157.

² - أحمد سالم، عمرو بسبوي، ما بعد السّلفية، ص 158-159.

³ - الحافظ ابن كثير (ت 774هـ)، البداية والنهاية، ط 7، 1408هـ - 1988م، مكتبة المعارف، بيروت، ج 14، ص 16.

⁴ - مجموعة باحثين، أنور أبو طه، السّلفية (السّلفية الجهاديّة ومسألة الدّولة)، ص 114.

أحمد، إلا أنّ آراءه الدقيقة ومعاله الواضحة تبيّنت على يد ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من بعده¹، فعلى يديهما اشتدّت قوّة السلفية وبلغت أوجّ نضوجها واكتملت معالمها.

ورغم ما أحدثه ابن تيمية وتلامذته من تحوّل وتغيير على المنهج السلفي، إلا أنّ الأثر والتغيير الذي أحدثه من بعدهما محمّد ابن عبد الوهّاب كان أكثر صيتاً وانتشاراً في العصر الحديث، وسيتبيّن ذلك من خلال التّعرّض لفكر ومرحلة محمّد ابن عبد الوهّاب.

الفرع الثالث: مرحلة محمّد ابن عبد الوهّاب (1115هـ - 1206هـ / 1703م - 1792م).

يُعتبر سلفيّة اليوم محمّد ابن عبد الوهّاب الإمام المجدّد للعقيدة الصّحيحة، فلتأثيره الكبير على السلفيّة المعاصرة اعتُبر لذلك مؤسّس السلفيّة التّصويّبة المعاصرة، فـ "لقد مثّلت جهوده دعوة سلفيّة، شكّلت تمثّلاً جديداً، وهبّة جديدة، للسلفيّة الإحيائيّة، التي تروم نشر عقائد السلف، وعلومهم في سائر المجالات، وإصلاح كافّة الجوانب الشرعيّة والحياتيّة بذلك"².

قام البناء العقدي لسلفيّة محمّد ابن عبد الوهّاب على ضوء إحيائه لمدرسة أحمد ابن تيمية الحرّاني، وتلميذه ابن قيم الجوزية، وإضافته عنصر مدرسة الحديث المرتبط باسم أحمد ابن حنبل؛ فأدمج اتّجاه أهل الحديث بشكل عضوي في مسأله الاعتقاديّة، والعباديّة، لكنّه من ناحية رؤيته الاعتقاديّة لمفهوم التّوحيد كان بإعادته إحياء المنظومة الفكرية لابن تيمية³، بما في ذلك موقفه من الفرق والمذاهب الأخرى يعود إلى اقتفاء أثر ابن تيمية الذي كان هو الآخر يمتاز بنزعة نقدية للسائد في عصره⁴، ولذا فقد نقد محمّد ابن عبد الوهّاب آراء كثير من الفقهاء والمتصوّفة، وأنكر عليهم جنوحهم للتّوسّل⁵ والشفاعة ونهاهم عن

¹ - عبد الرحمن ابن زيد الزّيندي، *مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر*، مركز الدراسات والإعلام - دار شبيليا، الرياض، ط1، 1998م، ص70-95.

² - عمرو بسيوني، *الدرس العقدي المعاصر*، ص59.

³ - مجموعة باحثين، محمد جمال باروت، *السلفية - النشأة المرتكزات الهوية، (المؤثرات الفكرية للسلفية)*، معهد المعارف الحكمية، ط1، 1425هـ - 2004م، ص168.

⁴ - إبراهيم الحيدري، *سوسيولوجيا العنف والإرهاب*، دار السّاقى، بيروت، ط1، 2015م، ص142.

⁵ - التّوسّل: هو طلب الوساطة والدّعاء بمن يعتقد بعلو شأنه عند الله لقضاء حاجة ما، والتّوسّل منه ما هو مشروع ومنه ما هو ممنوع ومنه ما هو مختلف فيه:

زيارة القبور مدعى أنّ همّة الوحيد من وراء ذلك هو حمل الناس على الرجوع إلى صفاء عقيدة السلف الصالح¹، فهي بذلك امتداد للاتجاه السلفي الذي قاده الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. يؤكّد ذلك أبو زهرة حيث يقول: "فقد عكف محمد ابن عبد الوهاب على دراسة كتب ابن تيمية في الاعتقاد والفقه، وأمعن في فهمها، وآمن بما جاءت به، وتحمس لها، بل وتعصب واشتدّ في تعصبه، ودعا من حوله إلى اعتناق هذه الآراء فوجد آذانا تسمع وقلوبا تعي وتتأثر، فتعصب ناس كثيرون لهذه الآراء وصاروا أنصارا أقوياء، بل تكوّن من هؤلاء الأنصار دولة صغيرة؛ ذلك بأنّ محمد ابن عبد الوهاب كان من أشدّ أنصاره صهره محمد ابن سعود جدّ الأسرة الملكية السعودية، فقام بمغامرات حربية لنشر مذهب ابن تيمية وحمايته، لأنّه فيما يعتقد السنّة، أو لعلّه قد التقى المطمح السياسي بنصرة المذهب الديني وعاون أحدهما الآخر وقامت بذلك الدولة الصغيرة .. ولقد شتّوا غارة على البدع في نظرهم، وحاربوها بكلّ قوّة، وأحيوا في نظرهم السنّة بأعمالهم، وخربوا مساجد الشيعة التي كانوا يخصّونها بالتقديس، ومنعوا إلحاق المآذن بالمساجد واستعمال المسابح، وحاولوا أن يعيدوا كلّ شيء إلى حال السذاجة الأولى التي كان عليها الإسلام في عصره..."².

-
- التوسّل المشروع: وهو الذي دل عليه الكتاب والسنّة وهو ثلاثة أنواع وهي:
 - التوسّل إلى الله بأسمائه الحسنى وصفاته العليا.
 - التوسّل إلى الله بالأعمال الصالحة.
 - التوسّل بدعاء الرجل الصالح، للأحاديث الكثيرة التي فيها طلب الصحابة الدعاء من النبي صلى الله عليه وسلم.
 - التوسّل الممنوع (المحرّم):
 - التوسّل الممنوع: باتّفاق هو: عبادة غير الله بحجة أن المعبود من دون الله سيسفّع لمن عبده عند الله، وهذا عمل المشركين.
 - التوسّل المختلف فيه: هو التوسّل المختلف فيه هو: التوسّل بالأنبياء والصالحين، وقد اختلف أهل العلم في هذا التوسّل على قولين:
 - القول الأوّل: أن ذلك مشروع، وعلى هذا القول كثير من علماء المذاهب الأربعة، إذ ذهب جمهور الفقهاء (المالكية والشافعية ومتأخرو الحنفية وهو المذهب عند الحنابلة) إلى جواز هذا النوع من التوسّل.
 - القول الثاني: أن ذلك ممنوع، وهو قول أبي حنيفة وابن تيمية وبعض الحنابلة المتأخّرين (عبد الفتاح بن صالح اليافعي، المنهجية العامة في العقيدة والفقه والسلوك والإعلام بأنّ الأشعرية والماتريدية من أهل السنّة، مؤسّسة الرسالة، سوريا، ط1، 1430هـ، ص86-88).

¹ - الحسين بن غنّام، تاريخ نجد، تح: ناصر الدّين الأسد، دار الشّروق، القاهرة، ط4، 1415هـ-1994م، ص13.

² - محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه، ص441.

فقد كان من أهم دواعي انتشار حركة محمد ابن عبد الوهاب؛ في الجزيرة العربية الاحتضان السياسي الذي تلقته، ذلك أنّ محمد ابن عبد الوهاب عرض دعوته على محمد ابن سعود أمير آل سعود وتعاهدا على الدفاع على الدين الصحيح، ومحاربة البدع ونشر الدعوة في جزيرة العرب باللسان عند من يقبلها، وبالسيف عند من لم يقبلها، وهنا دخلت الدعوة في دور خطير اجتمع فيه السيف واللسان معا¹، ومن أهم المؤلفات التي ركّز عليها؛ تلك التي تتصل بالمجتمع والدولة، وركّز على فكرة ابن تيمية، التي تدعو إلى التعاون بين أهم فئتين في المجتمع وهما؛ الأمراء والعلماء، والتي تعرّض لها ابن تيمية في كتابه الرّاعي والرّعية، وقد ترجم محمد ابن عبد الوهاب هذا التعاون بالاتفاق الذي تمّ بينه وبين الأمير محمد ابن سعود في نجد عام 1745م ويعتبر هذا حجر الزاوية في الحلف الوهابي السعودي الذي قامت على أساسه، ولا تزال المملكة العربية السعودية².

ويسرد ابن بشر السياق التاريخي لمبايعة محمد بن عبد الوهاب الأمير محمد ابن سعود في قوله: "فلما دخل الأمير محمد ابن سعود على زوجته أخبرته بمكان الشيخ ... فسار إليه، ودخل عليه في بيت ابن سويلم، فرحب به، وقال: أبشر ببلاد خير من بلادك، وبالعرّ والمنعة، فقال له الشيخ: وأنا أبشرك بالعرّ والتمكين والتّصير المبين، وهذه كلمة التّوحيد التي دعت إليها الرّسل كلّهم، فمن تمسك بها، وعمل بها ونصرها ملك بها البلاد والعباد، وأنت ترى نجدا كلّها وأقطارها أطبقت على الشّرك والجهل، والفرقة والاختلاف، وقتال بعضهم بعضا، فأرجو أن تكون إماما يجتمع عليه المسلمون وذريّتك من بعدك ... فلما شرح الله صدر الأمير محمد ابن سعود لذلك، وتقرّر عنده، طلب من الشيخ المبايعة على ذلك، فبايع الشيخ على ذلك، وأنّ الدّم بالدّم، والهدم بالهدم"³.

وقد أثار قول محمد ابن عبد الوهاب "أنّ الدّم بالدّم، والهدم بالهدم" الكثير من الشّبه، فمثل هذا القول يُعمل به مع الإنجليز والفرنسيّين، لا مع المسلمين، وقد أدّى ذلك لتوجيه ملاحظات نقدية؛ أيّدت

¹ - أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العهد الحديث، ص20.

² - أحمد علي، مجموعة باحثين، السلفية والسلطة، ص 94.

³ - عثمان بن عبد الله ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص42.

القول بأن مشروع محمد ابن عبد الوهاب وابن سعود، كان مشروعاً بريطانياً¹، كان هدفه التفرقة بين المسلمين، وتمزيق وحدتهم.

فبتحالف محمد ابن عبد الوهاب مع أمير نجد محمد ابن سعود (مؤسس الدولة السعودية الأولى) سنة 1157هـ - 1744م، وتقريرهما نشر الدعوة سياسياً ودينياً، بعد تأسيس الدولة في الدرعية أطلق الاثنان الحملات العسكرية لمحاربة مخالفيهم من المسلمين على أساس أنهم مشركون، يجوز قتالهم وسلب أموالهم، صارت الدرعية حينئذ مركزاً لاتباع محمد ابن عبد الوهاب، وبعد أن استقر الأمر له أمر أتباعه بما سمّاه الجهاد، فحضّ الناس على قتال المسلمين الآخرين بحجة أنهم ابتعدوا عن الدين الإسلامي الأصلي فاستحقوا حكم الكفر عليه، فشنت سلسلة من الحروب تحت اسم "غزوات" وصادروا فيها أموال خصومهم تحت اسم "الغنائم" وخسر العديد من المسلمين أرواحهم نتيجة هذه الحروب، والكثير من المسلمين أعدوا ذلك خروجاً عن الخلافة الإسلامية التي كانت تحت حكم العثمانيين²، وعليه فإن انتشار دعوة محمد ابن عبد الوهاب تمت بتعاون الإمام محمد ابن عبد الوهاب والأمير محمد ابن سعود بتوظيف سلاح العلم، والدعوة، والإقناع، مع سلاح القوة العسكرية بدعم سيف السلطان.

فهذه المراحل الأولى تعتبر المحضن التأسيسي والتاريخي للسلفية، فكل مرحلة من هذه المراحل هي قاعدة وبداية لما بعدها؛ تزداد بها السلفية أكثر ظهوراً وأكثر أصالة ورسوخاً، وقد تطورت السلفية مع أتباع محمد بن عبد الوهاب، وانشق عنها تيارات مختلفة منها: السلفية التقليدية المعاصرة، السلفية السرورية، السلفية الجامية، السلفية الجهادية.

1. السلفية التقليدية العلمية المعاصرة:

مع بداية الصعود السلفي المعاصر برزت السلفية التقليدية، يمكن تصنيفها في سياق التيار السلفي المحافظ والتقليدي الذي اهتم بتحقيق التراث ومحاربة البدع وتصحيح الاعتقادات، وهي

¹ - جورج أنطونيوس، يقظة العرب - تاريخ حركة العرب القومية، ترجمة: ناصر الدين الأسد، إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط8، 1987، ص448/ عبد العزيز عبد الغني إبراهيم، صراع الأمراء، دار الساقى، ص65 - 70.

² - أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، ص333 - 334.

المهمة التاريخية التي قامت بها سلفية محمد ابن عبد الوهاب من خلال المؤسسة الرسمية السعودية، إلا أن السلفية الألبانية ومن ثم السلفية المدخلية أو الجامية التي نشأت على نسقها في ما بعد تابعت الاتجاه نفسه مع بعض التمايزات التي اختص بها مشايخها¹.

وعُرفت السلفية التقليدية العلمية، بأنها المدرسة التي تؤمن بنشر الدين من خلال الاهتمام بالجانب العلمي، والتركيز على التربية² والتصفية³ بتجريد التوحيد ومحاربة البدع، وهذه السلفية لا تتصارع على السلطة، بل شرعيتها مستمدة من شرعية النظام الحاكم وموالاته ولي الأمر⁴.

ووصفت أيضا بأنها السلفية التي تهتم بالجانب الديني والدعوي والعقائدي، وتبتعد عن الخوض في السياسة أو تأسيس الأحزاب وممارسة النشاطات السياسية المعارضة⁵.

ومن أبرز أعلامها ناصر الدين الألباني ومحمد ابن صالح العثيمين وعبد العزيز ابن باز⁶، وخاصة هاذين الأخيرين، فقد ترأسا هيئة كبار العلماء في السعودية، تلك الهيئة التي عدت كمظلة فكرية لهذا الاتجاه⁷.

وتنطلق رؤية السلفية العلمية التقليدية من الاعتقاد بأن هناك خلافا في المجتمع، ناتج عن انحراف عقدي عبادي، بمعنى أنه بمجرد تصحيح ما طرأ على هذا الدين من انحراف في مجال العقائد كالشركيات،

¹ - عبد الغني عماد، السلفية والسلفيون الهوية والمغامرة: قراءة في التجربة اللبنانية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2016م، ص53.

² - التربية: حيث يتم دعوة وتربية أغلبية المسلمين على هذه الكتب الصافية من أي أخطاء (عبد الغني عماد، السلفية والسلفيون، الهوية والمغامرة، قراءة في التجربة اللبنانية، ص55).

³ - التصفية: وفيها ينقي علماء المسلمين الكتب الشرعية كلها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والآراء الفقهية التي تخالف الحديث الصحيح (عبد الغني عماد، السلفية والسلفيون، الهوية والمغامرة، قراءة في التجربة اللبنانية، ص55).

⁴ - مروان شحادة، تحولات الخطاب السلفي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م، ص35.

⁵ - محمد أبو رمان، الصراع على السلفية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م، ص20.

⁶ عبد العزيز ابن باز (1912م-1999م) رجل دين سعودي، الرئيس العام لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد منذ عام 1975م، ثم أصبح مفتيا عاما للبلاد (الموقع الرسمي للشيخ ابن باز <https://www.binbaz.org.sa/life-article>).

⁷ - محمد أبو رمان، الصراع على السلفية، ص30.

أو في مجال العبادات كالبدعيّات، فإنّ وضع المجتمع سيصلح آلياً دون الحاجة إلى الدّخول في العمل السياسي، أو الاجتماعي، أو الإقتصادي¹، فهي تهدف إلى استئناف الحياة الإسلاميّة وتطبيق الشريعة والوصول إلى الحكم بشكل غير مباشر عن طريقة أسلمة المجتمع، أي أنّها لا تصطدم مع الأنظمة ولا تنكر شرعيّة الحاكم الدينيّة والسياسيّة على اعتبار أنّه ولي الأمر، وتستخدم وسائل دعويّة سلميّة لنشر مبادئها، وتؤمن أنّ باب الاجتهاد مفتوح إلى يوم القيامة، والذي من خلاله يمكن الإجابة عن كثير من التساؤلات والشبهات المعاصرة التي تمرّ بها الأمة من خلال الفتاوى والاجتهادات².

يقول الألباني³ في رفضه للعمل السياسي وضرورة تقديم جهد التّصفية والتّربية: "نحن نخالف كلّ الجماعات الإسلاميّة في هذه النقطة، ونرى أنّه لا بدّ من البدء بالتّصفية والتّربية معاً، أمّا أن نبدأ بالأمر السياسي فلا، والذين يشتغلون بالسياسة قد تكون عقائدهم خراباً يباباً، وقد يكون سلوكهم من النّاحية الإسلاميّة بعيداً عن الشريعة، والذين يشتغلون بتكثيل النّاس وتجميعهم على كلمة (إسلام) عامّة، ليس لهم مفاهيم واضحة في أذهان هؤلاء المتكثّلين حول أولئك الدّعاة، ومن ثمّ ليس لهذا الإسلام في ذوات أنفسهم، فيما يمكنهم أن يطبقوه بكلّ سهولة"⁴.

¹ - مروان شحادة، *تحوّلات الخطاب السلفي*، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ص 62.

² - عبد الغني عماد، *السلفيّة والسلفيّون، الهوية والمغايرة، قراءة في التجربة اللبنانيّة*، ص 53.

³ - هو أبو عبد الرحمان محمد ناصر الدّين بن نوح نجاتي بن آدم الألباني، ولد في مدينة أشقودرة في ألبانيا سنة (1333هـ-1914م)، نشأ الألباني في أسرة فقيرة، متديّنة يغلب عليها الطّابع العلمي، درس على يد والده الفقه الحنفي وختم القرآن عليه، وعلم الصّرف على الشّيخ سعيد برهاني، وأخذ إجازة في الحديث من الشّيخ راغب الطّباح، وقد عرف بالاعتناء بنقد الحديث سنداً وممتناً، توفّي عام (1420هـ-1999م) (محمد المجذوب، علماء ومفكّرون، الرّياض: دار الشّواف، 1992م، ص 33/ الشيباني، حياة الألباني، 1/44/ إبراهيم علي، محمد ناصر الدين الألباني محدّث العصر وناصر السّنة، ص 11-13/ محمد بيومي، الإمام الألباني حياته -دعوته- جهوده في خدمة السّنة، ص 7-8/ ستيفان لاكوروا، سلطة الحديث في السلفيّة المعاصرة: قراءة في تأثير الشّيخ الألباني ومدرسته، ترجمة: عومرية سلطاني، مكتبة الإسكندريّة، مصر، 2011م، ص 5/ ابن حميد الحلبي الأثري، *إنّها سلفيّة العقيدة والمنهج: وقفات علميّة مع مقالات عبد العزيز العسكر التي ردّ فيها على العلامة الإمام محمد ناصر الدّين الألباني*، ص 47-48).

⁴ - هاني نسيرة، *التّيّارات السلفيّة في بلاد وادي النيل في الحركات الإسلاميّة في الوطن العربي*، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2013م، مج 1، ص 1005.

وقد ركزت السلفية العلمية على المرتكزات الأساسية لتصحيح العقائد، وهي التوحيد، الاتباع، التزكية، ويقصد بالتوحيد توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات وتوحيد الألوهية¹.

النزوع العام لكل من ابن باز وابن عثيمين تمثل بالحفاظ على العلاقة الوطيدة بين آل سعود والحركة السلفية، وهي العلاقة التي أصبحت بمثابة ركن رئيس في الدولة السعودية المعاصرة، وقد تولى "الشيخان" ومؤسستهما "هيئة كبار العلماء" بتأمين الجانب "الشرعي" للدولة، ونزع الشرعية عن كل من يحاول الخروج عليها أو منازعة آل سعود السلطة والحكم³.

وقد التزم بهذا التوجه ثلثة من العلماء، ممن توافق مع ابن باز وابن عثيمين على السير على هذا النهج السلفي التقليدي من داخل وخارج السعودية، عن طريق نشر وتعليم العقيدة الإسلامية الصحيحة، والدّين السليم من الابتداع، وعملوا من أجل تحقيق ذلك على تأليف الكتب وإصدار الفتاوى، وإعادة تحقيق وطبع كتب التراث السلفي، وبصورة خاصة كتب: أحمد ابن حنبل وابن تيمية ومحمد ابن عبد الوهاب، واعتمادها كمصادر أساسية لأرائهم وأقوالهم⁴، وقد أدّى اقتصار مصادر ومراجع السلفية التقليدية على كتب هؤلاء العلماء السابق ذكرهم إلى اتّسام رؤيتهم للإسلام عقيدةً وفقهاً بالصلابة والجمود والانغلاق، فالإسلام في نظرهم بنصوصه كتاباً وسنة صحيحة، لا يحتمل تعدداً في الفهم واختلافاً في الرأي، ذلك أنّ باب الاجتهاد غلق فلا مجال لنا إلاّ اتباع ما قال به السلف أهل القرون الثلاثة الأولى⁵، وهو ما نجده في قول ناصر الدين الألباني الذي يحصر من خلاله معنى أهل السنة والجماعة في قوله: "الجماعة: ما كان عليه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه، وهي الفرقة الناجية، وهي طائفة أهل الحديث ومن

¹ - شرح هذه المفاهيم يكون في المبحث الآتي.

² - مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، مج2، ص28، ط5، 2003م.

³ - محمد أبو رمان، الصراع على السلفية، ص20.

⁴ - محمد أبو رمان، أنا سلفي، ص52.

⁵ - رائد السّمهوري، الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م، ص57-58.

اتَّبَعَ سبيلهم من أتباع المذاهب وغيرهم"¹، وعليه فتصوّر السلفية التقليديّة قائم ومتّصل بمرحلة محمّد ابن الوهاب.

2. السلفية الحركية (السروية):

هي تيّار سلفي العقيدة، إخواني الفكر والتنظيم، برز بقوة خلال ثمانينيات القرن الماضي ويطلق عليه خصومه التيّار السروي أو القطبي، أمّا تسميته بالسروي فهي نسبة إلى القيادي الإخواني السروي السابق الشيخ السروي محمد بن سرور بن نايف بن زين العابدين²، الذي قدم إلى المملكة العربية السعودية في منتصف ستينيات القرن الماضي ومكث بضع سنوات، نقل فيها تجربة الإخوان المسلمين إلى تلاميذه في السعودية والكويت إلى أن استقرّ في بريطانيا، وينسب هذا التيّار أحياناً له وخاصة من أشدّ خصومه "الجاميين" الذين يحلّوا لهم أن يطلقوا على السلفية الحركية اسم "السرويين"³.

ويعود الالتباس المتعلّق بتسمية السروية إلى طبيعة الحياة الدنيّة في المملكة حينما رحل إليها الشيخ سرور، "حيث كانت الحياة هناك ذات طابع تقليدي منفصل تماماً عن الحياة السياسيّة"، وبعد الثورة الإيرانيّة والاحتلال الأمريكي للعراق ظهر جيل جديد للدعاة الإسلاميين ينطلق خطابهم الدّعوي من الاهتمام بالشأن العام والقضايا المثارة على السّاحة، وكان من الطّبيعي أن تكون السياسة إحدى القضايا المطروحة على أجندتهم، ويضيف أنّ سرورا كان من بين هؤلاء الذين امتلكوا رؤية سياسيّة، وقاد قافلة الحديث في الشأن العام، وكان ذلك سبباً في ترحيله من السعودية، ثمّ فيما بعد أصبح كلّ من تحدّث

¹ - محمد ناصر الدّين الألباني، موسوعة العلامة الإمام مجدّد العصر محمد ناصر الدّين الألباني "موسوعة تحتوي على أكثر من (50) عملاً ودراسة حول العلامة الألباني وتراثه الخالد"، جمع: شادي بن محمّد بن سالم آل نعمان، مركز التّعمان للبحوث والدراسات الإسلاميّة وتحقيق التّراث والترجمة، مكتبة دار ابن عبّاس، اليمن - صنعاء، ط1، 1431هـ-2010م، مج1، ص211-212.

² - ولد محمّد سرور عام 1938م في قرية تتبع حوران جنوبي سوريا، وانتسب لتنظيم الإخوان المسلمين قبل أن يترك الجماعة ويتنقّل في عدة دول خليجيّة مثل السعودية والكويت، ألّف الشّيخ عدداً من الكتب كان لها دور كبير في طرح رؤية مغايرة لعلاقة السلفية بالعمل السياسي، توفّي في شهر نوفمبر عام 2016م (عبد الله سرور: الشّيخ سرور بن نايف زين العابدين: سيرة ومواقف، دار الأصول العلميّة، 2018م، ص9-17).

³ - عبد الغني عماد، السلفية والسلفيون الهوية والمغامرة: قراءة في التجربة اللبنانيّة، ص61-62 / محمد أبو رمان، الصّراع على السلفية: قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار، الشّبكة العربيّة للأبحاث والتّشّير، بيروت، ط1، ص22-23.

من الدعاة بعده في المجال العام والسياسة يوصف بالسرورية، وهو اتّهام عدواني أكثر منه تصنيف والواقع أنّ كثيرا من الباحثين يعيدون مسألة عدم الاعتراف بوجود جماعة حركية إلى استراتيجية عمل جماعات الإسلام السياسي في البلدان التي لا تسمح بتأسيس أحزاب سياسية أو حتى منظمات أهلية كما هو الحال في السعودية، مضافا إلى أنّ مثل هذا الفرز قد يواجه برفض شرائح تقليدية لا تزال تعتقد أنّ العمل الحزبي يخالف منهج أهل السنة والجماعة، وأنّه من العصبية كما يذهب الباحث يوسف الديني ويتفق مع هذا الرأي عوض القرني السعودي¹.

وقد خرجت السلفية السرورية من رحم السلفية التقليدية، تؤمن بالمنهج السلفي في الأحكام الشرعية والعقدية، لكنها تختلف معها في المواقف السياسية، ولذا نجدها تعيب على السلفية التقليدية اعتزالها المجال السياسي، ورفضها الخوض في الأحزاب السياسية، ولذلك اصطلح عليها بالسلفية الحركية نظرا لدعوتها إلى الاشتراك في العمل السياسي².

3. السلفية الجامية:

أسسها محمد أمان الجامي³، وقد برز هذا التيار في مرحلة الثمانينيات وبرز بصورة أكثر تشددا في بداية التسعينيات كتيار متشدد في رفض العمل السياسي والحزبي والتّهجم اللاذع على أتباع وأنصار الجماعات الإسلامية الأخرى، كما يركّز هذا التيار على مسألة طاعة وليّ الأمر ورفض المعارضة له أو محاولات تغيير النظام السياسي القائم⁴.

¹ - عبد الغني عماد، السلفية والسلفيون، الهوية والمغايرة قراءة في التجربة اللبنانية، ص63.

² - أحمد زغلول شلاطة وآخرون، بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2013م، ص101.

³ - هو محمد بن أمان بن علي الجامي، رجل دين حبشي ولد في قرية طغا طاب في منطقة هرر 1930-1995م، قضى تعليمه الأولي في قرى تلك البلدة، حصل على الثانوية في المعهد العلمي، ثم انتسب لكلية الشريعة وحصل على شهادتها ثم معادلة الماجستير في الشريعة من جامعة بنجاب عام 1974م ثم الدكتوراه من دار العلوم بالقاهرة، استمر على نشاطه الدعوي بالكتابة والمحاضرة؛ مدرّسا في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة والمسجد النبوي إلى وفاته عام 1995م ودفنه في بقيع الفرقد بالمدينة المنورة (تغريد حنون علي، السلفية دراسة في نشأتها التاريخية وتياراتها، مجلّة بحوث الشرق، ع66، أوت 2021م، ص219-220).

⁴ - محمد أبو رمان، الصراع على السلفية، ص21.

ويعتبر ربيع ابن هادي المدخلي¹ من أشهر أصحاب الجامي ويمكن اعتباره من أبرز رموز التيار الجامي حيث يتم أحيانا نسبة التيار إليه تحت اسم السلفية المدخلية، وهو امتداد لفكر شيخه الجامي في وجوب طاعة أولياء الأمور في الدول العربية، ورفض المعارضة والخروج وتشكيل الأحزاب السياسية بوصفها بدعا ليست من الدين².

كما ويعدّ ناصر الدين الألباني من أعلام هذه الحركة السلفية، فرغم قرب خطّه إلى ابن باز وابن عثيمين في عدم التدخل في السياسة، و"من السياسة ترك السياسة"، هو قوله المشهور في ذلك، إلّا أنّ مدرسته وتلاميذه يقتربون من الاتجاه الجامي والمدخلي والوادي في العلاقة مع الحكومة والموقف من الإسلاميين الآخرين، وأصبح له تلاميذ، ووجدت مدرسته امتدادا لها في كثير من الدول العربية³.

وقد كان ظهور السلفية المدخلية أمرا طبيعياً كردّ فعل على الموقف السياسي، الذي جاء به التيار السلفي الحركي، الذي كاد أن يخرج بالفكر السلفي عن مسار الاتفاق والتحالف التقليدي بين السلفية وأصحاب حكم دولة آل سعود، وقد اتّضحت آراء ومواقف السلفية المدخلية على حقيقتها في حرب الخليج، التي تبنت فيها موقف جواز الاستعانة بغير المسلم على المسلم، أي بالغرب على النظام البعثي العراقي بحجة أنّه نظام كفر وإلحاد، ولم تكتف بذلك وحسب بل توجّهت بالسبّ واللّعن والتبذيع لمن عارض ذلك من باقي المذاهب والفرق والحركات الدعوية الأخرى⁴.

ويمكن القول أنّ الإطار السلفي للدعوة الجامية يسعى لتصفية من يعتبرهم أدياناً، وتمارس "الجرح والتعديل" بحقهم وفق المنهج السلفي الذي يرضيه، فكان خطابها ونشاطها والضجيج الذي أثاره على

¹ - ربيع بن هادي المدخلي: ولد عام 1931م، رجل دين سعودي من قبيلة المداخلة المشهورة في منطقة حازان بالسعودية في قرية الحراية تعلّم في كتابيها، تخرّج من المعهد العلمي بمدينة صامطة وتخرّج أيضا من كلية الشريعة بالمدينة المنورة وحصل على الماجستير من جامعة الملك بن عبد العزيز، له كتاب اشتهر في المملكة (منهج أهل السنة والجماعة في نقد الرجال والكتاب والطوائف)، (تغريد حنون علي، السلفية داسة في نشأتها التاريخية وتياراتها، مجلّة بحوث الشرق، ع66، أوت 2021م، ص220).

² - محمد أبو رمان، الصراع على السلفية، ص21.

³ - المرجع نفسه، ص22.

⁴ - عبد الغني عماد، السلفية والسلفيون الهوية والمغايرة: قراءة في التجربة اللبنانية، ص74.

الصعيد الفقهي والفكري مثالا معبراً عن الصراع بين السلفيين المتعدي التيارات والاتجاهات، يركز هذا التيار على خمسة مفاهيم تدور حول مفهوم اتباع الكتاب والسنة، ومفهوم السلف، ومفهوم طاعة ولي الأمر، ومفهوم محاربة الحزبية، ومفهوم التبديع والتضليل، وتشكل هذه المفاهيم منظومة متكاملة للهجوم على التيارات الأخرى، لكن هذا لم يأن بالتّيار الجامي عن الانشقاق شأنه بذلك شأن التيار السّروري، فقد اخترقت الانشقاقات الجامية بشكل واضح، على الرغم من تمدّد وتأثير هذا التيار في بلدان عربيّة أخرى كمصر والجزائر، حيث تنشط بوضوح في هذين البلدين تحديداً، أثار هذا التيار الكثير من السّجلات الساخنة في السّاحة الإسلاميّة وخاصّة مع التّيار السّروري ومع تيار الإخوان المسلمين والتّيار الجهادي، بحيث أصبح ممثلاً صريحاً لإيديولوجيا السّمع والطّاعة في العالم الإسلامي¹.

4. السلفية الجهادية:

"أطلق مصطلح السلفية الجهادية منذ نهاية الثمانينيات على بعض جماعات الإسلام السياسي والتي تتبني الجهاد منهجاً للتغيير، وهو يعلن على أنه يتبع منهج السلف السابق من المسلمين وأنّ الجهاد أحد أركانه، يطبق الجهاد ضدّ العدو المحتلّ والحاكم المبدل للشرعية الإسلاميّة، ويحكم بالقوانين الوضعيّة، فهي عبارة عن جماعات أو أفراد يتبنون فكرة الجهاد المسلّح ضدّ كلّ من لم يحكم بما أنزل الله، يعتبر تيار السلفية الجهادية نفسه تياراً مطبقاً للشرعية الإسلاميّة المتمثلة في العقيدة وفقه الجهاد والسياسة الشرعية"²، فهم يرون أنّ فريضة الجهاد لا تقلّ في القدر والمكانة في الدّين عن الصّلاة والزّكاة.

"ويعدّ مصطلح السلفية الجهادية جديداً كلّ الجدة، وهو يعبر مضمونه عن إجمالي التيارات الجهادية، التي انتسبت إليه وآمنت به، والجهاد لم يعد يعبر عن محتوى أيديولوجي معيّن بيد أنّه يقدم على أنّه عبادة وفريضة، بغضّ النظر عن إمكانيّة تطبيقها على الأمة الإسلاميّة كلّها، ومبدأ التطبيق ينطبق على الفرد دون الجماعة، تحت شعار الآية الكريمة: ﴿فَقَنِّلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسُكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى اللَّهِ أَنْ

¹ - عبد الغني عماد، السلفية والسلفيون الهوية والمغايرة: قراءة في التجربة اللبنانية، ص 81.

² - أشرف حافظ، توظيف الدّين، ص 323.

يَكْفُ بِأَسْأَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بِأَسْأَلِ تَنكِيلًا ﴿٨٤﴾ (النساء: 84)، وهم يتطلعون إلى الحركة الوهابية على أنها حركة سلفية جهادية، بالإضافة أنها حركة فقهية دعوية، فهي تعتبر أقدم حركة إسلامية حديثة في العالم العربي الإسلامي، وهي أكثر انتشارا في العالم الإسلامي، ومصطلح السلفية الجهادية مثبت في الأدبيات الجهادية للذين يحملون لواء هذا الخطّ الفكري ويمثلونه في أعلى مستوى نظيري، مثل أبو محمد المقدسي، وعبد القادر عبد العزيز، وأبو قتادة الفلسطيني، وأبو مصعب السوري، وأيمن الظواهري¹.

تقف السلفية الجهادية على الطرف النقيض من باقي السلفيات المذكورة آنفا، حيث تقدّم نفسها على أنها حركة إسلامية جاءت لإحياء الدعوة السلفية الصحيحة، التي لا تدهن الحكام والسلاطين، وتصعد بالحق ولا تخاف في الله لومة لائم، رافضة الاستغلال السياسي الذي وقع من قبل السلطة الحاكمة على باقي السلفيات المزعومة²، ولذلك هي تؤمن بأن التغيير لا يكمن في الطريق السلمي فقط، بل في العمل السري والمسلح الذي يُرجى من خلاله إقامة الحكم الإسلامي المنشود³، "ومبدأ التغيير بالقوة عندهم هو أنسب وأصح الوسائل للتحرّر وتحكيم الشريعة، وهي من أبرز التيارات السلفية المعاصرة"⁴.

ومن أبرز قادة ومنظري هذا التيار اليوم الشيخ عمر عبد الرحمن، وأيمن الظواهري، وأبو يحيى الليبي، وأبو مصعب السوري، وأبو محمد المقدسي، وأبو قتادة الفلسطيني، وفي الجملة يعتبرون أنّ كلّ مسلم متبني للإسلام كمنهج حياة وقام بالجهاد ضدّ المحتلّ أو المبدّل للشريعة هو رمز للسلفية الجهادية حتّى وإن كان من جماعة أخرى أو ليس له انتماء سياسي، وعلى هذا الأساس يعتبرون عبد الله عزّام وأحمد ياسين وخطّاب من أعلام الجهاد المستشهد بهم، كما أيّدوا معنويًا سليمان خاطر في هجومه على الإسرائيليين⁵.

¹ - أشرف حافظ، توظيف الدين، ص323، ص324.

² - أحمد زغلول شلاطة وآخرون، بين السلفية وإرهاب التكفير أفكار في التفسير، ص104.

³ - أيمن الظواهري، التبيع الإسلامي، بيت المقدس، 2018م، ص33.

⁴ - سليمان بوبكر صالح الحبّاس، الخطاب السلفي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الكتب الوطنية-بنغازي، ليبيا، ط1، 2020-2021م، ص136.

⁵ - محمد يونس هاشم، المدارس السلفية وجدلية النّقل والعقل والمصلحة -دراسة موضوعية مقارنة، ص358.

وتلقي السلفية الجهادية في وجه السلفيات الأخرى تمه عدة، ومن أهمها اتهامهم بوقوعهم في الإرجاء، أي الفصل بين الإيمان والعمل، والذي نتج عنه عدم تكفير الحاكم الذي لا يحكم بشرع الله، ويرون أنّ مسألة الحاكمية تدخل في صميم العقيدة الإسلامية، إذ هي لبّ وعماد مسألة الولاء والبراء، ولذا ينظرون إلى الحاكم المخالف للأحكام الشرعية على أنه كافر يجب الخروج عليه¹.

المطلب الثاني: نشأة وتطور المدرسة الأشعرية.

انطلاقاً مما سبق ذكره في تعريف الأشعرية، تبين أنّ نشأتها يعود لأسباب كثيرة؛ لكنّ السببين المباشرين والرئيسيين لظهورها هما مناظرتين جرتا بين الأشعري وأستاذه؛ وزوج أمّه أبو علي الجبائي في وجوب الأصلح في الأفعال الإلهية، ومناظرة أخرى معه فيما يتعلق بالأسماء الإلهية.

أمّا المناظرة الأولى؛ والتمثلة في مسألة وجوب الصّلاح والأصلح على الله، فقامت على أساس تعليل مذهب الأشعري في توقّفه في قضية الصّلاح والأصلح والغرض في أفعاله تعالى، التي أشكل فيها على مذهب المعتزلة وشيخه الجبائي بمسألة الإخوة الثلاثة².

وجاء في رواية أوردها ابن خلكان في ترجمة الجبائي فقال: "وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنّة علم الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء، فيقال: إنّ أبا الحسن المذكور سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمناً براً تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً شقيّاً، والثالث كان صغيراً، فماتوا فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أمّا الرّاهد ففي الدّرجات، وأمّا الكافر ففي الدّركات، وأمّا الصّغير فمن أهل السّلامة، فقال الأشعري: إن أراد الصّغير أن يذهب إلى درجات الرّاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا، لأنّه يقال له: إنّ أخاك إنّما وصل إلى هذه الدّرجات بسبب طاعته الكثيرة، وليس لك تلك الطّاعات، فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصّغير: التقصير ليس مِنّي، فإنّك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطّاعة فقال الجبائي: يقول الباري جلّ وعلا: كنت أعلم أنّك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقّاً للعذاب

¹ - أبو محمد المقدسي، إمتاع النّظر في كشف شبهات مرجئة العصر، إصدارات غرفة الفجر الإسلامية، ط2، 1420م، ص95.

² - تاج الدّين أبو نصر عبد الوهاب السّبكي (ت 771)، طبقات الشافعية، المطبعة الحسينية القاهرة، ط1، ج2، ص250-251.

الأليم، فراغت مصلحتك، فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟ فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون، فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة، فانقطع الجبائي، وهذه المناظرة دالة على أنّ الله تعالى خصّ من شاء برحمته وخصّ آخر بعذابه، وأنّ أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض¹.

والمناظرة الثانية؛ الخاصة بمسألة أسماء الله تعالى، وهي عن جواز تسمية الله عاقلا؛ وهي كذلك أدت إلى رجوع الأشعري عن الاعتزال، وهي كما جاءت في الرواية: "دخل رجل على الجبائي، فقال: هل يجوز أن يسمّى الله عاقلا؟ فقال: الجبائي: لا؛ لأنّ العقل مشتقّ من العقل، وهو المانع، والمنع في حق الله محال، فامتنع الإطلاق. قال أبو الحسن: فقلت له: فعلى قياسك هذا لا يسمّى الله سبحانه حكيمًا؛ لأنّ هذا الاسم مشتقّ من حكمة اللّجام، وهي الحديد المانعة للدابة عن الخروج ... فإذا كان اللفظ مشتقًا من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق حكيم، عليه سبحانه وتعالى، فلم يُجر جوابًا، إلّا أنّه قال لي: فلم تمنع أنت يسمّى الله سبحانه عاقلا، وأجرت أن يسمّى حكيمًا؟ قال: قلت له: لأنّ طريقي في مأخذ أسماء الله الإذن الشرعي دون القياس اللغوي، فأطلقت حكيمًا لأنّ الشرع أطلقه، ومنعت عاقلا لأنّ الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته².

وبعد رجوع الأشعري عن المعتزلة، اختلف الباحثون في تحرير مراحل فكره؛ فمنهم من يرى بأنّه مرّ على ثلاث مراحل؛ الأولى مرحلة الاعتزال، والثانية من الاعتزال إلى طريق أبي محمّد عبد الله ابن سعيد ابن كلاب إلى مذهب السلف، ومنهم من يرى أنّه لم يمرّ إلّا بمرحلتين من الاعتزال إلى مذهب السلف مباشرة.

¹ - ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، 1972م، مج4، ص267-268/ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية القاهرة، ط1، ج2، ص250-251.

² - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العلمية، ج3، ص357-358.

يقول المقرئزي عن الأشعري: "أخذ من حينئذ في الردّ عليهم (يعني المعتزلة)، وسلك بعض طريق أبي محمد عبد الله ابن محمد ابن سعيد ابن كلاب القاطن، وبني على قواعده"¹، وقال أيضا: أخذ الأشعري عن الجبائي مذهب الاعتزال، ثمّ بدا له فكره وسلك طريقة عبد الله ابن كلاب ونسج على قوانينه في الصّفات والقدر فمال إليه جماعة وعوّّلوا على رأيه وجادلوا فيه، وانتشر مذهب أبي الحسن الأشعري في العراق ثمّ انتقل إلى الشّام فلمّا ملل بنو أيّوب عقدوا الخناصر وشدّوا البنان على مذهب الأشعري وحملوا النّاس على التزامه فانتشر في أمصار الإسلام².

وقال الشّهريستاني: "انتهى الزّمان إلى عبد الله ابن سعيد الكلبي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السّلف إلّا أنّهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السّلف بحجج كلاميّة، وبراهين أصوليّة، وصنّف بعضهم ودرس بعض حتّى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل من مسائل الصّلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطّائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلاميّة، وصار ذلك مذهباً لأهل السنّة والجماعة، وانتقلت سمة الصّفاتيّة إلى الأشعرية"³، وإلى ذلك ذهب ابن كثير⁴ والحافظ الذهبي⁵.

وقال محمد رشيد رضا: "وقد رجع الإمام أبو الحسن الأشعري شيخ المتكلّمين والنّظار، إلى مذهب السّلف في نهاية أمره، وصرّح في آخر كتبه وهو (الإبانة)، وأنّه متّبِع للإمام أحمد ابن حنبل شيخ السنّة والمدافع عنها"⁶، حيث أثبت الصّفات الدّاتيّة، كاليدّين، والفعليّة، كالجيء، ونحو ذلك فلا مواربة، مع

¹ - تقي الدّين المقرئزي، الخطط المقرئزية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1418هـ، ج4، ص193.

² - تقي الدّين المقرئزي، الخطط المقرئزية، ج2، ص358-359/ عبد الحي العكري، شذرات الدّهب، ج2، ص303.

³ - الشّهريستاني، الملل والنحل، ج1، ص93.

⁴ - الأشعري، رسالة إلى أهل الثّغر، تح: عبد الله شاكّر الجنيدي، المدينة المنوّرة، ط2، 2002م، ص65-77.

⁵ - الدّهي، تذكرة الحفّاظ، ج2، ص709/ الدّهي، سير أعلام النّبلاء، ج14، ص198/ الدّهي، مختصر العلو للعلّي الغفّار، المكتب الإسلامي، دمشق-بيروت، ط1، 1401هـ-1981م، ص223، 243.

⁶ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1990م، ج1، ص65.

ملاحظة بعض التفصيلات المتعلقة بالصفات الفعلية والقدر، في حين يرى بعض الباحثين أن الأشعري لم يمرّ إلا بمرحلتين، من الاعتزال إلى مذهب السلف مباشرة¹، وبعد هذا العرض عن السبب المباشر لنشأة الأشعرية، يأتي الحديث عن تطور المدرسة الأشعرية بعد الأشعري.

الفرع الأول: تطور الأشعرية في المشرق.

المرحلة الأولى : النشأة والانتشار والتطور.

وهي مرحلة الأشعري، على ما استقرّ عليه في الإبانة، وما انتقل إلى الطبقات الثلاثة الأولى من تلاميذ وأعلام المذهب، ومن أعلام الطبقة الأولى؛ تلاميذه المباشرين، الذين حملوا بعد الأشعري نشر المذهب الأشعري، وحمل الناس على الاعتقاد في مضامينه ومعتقداته، والدفاع عنه بالطرق والأساليب السجالية الجدلية، وكان من أشهر هؤلاء أبا عبد الله ابن مجاهد (370هـ)، وأبا الحسن الباهلي (370هـ)، هذان التلميذان المباشرين للشّيخ الأشعري؛ تركا وراءهما رعيلا من الأتباع، عملوا بدورهم على نشر هذا المذهب في أنحاء متفرقة من العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، منهم أبي الحسن الطبري (380هـ)، والقاضي أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ)، ومحمد ابن الحسن ابن فورك (ت 406هـ)، والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني (ت 418هـ)².

وكان من أعلام الطبقة الثانية: عبد القاهر البغدادي (ت 469هـ)، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ) وأبو المعالي الجويني (ت 478هـ)، وأبو حامد الغزالي (ت 505هـ).

المرحلة الثانية: دمج قضايا علم الكلام بالفلسفة.

في هذه المرحلة تأثرت الأشعرية بالفلسفة، مع الغزالي (505هـ)، والرّازي (606هـ)، وأبو الحسن الأمدي (631هـ)، والبيضاوي (685هـ)، وعضد الدين الإيجي (657هـ).

¹ - حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، ص 67/ فوقية حسين، مقدّمة تحقيق الإبانة، ص 79.

² - يوسف أحنانة، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، 2003م، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة العربية، ص 26.

يقول ابن خلدون في ذلك: "وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب -أي فخر الدين الرازي- وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوعين في العلمين فحسبوه واحدا من اشتباه المسائل فيهما، إلى أن يقول ... ومن أراد إدخال الردّ على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب فإنها وإن وقع فيها مخالفة للإصلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة المتأخرين بعدهم"¹.

أمّا الرازي فقد "اتّجه بعلم الكلام الأشعري وجهة جديدة بعد انتشار علوم المنطق والفلسفة في الملة، فقد اقتبس كثيرا من كلام فلاسفة الإسلام في الإلهيات والطبيعيّات؛ بقصد دعم آرائه الكلاميّة، وتوغلّ هو والمتأخرون من بعده في مخالطة كتب الفلسفة حتّى اختلطت مسائلها بمسائل الكلام، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين، فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما"²، وقد بلغ هذا التطور مداه في كتابات البيضاوي "ت685هـ" في "الطّوابع"، ثمّ كتابات عضد الدين الإيجي "ت750هـ" في "المواقف" الذي يمثّل الذروة التي انتهت³، فبتتبع مصنّفات أعلام هذه المرحلة يتبيّن فيها مدى اختلاط الفلسفة بعلم الكلام.

يؤكد ابن خلدون ذلك في قوله: "... ثمّ خلط المتأخرون من المتكلّمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة؛ لاشتراكهما في المباحث، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأثما فنّ واحد، ثمّ غيّر ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات، وخلطوها فنّا واحدا، قدّموا الكلام في الأمور العامّة، ثمّ أتبعوه بالجسمانيّات وتوابعها، ثمّ بالروحانيّات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقيّة وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار علم الكلام

¹ - عبد الرحمن ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت -لبنان، 1421هـ - 2001م، ج1، ص590-591.

² - محمد السنهوري، دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلاميّة، ص241.

³ - المرجع نفسه، ص241.

مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بما كأنّ الغرض من موضوعهما ومسائلها واحد، والتبس ذلك على الناس¹، فلكلّ مرحلة من مراحل تطوّر الأشعرية في المشرق أئمتها وأعلامها؛ ومنهجها.

الفرع الثاني: تطوّر الأشعرية في الغرب الإسلامي.

المرحلة الأولى : قبل فترة الموحّدين.

دخل المذهب الأشعري إلى منطقة الغرب الإسلامي في وقت مبكر، وقد كان لفقهاء المالكية دور كبير في ترسيخ المذهب في الغرب الإسلامي عموما والأندلس على وجه الخصوص، وقد وقع الإجماع من طرف الباحثين على أنّ أبي الحسن القابسي (ت 403هـ)² هو أوّل من تولّى نقل المذهب الأشعري إلى الغرب الإسلامي، فبمجرّد عودته إلى بلده الأندلس عام (357هـ) انهمك في نشر هذا المذهب ودعوة الناس لاعتناقه والتّمسك به، ويكفيه فضلا أنّه ترك جيلا من التلاميذ، كان من بينهم من عمل على نشر مبادئ الأشعرية وتكريسها في أوساط الثقافة العقديّة في الغرب الإسلامي، ونذكر تلميذا له حظي بالاكتراع من أفكاره وتصوراته ويتعلّق الأمر بأبي عمران الفاسي³.

وعلى رغم أنّ مؤلّفات القابسي في العقيدة لم تصلنا، إلّا أنّ رسالته الموسومة بـ "الرّسالة المفصّلة لأحوال المتعلّمين وأحكام المعلّمين والمتعلّمين" قد شملها بغطاء أشعري جلي، ففي قضية الإيمان نجد يتبنّى المفهوم الأشعري، حينما يعتبره اعتقادا بالقلب وإقرارا باللسان، ولا يجعل العمل بالجوارح شرطا من شروط الإيمان فيقول في معنى الإيمان : "... تصديق فيما عقد عليه القلب واطمأنّ إليه، وكذلك هو الإيمان

¹ - عبد الرحمان ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ج 1، ص 653.

² - الإمام الحافظ الفقيه، العلامة عالم المغرب، أبو الحسن علي بن محمّد بن خلف المعافري القروي القابسي المالكي، صاحب الملخص، كان عارفا بالعلل والرجال، والفقه والأصول والكلام، مصنّفا يقظا دينيا تقيا، وكان ضريرا، (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، ص 159-160).

³ - ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 123/ يوسف أحنانة، تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص 52 - 55.

بجميع ما جاء به الرّسل"¹، وفي مسألة هل القرآن محدث أو قديم؟ يتبنّى الرّأي الأشعري بقوله: "يكفيك من فضل القرآن معرفتك أنّ القرآن كلام الله، وكلام الله غير مخلوق ..."².

وبعد القابسي ظهر مفكّرون آخرون عملوا على نشر المذهب العقدي الجديد، فقد كان مجموعة من كبار المفكّرين بالأندلس والمغرب، وتونس يتّجهون في بداية حياتهم العلميّة إلى المشرق فيتلقون دراستهم الفقهيّة، والعقديّة على كبار الأشاعرة هناك وعند عودتهم إلى بلادهم يعودون مقتنعين أشدّ ما يكون الاقتناع بهذا المذهب وبضرورة نشره وتعميمه بين النّاس³.

ويظهر في هذه الفترة الإمام أبي بكر الباقلاني (ت 403 هـ) الذي توفّي في نفس السّنة التي توفّي فيها القابسي، فلقد قام هذا الإمام بدور كبير في عمليّة نشر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي⁴. فمع الباقلاني عرف المذهب الأشعري انتشاره بين المالكيّة، نظرا لكون الباقلاني كان مالكي المذهب في الفقه، وبهذا اتّسعت دائرة انتشار الأشعرية في أوساط الشّافعيّة أولا ثمّ في أوساط المالكيّة، بل إنّه مع أفول نجم المعتزلة في المشرق انقلب مجموعة من الأحناف الذين كانوا معتزلة إلى مذهب وسطي في العقائد هو مذهب الماتريديّة، وهو مذهب قريب من مذهب الأشعرية والذي هيمن على أحناف العراق وأحناف سمرقند بكيفيّة خاصّة⁵.

ومع الباقلاني أيضا انتشر المذهب الأشعري في سائر أقطار العالم الإسلامي، حيث نجده بعث بتلاميذه إلى كلّ من خراسان، والعراق، والمغرب لهذا الغرض، وكان من بين من وصل إلى الغرب الإسلامي شخصان نزلا بالقيروان، وهي يومها مدينة تعجّ بالمفكّرين والفقهاء، ويتعلّق الأمر بأبي عبد الله الأذري

¹ - يوسف أحنانة، تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص53.

² - المرجع نفسه، ص53-54.

³ - المرجع نفسه، ص55.

⁴ - المرجع نفسه، ص55.

⁵ - المرجع نفسه، ص26.

رضي الله عنه وبه انتفع أهل القيروان وترك بها من تلاميذه ... والثاني أبو طاهر البغدادي التأسك الواعظ اللذين توقيا بالقيروان¹.

ومن العلماء الذين كان لهم دور بارز في نشر الأشعرية، وإسهام داخل المذهب الأشعري في زمانهم في هذه الفترة، أبي عمر الطلمنكي (ت 429هـ)² وأبي عمران الفاسي (ت 430هـ)³ وأبي الوليد الباجي (ت 474هـ)⁴ وبعض من جاء بعدهم مباشرة⁵.

المرحلة الثانية : في عصر الموحّدين.

شهدت فترة الموحّدين نشاطا عقديًا واسعًا زاد في ترسيم الأشعرية؛ وذلك من طرف مجموعة كبيرة من علماء الأشاعرة منهم: أبو الحجاج الضّير (ت 520هـ)⁶، ومحمد ابن تومرت (ت 524هـ)⁷،

¹ - ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فیما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 120-121.

² - الإمام المقرئ المحقق الحدّث الحافظ الأثري، أبو عمر أحمد بن عبد الله بن أبي عيسى لب بن يحيى، المعافري الأندلسي الطلمنكي، أدخل الأندلس علما جما نافعاً، وكان عجباً في حفظ علوم القرآن (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، ص 567).

³ - يؤكد أبي عمران الفاسي تأثره بشخصية وعلم الباقلاني في قوله: "رحلت إلى بغداد، فلمّا حضرت مجلس القاضي أبي بكر الباقلاني ورأيت كلامه في الأصول والفقه، والمؤلف والحوالف حققت نفسي، وقلت: لا أعلم من العلم شيئاً ورجعت عنده كالمبتدئ (القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تح: أحمد بكير محمود، مكتبة الحياة، بيروت، 1967م، ج 2، ص 587).

⁴ - لا يُشكّ في أشعريته لمواقفه الصّريحة في الدّفاع عن علمائهم وفي استخدامهم أدواتهم كما يظهر ذلك في رسائله العقدية التي وصلتنا، وقد صنّفه أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي من أشهر أشاعرة ذلك العصر (يوسف أحنانة، تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص 58-61).

⁵ - المرجع نفسه، ص 55-56.

⁶ - هو أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي السّرقسطي المراكشي (ت 520 هـ)، كان من المشتغلين بعلم الكلام على مذهب الأشعرية ونظّار أهل السّنة، عارفاً بالنحو والأدب وله في ذلك تصانيف مشهورة، وله مؤلّفات نحويّة وعقدية (القاضي عياض، الغنية، تح: علي عمر، مكتبة الثقافة الدّينية، ط 1، 1423 هـ 2003 م، ص 165-166).

⁷ - كان لهجا بعلم الكلام، خائضاً في مزال الأقدام، ألّف عقيدة لقبها بالمرشدة، فيها حمل عليها أتباعه، وسمّاهم بالموحّدين، ونبز من خالف المرشدة بالتجسيم، وكان جلّ ما يدعو إليه الاعتقاد على رأي الأشعري (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص 541، 548).

والقاضي أبو بكر بن العربي (ت 543هـ)¹، وأبو عمرو عثمان السلاجي (ت 574هـ)²، فقد كان عمل هؤلاء العلماء وغيرهم متمثلاً في حملة شعارها العودة إلى الأصول ونشر أصول الدين الأشعري، وتحسيس الناس على الإقبال عليه، قناعتهم في ذلك أنه هو المذهب الوسطي الذي يتوسط الاتجاه المعتزلي المغالي في إعطاء أولوية العقل على النقل، والاتجاه السني المتطرف في دعوته إلى الالتزام بحرفية النص الديني وعدم الاستئناس بالعقل وتأويلاته⁴.

وقد ألزم نظام الموحدين جميع الناس إلزاماً قاهراً بالإكراه والسيف أن يفهموا عقيدة الأشعرية ومبادئها فأدخلوا في هذا الإلزام "الرجال والنساء، الأحرار والعبيد وكل من توجب عليه التكليف إذ لا يصح لهم عمل، ولا يقبل منهم قول دون معرفة التوحيد"⁵.

فحينما جاء ابن تومرت أرسى المذهب الأشعري وسعى بعقيدة المرشدة إلى ترسيم المذهب سياسياً، ونشره بين العامة بعدما كان يختص بالطبقة العاملة فحسب، وقد صور المقرئ في ذلك في قوله: "... توجه أبو عبد الله أحد رجالات المغرب إلى العراق، وأخذ عن أبي حامد الغزالي المذهب الأشعري، فلما عاد إلى بلاد المغرب، وقام في المصامدة يفقههم ويعلمهم، وضع لهم عقيدة لقفها عنه عامتهم ... فكان هذا السبب في اشتهاار مذهب الأشعري وانتشاره في المغرب"⁶.

¹ - الإمام العلامة الحافظ القاضي أبو بكر، محمد بن عبد الله، بن محمد بن عبد الله، ابن العربي الأندلسي الإشبيلي المالكي، صاحب التصانيف، إمام العقائد الأشعرية في وقته، دفن فاس (543هـ) (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، ص-198).

² - هو أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلاجي (ت 574هـ)، من الشخصيات الزائدة المؤسسة للمدرسة الأشعرية بالغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، حيث لقب "بمنقذ أهل فاس من التجسيم" و"إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد"، و"مرجع الفاسيين في العقيدة"، وهي ألقاب تدل على مكانته العلمية، وطول باله في الاعتقاد (أبو السّمح محمد بن علي البيولوي الجزولي، أبو عمر السلاجي الفاسي (574هـ) صاحب العقيدة البرهانية مجدد المذهب الأشعري بالغرب الإسلامي في القرن 6هـ، ص86-87).

³ - يوسف أحنانة، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص80.

⁴ - المرجع نفسه، ص81.

⁵ - المرجع نفسه، ص125.

⁶ - المقرئ، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، دار صادر بولاق، ج2، ص358.

وأكد المراكشي دور ابن تومرت في قوله : "وكان جلّ ما يدعو إليه علم الاعتقاد على الطريقة الأشعرية"¹.

فقد عرفت هذه الفترة هيمنة الفكر الأشعري الذي يرى في علم الكلام والنظر واجبا عينيا على كل مكلف ومكلف، لكنّ الهيمنة الكبيرة كانت لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني لا سيما من خلال كتابيه الشامل والإرشاد، وقد كان لكتاب الإرشاد سلطة معرفية واسعة على مفكري هذه الفترة، فهو يمثل الإطار المرجعي لغالبيتهم².

فقد قام أبو الحسن الضحّاك الغرناطي (ت 522هـ) بشرح كتاب الإرشاد وسمّاه "منهاج السداد في شرح الإرشاد"، كما شرحه الإمام المازري (ت 536هـ) الذي برع في علم الأصول وعلم الكلام، وسمّاه "المهاد في شرح الإرشاد"³، ونتيجة لذلك برز علماء مغاربة تأثروا بالأشعرية وألفوا فيها منهم: "أبو عبد الله محمد بن عمر ابن قطر الزبيدي" (ت 501هـ) و"أبو الحجاج يوسف بن علي بن جبّارة أبو ذؤيب الهزلي"⁴.

ومّا زاد في ترسيخ المذهب الأشعري بصورة أكثر، وساهم في تطويره في الغرب الإسلامي، بناء المدارس وانتشارها على العهد المريني والزّيّاني والحفصيّين والتي كانت بمثابة دافع قوي لرسوخ المذهب وتداوله، ومن أهمّها: مدرسة "آزمور وآسفي" و "أغمات" و "القصر الكبير" ومدارس فاس "الصفارين" و "الحلفاويين"، ومدارس "الصهارج" و "العطارين" و "القرويين" و "المدينة البيضاء" و "المصباحية" والمدرسة "البوعنانية" الشهيرة، وفي تلمسان أنشئت مدرسة "العباد" ومدرسة ابني الإمام⁵.

¹ - عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1963م، ص251.

² - يوسف أحنانة، تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص 125 - 126.

³ - عبد القادر بوعقادة، الحركة الفقهية في المغرب الوسط خلال القرنين 7 و 8هـ، جامعة الجزائر، 2014م، ص80.

⁴ - إبراهيم التهامي، جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2005م، ص266-267.

⁵ - حسن حافظ العلوي، الصراع المذهبي ببلاد المغرب في العصر الوسيط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 157، ص138-140.

المرحلة الثالثة : المرحلة السنوسية.

نقصد بالمرحلة السنوسية المرحلة التي دشنتها المفكر التلمساني الشهير أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (895هـ) صاحب التأليف الغزيرة والعديدة في علم الكلام الأشعري، من عقائده المتعددة وشروحه عليها غطت الساحة العقديّة، فأقبل الناس عليها يتعلّمونها ويحفظون بعضها، ويدرسونها، ويشرحونها ويعلّقون، ويحشون، ويقرّرون، وتهيأت الجوامع والمدارس العتيقة يومها لتدريس العقائد السنوسية وشروحه عليها، فأخذت إجازات العلماء تعطى على قراءتها، وانصبّ اهتمام المفكرين عليها اهتماما لم نعرف له مثيلا في كل تاريخ الفكر الإسلامي، واستمرّ ذلك إلى أيامنا هذه حيث ما تزال بعض الجوامع في مداخل المغرب العربي تقبل على تدريس بعض العقائد السنوسية وبعض الشروح عليها، إنّ هذه الهيمنة الكبيرة التي مارستها كتب السنوسي العقديّة استطاعت أن تسمو إلى درجة تمثيل مرحلة متميّزة، ومستقلّة بذاتها في تاريخ المذهب الأشعري بالغرب الإسلامي¹.

فقد نهض السنوسي بعلم الكلام الأشعري، بمحاربه للتقليد والإهمال الحاصلين في علوم النظر، بخلق مناخا عقديّا جديدا يتناسب وطبيعة هذه المرحلة، وشروطها الجديدة²، فقد استحدث منهجا جديدا في الكتابة يجمع بين التوحيد والمنطق والفقه والحديث وهو مستوحى من الجويني، وذلك ما عرف بالأشعرية السنوسية أو الأشعرية على الطريفة السنوسية، حيث يعتبر السنوسي باعث نهضة أشعرية جديدة في جوّ سادته الجمود والتقليد وقلة العلماء المبرزين، فحارب الإهمال في علوم النظر وأسهم بعدة مؤلفات³.

ومن خلال العقائد التي ألفها السنوسي، وكذا شروحه عليها يتبيّن النفس الطويل الذي امتاز به في التأليف العقدي، وذلك لا يمكن تبريره إلّا بربطه بالشروط الملحة التي تفرض قيام هذا النوع من التأليف وبهذه الغزارة، فلو أنّنا ألقينا نظرة على مؤلفات السنوسي الكلاميّة، وتتبّعنا بعد ذلك اهتمامات من جاء

¹ - يوسف أحنانة، تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص 173/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، ص 54-55.

² - المرجع نفسه، ص 175.

³ - يوسف أحنانة، تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص 214.

بعده من المفكرين من شراح، ومعلقين، ومقررين على مؤلفاته العقديّة، لخرجنا بانطباع واحد موحد وهو تأكيدنا على إماميّة الرّجل في علم الكلام، وتمكّنه الواسع الذي سمح له بأن يؤسّس مرحلة جديدة في سيرورة تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي¹.

ومن المصنّفات العقديّة التي اشتهر بها:

1. العقيدة الكبرى وتسمّى "عقيدة أهل التّوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وريقة التّقليد المرغمة أنف كلّ مبتدع عنيد".

2. شرح العقيدة الكبرى ويسمّى "عمدة أهل التّوفيق والتّسديد في شرح عقيدة أهل التّوحيد".

3. العقيدة الوسطى، وشرحها.

4. العقيدة الصّغرى وتسمّى أيضا أمّ البراهين أو السنوسية، وشرحها.

5. عقيدة صغرى الصّغرى أو صغيرة الصّغرى وهي التي تسمّى بالحفيدة، وشرحها.

6. عقيدة صغرى صغرى الصّغرى، وتسمّى بالعقيدة الوجيزة أو عقيدة النّساء.

7. المقدّمات وهي مجموعة من المصطلحات والمفاهيم المتداولة في الأصلين شرحها السنوسي لتكون

مدخلا ومقدّمات لمشروعه العقدي وبخاصّة لعقيدة الصّغرى التي حازت الشّهرة الوافية، وشرحها.

8. شرح على منظومة شيخه أبي العباس أحمد بن عبد الله الجزائري (ت 884هـ)، المسماة "كفاية

المريد في علم التّوحيد".

9. شرح على منظومة تلميذه أبي عبد الله محمد بن عبد الرّحمان الحوضي (ت 910هـ) المسماة

"واسطة الملوك".

10. شرح على مرشدة محمد ابن تومرت.

11. شرح جواهر العلوم لعضد الدّين الإيجي².

¹ - يوسف أحنانة، تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص 175.

² - المرجع نفسه، ص 175 - 176.

وقد ظلت "أمّ البراهين" وشروح العلماء عليها مرجعا في العقيدة بالمغرب في حلقات الدّرس إلى عهد قريب، ولم يكن يزاحمها على هذه المكانة إلّا بعض المنظومات العقدية باللغة الأمازيغية التي كان بعض الفقهاء يؤلّفونها لتكون مرجعا لطلبة منطقة سوس في بعض الرّوايا، وقد كان للمنظومة المسماة بـ "الجزائرية" دورا مهما كذلك في تثبيت عقائد الأشعري في الجزائر وهي زبدة العقيدة الأشعرية عدد أبياتها ثلاثمئة وخمسة وخمسون بيتا (355) وصاحبها البحر العلامة أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري المتوفى سنة 884هـ وهو تلميذ عبد الرحمان التّعالبي، وقد شرح الجزائرية الإمام السنوسي شرحا مفصّلا في كتاب سمّاه "المنهج السّديد في شرح كفاية المريد" وبعدها اطّلع الزواوي على شرح السنوسي لجزائريته أثنى عليه ثناء كبيرا وعلى شرحه بأبيات زيدت في بعض المخطوطات مع مقدّمة الجزائرية للفائدة¹، فقد كان للمذهب الأشعري تأثير كبير على التّوجّه العقدي في الغرب الإسلامي.

وعليه فالخط الفكري للمدرسة الأشعرية في نشأته وتطوّره مرّ بعدّة مراحل؛ فلم يبق على ما قعده له مؤسّسها الأوّل أبو الحسن الأشعري.

¹ - توفيق مزاري عبد الصمد، أثر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، مجلّة البحوث العلميّة والدّراسات الإسلامية، ع17، ص159.

الفصل الثّاني: أسباب الاختلاف بين السّلفيّة والأشعريّة،

وأهمّ المناهج العقديّة التي أثّرت في هذا الاختلاف.

المبحث الأوّل: أسباب الاختلاف بين المدرستين.

الفرع الأوّل: الاختلاف في فهم النّصوص.

الفرع الثّاني: طريق معرفة الله.

(الاختلاف في منهج الاستنباط - الاختلاف في الاستدلال بخبر الآحاد).

المبحث الثّاني: أهمّ المناهج العقديّة المؤثّرة في الاختلاف بين المدرستين.

المطلب الأوّل: المناهج العقديّة للمدرسة السّلفيّة.

الفرع الأوّل: اتّباع السّلف في فهم النّص.

الفرع الثّاني: الموقف من علم الكلام والمتكلّمين.

الفرع الثالث: رفض التّأويل.

الفرع الرّابع: مسألة النّقل والعقل.

الفرع الخامس: حجّيّة أخبار الآحاد.

المطلب الثّاني: المناهج العقديّة للمدرسة الأشعريّة.

الفرع الأوّل: التّأويل العقلي.

الفرع الثّاني: أخبار الآحاد لا تفيد اليقين.

الفرع الثالث: التّحسين والتّقييح.

المبحث الأول: أسباب الاختلاف بين المدرستين.

معرفة أسباب الاختلاف بين المدرستين السلفية والأشعرية من أهم مباحث هذا البحث، فبمعرفة أسباب حدود الآثار الاختلاف، ولذلك وجب بيان أهمها؛ وأكثرها تأثيراً في الاختلاف.

أمّا المعنى الإجرائي للاختلاف؛ الذي يهّمننا في هذه الدراسة، فهو معنى عدم التفريق، وعدم التباين، والاتفاق، ومعنى التنوع، ويعود الاختلاف الذي بين السلفية والأشعرية إلى أسباب كثيرة؛ أهمها:

المطلب الأول: الاختلاف في فهم النصوص.

يعود الاختلاف في المسائل المتعلقة بالأحكام العقدية؛ كما هو في المسائل الفقهية إلى أسباب كثيرة أهمها:

- **التفاوت بين العلماء في فهم النصوص**، واختلاف مداركهم وإمكاناتهم من جهة، وتنوع بعض مناهجهم وقواعدهم في الوصول إلى الأحكام من جهة أخرى¹، ويدخل ضمن هذا التفاوت تنوع فهم اللاحقين لكلام السابقين، ويعتبر تنوع فهم اللاحقين لكلام السابقين من أعظم أسباب الاختلاف، وهذا هو الذي أثار فتنة الشغب بين الشراح وكتبه الحواشي، وأورث افتراء المذاهب على أهلها، ويكون منشأ سوء الفهم تارة لكمال الحماية والعداوة لأحد، وتارة للغفلة عن مرمى قصده ومطرح نظره، ولذلك فإنّ ممّا زاد من هوة الاختلاف بين المسلمين؛ أنّ قارئ "الأشعري"، لا يختلف عن قارئ "ابن تيمية"، أو "الماتوريدي"، أو "المعتزلي"، لأنّ كلّ واحد منهم في الغالب الأعمّ "مريد طريقه"، وبالتالي "مريد نقض خلافها"، وذلك من حيث أنّ كلّ واحد منهم يتصوّر أنّ غاية الغايات من قراءته محصورة في مجرد "عرض المقروء" في أفضل لغة شارحة، لا في قراءة واعية للنص الذي أنتجته الشخصية تلتمس ما يتجاوزه ويتعداه، ثمّ إنّ هذا النوع من القراءة "قراءة المريد" تزداد قيمتها السلبية حين تُقرأ معزولة عن مجمل السياقات التاريخية -اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية.. أو حتّى شخصية - التي ساهمت في إنتاجها أي أنّ سلبيتها

¹ - صالح مطران، أسباب الاختلاف في المسائل العقدية، منتدى أصول الدين وعلم الكلام، <http://www.aslein.net/showthread.php?t=2806>

ناتجة من كونها تنظر إلى النص على أنّه بناء مغلق لا يحيل إلى شيء خارج ذاته، وقد ذكر هذه الحقيقة تاج الدين السبكي ويّين أنّه قد تجاوزها عندما تجاوز مجرد القراءة الشارحة لما كتبه أستاذه الذهبي¹ حيث يقول: "ومنهم المؤرّخون، وهم على شرف جرف هار، لأنهم يتسلّطون على أعراض الناس، وربّما نقلوا مجرد ما يبلّغهم من صادق أو كاذب، فلا بدّ أن يكون المؤرّخ عالما عادلا عارفا بحال من يترجمه، ليس بينه وبينه من الصّدقة ما قد يحمله على التعصّب له، ولا من العداوة ما قد يحمله على الغصّ منه، وربّما كان الباعث له على الضّعة من أقوام مخالفة العقيدة، واعتقاد أنّهم على ضلال، فيقع فيهم أو يقصّر في الثناء عليهم لذلك، وكثيرا ما يتفق هذا لشيخنا الذهبي رحمه الله في الأشاعرة، والذهبي أستاذنا-والحق أحقّ أن يتبع- ولا يحلّ لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يعتمد عليه في الضّعة من الأشاعرة"².

-ومن أسباب الاختلاف في فهم النصوص، اشتغال القرآن على محكم ومتشابه، وهذا من أهم أسباب الاختلاف، وورود المتشابه ثبت في القرآن الكريم بموجب أحكام الآية من سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَمَّا يَذْكُرُ الْأَوَّلُوا إِلَّا نَبِيٌّ﴾ (آل عمران: 7)، ولقد كان ذلك سببا في اختلاف العلماء في مواضع المتشابهات من القرآن الكريم، وحاول كثيرون من ذوي الأفهام تأويله، والوصول إلى إدراك حقيقة معناه، فاختلّفوا في التأويل اختلافا مبيّنا، ومن العلماء من أرادوا أن يجعلوا بينها وبينه حجابا مستورا، فما كانوا يؤوّلون، بل كانوا يتوقّفون ويقولون: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِزْهَادِنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (آل عمران: 8)³.

¹ - خالد محجوب، الإجمال في ألفاظ العقيدة وأثره في اختلاف الأئمة الإسلامية، رسالة ماجستير، إشراف: عمار جيدل، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة- الجزائر، 2015-2016م، ص 105-106.

² - تاج الدين السبكي، معبد التعم ومبيد التعم، تح: محمّد علي التّجار وآخرون، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ط 1، 1407هـ-1986م، ص 61-62.

³ - محمّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السياسة والعقائد، ص 15-16.

وقضيّة المحكم والمتشابه تمثّل ركنا أساسيًا في بناء النصّ القرآني ولا بدّ للمتصدّي لفهم النصّ أن يوليها النصيب الأكبر من الاهتمام، كما أنّه لا بدّ لتشكيل تصوّر عن منهج فهم النصّ عند أيّ مذهب كلامي أو متكلّم من استقراء موقفه منها، فهي من المسائل التي يمثّل الموقف منها الحدّ الفاصل بين مذهب وآخر ومتكلّم وآخر¹.

"ولما كانت مسائل العقيدة أكثر ما تكون واردة في الآيات المتشابهة، فلا بدّ من معالجة للنصوص بطريقة يفلت المتصدّي لفهم النصّ فيها من مغبّة الوقوع في تقاطعات مع أصول العقيدة، كالتشبيه، أو التّجسيم، أو نسبة الظلم والمعاصي إلى الباري تعالى، أو نسبة الكبائر والدّنوب إلى الأنبياء عليهم السّلام..."².

وقد أوضح ابن خلدون أنّ "الخلاف في تفاصيل العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل"³.

أمّا السلفيّة فقد ذهب تيّار منهم؛ في المتشابهات (الصّفات الخبريّة) إلى وجوب القطع في جميع الصّفات التي أضافها الله لنفسه بأنّها صفات ثابتة لله؛ زائدة على الذات، تؤخذ على ظاهرها على الحقيقة، وذهب تيّار آخر منهم فيها إلى التّفويض سواء كان في المعنى أو الكيف؛ أو المعنى والكيف معاً، مع التّنزيه عن مشابهة المخلوق، فأكثرهم على عدم التّأويل، وسيأتي الحديث عن ذلك بالتّفصيل في المبحث الآتي. أمّا الأشاعرة فألزم أكثرهم؛ والتزموا بتأويل آيات الصّفات، لاستحالة القول بالمعنى الظاهر منه، كما جاء في قول الرّازي: "وقال جمهور المتكلّمين: بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات"⁴.

فتأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها أو إجرائها على ظاهرها؛ يعدّ من أهمّ أسباب اختلاف السلفيّة والأشعرية عند أكثر الباحثين، وهو كذلك من أهمّ الاختلافات العقديّة، التي ترجع إلى الوسائل

¹ - ستار جبر حمود الأعرجي، *مناهج المتكلّمين في فهم النصّ القرآني*، رسالة دكتوراه، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - العتبة العبّاسيّة المقدّسة، ط1، 1438هـ - 2017م، ص454.

² - المرجع نفسه، ص454.

³ - عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، *المقدّمة*، المكتبة التجاريّة، القاهرة، ص463.

⁴ - الرّازي، *أساس التّقديس*، ص236.

لا إلى المقاصد، فمقصد التنزيه لله تعالى عن التشبيه والمثال؛ من المقاصد المتفق عليها، لكن تحقّق ذلك هل يتمّ بإجراء النصوص على ظاهرها، أم بتأويلها؟ هو محلّ الاختلاف فيها، وقد صنّف في تسويغه المؤيّدون من علماء الأشاعرة ومن شايعهم، وآلّف في إبطاله الحنابلة ومن وافقهم¹، وسيأتي الحديث بالتفصيل عن التأويل في المبحث الآتي.

المطلب الثاني: طريق معرفة الله.

ويكمن هذا النوع من الاختلاف القائم بين السلفية والأشاعرة؛ حيث أنّ أغلب علماء السلفية لا يوجبون النظر والاستدلال العقليّين، بخلاف الأشعرية فذهب أكثرهم إلى وجوب ذلك.

معرفة الله عند السلفية:

يرى السلفية جواز التقليد في المسائل المتعلقة بالاعتقاد، ونسبه ابن تيمية إلى جمهور الأمة، حيث يقول: "أمّا في المسائل الأصوليّة فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم، من يوجب النظر والاستدلال على كلّ أحد حتّى على العامّة والنساء، حتّى يوجبوه في المسائل التي تنازع فيها فضلاء الأمة، قالوا: لأنّ العلم بها واجب، ولا يحصل العلم إلّا بالنظر الخاص، وأمّا جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك، فإنّ ما وجب علمه إنّما يجب على من يقدر على تحصيل العلم، وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق، فكيف يكلف العلم بها؟ وأيضا فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص، بل بطرق أخرى: من اضطرار وكشف وتقليد من يعلم أنّه مصيب وغير ذلك"².

ولرفض السلفية النظر والمعرفة كأوّل واجب قرّر أكثرهم القول بأنّ أوّل واجب هو الشهادتان، كما جاء في قول ابن تيمية: "قلت: فهذا الكلام وأمثاله، يقوله كثير من أصحاب الأئمة الأربعة، ومعلوم أنّ الأئمة الأربعة ما قالوا لا هذا القول، ولا هذا القول، وإنّما قال ذلك من أتباعهم من سلك السبيل المتقدمة،

¹ - عبد الصمد بوديّا، النظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف العقدي، ص 82.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 20، ص 202.

والنبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم لم يدع أحدا من الخلق إلى النّظر ابتداء، ولا إلى مجرد إثبات الصّانع، بل أوّل ما دعاهم إليه الشّهادتان، وبذلك أمر الصّحابة¹.

وقال أيضا: إنّ أوّل ما أوجبه الله على لسان رسوله، هو الإقرار بالشّهادتين، كما قال النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم لمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن: "إنّك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أوّل ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا رسول الله"².

ويرى في قول آخر أنّه قول أهل السنّة والجماعة: "المحقّقون على أنّ الشّهادتين أوّل واجبات الدّين كما خلص أهل السنّة"³.

ويقول ابن أبي العز الحنفي: "ولهذا كان الصّحيح أنّ أوّل واجب يجب على المكلف، شهادة أن لا إله إلاّ الله، لا النّظر، ولا القصد إلى النّظر، ولا الشكّ، كما هي أقوال لأرباب الكلام المذموم، بل أئمة السلف كلّهم متفقون على أنّ أوّل ما يؤمر به العبد الشّهادتان، ومتفقون على أنّ من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقيب بلوغه، بل يؤمر بالطّهارة والصّلاة إذا بلغ، أو ميّز عند من يرى ذلك، ولم يوجب أحد منهم على وليّه أن يخاطبه حينئذ بتجديد الشّهادتين، وإن كان الإقرار بالشّهادتين واجبا باتّفاق المسلمين، ووجوبه يسبق وجوب الصّلاة... فالتّوحيد أوّل ما يدخل به في الإسلام، وآخر ما يخرج به من الدّنيا، كما قال النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم: "مَنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ: لا إله إلاّ الله دَخَلَ الْجَنَّةَ"⁴، فهو أوّل واجب وآخر واجب"⁵.

وسار العثيمين على منهج سابقه، حيث أكّد على أنّ أوّل واجب على الخلق هو أوّل ما يدعى الخلق إليه، وقد بيّنه النبيّ صَلَّى الله عليه وسلّم، لمعاذ بن جبل -رضي الله عنه- حين بعثه لليمن فقال له: "إنّك تأتي قوماً أهل كتاب فليكن أوّل ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدا رسول

¹ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 6.

² - ابن تيمية، الاستقامة، ج 1، ص 144.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 1، ص 76.

⁴ - أخرجه أبو داود، رقم: 3116.

⁵ - ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: أبو عبد الله مصطفى العدوي، ص 26.

الله¹، فهذا أوّل واجب على العباد أن يوحدوا الله عزّ وجلّ، وأن يشهدوا لرسوله صلى الله عليه وسلّم، بالرسالة، وبتوحيد الله عزّ وجلّ والشّهادة لرسوله صلى الله عليه وسلّم، يتحقّق الإخلاص والمتابعة للذان هما شرط لقبول كلّ عبادة².

وعليه فمعرفة الله عند السلفيّة لا مجال للنظر فيها؛ وتحصيلها يتمّ بالدليل الشرعي والتقليد، وأنّ أوّل واجب على المكلف يتحقّق بشهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمدا عبده ورسوله.

وجوب معرفة الله بالأدلة العقلية عند الأشاعرة:

يظهر دور الاستدلال بالعقل على العقائد عند الأشاعرة جليّا، من خلال ردّهم على مدرستين عقليتين كبيرتين هما؛ المعتزلة والفلاسفة، وقد كانت نهاية هاتين المدرستين على يد الأشعري وأتباعه، ومن مظاهر هذا الاستدلال العقلي؛ الكتب التي ألّفوها خالصة في الردّ عليهم، ومن كتبهم في الردّ على المعتزلة؛ "الردّ على المعتزلة" لابن كلاب، و "فضائح المعتزلة" للبغدادلي، و "التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطّلة والخوارج والمعتزلة" للقاضي أبو بكر الباقلاني، وكذلك كتب الفرق التي ألّفها علماء الأشاعرة وتعرّضوا فيها لأقاويل المعتزلة وغيرهم، مثل كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين"، وكتاب "الفرق بين الفرق" للبغدادلي، وكتاب "الملل والنحل" للشّهريستاني³.

ويعدّ اهتمامهم بعلم المنطق وعلم الكلام، من مظاهر النظرة العقلية ودور الاستدلال بالعقل عندهم، لأنّ علم المنطق هو علم عقلي نظري محض، يعتمد في الأغلب على البراهين والحجج العقلية، وعلم الكلام يعتمد بشكل كبير على علم المنطق⁴.

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 1496، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 19.

² - محمد بن صالح العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، مج 1، ص 84.

³ - ضيف الله أحمد العنانزة، الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الكلامية، رسالة ماجستير، إشراف: راجح عبد الحميد كردي، الجامعة الأردنية، 2009م، ص 76-77.

⁴ - المرجع نفسه، ص 76-77.

وتأليفهم في علم المنطق الكثيرة فيه، وكثرة شروحهم على كتبه، ومن ذلك كتاب "محكّ النظر" و "معيّار العلم" وهما للغزالي، و "الكبرى والصغرى في المنطق" للشرّيف الجرجاني¹.

وكذلك اهتمامهم بعلم الكلام، فكتبهم فيه لا تحصى، أبرزها؛ نهاية الإقدام للشّهريستاني، والأربعين في أصول الدين للرازي، وغاية المرام في علم الكلام وأبكار الأفكار وكلاهما للآمدي، المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، شرح المواقف للجرجاني...².

ولاعتماد الأشاعرة على العقل في استدلالهم على العقائد؛ رفض أكثرهم التقليد؛ وأوجبوا لذلك النظر المؤدّي إلى معرفة الله تعالى، وأنّ مدرك وجوبه الشرع³، معتمدين على أنّ المطلوب إنّما هو العلم وليس مجرد الاعتقاد، والعلم يحصل بالتّظر؛ واحتمال الخطأ لعدم مراعاة القانون الصحيح، ولأنّ الله تعالى ذمّ التقليد، لقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ مَنَاسِكٍ وَمِنْهُمْ أَتَّخَذُوا سُبُلًا ۚ لَوْلَا بَرَاهُ اللَّهُ لَنَا عَلَىٰ مَا عَلَّمْنَاهُ إِلَّا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ۚ وَاتَّبَعُوا ۚ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: 158)، فتعيّن طلب اليقين في الوحّدانيّة، ويقاس عليها غيرها، والتّقليد لا يفيد إلّا الظّن⁴.

ويقول الرازي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَن شَاءَ بِالحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (الزّخرف: 86) فقوله: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ وهذا القيد يدلّ على أنّ الشّهادة باللسان فقط لا تفيد البتّة بهذه الآية، واحتجّ القائلون بأنّ إيمان المقلّد لا ينفع البتّة بهذه الآية، فقالوا بيّن الله تعالى أنّ الشّهادة لا

¹ - ضيف الله أحمد العنانزة، الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الكلاميّة، ص76-77.

² - المرجع نفسه، ص76-77.

³ - سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة بالقاهرة، ط2، 1423هـ-2002م، ج1، ص155.

⁴ - السفاريني، لوايح الأنوار البهيّة وسواطع الأسرار الأثريّة، مؤسّسة الخافتين ومكتبتها، دمشق، ط2، 1402هـ-1982م، ج1، ص268.

تنفع إلّا إذا حصل معها العلم، والعلم عبارة عن اليقين الذي لو شكك صاحبه فيه لم يتشكك، وهذا لم يحصل إلّا عند الدليل، فثبت أنّ إيمان المقلّد لا ينفع البتّة¹.

والأشاعرة الذين رفضوا التقليد وأبطلوه، وردّوا على مزاعم المقلّدين والمدافعين عنه، كان مدار ردودهم في إفساد التقليد على انتفاء أولويّة مذهب، أو مقلّد على مقلّد، ف "الدّعاوى مختلفة، وليس بعضها بأولى من بعض في وجوب قبولها واتباع صاحبها، ولأنّ إمكان الصدق فيها كما إمكان الكذب من حيث لا يترجّح أحد الطرفين على الآخر"².

قال الجويني: "اختلف أرباب الأصول في حقيقة التقليد، فذهب قوم منهم إلى أنّ التقليد هو قبول قول القائل ولا يدري من أين يقول ما يقول، وهذا القول غير مرضي عندنا، فإنّ التقليد ينبئ عن الاتّباع المتعرّي عن أصل الحجّة"³، فكلّ من يقبل قول غيره بدون حجّة، حتّى لو كان هذا الغير هو رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؛ فهو مقلّد، وإلى ذلك ذهب أكثر الأشاعرة⁴.

واستدلّوا "بالإجماع على وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى، وأنّها لا تحصل بتقليد، لجواز كذب المخبر، واستحالة حصوله، كمن قلّد في حدوث العالم، وكمن قلّد في قدمه، ولأنّ التقليد لو أفاد علماً، فأما بالضرورة وهو باطل، وإما بالنظر، فيستلزم الدليل والأصل عدمه، والعلم يحصل بالنظر، واحتمال الخطأ لعدم تمام مراعاة القانون الصحيح، ولأنّ الله سبحانه وتعالى ذمّ التقليد بقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا

ءَابَاءَنَا عَلَىٰ أَثَرِ﴾ (الزخرف: 32-33)، ويحرم التقليد أيضاً في أركان الإسلام الخمس، قال ابن مفلح:

¹ - الرازي، التفسير الكبير، ج 27، ص 234.

² - ابن فورك، شرح العالم والمتعلّم، تح: أحمد السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1430هـ - 2009م، ص 62.

³ - أبو المعالي الجويني، الاجتهاد (من كتاب التلخيص لإمام الحرمين)، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، دار القلم، دار العلوم الثقافية، دمشق، بيروت، ط 1، 1408هـ، ص 26/ الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، ط 1، 1399هـ، ج 1-2، ص 1358.

⁴ - ابن فورك، الحدود في الأصول (الحدود والمواضع)، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1999م، ص 160/ الغزالي، المنحول، ص 473/ البغدادي، أصول الدين، ص 254-255.

لا يجوز للعالمي التقليد في أركان الإسلام ونحوها ممّا تواتر واشتهر، ذكره القاضي، وذكره أبو الخطّاب وابن عقيل إجماعاً¹.

ويرى الأشعري أنّ معتقّد الحقّ قد خرج باعتقاده عن الكفر، لأنّ الكفر واعتقاد الحقّ في التّوحيد والنّبوات ضدّان لا يجتمعان، غير أنّه لا يستحقّ اسم المؤمن إلّا إذا عرف الحقّ في حدوث العالم، وتوحيد صانعه، وفي صحّة النّبوة ببعض أدلّته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الأدلّة أو لم يحسنها².

وإلى ذلك ذهب السّفاريني حيث يقول: "قال علماؤنا وغيرهم، يحرم التّقليد في معرفة الله تعالى، وفي التّوحيد والرّسالة، وكذا في أركان الإسلام الخمس، ونحوها ممّا تواتر واشتهر، عند الإمام أحمد رضي الله عنه والأكثر وذكره أبو الخطّاب عن عامّة العلماء، وذكر غيره أنّه قول الجمهور"³.

والأشاعرة الذين رفضوا التّقليد ومنعوه في العقائد؛ أوجبوا النّظر الموصل إلى معرفة الله تعالى، ومنهم من نصّ على الإجماع على النّظر؛ كالإيجي والجرجاني⁴.

ووجوب النّظر عند الأشعري فرض عين، حيث أورد عنه ابن فورك قوله: أنّه يرى وجوب النّظر على البالغ العاقل يتوجّه في أوّل حال بلوغه، من غير أن يكون له فيه مهلة أو تراخ، أو يعذر في تركه، إذا كان بحيث لو أراد واختار، لم يتعذّر عليه ولم يمتنع⁵، وأوجب على البالغ العاقل أن لا يسبق إلى اعتقاد مذهب دون مذهب تقليداً، وأن لا يميل إلى قول دون قول، وأن يقف عند نفسه وقوف المتبحّث المستبصر المسترشد، فيسير، ويمتحن، ويفحص⁶.

¹ - ابن النجار، شرح الكوكب المنير - مختصر التحرير، تحقيق: محمّد الزحيلي، نزيه حماد، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، مج4، ص 537-538.

² - البغدادي، أصول الدّين، ص255.

³ - محمد السفاريني، لوايح الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، ج1، ص267.

⁴ - الشريف الجرجاني، شرح المواقف، م1، ص257.

⁵ - ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السّنة، ص31.

⁶ - المصدر نفسه، ص259.

ويرى أنّ فائدة النظر في مصنوعات الله، الذي له العبادة والتّقرب، أنّه يعبد على بصيرة ونور، لأنّه صلى الله عليه وسلّم إنّما يعرف بالبرهان، ولا يستمرّ ذلك البرهان إلّا بعد المعرفة بحدوث العالم، وأنّ كلّ ما سوى ذاته فهو خلقه، وأوجده بعد عدم¹، فلا يعرف الله ضرورة من غير استدلال، بل لا بدّ من النظر في هذا العالم الدّال على ربوبيّة خالقه، وبهذا الاعتقاد يستحقّ أن يكون مؤمناً؛ إذ المعتقد للحقّ "لا يستحقّ اسم المؤمن إلّا إذا عرف الحقّ في حدوث العالم، وتوحيد صانعه، وفي صحّة النّبوة ببعض أدلّته، سواء أحسن العبارة عن الدّلالة أو لم يحسنها"².

وإلى ذلك ذهب الباقلاني حيث يقول: "أنّ أوّل ما فرض الله عزّ وجلّ على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيّته؛ لأنّه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنّما يُعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلّة القاهرة، والبراهين الباهرة، والثّاني من فرائض الله عزّ وجلّ على جميع العباد، الإيمان به والإقرار بكتبه ورسله وما جاء من عنده والتّصديق بجميع ذلك بالقلب، والإقرار به باللسان..."³.

¹ - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الدّيانة، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقيّة حسين محمود، دار الأنصار، ط1، 1367هـ-1977م، ج1، ص81-82.

² - البغدادي، أصول الدّين، ص255/ ابن فورك، مقالات الشّيخ أبي الحسن الأشعري، ص260-261.

³ - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمّد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الأزهر الشريف، ط2، 1421هـ-2000م، ص21، ص17/ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد حيدر، مؤسسة الكتاب التّقافيّة، ص42-43.

وقد تمّ اتفاق وإجماع أكثر الأشاعرة، على وجوب وأهمية النظر والاستدلال المؤدّيان إلى معرفة الله، وعلى أنّهما أوّل الواجبات، ومستندهم في الوجوب الأدلة الشرعية، كالبغدادى¹، والجويني²، والرازي³، والآمدي⁴، والبيجوري⁵، والإيجي⁶.

أمّا باقي أسباب الاختلاف (الاختلاف في منهج الاستنباط، والاختلاف في الاستدلال بخبر الأحاد)، فنظرا لأهميتها؛ ولأنّها مشتركة مع مبحث المناهج العقدية، فقد تمّ تخصيص مطالب لهما في المبحث الآتي بالتفصيل.

وعليه فأسباب الاختلاف التي بين السلفية والأشعرية منهجية معرفية، وليست عقدية.

المبحث الثاني: أهم المناهج العقدية المؤثرة في الاختلاف المعرفي بين المدرستين.

اختلف السلفية والأشاعرة؛ في المناهج التي اعتمدها في فهم النص واستنباط الأحكام والتصورات من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولذلك وجب معرفة المناهج التي تميّزت بها السلفية عن الأشعرية، فهي من الأمور المنهجية التي يجب الوقوف عندها، فبمعرفة مناهجها تتم معرفة أحكامها ومواقفها في المسائل المذهبية؛ سواء كانت المتفق عليها بينهما أو المختلف فيها.

¹ - البغدادى، أصول الدين، ص210.

² - الجويني، الشامل في أصول الدين، تح: علي سامي النشار، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1969م، ص115، ص119-120، ص122/ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص8، ص11.

³ - الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ص26، ص47/ الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج2، ص95/ الرازي، مفاتيح الغيب، ج10، ص203/ الرازي، مفاتيح الغيب، ج19، ص62.

⁴ - الآمدي، أبعاد الأفكار في أصول الدين، ج1، ص156.

⁵ - البيجوري، تحفة المريد على جوهر التوحيد، ص46.

⁶ - الإيجي، المواقف، ص28/ حسين بن شهاب الدين الكيلاني الشافعي، العقائد العضدية بشرح الدواني للعلامة عضد الدين الإيجي صاحب المواقف، تح: نزار حمادي، ط1، 1432هـ - 2011م، ص29-30.

المطلب الأوّل: المناهج العقديّة للمدرسة السلفية.

إنّ المدرسة السلفية في جوهرها منهج في التفكير يركّز على تقديم النصّ الديني على العقل، ممّا جعلها تكتسح العالم الإسلامي من حيث الأتباع، وقد يعود هذا إلى أسباب أخرى غير المنهج المتّبع كوجود التمويل المادّي لنشر هذه الآراء، وفيما يلي عرض للمنهج الذي اعتمدته.

الفرع الأوّل: اتّباع السلف في فهم النصّ.

يعتبر السلفية أنّ فهم النصّ المجمع عليه في القرون الثلاثة الأولى؛ أصل منهجي مهم بعد النصّ (الكتاب والسنة)، كما جاء في قول الإمام أحمد ابن حنبل: "أصول السنّة عندنا؛ التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، والافتداء بهم وترك البدع"¹.

وأُسند إليه ابن الجوزي قوله عن مرجعية الصحابة والتابعين: "لست بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلّا ما كان في كتاب الله، أو في حديث عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم أو عن أصحابه، أو عن التابعين"².

وحذا حذوه ابن تيمية في إيلاء المكانة الكبيرة للسلف، مؤكّدا وموجبا ضرورة التقيّد بفهمهم حيث يقول: "الذي يجب على الإنسان اعتقاده في ذلك وغيره ما دلّ عليه كتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلّم، واتّفق عليه سلف المؤمنين، الذين أثنى الله تعالى عليهم وعلى من اتّبعهم، وذمّ من اتّبع غير سبيلهم"³، فهو يرى أنّ "مذهب السلف لا يكون إلّا حقّاً"⁴، وذلك لأنّ السلف حسبه لا يقولون إلّا الصواب⁵.

¹ - ابن حنبل، رسالة أصول السنّة، تح: محمد هشام طاهري، ط2، 1440هـ - 2019م، ص39.

² - ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص 378 - 379.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج12، ص235/ مج3، ص161/ مج11، ص490.

⁴ - المصدر نفسه، مج4، ص149.

⁵ - المصدر نفسه، مج4، ص151.

وقال أيضا: "وهو المذهب الحقّ الذي لا عدول عنه، وأنّ من خالفهم لزمه فساد معلوم بصريح المعقول وصحيح المنقول كسائر ما يلزم الأقوال المخالفة لأقوال السلف والأئمة"¹، فليس في العقل الصّريح ولا في التّقل الصّحيح ما يوجب مخالفة الطّريقة السّلفيّة أصلا²، فقد اعتبر أنّ ما دلّ عليه الكتاب والسّنة واتفق عليه سلف الأئمة، هو القول المطابق لصحيح المنقول وصريح المعقول، وهو مذهب أهل السّنة والجماعة، كما يرى³.

ولأهميّة فهم السلف عند ابن تيمية جعله أصلا ثالثا بعد الكتاب والسّنة؛ حيث يقول: "والإجماع هو الأصل الثالث الذي يُعتمد عليه في العلم والدين، وهم يزنون بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه النّاس من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة ممّا له تعلّق بالدين، والإجماع الذي ينضبط: هو ما كان عليه السلف الصّالح؛ إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأئمة"⁴، ففهم السلف عند ابن تيمية حجة لا يُستغنى عنها، والمقصود بفهم السلف عنده هو إجماع السلف الصّالح.

وقد ردّ ابن تيمية على من زعم أنّ الصّحابة لم يبيّنوا أصول الدين، ولم يقرّروا قواعده، لانشغالهم بالجهاد⁵؛ بأنّ ذلك "محال مع تعليمهم كلّ شيء لهم فيه منفعة في الدين - وإن دقت - أن يترك - يعني النّبيّ صلى الله عليه وسلّم تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم، ويعتقدونه بقلوبهم في ربّهم ومعبودهم ربّ العالمين، الذي معرفته غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد ... فكيف يتوهّم من في قلبه أدنى مُسكة من إيمان وحكمة، أن لا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرّسول صلى الله عليه وسلّم على غاية التّمام، إذا كان قد وقع ذلك منه، فمن المحال أن يكون خير أمّته وأفضل قرونها قصّروا في هذا الباب، زائدين فيه أو

¹ - ابن تيمية، الإيمان الأوسط، تحقيق: أبو يحيى محمود أبوسن، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ، ج1، ص129 (مفردة "الأئمة" تشمل الصّحابة والتابعين وأتباع التابعين).

² - ابن تيمية، الفتاوى الحموية الكبرى، دراسة وتحقيق: حمد التويجري، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ - 1998م، ص276.

³ - ابن تيمية، منهاج السّنة النبويّة، ج2، ص145.

⁴ - ابن تيمية، العقيدة الواسطيّة، طبعة أضواء السلف، ص128/ مجموع الفتاوى، مج3، ص157.

⁵ - ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مج6، ص622.

ناقصين عنه، ثمّ من المحال أيضا أن تكون القرون الفاضلة - القرن الذي بعث فيهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ثمّ الذين يلوهم ثمّ الذين يلوهم - كانوا غير عالمين وغير قائلين في هذا الباب بالحقّ المبين، لأنّ ضدّ ذلك إمّا عدم العلم والقول، وإمّا اعتقاد نقيض الحقّ وقول خلاف الصّدق، وكلاهما ممتنع¹.

وقد اعتبر ابن تيمية تأويل النصوص على غير التفسير المعروف عن الصّحابة والتّابعين، افتراء على الله، وإلحاد في آيات الله، وتحريف للكلم عن مواضعه، ممّا فتح الباب للزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام².

وقال ابن تيمية أيضا: "وفي الجملة من عدلّ عن مذاهب الصّحابة والتّابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئا في ذلك، بل مبتدعا، وإن كان مجتهدا مغفورا له خطؤه ... ونحن نعلم أنّ القرآن قرأه الصّحابة والتّابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنّهم أعلم بالحقّ الذي بعث الله به رسوله صلّى الله عليه وسلّم، فمن خالف قولهم، وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول ..."³، وقد يفهم من هذا الكلام غلق باب الاجتهاد بعد القرون الثلاثة الأولى وهو ما لم يحدث، ودليل ذلك ابن تيمية نفسه، وما انتجه من علم ناتج عن النّظر والتّدبر في كتاب الله وسنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

وأوجب ابن تيمية لزوم القول الذي أجمع عليه الصّحابة في قوله أيضا: "وإذا ذكروا نزاع المتأخّرين؛ لم يكن بمجرد ذلك أن يجعل هذه من مسائل الاجتهاد التي يكون كلّ قول من تلك الأقوال سائعا لم يخالف إجماعا؛ لأنّ كثيرا من أصول المتأخّرين محدث مبتدع في الإسلام، مسبوق بإجماع السلف على خلافه، والنّزاع الحادث بعد إجماع السلف؛ خطأ قطعاً كخلاف الخوارج والرّافضة والقدرية والمرجئة، ممّن

¹ - ابن تيمية، الفتاوى الحموية الكبرى، دراسة وتحقيق: حمد التويجري، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ - 1998م، ص 198-199-200.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 13، ص 243.

³ - ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ط2، 1392هـ - 1972م، ص 91.

قد اشتهرت لهم أقوال خالفوا فيها النصوص المستفيضة المعلومة وإجماع الصحابة¹، ففي قول ابن تيمية هذا تبين أنّه لم يذكر الأشاعرة ضمن الفرق المبتدعة حسبه.

ويعود سبب تأكيد ابن تيمية وإلزامه أتباع تفسير الصحابة؛ لعلمهم بمعاني كتاب الله ممّن بعدهم، ولأنّ لهم فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخّرين، كما أنّ لهم معرفة بأمور السنّة وأحوال الرّسول لا يعرفها أكثر المتأخّرين².

وعلى منهج ابن تيمية سارت السلفيّة المعاصرة في هذا الموضوع؛ حيث يوجب محمّد ابن عبد الوهّاب اتّباع الصحابة؛ ويؤكد على ضرورة ذلك³، وكذلك الألباني⁴.

وعليه فوجوب الأخذ عن الله ورسوله بفهم سلف الأئمّة، من الأصول المنهجية المهمّة التي لا تستغني عنها السلفيّة، وتوجب ضرورة اعتمادها في التعامل مع الوحي.

الفرع الثاني: الموقف من علم الكلام والمتكلمين.

يرفض الخطاب السلفي علم الكلام، يسمّيه علم العقيدة أو علم التوحيد، وفي الوقت نفسه تعامل معه بازدواجيّة؛ حيث طعن في شرعيّة علم الكلام، واعتبره ظاهرة غير سويّة؛ مادام الجدل في العقائد منعدا في صدر الإسلام وزمن النّبوة والخلافة فهو علم فاقد للشرعيّة، ولا مبرّر لقيامه، ووظفه في الوقت نفسه من أجل النّيل من خصومه من تيارات الإسلام السياسي والاتّجاهات الإصلاحية داخل المدرسة السلفيّة⁵.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج13، ص26.

² - المصدر نفسه، ج10، ص108.

³ - محمد ابن عبد الوهّاب، مبحث الاجتهاد والخلاف، تصحيح: عبد الرّحمان بن محمد السّدحان، عبد الله بن عبد الرّحمان الجبرين، ص16-17.

⁴ - موسوعة الألباني في العقيدة، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء - اليمن، ط1، 1431هـ - 2010م، ج1، ص220.

⁵ - يوسف مدراري، استدعاء المناظرة الكلاميّة شكلا ومضمونا في الخطاب السياسي للسلفيّة، المؤتمر الدولي: السلفية تحولاتها مستقبلة، 30-31 أغسطس 2018م، ص60.

وقد أُسند للإمام أحمد ابن حنبل قوله: "لست صاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلّا ما كان في كتاب، أو في حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم، أو عن أصحابه، فأما غير ذلك فإنّ الكلام فيه غير محمود"¹، وقال أيضا: "لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبّوا عن السنّة"². وقال: "لا يفلح صاحب كلام أبدا، ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام إلّا وفي قلبه دغل"³، وقال أيضا: "علماء الكلام زنادقة"⁴.

وقد كتب إليه رجل يسأله عن مناظرة أهل الكلام فكتب إليه أحمد ابن حنبل: "أحسن الله عاقبتك، الذي كنّا نسمع، وأدركنا عليه من أدركنا أنّهم كانوا يكرهون الكلام والجلوس مع أهل الرّيع، وإنّما الأمر في التسليم إلى ما في كتاب الله لا نعدو ذلك"⁵.

أمّا ابن تيمية فقد كان له رأيين في الكلام، رأي يذمّه فيه، ورأي آخر لم يكن رفضه له مطلقا، أمّا الرّأي الأوّل فقد ردّ ابن تيمية رفضه للكلام بسبب اتّفاق سلف الأمتّة وأئمّتها على ذمّ الكلام وأهله⁶. وبينّ في قول آخر فساد تأويل المتكلّمين: "ويكفيك دليلا على فساد قول هؤلاء: أنّه ليس لواحد منهم قاعدة مستمّرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أنّ العقل جوّز وأوجب ما يدّعي الآخر أنّ العقل حاله، فيا ليت شعري بأيّ عقل يوزن الكتاب والسنّة؟"⁷.

¹ - ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص156

² - المصدر نفسه، ص156.

³ - ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1398هـ، ج2، ص95.

⁴ - ابن الجوزي، تلبيس إبليس، إدارة الطباعة المنيرية، ص83.

⁵ - أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة، ص495.

⁶ - ابن تيمية، التّبوّات، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويّات، مكتبة أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السّعوديّة، ط2، 1427هـ، ص274.

⁷ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 5، ص29.

أمّا الرّأي الثاني لابن تيمية، والذي لم يرفض فيه الكلام مطلقاً، حيث يرى أنّ السلف والأئمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن بما فيها آيات الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالتها¹، ويرى أنّ مراد السلف والأئمة بدمّ الكلام وأهله يتناول لمن استدللّ بالأدلة الفاسدة، أو استدللّ على المقالات باطلة². ولهذا جوّز استخدام المصطلحات الكلاميّة في جداله مع المتكلمين حيث يقول: "وأما مخاطبة أهل اصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه - إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة كمخاطبة العجم: من الروم، والفرس، والتّرك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة ... فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ (الجوهر)، و (العرض)، و (الجسم)، وغير ذلك؛ بل لأنّ المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلّة والأحكام ما يجب التّهي عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجتملة في النّفي والإثبات"³، أي أنّ من السلف من رفضوا وذمّوا من الكلام ما كان شاذّاً عن الآراء وما خالف الكتاب والسنة.

ويرى ابن أبي العزّ أنّه مكروه "لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحقّ، ومن ذلك مخالفتها للكتاب والسنة وما فيه من علوم صحيحة، فقد وعروا الطّريق إلى تحصيلها، وأطالوا الكلام في إثباتها مع قلة نفعها"⁴.

ويقول العثيمين: "علم الكلام هو ما أحدثه المتكلمون في أصول الدّين من إثبات العقائد بالطّرق التي ابتكروها، وأعرضوا بها عمّا جاء الكتاب والسنة به"⁵.

وبذلك تبين أنّ رفض علم الكلام هو القول الذي ذهب إليه أكثر أصحاب السلفية، وقد رفضوه كمنهج لكونه دخيلاً على الإسلام.

1 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 13، ص 285-294-295.

2 - المصدر نفسه، ج3، ص306.

3 - المصدر نفسه، ج3، ص306-307.

4 - ابن أبي العزّ، شرح العقيدة الطحاوية، دار ابن رجب، ط1، 1422هـ - 2002م، ص173.

5 - محمّد بن صالح بن محمد العثيمين، فتح رب البرية بتلخيص الحموية، دار ابن الجوزي، 1424هـ، ص82.

الفرع الثالث: مسألة النّقل والعقل.

تعتبر قاعدة تقديم النصّ القرآني (الكتاب والسنة) على طرق الفهم العقلية، والتأكيد على استحالة تعارض العقل والنقل؛ من المسلّمات التي تميّز بها أكثر السلفية وأصحابهم عن أصحاب المذاهب الكلامية الأخرى، وقد كتب الإمام ابن تيمية كتابا خاصا مبينا هذه القاعدة السلفية بعنوان "درء تعارض العقل والنقل"، وهذا الكتاب من أكبر كتبه، وكتب ابن القيم كذلك "الصّواعق المرسلة"¹، فالأساس هو الشرع ويأتي العقل تبع له.

يؤكد ابن تيمية أنّ النقل مقدّم على العقل إذا تعارضا، في قوله: "إذا تعارض الشرع والعقل، وجب تقديم الشرع؛ لأنّ العقل مصدّق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدّق العقل في كلّ ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كلّ ما يخبر به العقل"².

ويقول أيضا: "تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأمّا تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأنّ كون الشيء معلوما بالعقل أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإنّ زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر، والمسائل التي يقال إنّها قد تعارض فيها العقل والشرع، جميعا ممّا اضطرب فيه العقلاء، ولم يتفقوا فيها على أنّ موجب العقل كذا"³.
فالدليل عند ابن تيمية هو النصّ، والمصدر الوحيد للعقيدة، والمعتمد في استنباطها وبيانها ما يفهمونه من ظواهر النصوص الواردة في القرآن أو السنة، بل إنّ متشابهات تلك النصوص كانت لها حصّة كبيرة في ذلك فقد تعاملوا مع تلك الظواهر والمتشابهات دون اللجوء إلى التّأويل، لتحقيق توافقها مع مقتضيات الأدلة العقلية انطلاقا من مبدئهم بعدم وجود التّعارض أصلا⁴.

¹ - كمال الدين البوغيسي، العقيدة الإسلامية والقضايا الخلافية عند علماء الكلام - دراسة مقارنة، ص 139.

² - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مج 1، ص 138.

³ - المصدر نفسه، مج 1، ص 144 - 145.

⁴ - ستار الأعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النصّ القرآني، ص 394.

وتعود ضرورة تقديم النّقل على العقل عند ابن تيمية لرفض السلف لهذا التّقديم؛ وعدم اعتمادهم له منهجا حيث يقول: "لا يوجد في كلام أحد من السلف أنّه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بدوق ووجد ومكاشفة، ولا قال قط: قد تعارض في هذا العقل والنّقل، فضلا عن أن يقول: فيجب تقديم العقل، والنّقل يعني -القرآن والحديث وأقوال الصّحابة والتّابعين- إمّا أن يفوّض وإمّا أن يؤوّل، ولا فيهم من يقول إنّ له ذوقا أو وجدا أو مخاطبة أو مكاشفة تخالف القرآن والحديث ... ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلّا بآية أخرى تفسّرها وتنسخها أو بسنة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم تفسّرها، فإنّ سنة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تبين القرآن وتدلّ عليه وتعبّر عنه"¹.

فلأهمّ اعتمدوا على الكتاب والسنة وطوّعوا المفاهيم العقليّة تبعا لذلك، فكانت القاعدة عندهم ألا يقبلوا ما يعارض القرآن والسنة برأي ولا ذوق ولا معقول ولا قياس، فالأساس عندهم أنّ القرآن يهدي للتي هي أقوم وأنّ الرّسول جاء بالهدى ودين الحق².

وكما أكّد ابن تيمية على أنّ النّقل مقدّم على العقل إذا تعارضا؛ أكّد كذلك على موافقة العقل للنّقل، وأهمّما لا يتعارضان، حيث يقول: "النصوص الثّابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط ولا يعارضها إلّا ما فيه اشتباه واضطراب وما علّم أنّه حقّ لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنّه حق، بل نقول قولاً عامّاً كليّاً: إنّ النصوص الثّابتة عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لم يعارضها قط صريح معقول فضلا عن أن يكون مقدّما عليها، وإمّا الذي يعارضها شبه وخيالات مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أنّ ما عارضها شبه سوفسطائية لا براهين عقليّة"³، فما دلّ عليه السّمع يُعلم بالعقل، والقرآن يدلّ على ما يرشد إليه العقل.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج13، ص28-29.

² - ابن تيمية، رسالة الفرقان، ص23.

³ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنّقل، ج1، ص155-156، ص147، ص172.

وعلى منهج ابن تيمية سار ابن القيم، حيث أكّد على تقديم النصّ وعدم معارضته للعقل في قوله: "لو قد تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع، لأنّ العقل قد صدّق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، والشرع لم يصدّق العقل في كلّ ما أخبر به"¹.

ويرى أنّ ضرورة تقديم النقل على العقل، تعود إلى أنّ الوحي قول الصادق وهو صفة لازمة لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن وردّ الناس إليه ممكن ولهذا جاء الوحي من الله سبحانه برّد الناس عند التنازع إلى كتابه وسنة رسوله كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 59)، فأمر المؤمنين عند التنازع بالردّ إلى كتابه وسنة رسوله وهذا نصّ في تقديم السمع²، فالردّ حين التنازع والتعارض للذي يدلّ عليه الوحي لا العقل، والأولوية في الاحتكام تكون للقرآن والسنة لأنّ العقل تابع لهما.

وبذلك تبين أنّ تقديم النصّ على حكم العقل مطلقاً وتطويعه له، من أهمّ مناهج السلفية، وذلك لاستحالة تعارض النصّ والعقل، والملاحظ للباحث في هذا المنهج، صعوبة فهم وتقبّل معنى (النقل مقدّم على العقل)؛ وذلك لأنّ تقديم الشرع أو النصّ على العقل هو نفسه يتمّ بالعقل؛ وبذلك يستحيل التقديم، ويستحيل عدم استعمال العقل مطلقاً، فالنصّ يخاطب العقل، والنصّ يفهم بالعقل، والتكليف أساساً يسقط بغياب العقل، وتقديم النقل يكون في حالة واحدة وهي في مسائل أصول العقيدة، والعقل دوره فهم العقيدة من خلال القرآن والسنة، والبرهنة على صحتها؛ ليس ابتكار عقيدة.

الفرع الرابع: رفض التّأويل العقلي.

رفض التّأويل يعتبر من الأسس المنهجية المهمة عند السلفية حيث أثّر تأثيراً كبيراً في تكوين وتشكيل كثير من المسائل العقدية لديهم، كالصفات الخيرية؛ منها القول بأنّ الله له يد وله وجه، وله رجل وله

¹ - ابن القيم، الصّواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، مج3، ص807، ص854، ص998/ مج4، ص1207.

² - المصدر نفسه، مج3، ص825 - 826.

عينان وله استواء حقيقي على العرش، وأنه تعالى يُرى عياناً من قبل المؤمنين في الآخرة، ومسائل أخرى مرتبطة ومتفرعة على هذا الأصل.

وقبل التفصيل في ذلك، وجب بيان مفهوم التأويل أولاً.

1- التأويل في اللغة.

اتفقت المعاجم اللغوية على أنّ معنى لفظ التأويل في اللغة لا يخرج في استعماله عن هذه السياقات: الرجوع والمصير، التفسير والبيان، والإصلاح، والترجيح، وكلّها يصبّ في مقصد واحد وهو المعنى الذي يرجع إليه اللفظ المراد معرفة معناه¹.

2. التأويل في الاصطلاح:

يطابق معنى التأويل الاصطلاحي لمعناه اللغوي؛ فهو بمعنى العاقبة والرجوع والمصير، وبمعنى التفسير والبيان، وهو ما أوضحه ابن تيمية، حيث يرى أنّ التأويل له ثلاث معانٍ، وذلك بسبب تعدّد الاصطلاحات:

(أحدها): أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِيكَ شَوْهٌ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا بِالْحَقِّ﴾ (الأعراف: 53) ومنه قول عائشة: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُكثِر أن يقول في رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، يتأول القرآن²،³

¹ - أبو منصور الأزهري، معجم تهذيب اللغة، تح: رياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت، مج1، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ص232-233/ الزاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، ص31/ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص162/ ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص33/ ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص193، ص134، ج11، ص33/ أبو عبيدة، مجاز القرآن، تعليق: محمد سركين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ص86/ الطبري، جامع البيان، ج3، ص250-251، ج15، ص352-353 / أبو منصور إسماعيل بن حمد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م، م4، ص1627.

² - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 4968، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 484.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج4، ص68.

وتأويل ما أخبر الله به في الجنة من الأكل والشرب ... هو الحقائق الموجودة نفسها؛ لا ما يتصوّر من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرآن، كما قال تعالى عن يوسف إنّه قال: ﴿يَكُنَّ هَذَانِ تَأْوِيلُ رُءُوسِي مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ (يوسف: 100) وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِي نَسِوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا بِالْحَقِّ﴾ وقال تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 59)، وهذا التأويل لا يعلمه إلا الله¹.

(والثاني): يراد بلفظ التأويل: "التفسير" وهو اصطلاح كثير من المفسرين، ولهذا قال مجاهد -إمام أهل التفسير: إنّ "الراسخين في العلم" يعلمون تأويل المتشابه، فإنّه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، وهذا ممّا يعلمه الراسخون² ومحمد ابن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير، والمعنى الثاني -في لفظ السلف- وهو الثالث من مسمّى التأويل مطلقا - : هو نفس المراد بالكلام؛ فإنّ الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشّيء المخبر به³، وذهب إلى هذا المعنى للتأويل ابن القيم⁴.

(والثالث): أن يراد بلفظ "التأويل": صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدلّ عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك، لدليل منفصل يوجب ذلك، وهذا التأويل لا يكون إلّا مخالفا لما يدلّ عليه اللفظ وبنيته، وتسمية هذا تأويلا لم يكن في عرف السلف، وإنّما سميّ هذا وحده تأويلا لطائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وظنّ هؤلاء أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْكُم تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: 7) يراد به

¹ - المصدر نفسه، مج5، ص36.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج4، ص69.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج13، ص288-289/ ابن تيمية، شرح العقيدة الواسطية، شرح سماحة الشيخ محمد صالح بن عثيمين، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط5، 1419هـ، مج1، ص88/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج6، ص21.

⁴ - ابن قيم الجوزية، الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلة، ج1، ص177-178.

هذا المعنى، ثمّ صاروا في هذا التّأويل على طريقتين: قوم يقولون: إنّّه لا يعلمه إلّا الله، وقوم يقولون: إنّ الرّاسخين في العلم يعلمونه، وكلا الطّائفتين مخطئة.

فإنّ هذا التّأويل في كثير من المواضع -أو أكثرها وعامّتها- من باب تحريف الكلم عن مواضعه، من جنس تأويلات القرامطة والباطنية، وهذا هو التّأويل الذي اتّفق سلف الأئمة وأئمّتها على ذمّه، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا في آثارهم بالشّه¹.

وردّ ابن تيمية على من اعتقد بأنّ التّأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الرّاجح إلى الاحتمال المرجوح في قوله: "ويراد بالتّأويل في اصطلاح كثير من المتأخّرين صرف اللفظ عن الاحتمال الرّاجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا هو الذي تدّعيه نفاة الصّفات والقدر ونحو ذلك من نصوص الكتاب والسّنة، وهؤلاء قولهم متناقض، فإنّهم بنوه على أصلين فاسدين: فإنّهم يقولون لا بدّ من تأويل بعض الظّواهر كما في قوله: "جعت فلم تطعمني"، وقوله: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، ونحو ذلك، ثمّ أيّ نصّ خالف رأيهم جعلوه من هذا الباب، فيجعلون تارة المعنى الفاسد هو الظّاهر؛ ليجعلوا في موضع آخر المعنى الظّاهر فاسدا، وهم مخطئون في هذا وهذا، ومضمون كلامهم أنّ كلام الله ورسوله في ظاهره كفر وإلحاد، من غير بيان من الله ورسوله للمراد، وهذا قول ظاهر الفساد، وهو أصل قول أهل الكفر والإلحاد، أمّا النّصوص التي يزعمون أنّ ظاهرها كفر، فإذا تدبّرت النّصوص وجدّتها قد بيّنت المراد، وأزالت الشبهة، فإنّ الحديث الصّحيح لفظه: "عبدِي، مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، فَيَقُول: كَيْفَ أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ فَيَقُول: أَمَّا عَلِمْتُ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرِضَ، فَلَوْ عُدَّتْهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ" فنفس ألفاظ الحديث نصوص في أنّ الله نفسه لا يمرض، وإنّما الذي يمرض عبده المؤمن ومثل هذا لا يقال: ظاهره أنّ الله يمرض، فيحتاج إلى تأويل؛ لأنّ اللفظ إذا قرن به ما بيّن معناه، كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام، إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة، كقوله: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: 14)، وقوله: ﴿فَصَيِّمُوا

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج4، ص69.

شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (النساء: 92) ، ونحو ذلك، فإنّ الناس متّفقون على أنّه حينئذ ليس ظاهره ألفا كاملة ولا شهرين، سواء كانا متفرّقين أو متتابعين¹.

فهذا هو التّأويل عند السّلفيّة في الاصطلاح، ويقرّر ابن أبي العز أنّه الموافق لما في الكتاب والسّنّة في قوله: "فالتّأويل في كتاب الله وسنّة رسوله: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فتأويل الخبر: هو عين المخبر به، وتأويل الأمر: نفس الفعل المأمور به"²، وعليه فالتّأويل في اصطلاح السّلفيّة لا يخرج عن معنى العاقبة والمآل والمصير، أو البيان والكشف والتّفسير.

أمّا التّأويل عند الأشاعرة؛ فعرفه ابن فورك بأنّه: "صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله"³، وعرفه الجويني بأنّه: "ردّ الظّاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"⁴، وعرفه الغزالي بأنّه: "عبارة عن احتمال يعضّده دليل يصير به أغلب على الظّن من المعنى الذي يدلّ عليه الظّاهر"⁵.

وعرفه ابن رشد بأنّه: "إخراج اللفظ من الدّلالة الحقيقيّة إلى الدّلالة المجازيّة من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان أهل العرب في التّجوّز" وذلك مثل أن يسمّى الشّيء "بشبيهه، أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة"⁶، وعليه فالتّأويل عند الأشاعرة هو صرف للكلام عن ظاهره إلى احتمال بدليل.

¹ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص235-236.

² - علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (731-792هـ)، شرح الطّحاويّة في العقيدة السّلفيّة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الدّار السّودانيّة للكتب، السّودان، الخرطوم، ص152.

³ - أبو بكر بن فورك الإصبهاني، الحدود في الأصول (الحدود والمواضع)، قدّم له: محمد السليمان، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م، ص146.

⁴ - الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الدّيب، ط1، 1399هـ، ج1، ص511.

⁵ - أبو حامد بن محمد الغزالي الطّوسي، المستصفى، تحقيق: مصطفى أبو العلا، القاهرة، مكتبة الجندي، 1391هـ، ج1، ص387/ أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، ط2، 1402هـ، ج3، ص53.

⁶ - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، دراسة: محمّد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص9.

رفض التأويل عند السلفيّة:

من خلال العرض السابق لمفهوم السلفيّة للتأويل؛ ومن خلال كثرة حديثهم عنه في كتبهم، تبين رفض أكثرهم لمنهج التأويل؛ وتوقفهم عن تفسير آيات وأحاديث المتشابه من الصفات، حيث ذهب تيار منهم إلى القول بالإثبات وهو المنهج السائد عندهم، والوقوف على ظاهر النص، ومنهم من قال بتفويض معناها وكيفها إلى الله.

يؤكد الإمام أحمد ابن حنبل ذلك، حيث يوجب الإيمان والتصديق، بالأحاديث التي تروي أنّ "الله تبارك وتعالى ينزل كلّ ليلة إلى السماء الدنيا"¹، "والله يرى"² "وأنّه يضع قدمه"³ وما أشبه بذلك، ولا كيف ولا معنى، ولا يردّ شيئاً منها، ويوجب العلم بأنّ ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلّم حقّ، إذا كانت بأسانيد صحاح ... فقد نصّ أحمد على القول بظاهر الأخبار من غير تشبيه ولا تأويل⁴.

فلم يذهب إلى تأويل أيّ خبر كان من المتشابه، فهو يرى أنّه سبحانه سيراه المؤمنون في الآخرة بأبصارهم، وأنّ الله كلم موسى حقيقة لا مجازاً، كما أخبر بذلك في كتابه، وأنّه سبحانه وتعالى استوى على عرشه، وأنّه سبحانه ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ وَلَا يَشْعُرُونَ﴾⁵ (المجادلة: 7)، فهو يرى وجوب الإيمان بهذه الأحاديث ومثلها كما جاءت عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم على ظاهرها، فاليقين هو الظاهر، وهو الحقيقة دون المجاز.

وقد وصف محمد أبو زهرة منهج أحمد ابن حنبل في قوله: "وما كان أحمد يشغل مجلسه بغير ما شغل به السلف أنفسهم، فقد كان السلف أنفسهم لا يشغلون أنفسهم إلّا بعلم الكتاب والسنة، فالعقيدة لا مصدر لها إلّا الكتاب والسنة، فما نصّ عليه منها فإنّه العقيدة التي تعتنق، ولا دليل عليها إلّا كلام الله

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 1145، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 758.

² - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 554.

³ - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 2848.

⁴ - القاضي أبو يعلى، إبطال التأويلات، ج 1، ص 45.

⁵ - أحمد بن حنبل، الردّ على الجهميّة والزنادقة، ص 129-142، 154.

تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم لا يبحث عن العقيدة من طرف العقل المجرد، بل يبحث عنها عن طريق النقل؛ لا يتبع سواه¹.

وعلى منهج أحمد بن حنبل سار ابن تيمية، حيث يرى أنّ الوقوف على ظاهر النص، بوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، لا يتجاوز القرآن والحديث، هو منهج السلف، وأئمة الهدى². ويفصل ذلك في قول آخر: "وطريقة سلف الأمة وأئمتها: أنّهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله: من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، إثبات الصفات، ونفي مماثلة المخلوقات، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهذا ردّ على الممثلة، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11) ردّ على المعطلة، فقولهم في الصفات مبني على أصلين: أحدهما: أنّ الله سبحانه وتعالى منزّه عن صفات النقص مطلقاً كالسنة والتّوم والعجز والجهل وغير ذلك، والثاني: أنّه متّصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات"³.

ويؤكد في قول آخر عدم اعتماد السلف لمنهج التأويل: "وقد رأيت هذا المعنى (القول بنفي الصفات الخبريّة حقيقة) ينتحله بعض من يحكيه عن السلف، ويقولون إنّ طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف —بمعنى أنّ الفريقين اتّفقوا على أنّ هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه وتعالى— ولكن السلف أمسكوا عن تأويلها، والمتأخرون رأوا المصلحة في تأويلها، لمسيس الحاجة إلى ذلك ويقولون: الفرق بين الطرفين أنّ هؤلاء قد يعيّنون المراد بالتأويل وأولئك لا يعيّنون لجواز أن يراد غيره، وهذا

¹ - محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة، ص495.

² - ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية، ص44.

³ - ابن تيمية، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، ج2، ص523/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج4، ص6-7 / ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج3، ص46/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج6، ص355/ ابن تيمية، الرسالة التدمرية، مكتبة السنة المحمدية، ص2-3/ الصّفديّة، تح: محمد رشاد سالم، 1406هـ، ج1، ص103/ ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ج1، ص416/ ابن تيمية، شرح الأصفهانيّة، ص32/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج11، ص250/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج3، ص46-47.

القول على الإطلاق كذب صريح على السلف: أمّا في كثير من الصّفات فقطعاً: مثل أنّ الله تعالى فوق العرش، فإنّ من تأمّل كلام السلف المنقول عنهم -الذي لم يحك هنا عشره - علم بالاضطرار أنّ القوم كانوا مصرّحين بأنّ الله فوق العرش حقيقة وأنّهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط، وكثير منهم قد صرّح في كثير من الصّفات بمثل ذلك¹.

ويردّ ابن تيمية على من اعتمد التّأويل كمنهج في قوله: "ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كلّ فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنّوا أنّ عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له، ممّا وافق قانونهم قبلوه وما خالفه لم يتّبعوه ... وقد غلطوا في الرّأي والعقل"².

وردّ قول من أجاز المجاز في قوله: "ومن المعلوم باتّفاق المسلمين أنّ الله حيّ حقيقة، عليم حقيقة، قدير حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، وإنّما ينكر ذلك الفلاسفة الباطنيّة، فيقولون: نطلق عليه هذه الأسماء، ولا نقول إنّها حقيقة، وغرضهم بذلك جواز نفيها فإنّهم يقولون: لا حيّ حقيقة، ولا ميت حقيقة، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، ولا سميع ولا أصمّ، فإذا قالوا إنّ هذه الأسماء مجاز: أمكنهم نفي ذلك لأنّ علامة المجاز صحّة نفيه، فكلّ من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة لزمه جواز إطلاق نفيه"³.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج5، ص109.

² - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص4-7 / ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ج2، ص22-23.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج3، ص218-219.

ويؤكد أبو يعلى منهج سابقه في قوله: "ما روي عن شيخنا وإمامنا أبي عبد الله أحمد ابن محمد ابن حنبل وغيره من أئمة أصحاب الحديث، أنهم قالوا في هذه الأخبار: أمروها كما جاءت، فحملوها على ظاهرها في أنها صفات لله تعالى لا تشبه سائر الموصوفين"¹.

وسار ابن القيم أيضا على منهج سابقه، حيث يقول: "وأما طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كالشافعي، والإمام أحمد، ومالك، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، والبخاري، وإسحاق ... يردون المتشابه إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبينه لهم، فتتفق دلالاته مع دلالة المحكم، وتوافق التصوص بعضها بعضا، ويصدق بعضها بعضا، فإنها كلها من عند الله، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض"².

وقد رد ابن القيم التأويل ورفضه، لأسباب كثيرة، منها أنه كان سببا في الفتن التي قامت في دار الإسلام، حيث يقول: "وما ضرب مالك بالسياط وطيف به إلا بالتأويل، ولا ضرب الإمام أحمد بالسياط وطُلب قتله إلا بالتأويل، ولا قُتل أحمد بن نصر الخزاعي إلا بالتأويل، ولا جرى على نعيم بن حماد الخزاعي ما جرى وتوجع أهل الإسلام لمصابه إلا بالتأويل، ولا جرى على محمد بن إسماعيل البخاري ما جرى ونفي وأخرج من بلده إلا بالتأويل، ولا قُتل من خلفاء الإسلام وملوكه إلا بالتأويل، ولا جرى على شيخ الإسلام عبد الله أبي إسماعيل الأنصاري ما جرى وطُلب قتله بضعة وعشرين مرة إلا بالتأويل، ولا جرى على أئمة السنة والحديث ما جرى حين حبسوا وشردوا وأخرجوا من ديارهم إلا بالتأويل، ولا جرى على شيخ الإسلام ابن تيمية ما جرى من خصومه بالسجن وطُلب قتله أكثر من عشرين مرة إلا بالتأويل، فقاتل الله التأويل الباطل وأهله"³.

¹ - أبو يعلى بن الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ج 1، ص 43-44/ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1382هـ - 1962م،

ج 4، ص 692/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط 1، 1409هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، مج 8، ص 402

² - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مج 4، ص 58

³ - ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج 1، ص 379-381.

وردّ ابن القيم التّأويل أيضا لما رأى فيه من خطورة، كما جاء في قوله: "إذا تأمل المتأمل فساد العالم وما وقع فيه من التّفَرّق والاختلاف، وما دُفع إليه أهل الإسلام؛ وجده ناشئا من جهة التّأويلات المختلفة المستعملة في آيات القرآن، وأخبار الرّسول صلوات الله عليه وسلامه عليه التي تعلّق بها المختلفون على اختلاف أصنافهم في أصول الدّين وفروعه، فإنّها أوجبت ما أوجبت من التّبّايين والتّحارب وتفرّق الكلمة، وتشتّت الأهواء وتصدّع الشّمل وانقطاع الحبل وفساد ذات البين، حتّى صار يكفّر ويلعن بعضهم بعضا، وترى طوائف منهم تسفك دماء الآخرين وتستحلّ منهم أنفسهم، وحرّمهم، وأموالهم ما هو أعظم ممّا يرصدهم به أهل دار الحرب من المنابذين لهم، فالآفات التي جنتها ويجنّيها كلّ وقت أصحابها على الملة والأمة من التّأويلات الفاسدة أكثر من أن تحصى أو يبلغها وصف واصف أو يحيط بها ذكر ذاك، ولكنّها في جملة القول أصل كلّ فساد وفتنة وأساس كلّ ضلالة وبدعة"¹.

ورغم رفض السلفية للتّأويل؛ إلّا أنّ ذلك ليس عامّا، فليس كلّ التّأويل فاسدا، فلا يمنع صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى محتمل، إذا وجد دليل يقتضي ذلك من كتاب أو سنّة، حيث يقول ابن تيمية: "ويجوز باتّفاق المسلمين أن تفسّر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنّة، وإن سُمّي تأويلا وصرفا عن الظّاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنّة والسلف عليه، لأنّه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرّأي، والمحذور إنّما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسّابقين"².

وللإمام أحمد -رحمه الله تعالى- رسالة في هذا النوع، وهو ذكر الآيات التي يقال بينها معارضة، وبيان الجمع بينها وإن كان فيه مخالفة لما يظهر من إحدى الآيتين، أو حمل إحداها على المجاز، وكلامه في هذا أكثر من غيره من الأئمة المشهورين؛ فإنّ كلام غيره أكثر ما يوجد في المسائل العمليّة، وأمّا المسائل

¹ - ابن قيم الجوزيّة، الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ج 1، ص 348-349.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 6، ص 21.

العلميّة فقيل، وكلام الإمام أحمد كثير في المسائل العلميّة والعملية لقيام الدليل من القرآن والسنة على ذلك، ومن قال: إنّ مذهبه نفي ذلك فقد افترى عليه والله أعلم¹.

وقال أيضا: "وقد تقدّم أنّ لا ندّم كلّ ما يسمّى تأويلا ممّا فيه كفاية، وإنّما ندّم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة، والقول في القرآن بالرأي"².

وقال أيضا: "أمّا التّأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التّحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك، ويدعون أنّ في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل، ويصرفونه إلى معان هي نظير المعان التي نفوها عنه فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه فإن كان الثّابت حقّا ممكنا كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلا ممتنعا كان الثّابت مثله"³.

وإلى ذلك ذهب ابن القيم، حيث يقول: "وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلّت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها؛ هو التأويل الصّحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلّت عليه النصوص وجاءت به السنة؛ هو التأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك، وكلّ تأويل وافق ما جاء به الرّسول؛ فهو المقبول وما خالفه؛ فهو المردود"⁴.

وقد وضع ابن تيمية ضوابط لصحة التأويل؛ وقبوله، وبدونها يجعله باطلا، حيث يقول: "إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله، أو وصفه بها المؤمنون -الذين اتّفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم - فصرفها عن ظاهرها الالّاق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها: إلى باطن يخالف الظّاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لا بدّ فيه من أربعة أشياء⁵:

(أحدها): أنّ ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي.

1 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج6، ص21-22.

2 - المصدر نفسه، مج6، ص20-21.

3 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج3، ص67.

4 - ابن قيم الجوزية، الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ج1، ص187.

5 - المصدر السابق، مج6، ص360.

(الثاني): أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه.

(الثالث): أنّه لا بدّ من أن يسلم ذلك الدليل -الصّارف- عن معارض¹.

(الرابع): أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضدّ حقيقته فلا

بدّ أن يبيّن للأمة أنّه لم يرد حقيقته، وأنّه أراد مجازه، سواء عيّنه أو لم يعيّنه²، فلكي يكون التّأويل مقبولا
وجب مراعاة كلّ هذه الضّوابط.

وبناء عليه تبين أنّ منهج أكثر أصحاب السلفيّة في آيات وأحاديث المتشابه من الصّفات، قائم
على دفع العقل عن أيّ دور له في التّأويل؛ فأكثرهم على التّوقّف عن تفسيرها، والوقوف على ظاهر
نصّها، ومنهم من ذهب إلى التّفويض سواء كان في المعنى أو الكيف؛ أو المعنى والكيف معا إلى الله.

الفرع الخامس: حجّة أخبار الآحاد.

الاختلاف في اعتماد الدّليل أو رفضه، أثار ولا يزال اختلافات كثيرة في مسائل العقيدة كما في
مسائل الشّريعة، ومن ذلك الاختلاف في الاستدلال بخبر الآحاد، فالجدل حوله كان ولا يزال.
وحديث الآحاد هو ما لم يتواتر سواء أكان من رواته شخص واحد أم أكثر³، وعرفه الأمدي بأنّه،
ما كان من الأخبار غير منته إلى حدّ التّواتر⁴، وإلى ذلك ذهب الغزالي⁵، فهو ما نزل عن درجة التّواتر.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج6، ص360-361.

² - المصدر نفسه، مج6، ص361.

³ - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، أشرف على طبعه: محب الدين الخطيب،
دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج13، ص233/ ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر،
تح: عبد الله الرحيلي، ط1، 1422هـ-2001م، ص55.

⁴ - علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص43/ والحديث المتواتر هو أن يروي جماعة لا يقع التّواطؤ على
الكذب من مثله إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه، ويكون في الأصل عن مشاهدة، أو سماع، لا عن اجتهد وأخبار، المارديني، شمس الدين
محمد بن عثمان الشافعي (ت: 871هـ) (الأنجم الزّهرات على حلّ ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الكريم بن علي محمد
بن النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط3، 1999م، ص209).

⁵ - الغزالي، المستصفى من علم الأصول، اعتناء: ناجي السّويد، ج1، ص204.

وقد اتّفقت كلمة العلماء على أنّ المتواتر مفيد للعلم، أمّا الآحاد فيذهب الجمهور على أنّه مفيد للظنّ سواء احتجّت به القرائن أم لم تحتف، وخالف البعض وقال بأنّه مفيد للعلم، والمقصود به هنا العلم النظري لا الضّروري، لأنّه لا يتأسّس إلّا بعد النّظر في حال الرّاي من حيث العدالة والضّبط، وفي حال السّند من حيث الاتّصال أو الانقطاع، وفي حال كلّ من المتن والسّند من حيث عدم الشّدوذ والخلو من العلة القادحة¹.

وقد غلا بعضهم في قبول خبر الآحاد حتّى بدوا كأهمّ لا يرون أحدا عاملا بالحديث غيرهم، وذهبوا بالحكم على منكره بالخروج من الملة، بخلاف البعض الآخر؛ الذي لا يعني له حديث الآحاد الصّحيح شيئا².

والسّلفيّة والأشاعرة اختلفوا في الاحتجاج بخبر الواحد، فيحتجّ السّلفيّة بخبر الواحد، خلافا للأشاعرة ومن نحا نحوهم، ممّن لا يثبتون العقائد بأخبار الآحاد، لأنّها لا تفيد العلم³. أمّا السّلفيّة فقد اعتمدت الأدلّة الثّقليّة آحادا كانت أم متواترة، فهي مفيدة للعلم اليقيني، في الأصول والفروع، ولم يفرّقوا بين خبر عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وآخر، بدعوى أنّه آحاديّ أو متواتر تفريقاً يؤثّر في العمل والعلم والاعتقاد، المهمّ عندهم متى صحّ الحديث، وتلقّي بالقبول، وجب العمل والاعتقاد به ولزم، واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122)، ولفظ الطائفة يستخدم في اللّغة للواحد⁴.

¹ - زهير بن عمر، أثر خبر الآحاد في العقيدة، مجلّة البحوث العلميّة والدّراسات الإسلاميّة، العدد 16، ص265.

² - نور الدين عتر الحلبي، خبر الواحد الصّحيح وأثره في العمل والعقيدة، مجلّة التّراث العربي، مجلّة فصلية تصدر عن اتّحاد الكتاب العرب -دمشق، العددان: 11- جمادى الآخر 1403هـ، و12 رمضان 1403هـ، ص158.

³ - ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، تح: الشّيخ عبد الصمد شرف الدّين الكبّي، مؤسسة الريان، ط1، 1426هـ - 2005م، ص79-80.

⁴ - المرجع السّابق، ص144.

يؤكد أحمد ابن حنبل أنّ أخبار الآحاد تفيد العلم؛ وأنّها حجة في العقيدة والأحكام كما في القول الذي أسند إليه: "نؤمن بها ونعلم أنّها حقّ نقطع على العلم بها"¹، وذكر أبو يعلى الفراء عن أحمد ابن حنبل أنّ خبر الآحاد يوجب العلم من طريق الاستدلال، لا من جهة الضرورة².

ونحنا ابن تيمية نحو أحمد ابن حنبل، في القول بأنّ خبر الواحد يوجب العلم، حيث يقول: "جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أنّ "خبر الواحد" إذا تلقّته الأمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً به، أنّه يوجب العلم وهذا هو الذي ذكره المصنّفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد"³.

وقد جمع بين إفادة خبر الآحاد للعلم وبين القرائن المحتقّة به حيث يقول: "الصحيح أنّ خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتقّت به قرائن تفيد العلم، وعلى هذا فكثير من متون الصحيحين متواتر اللفظ عند أهل العلم بالحديث، وإن لم يعرف غيرهم أنّه متواتر، ولهذا كان أكثر متون الصحيحين ممّا يعلم علماء الحديث علماً قطعياً أنّ النبيّ قاله تارة لتواتره عندهم، وتارة لتلقّي الأمة له بالقبول، وخبر الواحد المتلقّى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالإسفرائيني وابن فورك، فإنّه وإن كان في نفسه لا يفيد إلاّ الظنّ، لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقّيه بالتّصديق، كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم، مستندين في ذلك إلى ظاهر أو قياس أو خبر واحد، فإنّ ذلك الحكم يصير قطعياً عند الجمهور وإن كان بدور الإجماع ليس بقطعي؛ لأنّ الإجماع معصوم، فأهل العلم بالأحكام الشرعيّة لا يجمعون على تحليل حرام ولا تحريم حلال، كذلك أهل العلم بالحديث لا يجمعون على التّصديق بكذب ولا التّكذيب بصدق وتارة

¹ - آل تيمية، المسوّدّة في أصول الفقه، تح: محمد محيي الدّين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ص243.

² - القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تح: أحمد بن علي سير المباركي، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1400هـ- 1990م، ج3، ص900.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج13، ص351.

يكون علم أحدهم لقرائن تحتفّ بالأخبار توجب لهم العلم ومن علم ما علموه حصل له من العلم ما حصل لهم¹.

وإلى ذلك ذهب ابن القيم حيث يقول: "وأما القسم الثاني من الأخبار، فهو ما لا يرويه إلا الواحد العدل ونحوه، ولم يتواتر لفظه ولا معناه، لكن تلقّته الأئمة بالقبول عملاً به، أو تصديقاً له، كخبر عمر ابن الخطّاب "إنّما الأعمال بالنيّات"²، ... ، فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أئمة محدّد صلّى الله عليه وسلّم من الأولين والآخرين، أمّا السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع، وأمّا الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة...³.

ويستدلّ ابن القيم على حجّية خبر الآحاد، بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيَا الرُّسُولَ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة: 67) وقال: ﴿وَمَا عَلَى الرُّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (التور: 54)، وقول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "بَلِّغُوا عَنِّي"⁴، وقال لأصحابه في الجمع الأعظم يوم عرفة "أنتم مسؤولون عني فماذا أنتم قائلون؟ قالوا نشهد أنّك قد بلّغت وأدّيت ونصحت"^{5 6}.

ويُرجع حجّيته إلى أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم كان يرسل الواحد من أصحابه يبلغ عنه، فتقوم الحجّة على من بلغه، وكذلك قامت حجّته علينا بما بلغنا العدول الثّقات من أقواله وأفعاله وسنّته، ولو لم يفد العلم لم تقم علينا بذلك حجّة، ولا على من بلغه واحد أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو دون عدد التّواتر، وهذا من أبطل الباطل⁷.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج18، ص40-41.

² - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 1، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 1907.

³ - ابن قيم الجوزية، مختصر الصّواعق المرسلة، تح: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1412هـ- 1992م، ص534-535/ ابن أبي العز، شرح الطّحاوية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرّسالة، ص501.

⁴ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 3461.

⁵ - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 1218.

⁶ - ابن قيم الجوزية، مختصر الصّواعق المرسلة، تح: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1412هـ- 1992م، ص551-552.

⁷ - المصدر نفسه، ص552.

وأرجع ابن القيم أيضا حجّية أخبار الآحاد، إلى احتجاج الصحابة والتابعين وتابعيهم وأهل الحديث والسنة، بأخبار الآحاد في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، وأنّه لم يُثقل عن أحد منهم البتّة أنّه جوّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته¹.

ويؤكّد عدم ثبوت ردّ الصحابة لأخبار الآحاد في قوله: "ومن هذا إخبار الصحابة بعضهم بعضا فإنّهم كانوا يجزمون بما يحدث به أحدهم عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ولم يقل أحد منهم لمن حدّثه عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم خبرك واحد لا يفيد العلم حتّى يتواتر ... ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بعدهم يشكّون فيما يخبر به أبو بكر الصّدّيق عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ولا عمر ولا عثمان ولا علي ولا عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وأبو ذر ... ولم يقل له أحد منهم يوما واحدا من الدّهر: خبرك خبر واحد لا يفيد العلم، وكان حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أجلّ في صدورهم من أن يقابل بذلك، وكان المخبر لهم أجلّ في أعينهم وأصدق عندهم من أن يقولوا له مثل ذلك"².

ويرى أنّ أخبار الآحاد وإن لم تفد اليقين، فإنّ الظنّ الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلّبيّة بها³.

ويُرجع ابن القيم سبب منع البعض الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة، إلى تفريقهم بين الأصول والفروع، وإثبات الفروع بأخبار الآحاد دون الأصول، ويرى أنّ هذا التقسيم عنده باطل وأصل ضلال القوم، لأنّهم فرّقوا بين ما سمّوه أصولا وما سمّوه فروعاً، وسلّبو الفروع حكم الله المعيّن فيها، بل حكم الله فيها يختلف باختلاف آراء المجتهدين، وجعلوا ما سمّوه أصولاً من أخطأ فيه عندهم فهو كافر أو فاسق، وادّعوا الإجماع على هذا التّفريق⁴.

¹ - ابن قيم الجوزية، مختصر الصّواعق المرسلّة، ص563.

² - المصدر نفسه، ص527.

³ - المصدر نفسه، ص563.

⁴ - المصدر نفسه، ص563.

وقد سار أكثر السلفيّة المعاصرة على منهج ابن تيمية كالعثيمين والألباني، وابن باز، حيث يرى العثيمين أنّ خبر الآحاد إذا دلّت القرائن على صدقه أفاد العلم وثبتت به الأحكام العمليّة والعلميّة، ولا دليل على التّفريق بينهما¹، ويرى بأنّه لا فرق في الإثبات بأخبار الآحاد بين أحكام العقيدة والشريعة، وذلك لأنّ الأحكام العمليّة يصحبها عقيدة أنّ الله تعالى أمر بهذا أو نهى عن هذا².

وفسّق الألباني من يرى بأنّ حديث الآحاد ليس بحجّة في العقائد الإسلاميّة؛ واعتبر أنّ هذا الرّأي شاذّ، واعتبره قول مبتدع محدث، لا أصل له في الشريعة الإسلاميّة، وهو غريب عن هدي الكتاب والسنة، ولم يعرفه السلف الصّالح رضوان الله تعالى عليهم³، واعتبر أيضا عدم الأخذ بحديث الآحاد لدى بعض المتكلّمين عقيدة مبنية على الوهم والخيال⁴.

وإلى ذلك ذهب ابن باز حيث يقول: "فالصّحيح الذي عليه أهل التّحقيق من أهل العلم، أنّ أخبار الآحاد إذا تعدّدت طرقها واستقامت أسانيدها وسلمت من المعارض المقاوم تفيد القطع"⁵، وأوجب التّوبة في حقّ من خالف القول بوجوب العمل بها إذا صحّت أسانيدها، لأنّه أمر مجمع عليه بين أهل العلم، وهو معلوم من الدّين بالضرورة⁶.

وبهذا العرض؛ تبين أنّ أخبار الآحاد عند السلفيّة مفيدة للعلم؛ والعمل والاحتجاج بها لازمين؛ في جميع أبواب الدّين، فهم لا يميّزون في العمل بها بين فروع الاعتقاد والعمل، ولا بين إذعان القلب والعقل، ولا بين أعمال الجوارح، فكلّ أحاديث الرّسول صلّى الله عليه وسلّم حجّة.

¹ - مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشّيخ محمّد بن صالح العثيمين، جمع: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن للنشر، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، 1413هـ، مج1، ص32.

² - المرجع نفسه، مج1، ص31-32.

³ - محمد ناصر الدّين الألباني، وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرّد على شبه المخالفين، ط1، 1974، ص3، ص5.

⁴ - الألباني، الحديث حجّة بنفسه في العقائد والأحكام، ص52-53.

⁵ - ابن باز، مجموع الفتاوى ومقالات متنوّعة، جمع وإشراف: محمد بن سعد الشويعر، دار القاسم للنشر، الرياض، ط1، 1420هـ، ج1، ص432.

⁶ - المرجع نفسه، مج25، ص308.

المطلب الثاني: المناهج العقدية للمدرسة الأشعرية.

تتميز المناهج العقدية للمدرسة الأشعرية، بأنها برزت من خلال ما مرت به المدرسة الأشعرية في مراحل نشأتها، فلكثرتها وكثرة أعلامها، تنوعت طرق استدلالاتها العقدية؛ وهي كما يلي:

الفرع الأول: التأويل العقلي.

تبين منهج التأويل عند الأشاعرة من خلال تعاطيهم مع التشابه من الصفات، ومن خلال تتبع منهجهم في الصفات تبين أنهم في ذلك قسمان؛ أما المتقدمين منهم اعتمدوا التفويض في المعنى والكيف، وأما أكثر المتأخرين منهم فمنهجهم في التشابه من الصفات؛ قائم على القول بضرورة ووجوب التأويل؛ لأكثر ظواهر القرآن والأخبار.

يؤكد ذلك قول الذهبي في حديثه عن منهج الأشاعرة؛ تعليقا على قول الهروي: "قال: قد بينا دين الأمة وأهل السنة أن هذه الصفات تُمرّ كما جاءت بغير تكييف ولا تحديد ولا تجنيس ولا تصوير"، "قلت: فهذا المنهج هو طريقة السلف، وهو الذي أوضحه أبو الحسن وأصحابه، وهو التسليم لنصوص الكتاب والسنة، وبه قال ابن الباقلاني، وابن فورك، والكبار إلى زمن أبي المعالي، ثم زمن الشيخ أبي حامد، فوقع اختلاف وألوان"¹.

أما أبو الحسن الأشعري فيعود رفضه للتأويل إلى أن القرآن على ظاهره، ولا نزول عن ظاهره إلا بحجة²، ولذلك قال بإثبات الصفات الخبرية بلا كيف³.

ومما يدل على رفض الأشعري للتأويل؛ نقده الواسع لإسراف المعتزلة في استخدام التأويل، ولا سيما في مؤلفاتهم التفسيرية⁴، حيث يقول: "... فإن كثيرا من الزائعين عن الحق من المعتزلة، وأهل القدر

¹ - الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ - 1983م، ج17، ص559.

² - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص40.

³ - المصدر نفسه، ص9.

⁴ - ابن عساكر، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص136 - 137.

مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول ربّ العالمين، ولا عن السلف المتقدّمين¹.

ويعود سبب رفض الأشعري للتأويل أيضاً لتغييره حقيقة كلام الله حيث يقول: "ألا ترون إذا كان ظاهر الكلام العموم فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص، فليس هو على حقيقة الظاهر وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قول الله عزّ وجلّ ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (ص: 75) على ظاهره وحقيقته من إثبات اليمين ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليمين إلى ما ادّعه خصومنا إلّا بحجة، ولو جاز ذلك لجاز مدّع أن يدّعي أنّ ما ظاهره العموم فهو على الخصوص وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة، وإذا لم يجوز هذا المدّعيه بغير برهان لم يجوز لكم ما ادّعيتموه أنّه مجاز بغير حجة بل واجب أن يكون قوله ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ إثبات يدين لله تعالى في الحقيقة غير نعمتين إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم فعلت بيدي وهو يعني النعمتين².

وقال أيضاً: "... وأنّ الله استوى على عرشه كما قال ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وأنّ له وجهاً كما قال ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ وأنّ له يدين بلا كيف كما قال ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ وكما قال ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وأنّ له عينا بلا كيف كما قال ﴿تَجَرَّمْ بِأَعْيُنِنَا﴾³.

وللباقلاني منهجين؛ أمرّ بعض الصفات كالوجه واليدين، وانتقد بشدّة من أوّل الاستواء بالاستيلاء، أو نفى علوّ الله على خلقه، وزعم أنّه في كل مكان⁴، وأوّل صفتي الغضب والرضا بأنّ المقصود بهما إرادته سبحانه وتعالى لإثابة المرضي عنه وعقوبة المغضوب عليه⁵.

1 - ابن عساكر، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 7.

2 - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، طبعة دار ابن زيدون، ص 41.

3 - المصدر نفسه، ص 8-9.

4 - الباقلاني، التمهيد، ص 257-262.

5 - الباقلاني، الإنصاف فيما يجوز اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 38-39.

يقول في حديثه عن صفة الاستواء: "فإن قالوا: فهل تقولون إنّه في كل مكان؟ قيل معاذ الله بل هو مستو على العرش، كما خبر في كتابه فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5)، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: 10)، وقال: ﴿إِنَّمَنْ مِّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ (الملك: 16)، ولو كان في كل مكان، لكان في جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يُرغب عن ذكرها تعالى عن ذلك ... ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

لأنّ الاستيلاء هو القدرة والقهر، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا، وقوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الحديد: 4) يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن، فبطل ما قالوه¹.

ولابن فورك أيضا منهجين، أمر الصّفات الواردة في القرآن الكريم كالوجه، واليدين، والعين، ومنع تأويلها، ونفى أن تكون جارحة أو دالة على تجسيم أو أجزاء، وأول الصّفات الواردة في السّنة مثل القدم، والأصابع، والسّاق، وزاد في منهجه التّأويلي على الباقلاني تأويل كلّ صفات الأفعال كالنّزول والإتيان والمجيء؛ وكذلك أول صفة الاستواء والعلو، واختار من المعاني ما ينافي التّشبيه².

يقول في ذلك: "فذلك النّظر فيها على الوجه الذي ينزل الخطاب عليه من حيث لا يؤدّي إلى دفع الخبر، ولا إلى استبهاام معناه من حيث لا يوقف عليه، ولا إلى تشبيه الخالق تعالى بالمخلوق"³.

وقال أيضا: "سنكشف عمّا جرى هذا المجرى، ونوضّح معانيها على الوجه الصّحيح الذي تشهد به اللّغة، ولا يدفعه العقل، ولا يقتضي تشبيهها، ولا يؤدّي إلى وصف الرّب عزّ وجلّ — بما لا يليق به"⁴.

¹ - الباقلاني، التمهيد، ص260، 262، ص263.

² - ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص62-63، 116-118، 167-210.

³ - المصدر نفسه، ص9.

⁴ - المصدر نفسه، ص21.

فالتأويل عنده يقوم على نفي التشبيه عن الله سبحانه وتعالى، وأن يكون المعنى المؤوّل له مستعمل في اللغة ولا يعارضه العقل.

ثم اتّسعت دائرة التأويل عند عبد القاهر البغدادي، فإضافة إلى تأويله العلو والاستواء، أوّل جميع الصّفات، وعقد عدّة مسائل لتأويل الوجه والعينين واليد وغيرها من الصّفات¹، فهو أوّل من ذهب من الأشاعرة إلى تأويل جميع الصّفات.

يقول في ذلك: "وإنّما أضيفت العلوم الشرعيّة إلى النّظر؛ لأنّ صحّة الشريعة مبنية على صحّة النّبوة، وصحّة النّبوة معلومة من طريق النّظر والاستدلال، ولو كانت معلومة بالضرورة من حسن أو بديهة، لما اختلفت فيها أهل الحواس والبديهة"².

ولمّا جاء الجويني صرّح بأنّ: "الظواهر التي هي عرضة التأويل لا يسوغ الاستدلال بها في العقليّات"³. والجويني هو أوّل من قال بوجوب تأويل النصّ أو ردّه، وتقديم العقل على النّقل؛ إذا وُجد تعارض بين النّقل والعقل، ويبيّن التعارض، بقوله أنّ العقل أصل النّقل، ويجعله السّمعيّات والتي مستندها الكتاب والسنة في المرتبة العاشرة والأخيرة من مراتب العلوم، وتأكيد يقينيّة المعقولات، فما كان معقولا وجد العاقل له ثلجا في نفسه، وانشراحا في قلبه وما تلقاه من السّمع فهو غير مرتاب فيه، ولكنّه لا يجد من نفسه الثلج الذي يجده من المعقولات⁴.

وبناء على ذلك قسم الدليل التّقلي إلى أقسام ثلاثة، مبنية على موافقته للعقل أو مخالفته:

1- فما كان غير مستحيل في العقل، وانتفى الاحتمال في ثبوته ودلالته فهذا دليل

قطعي.

¹ - عبد القاهر البغدادي، أصول الدّين، ص 109-114.

² - المصدر نفسه، ص 14-15.

³ - الجويني، الشّامل في أصول الدّين، ص 31-32.

⁴ - الجويني، العقيدة التّظاميّة في الأركان الإسلاميّة، تح: محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ-1992م، ص 76/البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، ط 1، 1399هـ، ج 1، ص 131-133/الجويني، الإرشاد، ص 302.

2- وما كان غير مستحيل في العقل، ووُجد احتمال في ثبوته أو دلالته فهذا دليل

ظنيّ.

3- وما كان مضمونه مخالفاً لقضيّة العقل، فهو مردود قطعاً؛ لأنّ الشّرع لا يخالف

العقل، فالضّابط الرّئيس عند الجويني هو توافق السّمع مع العقل، وعند التّعارض أو المخالفة

يقدم الدّليل العقلي، وأمّا التّقل فيؤوّل أو يُحكم بتضعيفه إن كان ظنيّ التّبوت¹.

ولذلك أوجب تأويل كلّ ما ورد من متشابه الصّفات حيث يقول: "ومن سلك من أصحابنا سبيل

إثبات هذه الصّفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمحيء والنّزول والجنب

من الصّفات تمسّكا بالظاهر، فإن ساغ تأويلها فيما يتّفق عليه، ولم يبعد أيضاً طريق التّأويل فيما ذكرناه

...².

ومن الصّفات التي أوّلها الجويني اليد، والعين، والوجه، فقد أوّل اليد في قوله تعالى: ﴿لَا مَمْنَعَكَ آدَمُ

تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ (ص 75) أوّلها بمعنى القدرة، والذي جعله يؤوّلها دعواه أنّ العقل قد دلّ على أنّ

الخلق لا يقع إلّا بالقدرة، كما جاء في ردّه على أئمة المذهب الأشعري الذين يطلون تأويل اليد بمعنى

القدرة في قوله: "وهذا غير سديد -أي منعهم لتأويل اليد بالقدرة- فإنّ العقول قضت بأنّ الخلق لا يقع

إلّا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السّلام بغير القدرة...³،

فبسبب دعواه أنّ ظاهر الآية يتعارض مع الدّليل العقلي أوّل اليد.

ويفصل ذلك أكثر في قوله: "ومّا يوضّح ما قلناه، أنّ آدم صلوات الله عليه ما استحقّ أن يسجد

له لما خصّص به من الخلق باليدين، وذلك متّفق عليه مقضي به في موجب العقل، وإنّما لزم السّجود اتّباعاً

لأمر الله، فإذا وجب على كلّ محقّق القطع بأنّ آدم عليه السّلام لم يسجد له لأنّه خلق باليدين، وظاهر

¹ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص 359-360.

² - المصدر نفسه، ص 157-158.

³ - المصدر نفسه، ص 155-156.

الآية يقتضي اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمّنته الآية، فالظاهر متروك إذا والعقل حاكم بأنّ الذي يقع الخلق به القدرة¹.

ومن الصفات التي أولها الجويني الاستواء، فمع أنّ ابن فورك وعبد القاهر البغدادي قد سبقاه إلى القول بتأويلها إلّا أنّهما رفضا أن يُحمل الاستواء على الاستيلاء، أمّا الجويني فلم ير مانعا من ذلك؛ لأنّ هذا المعنى شائع في اللغة، ولا يترتب عليه أيّ محذور².

يؤكد ذلك قوله: "لم يمتنع منّا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة، إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب، وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنّه أعظم المخلوقات في ظنّ البريّة، فنصّ تعالى عليه تنبيها بذكره على ما دونه، فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبئ عن سبق مكافحة ومحاولة، قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر، ثمّ الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبئ عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر"³.

والذي حمل الجويني على تأويل معنى الاستواء، ظنّه أنّ المعنى الظاهر منه هو الاستقرار، وهو من لوازم التجسيم، ولذلك أوجبه وجعله مسلكا؛ كما جاء في جوابه لسائل، حيث يقول: "هلاّ أجريتم الآية⁴ على ظاهرها من غير تعرّض للتأويل، مصيرا إلى أنّها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلّا الله، قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم، وإن تشكّك في ذلك كان في حكم المصمّم على اعتقاد التجسيم، وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له، وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بدّ بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقرّ في موجب الشرع، والإعراض عن التأويل حذارا من مواجهة

¹ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 156.

² - المصدر نفسه، ص 40-41.

³ - المصدر نفسه، ص 40-41.

⁴ - يعني قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى".

محذور في الاعتقاد يجرّ إلى اللبس والإيهام، واستئلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعرض بعض كتاب الله لرجم الظنون"¹.

وعلى منهج الجويني سار الغزالي؛ في إيجابه للتأويل، حيث يرى أنه ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها مطلقاً، ويرى أنّ كل فريق من أهل الإسلام إلّا وهو مضطرّ إليه، ويتعجب ممّن يكفّر الخصوم بالتأويل قائلاً: كيف يلزم الكفر بالتأويل؟ ويضرب مثلاً بأبعد الناس عن التأويل أحمد ابن حنبل، ومع ذلك اضطرّ إليه في ثلاثة أحاديث؛ أحدها قوله صلى الله عليه وسلم: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، والثاني قوله صلى الله عليه وسلم: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن" والثالث قوله صلى الله عليه وسلم: "إني لأجد نفسَ الرحمن من قبل اليمين"².

ثمّ قال بعد ذلك: "وإنّما اقتصر أحمد ابن حنبل رضي الله عنه على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة، لأنّه لم تظهر عنده الاستحالة إلّا في هذا القدر، لأنّه لم يكن ممعناً في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له وجوه كثيرة من التأويلات، ولم يذهب إلى ما رآه كالاختصاص بجهة "فوق" وغيره ممّا لم يتأوله، والأشعري، والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة"³.

ويؤكّد منهج شيخه، حيث يرى وجوب تأويل الوارد بالسمع إذا قضى العقل باستحالته⁴. وعند حصول التعارض بين الثقلي والعقلي، يشترط الغزالي لقبول الثقل أن يكون ممّا يجوز العقل ولا يستحيل قبوله، فإن لم يكن كذلك أول حتّى يوافق العقل أو ردّ حيث يقول: "ثمّ كلّ ما ورد به السمع يُنظر: فإن كان العقل مجوّزاً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها وسندها

¹ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 41-42.

² - أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: محمود بيجو، ط1، 1314هـ - 1993م، ص 41-42.

³ - المصدر نفسه، ص 44-45.

⁴ - محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عادل العوا، بيروت، دار الأمانة، ط1، 1388هـ، ص 199، ص 272/ الغزالي، معارج القدس، ص 92، ويؤكّد نفس المعنى -ضمن القصور العوالي، ص 239-240.

لا يتطرق إليها احتمال، ووجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنيّة ... وأمّا ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول¹.
وقد أقرّ في كتابه قانون التأويل بأنّ بين المعقول والمنقول تصادماً في أول النظر، وظاهر الفكر²، وإن كان ليس ثمة تعارض حقيقي في نفس الأمر، ثمّ يقسم النّاس في كتابه "قانون التأويل" بحسب مواقفهم من ذلك التعارض إلى خمس فرق³:

1- **الفرقة الأولى:** هم الذين جرّدوا النظر إلى المنقول، وصدّقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً.

2- **الفرقة الثانية:** وهم الذين جرّدوا النظر إلى المعقول، ولم يكثرثوا بالنقل.

3- **الفرقة الثالثة:** وجعلوا المعقول أصلاً، وضعّفوا عنايتهم بالمنقول.

4- **الفرقة الرابعة:** جعلوا المنقول أصلاً، وطالت ممارستهم له، فوقفوا عند الظواهر كما هي، ولم يحتاجوا إلى التأويل أو التلّفيق بين المنقول والمعقول.

5- **الفرقة الخامسة:** الجامعة بين البحث عن المنقول والمعقول، والجامعة كلّ واحد منهما أصلاً مهمّاً، والمنكرة لتعارض العقل والشرع، وقد اعتبر الإمام الغزالي أن المنهج الحق هو لأصحاب هذه الفرقة.

وعليه فالعقل أصل في إثبات الشرع عند الغزالي، وإذا وجد تعارض بينه وبين ظاهر النقل وجب تأويله إلى ما يوافق مقتضى العقل.

أمّا في مقدّمة "الاقتصاد في الاعتقاد" فقد تبّى الغزالي فكرة التّوسط؛ بين الدّليلين؛ الشرع المنقول، والحقّ المعقول وذمّ الظّانّين وجوب الجمود على التّقليد واتباع الظّواهر، وضرب لذلك مثلاً يوضّح فيه العلاقة بينهما، وعدم استغناء أحدهما عن الآخر، فالعقل كالبحر السّليم عن الآفات والأدواء، والقرآن

¹ - أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 271-272.

² - أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، قراءة وتخرّيج: محمود بيجو، ط 1، 1413هـ - 1992م، ص 15.

³ - المصدر نفسه، ص 15-19.

كالشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء، المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء؛ فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن؛ مثاله كالمتمعرّض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان؛ فالعقل مع الشرع نور على نور¹.

ولا يكون التأويل عند الغزالي؛ إلّا "للمتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة، القاصرين أعمارهم عليه، الصّارفين وجوههم عن الدنيا والشّهوات، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات، المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال، القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات، المفرّغين قلوبهم بالجملة عن غير الله الله، المستحقّرين للدنيا، بل للآخرة والفردوس الأعلى في جنب محبة الله تعالى، فهؤلاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة، وهم مع ذلك كلّ خطر عظيم؛ يهلك من العشرة تسعة إلّا أن يسعد واحد بالدّر المكنون والسرّ المخزون"².

وعلى منهج سابقه سار الرازي حيث أوجب التأويل، كما في قوله: "جميع فرق الإسلام مقرّون بأنّه لا بدّ من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار"³، ويرى بأنّ "المصير إلى التأويل أمر لا بدّ منه لكلّ عاقل"⁴.

وقد حاول الرازي أن يقعد أصلاً كلياً للتأويل، وهو بدوره فرع عن قانونه للتعارض، كما كان الحال عند الغزالي، وخلاصة ما ذكره: أنّ أدلّة النّقل إذا خالفت قواطع العقل وجب تأويلها؛ لأنّنا إمّا أن نقبلها معاً - وذلك محال - وإمّا أن نكذب العقل، وفي تكذيبه تكذيب للنّقل الذي ثبت عن طريقه، فما بقي إلّا أن نقدّم العقل، ونصوص السّمع إمّا أن تؤوّل وإمّا أن تفوّض⁵.

¹ - أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 65-66.

² - أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ص 49-50.

³ - الرازي، أساس التقديس، ص 105.

⁴ - المصدر نفسه، ص 109.

⁵ - الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 39-40 / نهاية العقول، ص 232 / أساس التقديس، ص 210-211 / محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلاميّة، ص 261-262.

ولقد أعلن الرّازي صراحة أنّ الدلائل العقلية القطعية إذا تعارضت مع الظواهر النّقلية قُدمت الدلائل العقلية لأنّ النقل لا بدّ وأن يخضع للعقل، فيقول في كتابه أساس التّقديس: "اعلم: أنّ الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثمّ وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إمّا أن يصدّق مقتضى العقل والنقل - فيلزم تصديق النقيضين وهو محال - وإمّا أن نبطلهما - فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال، وإمّا أن نكذب الظواهر النّقلية، ونصدّق الظواهر العقلية، وإمّا أن نصدّق الظواهر النّقلية ونكذب الظواهر العقلية وذلك باطل، لأنّه لا يمكننا أن نعرف صحّة الظواهر النّقلية إلّا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصّانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وظهور المعجزات على يد محمّد صلّى الله عليه وسلّم ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متّهما، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النّقلية عن كونها مفيدة، فثبت أنّ القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا وإنّه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلّا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة؛ بأنّ هذه الدلائل النّقلية إمّا أن يقال إنّها غير صحيحة، أو يقال إنّها صحيحة إلّا أنّ المراد منها غير ظواهرها، ثمّ إن جوّزنا التّأويل اشتغلنا على سبيل التّبّع بذكر التّأويلات على التّفصيل وإن لم نجوّز التّأويل فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى"¹.

وقال أيضا: "لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل، فالقول بهما محال؛ لاستحالة وقوع النّفي والإثبات، والقول بارتفاعهما محال؛ لاستحالة عدم النّفي والإثبات، والقول بترجيح النقل على العقل؛ محال؛ لأنّ العقل أصل النقل، فلو كذبنا العقل؛ لكنّا كذبنا أصل النقل، ومتى كذبنا

¹ - الرّازي، أساس التّقديس، ص220- 221/ المسائل الخمسون في أصول الدّين، تح: أحمد حجازي الشّقا، دار الجليل - بيروت، المكتب النّقابي - القاهرة، ط2، 1410هـ - 1990م، ص39.

أصل التّقل؛ فقد كذبنا التّقل، فتصحيح التّقل بتكذيب العقل؛ يستلزم تكذيب التّقل: فعلنا أنّه لا بدّ من ترجيح دليل العقل¹، "فهذا هو القانون الكلّي المرجوع إليه في جميع المتشابهات"².

فالاستدلال بالسمع عند الرازي مشروط بأن لا يعارضه قاطع عقلي، فإذا عارضه العقلي وجب تقديمه عليه، والعلم بانتفاء المعارض العقلي متعذّر، وهو إنّما يثبت بالسمع ما علم بالاضطرار أنّ الرّسول أخبر به كالمعاد، فقد نصّ الرازي على أنّ العقل ودلائله أصل التّقل³، وجزم بأنّه لا يجوز التمسك بالأدلة الظّنيّة في المسائل اليقينيّة الاعتقاديّة⁴.

ويربط الأمدي بين قبول التّأويل والعمل به إذا عرف معناه وتحققت شروطه ويرى أنّ علماء الأمصار في كلّ عصر من عهد الصّحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير، وشروطه أن يكون الناظر المتأوّل أهلاً لذلك، وأن يكون اللفظ قابلاً للتّأويل بأن يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه محتملاً لما صرف إليه، وأن يكون الدليل الصّارف للفظ عن مدلوله الظّاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقّق صرفه عنه إلى غيره⁵.

وإلى الرّأي نفسه ذهب التّفنّازي حيث يرى أنّ من جملة ما لا بدّ منه، ولا سبيل إلى الجزم به انتفاء المعارض العقلي؛ ويستدلّ بالأدلة نفسها⁶.

ويسوق مجموعة من التّصوص المحتوية لمتشابه الصّفات، كقوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر: 22) ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: 210) و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5) ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾

¹ - الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ج 1، ص 406.

² - الرازي، أساس التّقديس، ص 221.

³ - الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدّين، ج 1، ص 146/ المحصول في علم أصول الفقه، ج 1، ق 1، ص 572.

⁴ - الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 9، ص 118/ نهاية العقول، ج 1، ص 146/ الشريف الجرجاني، شرح المواقف للإيجي، تحقيق: محمود عمر الدميّاطي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1998م، ج 2، ص 57.

⁵ - الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ط 2، 1402هـ، ج 3، ص 53-54.

⁶ - سعد الدّين مسعود التّفنّازي، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط 1، 1981م، ج 1، ص 54-55.

﴿الرَّحْمَنُ: 27﴾ ﴿وَلْيُصْنَعْ عَلَى عَيْفٍ﴾ (طه: 36) ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِدَيِّ﴾ (ص: 78) إلى غير ذلك وكقوله عليه الصّلاة والسّلام للجارية الخرساء "أين الله؟ فأشارت إلى السّماء، فلم يُنكر عليها وحكم بإسلامها"، وقوله صلّى الله عليه وسلّم: "إنّ الله تعالى ينزل إلى سماء الدّنيا" ... فيعتبر "أنّها ظنّيات سمعيّة، في معارضة قطعيات عقليّة، فيقطع بأنّها ليست على ظواهرها، ويفوّض العلم بمضامينها إلى الله تعالى، مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطّريق الأسلم الموافق للوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: 7)، أو تؤوّل تأويلات مناسبة، موافقة لما دلّت عليه الأدلّة العقليّة على ما ذكر في كتب التّفسير، وشروح الحديث سلوكا للطّريق الأحكم، الموافق للعطف في ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِيهِ﴾ (آل عمران: 7)¹.

والتّأويل هو منهج أكثر المعاصرين، حيث سوّى أبو زهرة منهج التّأويل بالحقيقة، ورأى أنّ الصّحابة كانوا يفسّرون بالجواز إن تعذّر إطلاق الحقيقة كما يفسّرون بالحقيقة ذاتها²، فهو ليس تعطّيلا كما يزعم البعض، فالمؤولة يعرفون جلال الله وكماله حقّ المعرفة، وأنّه لا ينافي في ذلك إلّا مكابر³.

وإلى ذلك ذهب البوطي حيث يقول: "ومذهب الخلف الذين جاؤوا من بعدهم، هو تأويل هذه النّصوص بما يضعها على صراط واحد من الوفاق مع النّصوص المحكّمة الأخرى التي تقطع بتنزّه الله تعالى عن الجهة والمكان والجارحة، ففسّروا الاستواء في ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5) بتسلّط القوّة والسّلطان، وهو معنى ثابت في اللّغة ومعروف وفسّروا اليد في الآية الأخرى، بالقوّة أو بالكرم، والعين بالعتاة والرّعاية، وفسّروا الأصبعين في الحديث بالإرادة والقدرة، وقالوا عن حديث "خلق الله آدم على

¹ - التّفنّازاني، شرح المقاصد، تح: عبد الرّحمان عميرة، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط2، 1419هـ - 1998م، ج4، ص47-50.

² - محمّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السّياسات والعقائد، ص186.

³ - محمد سيد أحمد المسير، الإلهيات في العقيدة الإسلاميّة، دار الاعتصام، القاهرة، 2002م، ص145.

صورته¹ أنّ الضمير راجع إلى آدم لا إلى ذات الله، أي إنّ الله خلق آدم منذ اللحظة التي أوجده فيها على صورته وهيئته التي كان يتمتع بها فيما بعد، فلم يتطوّر من شكل إلى آخر². وعليه فمنهج الأشاعرة في متشابه الصفات قائم على اتّجاهين، اتّجاه نادى بالتفويض في المعنى والكيف، ذهب إليه الأشعري، وبعض أئمة أصحابه المتقدّمين؛ كالباقلاني، واتّجاه أوجب تأويلها؛ ورجّح ضرورته، نادى به أكثر الأشاعرة؛ كالبغداددي، والجويني، والغزالي، وسيأتي الحديث بتفصيل أكثر؛ في الفصل الآتي.

الفرع الثاني: أخبار الآحاد لا تفيد اليقين.

يقول الأشعرية برّد خبر الآحاد في الأصول؛ ومن الأشاعرة الذين ردّوا أخبار الآحاد في باب العقائد؛ ابن فورك³، والبغداددي⁴، والجويني⁵، والغزالي⁶، والرازي⁷، والآمدي؛ خلافاً لإمام المذهب الذي يعتمد كلّ الأحاديث النبويّة في أمور العقائد والسمعيّات سواء متواترة أم آحاد، بشرط نسبتها لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم حيث يقول: "ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم التي رواها الثقات عدل عن عدل، حتّى تنتهي الرواية إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ... ونصدّق بجميع الروايات التي يشتهها أهل النّقل من النّزول إلى السّماء الدّنيا وأنّ الرّب عزّ وجلّ يقول هل من سائل، هل من مستغفر، وسائر ما نقلوه وأثبتوه"^{8 9}.

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 6227، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 2841.

2 - البوطي، كبرى اليقينيّات الكونيّة وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص 125.

3 - ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص 44.

4 - البغداددي، أصول الدّين، ص 22.

5 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص 161.

6 - أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، اعتناء: ناجي السويد، ج 1، ص 204.

7 - فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تح: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1407هـ -

1987م، ج 9، ص 202-203

8 - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 1145، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 758.

9 - الأشعري، الإبانة عن أصول الدّيانة، دار ابن زيدون للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، ص 11.

وقال في مقالات الإسلاميين مقرراً بذلك منهجه؛ وهو منهج أهل الحديث: "جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يردّون من ذلك شيئاً¹.

ومّا استشهد به من أحاديث الآحاد قوله في معرض بيانه لمذهب أهل السنة: "ونؤمن بعذاب القبر وبالخوض، وأنّ الميزان حقّ، والصراط حقّ، والبعث بعد الموت حقّ، وأنّ الله عزّ وجلّ يوقف العباد في الموقف ويحاسب المؤمنين، وأنّ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات عدل عن عدل حتّى تنتهي الرواية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم"².

ولهذا احتجّ في إثبات رؤية المؤمنين لربّهم، بما صحّ عنه صلى الله عليه وسلم في الرؤية، حيث يقول: "وندين بأنّ الله يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"³.

وأثبت الإصبع لله قائلاً: "وندين بأنّه يقلّب القلوب، وأنّ القلوب بين أصبعين من أصابع الله عزّ وجلّ⁴، وإنّه عزّ وجلّ يضع السماوات على أصبع والأرضين على أصبع⁵، كما جاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁶.

وأثبت نزول الله بالحديث، إذ يقول: "ونصدّق بجميع الروايات التي يُثبتها أهل النّقل من النّزول إلى السّماء الدّنيا، وأنّ الرّبّ عزّ وجلّ يقول هل من سائل هل من مستغفر⁷، وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافاً

¹ - الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ج 1، ص 345.

² - الأشعري، الإبانة عن أصول الدّيانة، ص 11.

³ - المصدر نفسه، ص 10.

⁴ - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 2654.

⁵ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 4811، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 2786.

⁶ - الأشعري، الإبانة عن أصول الدّيانة، ص 10-11.

⁷ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 1145، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 758.

لما قال أهل الزّيف والتّضليل¹، فمنهج أبو الحسن الأشعري الاحتجاج بكلّ ما ثبت عن رسول الله ونقل عنه، كما سبق دون اشتراط التّواتر فيها.

أمّا الباقلاني فقد كان أوّل من فرّق بين الآحاد والمتواتر في الاحتجاج على المسائل العقديّة، حيث يقول: "تواضع الفقهاء والمتكلّمون على تسمية كلّ خبر قصر عن إيجاب العلم بأنّه خبر واحد، وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد، وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما وصفناه ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلاً، ولم يعارضه ما هو أقوى منه"²، وقال أيضاً: "على أنّنا إنّما نعمل بخبر الواحد من الشريعة إذا لم يعارضه خبر بضدّ موجب"³، فخير الواحد عنده لا يوجب العلم وإنّما يوجب العمل إذا كان ناقله عدلاً.

وإلى ظنيّة خبر الواحد ذهب ابن فورك حيث يقول: "وأما ما كان من نوع الآحاد ممّا صحّت الحجّة به من طريق وثاقة الثّقلة وعدالة الرّواة، واتّصال نقلهم، فإنّ ذلك وإن لم يوجب العلم والقطع فإنّه يقتضي غالب الظنّ"⁴.

ويقول أيضاً: "وإنّما يقبل خبر الواحد فيما طريقه طريق العمل على الظاهر، دون القطع على الباطن"⁵.

ويؤكّد البغدادي ما ذهب إليه سابقه؛ في باب أورده في كتابه "الكفاية" بقوله: "باب ذكر ما يقبل فيه خبر الواحد، وما لا يقبل فيه؛ خبر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدّين المأخوذ على المكلفين العلم بها والقطع عليها، والعلة في ذلك أنّه إذا لم يعلم أنّ الخبر قول رسول الله صلى الله عليه وسلّم، كان أبعد من العلم بمضمونه، فأما ما عدا ذلك من الأحكام التي لم يوجب علينا العلم بأنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلّم قرّرها، وأخبر عن الله عزّ وجلّ بها، فإنّ خبر الواحد فيها مقبول، والعمل به واجب، ويكون ما ورد

¹ - الأشعري، الإبانة عن أصول الدّيانة، ص11.

² - الباقلاني، التمهيد، ص386.

³ - الباقلاني، قهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص450، ص448.

⁴ - ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1405هـ - 1985م، ص44.

⁵ - المصدر نفسه، ص367.

فيه شرعا لسائر المكلفين أن يعمل به، وذلك نحو ما ورد في الحدود والكفّارات وهلال رمضان وشوّال وأحكام الطلاق والعتاق والحج والزكاة والمواثيق والبياعات والطّهارة والصّلاة وتحريم المحظورات، ولا يقبل خبر الواحد في منافة حكم العقل وحكم القرآن الثّابت المحكم، والسّنة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السّنة، وكلّ دليل مقطوع به¹.

وللعمل بأخبار الآحاد وضع شروطا موجبة لذلك، وهي: صحّة إسنادهما وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم، وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم، يلزمه الحكم بها في الظّاهر وإن لم يعلم صدقهم في الشّهادة².

وخبر الواحد عند الجويني لا يفضي إلى العلم³، "لاحتمال الخطأ فيه"⁴، حيث اعتبر الفقهاء متساهلين يجعلهم خبر الآحاد يوجب العمل إذ يقول: "ثمّ أطلق الفقهاء القول: بأنّ خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل، وهذا تساهل منهم، والمقطوع به: أنّه لا يوجب العلم ولا العمل، فإنّه لو ثبت وجوب العمل مقطوعا به، لثبت العلم بوجوب العمل، وهذا يؤدّي إلى إفضائه إلى نوع من العلم، وذلك بعيد، فإنّ ما هو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علما مبتوتا"⁵.

وقال أيضا: "وأما الأحاديث التي يتمسّكون بها، فأحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائعا، لكنّا نومي إلى تأويل ما دَوّن في الصّحاح"⁶، فكلّ استدلالاتهم بأخبار الآحاد تُردّ.

¹ - البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص432.

² - البغدادي، أصول الدين، ص12، ص22-23.

³ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص161-416/ الجويني، العقيدة النظامية، ص57.

⁴ - الجويني، الورقات، ص11/ الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله النبيلي، شبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، مكتبة دار الباز، ط1، 1417هـ-1996م، ج2، ص430.

⁵ - الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص599.

⁶ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص161.

وردّ على من اعتبر أنّ خبر الواحد يوجب العلم في قوله: "فإذا تبين إمكان الخطأ، فالقطع بالصدق مع ذلك محال، ثمّ هذا في العدل في علم الله تعالى، ونحن لا نقطع بعدالة واحد بل يجوز أن يضرر خلاف ما يظهر، ولا متعلّق لهم إلّا ظنّهم أنّ خبر الواحد يوجب العمل"¹.

ويرى أنّ خبر الآحاد إذا احتقّت به قرائن، فهو يفيد العلم لا بنفسه ولكن بمقتضى القرائن التي احتقّت به، حيث يقول: "وكلّ خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه إلّا أن يقتزن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلاً عقلياً، أو تؤيّدته معجزة، أو قول مؤيّد بمعجزة تصدّقه، وكذلك إذا تلقت الأئمة خبراً بالقبول، وأجمعوا على صدقه، فنعلم صدقه فإن فقد ما ذكرناه ولم يكن الخبر متواتراً فهو المسمّى خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين وإن نقله جمع"².

ويرى أنّ شرط اجتماع الأئمة على قبول خبر من أخبار الآحاد، تارة يميل إلى أنّ إجماعهم لا يوجب القطع بصحّته³، وتارة أخرى يرى أنّ ذلك دليل على صدقه⁴، يقول في ذلك: "والصّحيح في ذلك طريقة القاضي فإنّ الحديث وإن رواه الأثبات ونقله الثقات فلم يجمع أهل الصنعة على صحّته على معنى أنّه منقول عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قطعاً، وإنّما انكفّ أهل التّعديل عن التّعرّض للحديث الذي نقلوه من حيث لم يظهر لهم ما يتضمّن مطعناً وقدحاً في النّقل، وهم مع ذلك يجوزون على رواية الخبر أن يزلّوا ويغلطوا، ولا يوجبون لهم العصمة ..."⁵.

ويشترط لقبول الحديث صحّة سند الحديث ومضمونه، حيث يقول: "يتعيّن على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلّقت به الأدلّة السّميّة؛ فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلّة السّميّة قاطعة في طرقها لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها: فما هذا سبيله، فلا وجه إلّا القطع به، وإن لم تثبت الأدلّة السّميّة بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل فلا سبيل إلى

¹ - الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص607.

² - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص416-417/ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص576.

³ - الجويني، الشامل في أصول الدين، ص557-558/ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص678.

⁴ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص416-417/ الجويني، الشامل في أصول الدين، ص558.

⁵ - الجويني، الشامل في أصول الدين، ص557-558.

القطع، ولكنّ المتدينّ يغلب على ظنّه ثبوت ما دلّ الدليل السّماعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً وإن كان مضمون الشّرع المتّصل بنا مخالفاً لقضيّة العقل فهو مردود قطعاً بأنّ الشّرع لا يخالف العقل، ولا يتصوّر في هذا القسم ثبوت سمع قاطع به ولا خفاء به، فهذه مقدّمة السّمعيات لا بدّ من الإحاطة بها¹. وسار الغزالي على منهج شيخه في عدم إفادة خبر الواحد للعلم، حيث يقول: "وذهب بعض المحدّثين إلى أنّه يفيد العلم، وهذا محال، إذ لا يجب صدقه عقلاً ولا نقلاً، وإذا جاز كذبه فلا علم بالصدّق، وكيف؟ وما من شخص إلّا ويتصوّر أن يرجع عمّا ينقله، وقد عهد مثله، وبعد: - فلو تعارض نقل عدلين، فليت شعري يجعل العلم بهما على التّناقض أو بأحدهما، ولا تمييز ولا ترجيح، فإن قيل: لو لم يوجب العلم لما أوجب العمل، قلنا: عن هذا صار الرّوافض إلى أنّه لا يعمل بأخبار الآحاد، ونحن نبطل مذهبهم...²". ويفصّل أكثر في عدم إفادة خبر الواحد للعلم، حيث يرى أنّه معلوم بالضرورة، فأنا لا نصدّق بكلّ ما نسمع، ولو صدّقنا وقدّرنا تعارض خبرين، فكيف نصدّق بالصدّدين؟ وما حكي عن المحدّثين من أنّ ذلك يوجب العلم، فلعلّهم أرادوا أنّه يفيد العلم بوجوب العمل، أو سمّوا الظّنّ علماً، ولهذا قال بعضهم: يورث العلم الظّاهر، والعلم ليس له ظاهر وباطن وإمّا هو الظّنّ، ولا تمسك لهم في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ (المتحنة: 10)، فإنّه أراد الظّاهر؛ لأنّ المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشّهادة التي هي ظاهر الإيمان دون الباطن الذي لم يكلف به، والإيمان باللسان يسمّى إيماناً مجازاً³. ويرى أنّ انعقاد الإجماع على العمل بخبر الواحد ليس دليلاً على صدقه⁴، فخير الواحد من المحال أن يفيد العلم⁵.

¹ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص 359-360/ الجويني، العقيدة النّظاميّة في الأركان الإسلاميّة، تحقيق: محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ- 1992م، ص 76.

² - أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، ص 252.

³ - أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، اعتناء: ناجي السويّد، ج 1، ص 204.

⁴ - المصدر السابق، ص 246.

⁵ - المصدر نفسه، ص 252.

ويرى الغزالي أنّ أخبار الآحاد لا يُعوّل عليها في العقائد، حيث يقول: "...كلّما ورد السّمع به يُنظر: فإن كان العقل مجوّزا له ... وجب التّصديق به قطعاً إن كانت الأدلّة السّميّة قاطعة في متنها وسندها لا يتطرّق إليها احتمال، ووجب التّصديق بها ظناً إن كانت ظنيّة؛ فإنّ وجوب التّصديق باللسان هو عمل يبنّي على الأدلّة الظّنيّة كسائر الأعمال ... وأما ما قضى العقل باستحالته .. فيجب فيه تأويل ما ورد السّمع به ولا يتصوّر أن يشتمل السّمع على قاطع مخالف للمعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصّحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل"¹.

وإلى عدم إفادة خبر الواحد العلم؛ ذهب الرّازي، حيث أوجب السّكوت عن مباحث أحاديث الصّفات؛ لأنّه ليس فيها نصّ متواتر قاطع ولا يتعلّق بها عمل حتّى يكتفي فيها بالظنّ المستفاد من أخبار الآحاد فالأولى تركها²، وقال أيضاً: "أخبار الآحاد مظنونة فلا يجوز التّمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته، وإنّما قلنا مظنونة، وذلك لأنّنا أجمعنا على أنّ الرّواة ليسوا معصومين"³ ولذلك وجب أن لا يجوز التّمسك بها في المسائل القطعيّة⁴.

وقال أيضاً: "والذي عندي في أمثال هذه الحكايات أنّها قليلة الفائدة لأنّها من باب أخبار الآحاد فلا تفيد اليقين، وليست مسألة عمليّة حتّى يكتفي فيها بالظنّ"⁵.
ومّا يعلّل به عدم تجويزه التّمسك بخبر الواحد:

¹ - أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 271-272.

² - الرّازي، التفسير الكبير، ج 3، ص 522.

³ - الرّازي، أساس التّقديس، ص 215.

⁴ - الرّازي، المطالب العالمة من العلم الإلهي، تح: أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1407هـ - 1987م، ج 9، ص 202-203.

⁵ - الرّازي، التفسير الكبير، ج 25، ص 18.

- اشتهر فيما بين الأئمة أنّ جماعة من الملاحدة، وضعوا أخباراً منكراً، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها، بل قبلوها، وأيّ منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدر في الإلهية، ويبطل الربوبية؟¹.

- إنّ هؤلاء المحدثين يخرجون الروايات بأقلّ العلل، ولم يعتبروا أنّ وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته لا تقبل روايته².

-إنّ الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول صلى الله عليه وسلّم ما كتبوها عن لفظ الرسول، بل سمعوا شيئاً في مجلس، ثمّ أتهمّ رويوا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر، ومن سمع شيئاً في مجلس مرّة واحدة، ثمّ رواه بعد العشرين والثلاثين لا يمكنه رواية تلك الألفاظ بأعيانها، وهذا كالمعلوم بالضرورة، وإذا كان الأمر كذلك كان القطع حاصلًا بأنّ شيئاً من هذه الألفاظ؛ ليس من ألفاظ الرسول صلى الله عليه وسلّم، بل ليس ذلك إلّا من ألفاظ الراوي، وكيف يقطع بأنّ هذا الراوي لم ينس شيئاً كثيراً، أو تشوّش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه، ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله وصفاته؟³. وقال في ردّه على من يعمل بها: "... ثمّ إنّهم يتكلّمون في ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الآحاد، مع أنّها في غاية البعد عن القطع واليقين"⁴.

فخبر الواحد على قول الرازي لا يفيد العلم؛ لذلك لا يجوز الأخذ به في أصول الدّين وإمّا هو مفيد للظنّ لا غير، وهو كذلك عند جماهير الأئمة⁵.

وإلى ظنيّة خبر الآحاد، وعدم الاحتجاج به في العقيدة، ذهب أكثر المعاصرين، كما جاء في قول البوطي: "إنّ الدليل الظنيّ كأخبار الآحاد لا يمكنه أن يكون وحده سنداً لمبدأ من المبادئ الاعتقاديّة التي

1 - الرازي، أساس التّقديس، ص 217-218.

2 - المصدر نفسه، ص 218.

3 - المصدر نفسه، ص 218-219.

4 - المصدر نفسه، ص 216.

5 - محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت 483هـ)، نهاية السؤل في علم الأصول، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، دار المعرفة - بيروت، ج 1، ص 112-329-367.

كلّفنا الله الجزم بها، ولذلك أجمع العلماء على أنّ ما استقلّت به الأدلّة الظنّيّة من الشّؤون الاعتقاديّة كالبحث في معاد الأجسام يوم القيامة هل يكون بعد انعدام كلّها، أو بعد تفرّق لأجزائها، لا يمكن إقامة دليل قطعي عليها، ولذلك كان التّكليف بالجزم بأحد الاحتمالين تكليفا بشيء خارج عن الوسع والطّاقة فلم يكن الاعتقاد بأحدهما واجبا¹.

ووضع شروطا لقبول خبر الآحاد:

1- التّأكّد من صحّة النّصوص الواردة والمنقولة عن فم سيّدنا محمّد -صلى الله عليه وسلّم، قرآنا كانت هذه النّصوص أم حديثا، بحيث ننتهي إلى يقين بأنّها موصولة النّسب إليه².

2- الوقوف بدقّة على ما تتضمّنه وتعنيه تلك النّصوص، بحيث يطمئنّ إلى ما يعنيه ويقصده صاحب تلك النّصوص³.

3- عرض حصيلة تلك المعاني والمقاصد التي وقف عليها، والتّأكّد منها على موازين العقل والمنطق، لتمحيصها ومعرفة موقف العقل منها⁴.

وبذلك تبين أنّ رفض الأشعرية الاحتجاج بأخبار الآحاد في أصول العقائد؛ يعود لاعتقادهم إلى أنّ العقائد لا بدّ فيها من العلم؛ وطريق ذلك القطع، ولأنّ خبر الآحاد لا يرقى على درجة الظنّ، لذلك لا يُقبل كدليل عليها، أمّا فروع العقائد فتعتمد كدليل لديهم، وتثبت إذا حصل فيها القطع واليقين وانتفى احتمال السّهو والكذب عن مخبريها.

ويرجع القول بعدم حجّيّة خبر الواحد عند الأشاعرة لقول بعضهم بظنّيّة الدّليل النّقلي وعدم إفادته للقطع واليقين، والإمام الجويني هو أوّل من زرع بذور هذه الفكرة في المذهب الأشعري.

¹ - البوطي، الّا مذهبية أخطر بدعة تهدّد الشّريعة الإسلاميّة، دار الفارابي، الشارقة، 1426هـ - 2005م، ص163/ البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص35- 36/ البوطي، أصول الفقه، مطبعة طربين، ط2، 1980م، ص30.

² - البوطي، السلفيّة فترة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر دمشق -سورية، ص63.

³ - المرجع نفسه، ص63.

⁴ - المرجع نفسه، ص63.

عرّف الجويني الظّاهر الذي يرى وجوب تأويله بأنّه: "... ما صحّ تأويله، أو ما علم معناه بلفظه مع إمكان غيره بما تريد على لفظه من دليل عقل أو شرع، أو ما أمكن تأويله على خلاف مقتضاه بدليل سواء واستعماله في اللّغة، في كلّ ما أمكن خلافه من غير قطع على خلافه كقولهم: الظّاهر من حال فلان ارتفاعه في أمره، وعلوّه في شأنه إذا شاهدوا منه أمارات الدّولة وارتفاع الحال، ويقولون: ظاهر هذا المريض أنّه لا يبرأ ولا ينجو منه، والظّاهر من فلان ستره وعدالته مع إمكان الخلاف في جميعه"¹.

وعرّفه في الورقات بأنّه ما احتمال أمرين أحدهما أظهر من الآخر، ويؤوّل الظّاهر بالدليل ويسمّى ظاهراً بالدليل².

يؤكد أنّ ظواهر السّمع التي هي عرضة للتأويلات لا يستدلّ بها في القطعيّات في قوله: "إنّما لم نعتصم في إثبات وجود النّظر بظواهر الكتاب والسّنّة لأنّ المقصد إثبات علم مقطوع به، والظّواهر التي هي عرضة للتأويل إنّ لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيّات"³، وساق مراتب العلوم عند الأئمّة مرتّباً إيّاها على عشر درجات، جاعلاً العلم بوقوع السّمعيات الكليّة ومستنداتها الكتاب والسّنّة والإجماع في الدّرجة العاشرة والأخيرة⁴.

وحذا الغزالي حذو أستاذه في فكرة ظنيّة الدليل النّقلي، حيث يقول: "أمر الظّواهر هيّ، فإنّ تأويلها ممكن، والبرهان القاطع لا يُدرأ بالظّواهر، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حقّ الله تعالى"⁵، وساق مراتب العلوم جاعلاً السّمعيات في المرتبة العاشرة والأخيرة، لأنّ العلم بها عنده يضاهي التّقليد وينخرم ذلك بأدنى احتمال، فيقول: "العاشر العلم بالسّمعيات، وهو يضاهي التّقليد، فلذلك جعلناه أخيراً"⁶، ثمّ

1 - الجويني، الكافية في الجدل، ص 49.

2 - الجويني، الورقات، ص 6.

3 - الجويني، الشّامل في أصول الدّين، الكتاب الأوّل (كتاب الاستدلال)، تحقيق: هلموت كلوفر، دار العرب، القاهرة، 1989م، ص 31/ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص 359-360.

4 - الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 27.

5 - الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النّفس، تحقيق: أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1409هـ - 1988م، ص 116/ الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، 1390هـ - 1971م، ص 108.

6 - الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، ص 47.

يقول: "لا يتمسك بالظواهر في العقليّات، لأنّ المطلوب فيها القطع وينخرم ذلك بأدنى احتمال، ويكفي المعترض ابداء احتمال، ولا يحتاج إلى تعضيده بدليل"¹.

وقد تناول الرازي هذه المسألة وأصلها قاعدة، وبنى عليها كثيرا من مسائله وأصوله، وقرّر أنّ "الدلائل اللفظية لا تكون قطعية"².

ويشترط لإفادة الدليل التّقلي القطع شروطا عشرة؛ حيث يقول: "الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلّا عند تيقن أمور عشرة:

-عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ.

-صحّة إعرابها.

-صحّة تصريحها.

- عدم الاشتراك.

- عدم المجاز.

- عدم التّخصيص بالأشخاص والأزمنة.

-عدم الإضمار.

-عدم التّأخير والتّقديم.

-عدم النسخ.

-عدم المعارض العقلي الذي لو كان؛ لرجّح؛ إذ ترجيح النّقل على العقل يقتضي القدح في العقل

المستلزم للقدح في النّقل؛ لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنيّا؛ فما ظنك بالنتيجة؟"³.

¹ - الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، ص 167.

² - الرازي، أساس التّقديم، ص 234.

³ - الرازي، محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، راجعه: طه عبد الرّؤوف سعد، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، ص 51/ الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ج 1، ص 406-407.

وقال: "التقليّات بأثرها مستنده إلى صدق الرسول، فكلّ ما يتوقّف العلم بصدق الرسول عن العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلاّ لزم الدور، أمّا الذي لا يكون كذلك فكلّ ما كان خبراً بوقوع بما لا يجب عقلاً وقوعه كان الطّريق إليه النقل ليس إلاّ، وهو إمّا العام كالعادات أو الخاصّ كالكتاب والسنة، والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معاً"¹.

وبناء على الأمور العشرة الظنّية؛ قرّر الإمام الرّازي ظنّية الدّليل اللفظي، وأنّه لا يجوز التّمسك به في مسائل الاعتقاد، كمسألة خلق أفعال العباد، حيث استفاض في تقرير عدم جواز التّمسك بالدلائل اللفظية على هذه المسألة².

واشترط في مواضع أخرى؛ وجود قرائن خارجيّة تحيط بالنص لتصل بدلالته إلى درجة القطع، كما عند ابن تيمية والأشعري، ومن سبق ذكره من العلماء، وبدونها يظلّ ظنّاً لا يجوز التّمسك به في المسائل العقدية، كما جاء في تعقيبه على الأمور العشرة الظنّية: "إنّ هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح لأنّه ربّما اقترن بالدلائل التّقليّة أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السّميّة المقرونة بتلك القرائن الثّابتة بالأخبار المتواترة، مفيدة لليقين"³، ويقول أيضاً: "واعلم أنّ الإنصاف أنّه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلاّ إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر"⁴.

وبناء عليه تبين أنّ منهج الأشاعرة في خبر الآحاد؛ اتّجاهين؛ اتّجاه يوجب العلم والعمل بها في كلّ أبواب الدّين؛ وهو قول الأشعري، والاتّجاه الثاني على عدم إيجابها العلم والعمل في القطعي من العقائد، لأنّه لا يفيد إلاّ الظنّ والعقيدة قطعيّة، ومنهم من اشترط لقبوله وجود قرائن محيطه به، قال بذلك؛ الباقلاني، وابن فورك، والبغدادي، والجويني، والغزالي، والرّازي، وأكثر المعاصرين.

¹ - الرّازي، أساس التّقديس، ص 51.

² - الرّازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 9، ص 113-118.

³ - الرّازي، كتاب الأربعين في أصول الدّين، تقديم وتحقيق: أحمد حجازي السّقا، مطبعة دار التضامن بالقاهرة، ط 1، 1986م، ج 1، ص 254.

⁴ - الرّازي، المخصول في علم أصول الفقه، ج 1، ق 1، ص 575.

الفرع الثالث: التحسين والتقييح.

ترى الأشعرية أنّ كلّاً من الحسن والقبح ليسا بذاتيتين في الأشياء، وأنّ الحسن ما أذن فيه الشرع ووعد بالتّوابع عليه، والقبيح بعكسه، ولا مجال للعقل في إدراك ذلك، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب "فلا يُعرف ولا يثبت حسن وقبح الأشياء إلّا بالشرع"¹، فالتّحسين والتّقييح شرعيّين إذا كان المراد بهما كون الفعل موجبا للتّوابع أو العقاب والمدح أو الذّم.

وهذا ما ذهب إليه أكثر الأشاعرة "فلا يعرف بالعقل حسن شيء من الأشياء ولا قبحه سوى المعنيين بل إنّما يعرف بالشرع"².

والواجبات عند الأشعري كلّها سمعية وعليه فالعقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسّينا ولا تقبيحاً³. وقد فرّق بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به، فقال المعارف كلّها إنّما تحصل بالعقل لكنّها تجب بالسمع، وإنّما دليله في هذه المسألة لنفي الوجوب التّكليفي بالعقل لا لنفي حصول العقلي عن العقل⁴.

وعلى نهجه سار الباقلاني والجويني وغيرهما فقال الأوّل: "الحسن ما وافق الأمر، والقبيح ما خالف الأمر ... وجميع قواعد الشرع تدلّ على أنّ الحسن: ما حسّنه الشرع وجوّزه وسوّغه، والقبيح: ما قبحه الشرع وحرّمه، ومنع منه"⁵.

وقال الثاني: "العقل لا يدلّ على حسن شيء ولا قبحه في حكم التّكليف، وإنّما يتلقّى التّحسين والتّقييح من وارد الشرع وموجب السّمع، وأصل القول في ذلك أنّ الشّيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات

¹ - الرّازي، كتاب الأربعين في أصول الدّين، ج1، ص346-347.

² - الشّيخ عبد الرّحيم بن علي زادة، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلّة الفريقين، المطبعة الأردنيّة، مصر، ط1، 1317هـ، ص31.

³ - الشّهستاني، الملل والنحل، ج1، ص101.

⁴ - الشّهستاني، نهاية الإقدام، ص371.

⁵ - الباقلاني، الإنصاف فما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص46-47.

النفس، فإذا ثبت أنّ الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة ونفس، فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبح ما ورد الشرع بدم فاعله¹.

وهو ما صرح به الشهرستاني في قوله: "أنّ التحسين والتّقيح شرعيّين، ومبناه في ذلك أنّه لا يجوز الإيجاب على الله تعالى إذ هو الموجب فلا يجب عليه شيء"².

ويضيف الآمدي أنّ تحسين العقل وتقيحه خاضع لأمر عرضيّة ونسب إضافيّة؛ "فالحسن إذا ليس إلّا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعا، أو ما تعلّق به غرض ما عقلا، وكذا القبح في مقابلته ... وليس المراد بإطلاقهم أنّ الحسن ما حسّنه الشرع، أنّه لا يكون حسنا إلّا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله، وكذا في جانب القبح أيضا"³.

ويوضّح مذهب الأشاعرة أكثر في قوله: "مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أنّ الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وأنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح، وإنّما إطلاق الحسن والقبح عندهم باعتبار إضافيّة غير حقيقيّة:

- أوّلها: إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبح على ما خالفه ...

- ثانيها: إطلاق اسم الحسن على أمر الشّارع بالثناء على فاعله.

- ثالثها: إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه أن يفعله، بمعنى نفي الحرج

عنه في فعله، وهم أعم من الاعتبار الأوّل لدخول المباح، والقبح في مقابلته"⁴.

ويرى الرّازي أنّ معنى القبح هو المنهي عنه شرعا والحسن هو ما لا يكون منهيا عنه⁵.

وهو الموقف الذي نقله عنهم العلماء كما في القول: "العقل عند الأشعرية لا يدلّ على حسن شيء، ولا على قبحه في حكم التّكليف، وإنّما يتلقّى التّحسين والتّقيح من موارد الشرع، وموجب السّمع،

1 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص 258-259.

2 - الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 101/ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 370.

3 - علي الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 89، ص 236.

4 - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 112.

5 - الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج 1، ص 108.

وأنّ أفعال العباد ليست على صفات نفسية، حسنا، ولا قُبْحاً، بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً...¹.

ويقول الإيجي: "القبیح ما نهي عنه شرعاً، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه؛ لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر"²، فلو فعل القبيح، أو أخلّ بالواجب؛ لكان حسناً؛ لأنّ نفس الفعل لا قيمة ذاتية له، وإنّما يكون حسناً أو قبيحاً بالجعل الإلهي، وإن كان الظلم مستحيلاً عليه؛ فإنّ وجه امتناعه عنه؛ أنّ الظلم التصرف في ملك الغير، فهذا وجه امتناعه، أمّا القبيح فإن وجه امتناعه عند كثير منهم؛ السمع، أو الاستحالة لمناقضة صفته الذاتية، لا لأنّه قبيح أو نقص³، فالتحسين والتقييح ليسا صفتين زائدتين على الشرع بل هما نفس ورود الشرع.

وبيّن البوطي معنى قول الأشاعرة أنّ الحسن والقبح في الأشياء اعتباري في قوله: "الحسن والقبح ليس له جذور ذاتية مرتبطة بذات الشيء بحيث لا يمكن الانفكاك عنه، وإنّما هو معنى استتبع حكماً من أحكام الله عزّ وجلّ، فكان ما نسميه نحن بالحسن أو القبح، ولو شاء الله لعكس الأمر فجعل الحسن قبيحاً والقبيح حسناً ما دام الكلّ بخلق الله وحكمه، وهذا معنى قولنا إنّ الحسن والقبح في الأشياء اعتباري... ونحن من شدة إلّنا للترباط الذي خلقه الله بين الأشياء وخواصّها نظراً أنّ معنى الحسن أو القبح قد غدا كامناً في ذات كلّ منهما فهما لا ينفكّان بعضهما عن بعض"⁴.

وبذلك تبين إجماع الأشعرية على القول بأنّ التحسين والتقييح لا يكونان إلّا شرعيين، والعقل عندهم لا يدلّ على حسن الشيء وقبحه، بل الشرع هو الذي يُتلَقى عنه التحسين والتقييح في الأشياء،

¹ - يوسف بن محمد المكلاقي، كتاب لباب العقول في الردّ على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: فوزية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، ط 1، 1977م، ص 302.

² - الإيجي، المواقف، ص 323/ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 258/ الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 246، الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص 293.

³ - الأشعري، اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص 75/ الباقلاني، التمهيد، ص 343.

⁴ - البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص 150 - 151.

والأفعال عند الأشاعرة لا تحسّن ولا تقبّح لذاتها وصفاتها كما قالت المعتزلة، بل إنّ الشّرع عند الأشاعرة هو المحسّن والمقبّح، والثّواب والعقاب مقرونان بالشّرع، بل إنّ الأشاعرة بالغت في مسألة التّحسين والتّقبيح فذهبوا إلى أنّ الشّرع لو عكس القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لجاز ذلك.

وقد "منع الأشاعرة أن يكون للعقل القدرة على الاستقلال بإدراك أنّ الفعل يكون مناط الثّواب والعقاب فقالوا -العقل لا يدلّ على حسن شيء ولا قبّحه في حكم التّكليف وإنّما يتلقّى التّحسين والتّقبيح من موارد الشّرع وموجب السّمع- ولهذا لم يثبتوا واجبات عقلية للفعل"¹.

وبناء على رأي الأشاعرة في التّحسين والتّقبيح؛ القائم على ارتباطهما بالشّرع، تبين أنّ العقل عندهم ليس حاكماً على الشّرع بل العكس هو الصّحيح، وأنّ منهجهم في فهم العقيدة أساسه ما جاء في الشّرع، ثمّ اللّجوء للأدلة العقلية لإثبات صحّة ما استنبطوه، فالدليل النّقلي هو المرجعية والخلفية الأساسية الحاكمة للدليل العقلي.

هذه هي مناهج المدرسة الأشعرية في الاستدلال على مسائل الاعتقاد، وهي في تنوّعها قائمة على التّكامل بين النّقل والعقل، كلاهما أصل؛ النّص هو الأساس والعقل وسيلة لفهمه.

¹ - جابر زايد عبد السميري، قضية الثّواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين بياناً وتأصيلاً، الدار السّودانية للكتب - السّودان - الخرطوم، ط1، 1416هـ - 1995م، ص49.

الفصل الثالث: المسائل المذهبيّة المتّفق والمختلف فيها

بين المدرستين السلفيّة والأشعريّة.

المبحث الأوّل: المسائل المذهبيّة المتّفق عليها بين المدرستين.

المطلب الأوّل: التّوحيد.

المطلب الثّاني: رؤية الله.

المطلب الثّالث: صفة الكلام الإلهي (قضيّة خلق القرآن).

المطلب الرّابع: أفعال العباد (الإيمان بالقدر).

المطلب الخامس: حقيقة الإيمان.

المطلب السّادس: مرتكب الكبيرة.

المبحث الثّاني: المسائل المذهبيّة المختلف فيها بين المدرستين.

المطلب الأوّل: تقسيم التّوحيد.

المطلب الثّاني: الصّفات الخبريّة.

المطلب الثّالث: صفة الاستواء بين السلفيّة والأشاعرة.

المطلب الرّابع: معنى كلام الله.

المطلب الخامس: حقيقة فعل العبد.

معرفة مسائل الوفاق والاختلاف بين السلفية والأشعرية، جوهر هذا البحث، فبمعرفة الوقوف على حدّ المسألة الأصلية من الفرعية منها، يتمّ معرفة نوع الاختلاف؛ وتصنيفه، هل هو أصل من أصول الدين أم فرع من أصله، وبذلك تتبين أهميته، لأنّ الاختلاف في الأصول غير الاختلاف في الفروع، وعلى هذا الأساس يُبنى الوصل.

المبحث الأول: المسائل المتفق عليها بين المدرستين.

المطلب الأول: التوحيد.

توحيد الله تعالى هو أكبر أصول العقيدة الإسلامية؛ والأساس الأول الذي تقوم عليه العقيدة الإسلامية، وعلى مفهومه اتفقت السلفية والأشعرية.

عند السلفية، أسند القول فيه إلى أحمد بن حنبل، بأنّ الله عزّ وجلّ واحد لا من عدد، لا يجوز عليه التجزؤ ولا القسمة، وهو واحد من كل جهة وما سواه واحد من وجه دون وجه، وأنّه موصوف بما أوجبه السمع والإجماع، وذلك دليل إثباته، وأنّه موجود¹.

وأضاف ابن تيمية أنّ الواجب من التوحيد أن نعبد الله وحده، لا نشرك به شيئاً، فلا نجعل له نداً في ألوهيته، ولا شريكاً، ولا شفعاء²، فهو وحده المستحق للعبادة، ويفصل أكثر فيقول: "التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، هو أن يُعبد الله وحده لا شريك له فهو توحيد الألوهية، وهو مستلزم لتوحيد الربوبية، وهو أن يعبد الحق ربّ كلّ شيء، فأما مجرد توحيد الربوبية وهو شهود ربوبية الحقّ لكلّ شيء، فهذا التوحيد كان في المشركين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف: 1371).

¹ - أبو الفضل التميمي، العقيدة التي حكاها أبو الفضل التميمي عن الإمام أحمد - المطبوع بآخر طبقات الحنابلة، 1371هـ - 1956م، ص101.

² - ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، طبع بأمر الملك فهد بن عبد العزيز، ط1، 1398هـ، ج1، ص34.

(106)¹، ويفهم من كلامه هنا أنّ التّوحيد هو إفراد الله بالعبادة؛ وهو توحيد الألوهية المستلزم لتوحيد الرّبوبيّة.

وقال أيضا: "التّوحيد ... أن يشهد أن لا إله إلّا هو، ولا يعبد إلّا إيّاه، ولا يتوكّل إلّا عليه، ولا يوالى إلّا له، ولا يعادى إلّا فيه، ولا يعمل إلّا لأجله، وذلك يتضمّن إثبات ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات ..."².

ويضيف ابن القيم أنّ التّوحيد ليس مجرد إقرار العبد بأنّه لا خالق إلّا الله، وأنّ الله ربّ كلّ شيء ومليكه، كما كان عبّاد الأصنام مقرّين بذلك وهم مشركون؛ بل التّوحيد يتضمّن —من محبة الله، والخضوع له، والدّلّ له، وكمال الانقياد لطاعته، وإخلاص العبادة له، وإرادة وجهه الأعلى بجميع الأقوال والأعمال، والمنع، والعطاء، والحبّ، والبغض—: ما يحول بين صاحبه وبين الأسباب الدّاعية إلى المعاصي، والإصرار عليها"³.

أمّا محمّد بن عبد الوهّاب فقد شدّد في تعريفه للتّوحيد عن سابقه، فهو يرى بأنّه: "إفراد الله سبحانه بالعبادة، وهو دين الرّسل الذين أرسلهم الله به إلى عباده ... فأوّلهم نوح عليه السّلام أرسله الله إلى قومه لما غلّوا في الصّالحين ودّا وسواعا ويغوث ويعوق ونسرا، وآخر الرّسل محمّد صلى الله عليه وسلّم وهو الذي كسر صور هؤلاء الصّالحين، أرسله إلى قوم يتعبّدون ويحجّون ويتصدّقون ويذكرون الله، لكنّهم يجعلون بعض المخلوقات وسائط بينهم وبين الله"⁴، فقد جاء في قوله بأنّ نوح هو أوّل الأنبياء، والمعلوم أنّ آدم

¹ - ابن تيمية، الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنّشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ-1991م، ج2، ص31.

² - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص224.

³ - ابن القيم الجوزية، مدارج السّالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط7، 1423هـ-2003م، ج1، ص339.

⁴ - محمّد بن عبد الوهّاب، كشف الشّبهات، مراجعة: ياسر برهامي، دار القمّة لتوزيع الكتب، دار الإيمان للطّبع والنّشر والتّوزيع، ص14.

هو أول الأنبياء، والتوحيد عنده، لا يتم إلا بالإخلاص والتبري من الشرك وذلك باجتناب كل هذه الممارسات الشركية.

والتوحيد عند محمد ابن عبد الوهاب لا يقتصر على المفهوم النظري لقول "لا إله إلا الله" وإدراك معناها، بل يتعداه إلى إيجابه للجانب العملي منه، حيث يقول: "لا خلاف أن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب واللسان والعمل، فإن اختل شيء من هذا لم يكن الرجل مسلماً، فإن عرف التوحيد ولم يعمل به فهو كافر معاند كفرعون وإبليس وأمثالهما"¹، فهو يرى أن دعوته قامت على تخلص أصل الدين الإسلامي وهو التوحيد من كل شوائبه التي علق في حياة المسلمين، سعت إلى رد هؤلاء إلى التوحيد الذي دعا إليه القرآن الكريم والسنة النبوية، وتطهير الجزيرة من كل الوثنية والشرك وتعلق العبادة بغير الله، وقطع كل صور الكهنوت والدجل، وهدم القبور فهو بهذا يرى أنها تحمي الدين²، ومبالغته في وجوب إظهار الجانب العملي من التوحيد، خالف بها ما جاء في القرآن الكريم، فالله تعالى سمى المؤمنين الذين لا يعملون مؤمنين، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: 2)، ولشدة مبالغته في إظهار الجانب العملي؛ كفر من لم يفعل ذلك، فهل يتساوى من عرف التوحيد وأقر به، مع فرعون وإبليس؟

وجاء في كتابه (التوحيد) أن العبادة هي التوحيد، والعبادة مبنية على أصل توحيد الألوهية، لا على توحيد الربوبية، وقد ركز على العبادة في رؤيته للتوحيد بإيجابه رؤية أثره في الواقع، وذلك بالدعوة إلى إخلاصه تعالى، ونبد الشرك والتقليد فيه، والولاء والبراء حوله، ونواقض الإسلام³، وكيف يُفسر أتباعه؛ الولاء والبراء لأمريكا وإسرائيل؟

¹ - محمد ابن عبد الوهاب، كشف الشبهات: ضمن مجموعة التوحيد التجديدية، ص 51-52 / مجموعة التوحيد لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، دار إحياء التراث، طبعة منقحة مصححة، ص 85-86.

² - محمد ابن عبد الوهاب، كشف الشبهات في التوحيد، ص 35.

³ - محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، تح: أحمد القفيلي، مكتبة عباد الرحمان، مصر، ط 1، 1429هـ - 2008م، ص 10-11 / محمد بن عبد الوهاب، كشف الشبهات في التوحيد، ص 35.

وقد ركز محمد ابن عبد الوهاب في تحديده لمفهوم العبادة على الدعاء باعتباره عبادة مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ﴾ (يونس: 106-107)، وقوله تعالى: ﴿فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (العنكبوت: 17)، وقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُ لَكُم مَخْرَجًا﴾ (النمل: 62)¹، وذلك لأنه يرى أنّ دعاء غير الله هو عبادة له والعبادة لا تجوز لغير الله.

ويعود تركيزه أيضاً في تحديده لمفهوم العبادة على الدعاء إلى الحالة التي كان عليها المجتمع آن ذاك، فقد كان الشرك متفشياً في نجد وغيرها، وكثر الاعتقاد في الأشجار والأحجار والقبور والبناء عليها والتبرك² بها والتذر لها، والاستعانة بالجنّ والتذر لهم، ووضع الطعام وجعله لهم في زوايا البيوت لشفاء مرضاهم ونفعهم، والحلف بغير الله وغير ذلك من الشرك الأكبر والأصغر³، ولأجل هذا اعتبر محمد ابن عبد الوهاب أنّ زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، والتوسّل به والأنبياء والصالحين شرك⁴، وقد خالف بقوله أنّ التوسّل بالرسول صلى الله عليه وسلم شرك، إجماع واتفاق علماء الأمة من المذاهب الأربعة وغيرها؛ على أنّ ذلك مشروع قطعاً ولا حرمة في الجواز؛ واستحباب التوسّل بالنبي صلى الله عليه وسلم في حياته وبعد

¹ - محمد بن عبد الوهاب التجدي، كتاب التوحيد، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: أبو مالك الرياشي أحمد بن علي القفيلي، مكتبة عباد الرحمن، مكتبة العلوم والحكم، مصر، ط1، 1429هـ-2000م، ص44.

² - هو طلب حصول الخير بمقاربة ذلك الشيء وملاسته، التبرك من حيث المبدأ جائز، والتبرك بالنبي صلى الله عليه وسلم ثابت في الأحاديث الصحيحة، كانوا يتبركون بشعره صلى الله عليه وسلم، ولما حلق شعره أرسل نصفه إلى أم سليم وزوجها أبي طلحة والنصف الآخر للناس وكانوا يبتدون بصاقه صلى الله عليه وسلم، في حال عدم ثبوت الخصوصية بمعنى أنّ هذا التبرك هو ببركته صلى الله عليه وسلم وبصلاحه، فقد أخذ العلماء من ذلك جواز التبرك بالصالحين، لكنّ التبرك غير العبادة، بمعنى أنّك عندما تتبرك فإنّك لا تعبد هذا الشخص، فقط أنت تحبّه في الله سبحانه وتعالى تفاعلاً بصلاحه، الموقع الرسمي للعلامة عبد الله بن بيه: حكم التبرك بالصالحين:

2021/05/31-2012/07/18

ناصر بن عبد الرحمن الجديع، التبرك أنواعه وأحكامه، مكتبة الرشد، الرياض، ط05، 2000م، ص07.

³ - عثمان بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، تح: عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، دار عبد العزيز، ط4، 1982م، 33/1-34.

⁴ - علي أحمد الديري، إنه التوحش التكفير والسياسة الوهابية، مركز أول للدراسات والتوثيق، بيروت، ط1، 2017م، ص168.

انتقاله صلى الله عليه وسلم، الرسول صلى الله عليه وسلم يسمع كلامنا، فإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يسمع كلامنا، فلماذا نسلم عليه؟ وما الذي يمنع من التشفيع به صلى الله عليه وسلم؟

ولما كانت العبادة عند محمد ابن عبد الوهاب مبنية على توحيد الألوهية، لا على توحيد الربوبية، ولأنّ المشركين كانوا يوحدون في الربوبية، ويشركون في الألوهية، فهو يرى أنّ المسلمين كالمشركين في عصر الجاهلية، موحدون في الربوبية، مشركون في الألوهية¹، وقال في رسالة له بعنوان "توحيد العبادة": "اعلم أنّ المشركين الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم صفة إشراكهم أنّهم يدعون الله ويدعون معه الأصنام والصالحين... يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله يقرّون أنّ الله سبحانه هو النافع الضار المدبر.. فإذا عرفت هذا وعرفت أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قاتلهم ليخلصوا الدعوة لله عرفت أنّ ذلك هو الشرك بالله الذي لا يغفر لمن فعله"²، فقد ساوى في أقواله هذه، وأقوال أخرى؛ بين المسلمين والمشركين، وهذا لا أساس له في الدين، المشركون ستمهم الله كفارا ومشركين، ولم يستهم موحدون بأي شكل؛ لم يكن يوما المشرك موحد، المشرك مشرك، والموحد موحد؛ يستحيل الجمع بينهما.

ودعا في قوله الثاني بطريقة غير مباشرة إلى قتال المسلمين؛ الذين لهم نفس أفعال المشركين، والرسول صلى الله عليه وسلم نهي في أحاديث كثيرة عن قتل من آمن، وأقرّ بـ "لا إله إلا الله"؛ الشهادة تعصم دم، ومال، وعرض صاحبها من القتل، منها ما جاء في صحيح البخاري: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى الحُرقات فنذروا بنا فهربوا فأدركنا رجلا فلما غشيناه قال: لا إله إلا الله، فضريناه حتى قتلناه فذكرته للنبي صلى الله عليه وسلم فقال من لك بـ "لا إله إلا الله" يوم القيامة فقلت: يا رسول الله، إنّما قالها مخافة السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم من أجل ذلك قالها أم لا؟ من لك بـ "لا إله إلا الله" يوم القيامة؟ فما زال يقولها حتى ودّدت أنّي لم أسلم إلا يومئذ³.

¹ - محمد بن عبد الوهاب، كشف الشبهات في التوحيد، ص35.

² - محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الإمام محمد بن عبد الوهاب، جمع وتصنيف عبد العزيز بن زيد الرومي وآخرون، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، ص399.

³ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 4269، وأخرجه مسلم في صحيحه باختلاف يسير، رقم: 96.

وقال أيضا: "فإذا عرفت أنّ هذا الذي يسمّيه المشركون في زماننا (الاعتقاد) هو الشّرك الذي نزل فيه القرآن وقاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم النّاس عليه، فاعلم أنّ شرك الأولين أخفّ من شرك أهل زماننا بأمرين: أحدهما: أنّ الأولين يشركون ويدعون الملائكة والأولياء والأوثان مع الله في الرّخاء، وأمّا في الشّدّة فيخلصون لله الدّعاء كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا فَلَمَّا يَنْجَرُوا إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضُوا وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ (الإسراء: 67) ... الأمر الثّاني: أنّ الأولين يدعون مع الله أناسا مقرّبين عند الله، إمّا أنبياء، وإمّا أولياء، وإمّا ملائكة، أو يدعون أشجارا أو أحجارا مطيعة لله ليست عاصية، وأهل زماننا يدعون مع الله أناسا من أفسق النّاس، والذين يدعونهم هم الذين يحكون عنهم الفجور، من الرّنا والسّرقة وترك الصّلاة وغير ذلك، والذي يعتقد في الصّالح أو الذي لا يعصي مثل الخشب والحجر أهون ممّن يعتقد فيمن يشاهد فسقه وفساده ويشهد به"¹، فقد أخرج محمّد ابن عبد الوهّاب بقوله هذا طائفة كبيرة من المسلمين من الإيمان.

وبذلك وضع محمّد بن عبد الوهّاب حدودا من يتعدّاها يصبح مشركا؛ فالشّرك عنده أعظم نهي نهي الله عنه، وهو أن يدعو مع الله غيره أو يقصده بغير ذلك من أنواع العبادة، فمن صرف شيئا من أنواع العبادة لغير الله تعالى فقد اتخذ ربّا وإلها وأشرك مع الله غيره²، و"من الشّرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره"³.

وقال أيضا: "من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشّفاعاة ويتوكّل عليهم كفر إجماع"⁴. وعلى هذا الأساس؛ كفر محمّد بن عبد الوهّاب وأتباعه عامّة المسلمين، بل هم أشدّ كفرا في نظره هو وأتباعه من المشركين وأهل الكتاب، كما جاء في قوله: "الذين قاتلهم رسول الله أصحّ عقولا وأخفّ

¹ - محمّد بن عبد الوهّاب، كشف الشّبهات في التّوحيد، وزارة الشّؤون الإسلاميّة والأوقاف والدّعوة والإرشاد، المملكة العربيّة السعوديّة، 1419هـ، ص33-35/ كشف الشّبهات، ص43، ص12.

² - مؤلّفات محمّد بن عبد الوهّاب، صنفها وأعدّها للتّصحيح: عبد العزيز زيد الرّومي، محمد بلتاجي، سيد حجاب، القسم الأول، العقيدة وآداب الإسلاميّة، مج1، ص381.

³ - المرجع نفسه، ص42.

⁴ - محمّد بن عبد الوهّاب، كشف الشّبهات في التّوحيد، ص55، ص35.

شركا من هؤلاء"¹ أي من المسلمين في عصره، ويقول: "ما ذكرت لي أيها المشرك، من القرآن أو كلام النبي لا أعرف معناه..."².

ولتوسيع محمد بن عبد الوهاب دائرة "الولاء والبراء"، أدى ذلك بأتباعه إلى التوسع بتكفير الآخر على ضوء ما عُرف في أدبيات الوهابيين بنواقض الإسلام أو قواعد التكفير العشر الآتية:

- الشرك في عبادة الله، ومن ذلك دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح لهم.
- من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكل عليهم فقد كفر إجماعاً.
- من لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم كفر، وهو ما عليه أكثر أتباعه واقعياً اليوم للأسف الشديد.

- من اعتقد أنّ هدي غير النبي صلى الله عليه وسلم أكمل من هديه، أو أنّ حكم غيره أحسن من حكمه، كالذين يفضلون حكم الطواغيت على حكمه فهو كافر، والواقع اليوم للأسف الشديد ينقض نواقضه (طاعة وليّ الأمر ولو كان طاغوتاً).

- من أبغض شيئاً ممّا جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم.
- من استهزأ بشيء من دين الرسول صلى الله عليه وسلم أو ثوابه أو عقابه كفر.
- السحر ومنه الصّرف والعطف، من فعله ومن قبله أو رضي به كفر.
- مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين، وهو ما عليه أكثر أتباعه واقعياً؛ اليوم؛ للأسف الشديد، من التعاون مع إسرائيل على ذبح غزّة، ومع أمريكا على الإخوة المسلمين في كل مكان.
- من اعتقد أنّ بعض الناس يسعه الخروج عن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر.
- الإعراض عن دين الله؛ لا يتعلّمه ولا يعمل به³.

¹ - محمد ابن عبد الوهاب، كشف الشبهات، ص43.

² - المرجع نفسه، 12.

³ - عبد العزيز ابن باز، العقيدة الصحيحة وما يضادها ونواقض الإسلام، الرياض، 1420هـ - 2000م، ص25 - 28.

وقد وضّح محمد ابن عبد الوهاب منهجه في التكفير فقال: "نكفر من أشرك بالله في إلهيته بعد ما نبين له الحجة على بطلان الشرك وكذلك نكفر من حسنه للناس، أو أقام الشبه الباطلة على إباحته، وكذلك من قام بسيفه دون هذه المشاهد التي يشرك بالله عندها، وقاتل من أنكرها وسعى في إزالتها والله المستعان"¹.

وقال أيضا: "... ولا تظنّوا أنّ الاعتقاد في الصّالحين مثل الزّنا والسّرقة، بل هو عبادة للأصنام من فعله كفر وتبرأ منه رسول الله صلى الله عليه وسلّم يا عباد الله تفكّروا وتذكّروا"²، وقد خالف بقوله هذا، ما جاء في الكتاب والسنة وما أجمع عليه علماء السنة، في حكم مرتكب الكبيرة، فمرتكب الكبيرة عاصي فاسق؛ إن لم يستحلّ ذلك، لا يخرج من الملة.

وإذا كان محمد بن عبد الوهاب متبعا لابن تيمية، فهو في حكم مرتكب الكبيرة ليس كذلك، يؤكّد ذلك قول ابن تيمية: "فإذا كان الإيمان المطلق يتناول جميع ما أمر الله به ورسوله، فمتى ذهب بعض ذلك بطل الإيمان، فيلزم تكفير أهل الذنوب، كما تقوله الخوارج أو تخليدهم في النار، وسلبهم اسم الإيمان بالكلية، كما تقوله المعتزلة ... وقد اتفق الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين على أنّه لا يخلد في النار أحد ممّن في قلبه مثقال ذرة من إيمان، واتفقوا أيضا على أنّ نبينا صلى الله عليه وسلّم يشفع فيمن يأذن الله له بالشفاعة فيه من أهل الكبائر من أمته ..."³.

وبهذا يكفر الشيخ كل من يرفض عقيدته، ولا يخفى ما للتكفير من آثار وأضرار كثيرة؛ أكثرها ضررا يعود على الأمة؛ بتمزيق وحدتها، وتغذية الفرقة والشحناء بين أفراد المجتمع الواحد، لذلك وجب عدم التسرع في الحكم به، وترك ذلك لأهل العلم؛ وذلك لأنّ من أهم ما دعت إليه العقيدة الإسلامية وحرصت

¹ - محمد ابن عبد الوهاب، الرسائل الشخصية، ص 60.

² - محمد بن عبد الوهاب، الرسائل الشخصية، ص 55/ محمد ابن عبد الوهاب، في عقائد الإسلام - من رسائل الشيخ، صححه وعلّق حواشيه: محمد رشيد رضا، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط 2، 1403هـ - 1983م، ص 6.

³ - ابن تيمية، الإيمان، تحرير: محمد الألباني، المكتب الإسلامي، ط 5، 1416هـ - 1996م، ص 175 - 176.

على الحفاظ عليه، الوحدة بين المسلمين، وإلى الأخوة بينهم، والتكفير بغير ما نصّ عليه الشرع ينزع كل ذلك.

ويُعتبر كتاب (التوحيد) الذي كتبه محمد ابن عبد الوهاب هو المرجع المعتمد لأتباعه، فقد قاموا بتعليمه وشرح فصوله للناس، إذ يوضح فيه أصول العقيدة السلفية في مواجهة العقائد والفرق الإسلامية الأخرى، التي تجيز أعمالا وأقوالا يراها محمد ابن عبد الوهاب مناقضة للتوحيد، وكتبت شروح للكتاب، الذي يدرس في حلقات السلفيين وجامعاتهم¹.

ولقد قام بشرحه: ابن باز، ابن عثيمين، الجبرين، الفوزان، صالح آل الشيخ، عبد الكريم الخضير، البراك، الغنيمان (فتح المجيد)، الحازمي، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، ويوسف العييري (جهادي)، وغيرهم².

ومن الكتب المهمة له أيضا؛ والتي يكثر شرحها والاعتماد عليها لدى أتباعه:

قرّة عيون الموحّدين: وهو شرح على كتاب التوحيد، لعبد الرحمان بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب، شرحه: صالح الفوزان، والجامي.

الأصول الثلاثة: وهو من أكثر رسائله شيوعا واختصارا، شرحه: ابن باز، ابن عثيمين، ابن جبرين، الفوزان، وأغلب المشايخ والدعاة السعوديين.

القواعد الأربعة: وهو كالتممة للأصول الثلاثة، شرحه: ابن باز، والراجحي، والبراك، والفوزان، صالح آل الشيخ، وغيرهم كثير.

كشف الشبهات: وهو في ردّ شبهات مجيزي الاستغاثة ونحوها من العبادات المصروفة للموتى، شرحه: الفوزان، والجامي.

مسائل الجاهلية: شرحه: صالح آل الشيخ، عبد العزيز بن محمد السدحان.

¹ - محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي، ص58.

² - عمرو بسيوني، الدرس العقدي المعاصر، ص60.

نواقض الإسلام: شرحه الفوزان، الجبرين، الحازمي، الرَّاجحي.

إفادة المستفيد في كفر تارك التوحيد: شرحه الحازمي¹.

وهناك رسائل أخرى لابن عبد الوهّاب، مثل: فضل الإسلام، وأصول الإيمان، وغيرها، لكنّها أقل تداولاً.

وعليه فمفهوم التوحيد عند السلفية؛ يعني توحيد العبادة؛ أي إخلاص العبادة لله وحده، ونفيها عن كلّ ما سواه، فقد أقرّوا بذلك كلّهم، وشدّد محمد ابن عبد الوهّاب في تعريفه، بدعوته إلى ضرورة ووجوب إظهار الجانب العملي، فعلى أساسه كفر؛ وبدّع، وأخرج طائفة كبيرة من المسلمين، كما سبق. وذهب أكثر الأشاعرة إلى أنّ التوحيد هو إفراد الله بالعبادة²، وقد فصل البيجوري التوحيد عندهم في تعريفين:

الأوّل: "إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتّصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا"³.

الثاني: إثبات الوحدة في الذات والصفات والأفعال؛ بمعنى عدم التّظير فيهما؛ وأمّا وحدة الذات بمعنى عدم التّركيب من أجزاء، فسبقت في المخالفة في الحوادث، ووحدة الصفات بمعنى عدم تعدّدها من جنس واحد كقدرتين فأكثر وعلمين فأكثر . . ، ووحدة الأفعال بمعنى أنّه لا تأثير لغيره في فعل من

¹ - عمرو بسيوني، الدرس العقدي المعاصر، ص60.

² - ابن فورك، كتاب الحدود في الأصول (الحدود والمواضع)، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م، ص106/ الباقلاني، الإنصاف، ص32-33/ 22/ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، مطبعة السعادة، 1369هـ- 1950م، ص52-53، 61/ أبو عمرو الداني، الرسالة الوافية لمذهب أهل السنّة في الاعتقادات وأصول الدّين، تح: حلمي بن محمد بن إسماعيل الرشدي، دار البصيرة، الإسكندرية، 1426هـ- 2005م، ص14/ الرّازي، من أسرار التّنزيل، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار المسلم، ص140/ الشّيخ زروق، اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد للإمام الغزالي، عناية: نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس، ص59.

³ - إبراهيم البيجوري، تحفة المريد شرح جوهر التوحيد، ضبط: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ- 2004م، ص18.

الأفعال¹، ... فالله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له، فلا قديم غير ذاته، ولا قسيم له في أفعاله².

ويشرح الغزالي ذلك في قوله: "ندعي: أن الله تعالى واحد، فإن كونه واحد يرجع إلى ثبوت ذاته ونفي غيره، فليس هو نظراً في صفة زائدة على الذات ... الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل الانقسام ... وقد يطلق والمراد به أنه لا نظير له في رتبته"³، فالله تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله، واحد في ذاته لا ينقسم ولا يتجزأ، وواحد في صفاته، لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد، وواحد في أفعاله لا شريك له فيها. وبناء عليه تبين أن السلفية (رغم اختلاف محمد ابن عبد الوهاب الشاذ)، والأشعرية متفقون ومجمعون على أن التوحيد أصل من أصول العقيدة؛ وهو إفراد الله سبحانه بالعبادة؛ ونفيها عن كل ما سواه، والاختلاف الذي بينهم في تقسيم التوحيد، وليس في التوحيد ذاته؛ وإنما في جزئياته (سيأتي الحديث بالتفصيل عن اختلاف السلفية والأشعرية في تقسيم التوحيد في المبحث الآتي)، فالجميع متفقون على أن الله واحد أحد فرد صمد ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا ۝﴾ (الإخلاص: 3-4) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11) كما قال الله عز وجل.

المطلب الثاني: رؤية الله.

اتفق السلفية والأشعرية على وجوب الاعتقاد برؤية الله تعالى يوم القيامة وعلى إثباتها، وقد أجمع متقدميهم ومتأخريهم على جواز رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة، أما أحمد بن حنبل فقد أسند إليه رأيه في رؤية الله؛ في معرض حديثه عن مذهبه في أخبار الصفات، والمتمثل في منهج التعاطي معها بصفة عامة، حيث روى حميد الأندرائي عنه أنه قال: من صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة إرجاء ما غاب

¹ - إبراهيم البيجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص70.

² - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1413هـ - 1992م، ص37/ الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص90، 10.

³ - الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، عني به: أنس الشرفاوي، دار المنهاج، ص142 - 143.

عنه من الأمور إلى الله، كما جاءت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم "أن أهل الجنة يرون ربهم" فيصدقونها ولا يضرب لها الأمثال، هذا ما اجتمع عليه العلماء في الآفاق¹.

أما ابن تيمية؛ فقد سجل إجماعاً في مسألة الرؤية، حيث قال: "وقد ثبت بالنصوص الصحيحة واتفاق سلف الأمة أنه لا يرى الله أحد في الدنيا بعينه، إلا ما نازع فيه بعضهم من رؤية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة، واتفقوا على أن المؤمنين يرون الله يوم القيامة عياناً، كما يرون الشمس والقمر"². وقال أيضاً: "أجمع سلف الأمة وأئمتها على أن المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة، وأجمعوا على أنهم لا يرونه في الدنيا بأبصارهم، ولم يتنازعوا إلا في النبي صلى الله عليه وسلم"³.

وقد رد ابن تيمية على من استدلل بنفي رؤية الله تعالى بالأبصار في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ (الأنعام: 103)، بأن عليه أن يثبت أن لفظ "الإدراك" في لغة العرب مرادف للفظ "الرؤية" وأن كل من رأى شيئاً يقال أنه أدركه، في قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأنَّ المعدوم لا يُرى، وليس في كونه لا يرى مدح؛ إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحاً، وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن رُئي؛ كما أنه لا يحاط به وإن علم، فكما أنه إذا علم لا يحاط به علماً؛ فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية، فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمتة ما يكون مدحاً وصفة كمال، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية لا على نفيها، لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها"⁴.

وأثبت محمد ابن عبد الوهاب رؤية الله باستدلاله بحديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهو عن جرير ابن عبد الله البجلي رضي الله عنه -قال: كنا جلوساً عند النبي - صلى الله عليه وسلم - إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال: "إنكم سترون ربكم عز وجل كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم

¹ - عبد الرحمن ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص 156.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 6، ص 510.

³ - المصدر نفسه، مج 6، ص 512.

⁴ - المصدر نفسه، مج 3، ص 36-37.

أَنْ لَا تَغْلِبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا"، ثم قرأ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ (طه: 130)¹.

ثم قال: هذا الحديث يثبت رؤية الله سبحانه للمؤمنين يوم القيامة، وهي أعظم نعمة تعطى لأهل الجنة، فقد أخرج مسلم وغيره عن صهيب رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِسَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ"^{2 3}.

ويرد العثيمين على من نفى رؤية الله تعالى يوم القيامة، بأن الآية من قول الله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: 103)، فيها نفي الإدراك؛ والرؤية لا تستلزم الإدراك؛ ألا ترى أَنَّ الرَّجُلَ يَرَى الشَّمْسَ وَلَا يَحِيطُ بِهَا إِدْرَاكَ؟ فَإِذَا أَثْبَتْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُرَى؛ لَمْ يَلْزَمْ أَنْ يَكُونَ يَدْرِكُ بِهَذِهِ الرَّوْيَةِ؛ لِأَنَّ الْإِدْرَاكَ أَخْصَصَ مِنْ مَطْلُوقِ الرَّوْيَةِ⁴.

ولهذا نقول: إِنَّ نَفْيَ الْإِدْرَاكِ يَدُلُّ عَلَى وَجُودِ أَصْلِ الرَّوْيَةِ، لِأَنَّ نَفْيَ الْأَخْصَصِ يَدُلُّ عَلَى وَجُودِ الْأَعْمِ، وَلَوْ كَانَ الْأَعْمُ مُنْتَفِيًا؛ لَوَجِبَ نَفْيُهُ، وَقِيلَ: لَا تَرَاهُ الْأَبْصَارَ؛ لِأَنَّ نَفْيَهُ يَقْتَضِي نَفْيَ الْأَخْصَصِ، وَلَا عَكْسَ، وَلَئِنَّهُ؛ لَوْ كَانَ الْأَعْمُ مُنْتَفِيًا؛ لَكَانَ نَفْيُ الْأَخْصَصِ إِيْهَامًا وَتَلْبِيسًا يَنْزِعُهُ عَنْهُ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَعَلَى هَذَا؛ يَكُونُ فِي الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَيْهِمْ لَا دَلِيلَ لَهُمْ⁵.

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم: 554، محمد بن عبد الوهاب، أصول الإيمان، تحقيق: باسم فيصل الجوابرة، ط4، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1420هـ، ص55.

² - أخرجه مسلم في صحيحه، حديث رقم 181.

³ - محمد بن عبد الوهاب، أصول الإيمان، ص55.

⁴ - محمد بن صالح بن محمد العثيمين، شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط6، 1421هـ، مج1، ص457.

⁵ - المرجع نفسه، مج1، ص457-458.

وأثبت العثيمين رؤية الله تعالى في قوله: "فَرُؤِيَةُ اللَّهِ سبحانه وتعالى في الآخرة ثابتة بالقرآن والسنة وإجماع السلف، حتى إن بعض العلماء رحمهم الله صرح بأن من أنكر رؤية الله في الآخرة فهو كافر؛ لأنه مكذب للنصوص الصريحة الصحيحة، ومخالف لإجماع السلف"¹، وبذلك تبين أن جواز رؤية الله تعالى في الآخرة هو القول الذي ذهب إليه السلفية.

ورؤية الله عند الأشاعرة، هي من أهم ركائز مدرستهم؛ والإيمان بها واجب شرعا، وهي عندهم ممكنة عقلا؛ أجمع متقدميهم ومتأخريهم على ذلك، وقد نقل أكثرهم إجماع السلف على إثبات رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، حيث يقول الأشعري: "وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيامة بأعين وجوههم على ما أخبر به تعالى في قولهم: ﴿وَجُوهُهُمْ نَارٌ كَأَمْثَارٍ﴾ (22) (القيامة: 22-23) وقد بين معنى ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ودفع كل إشكال فيه بقوله للمؤمنين: "تَرَوْنَ رَبَّكُمْ عَيَانًا"².

وقوله: "تَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ، لا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ"³، فبين أن رؤيته تعالى بأعين الوجوه، ولم يرد النبي صلى الله عليه وسلم أن الله عز وجل مثل القمر من قبل أن النبي صلى الله عليه وسلم -شبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه الله تعالى بالقمر وليس يجب إذا رأيناه تعالى أن يكون شبيها لشيء مما نراه، كما لا يجب إذا علمناه أنه يشبه شيئا نعلمه، ولو كان يجب إذا رأيناه عز وجل أن يكون مثل المرئيين هنا لوجب إذا كان رائيا لنا وعالما بنا أن يكون مثل الرائيين العالمين منا"⁴.

ويرى أبوى الحسن الأشعري أن جواز رؤية الله تعالى في الآخرة يعود إلى أنه "ليس نعيم في الجنة أفضل من رؤية الله عز وجل بالأبصار ... ولم يستحل على الله عز وجل أن يرى عباده المؤمنين نفسه في جنانه"⁵.

¹ - محمد بن صالح بن محمد العثيمين، شرح العقيدة السفارينية، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1426هـ، ص513.

² - الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص 237-238/ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، طبعة دار ابن زيدون، ص17.

³ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 554.

⁴ - الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص 239-240.

⁵ - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص18.

وقال الباقلاني: "اعلم أنّ أهل السنّة والجماعة قد جَوَّزوا الرّؤية على الله تعالى شرعا وعقلا بلا خلاف بينهم على الجملة، وإنّما وقع الخلاف بينهم، هل يكون ذلك ويجوز في الدّنيا أم ذلك في الآخرة خاصّة، فكلّ الصّحابة أجمعوا ومن بعدهم من أهل السنّة والجماعة أنّه تعالى يُرى في الجنّة؛ يراه المؤمنون بلا خلاف في ذلك، واختلف الصّحابة في الرّسول عليه السّلام؛ هل رآه ليلة المعراج بالقلب أو بعيني الرّأس على قولين: فكانت الصّدّيقة عائشة رضي الله عنها في جماعة من الصّحابة يقولون: رآه بقلبه دون عيني رأسه، وكان ابن عبّاس رضي الله عنهما في جماعة من الصّحابة رضي الله عنهم يقولون: إنّ الله صلّى الله عليه وسلّم رآه ليلة المعراج بعيني رأسه، ونحن نقول بقول ابن عبّاس رضي الله عنهما" ¹، وكذلك قرّر البيهقي إجماع السلف على إثبات رؤية الله في الآخرة ².

وقد أثبت الأشاعرة رؤية الله تعالى بالأبصار واستدلّوا عليها بأدلة نقلية وعقلية، استدلّ الأشعري عليها نقلا بقوله: "والدليل على أنّ الله تعالى يرى بالأبصار قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُمِزُّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ﴾ (22-23)، ولا يجوز أن يكون معنى قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: 22-23)، ولا يجوز أن يكون معنى قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ معتبرة، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: 17)، لأنّ الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا يجوز أن يعني متعطّفة راحمة كما قال: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ (آل عمران: 77) أي لا يرحمهم ولا يتعطّف عليهم، لأنّ الباري لا يجوز أن يتعطّف عليه، ولا يجوز أن يعني منتظرة، لأنّ النّظر إذا قرُن بذكر الوجه لم يكن معناه نظر القلب الذي هو انتظار، كما إذ قرُن النّظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين، لأنّ القائل إذا قال: انظر بقلبك في هذا الأمر كان معناه نظر القلب، وكذلك إذا قرُن النّظر بالوجه لم يكن معناه إلّا نظر الوجه، والنّظر بالوجه هو نظر الرّؤية التي تكون بالعين التي في الوجه، فصحّ أنّ معنى قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: رائية؛ إذ لم يجز

¹ - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 170.

² - أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي الشافعي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرّشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1401هـ - 1981م، ص 130-131.

أن يعني شيئاً من وجوه النظر (الأخرى)، وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع وفسد منها ثلاثة أوجه، صحّ الوجه الرابع وهو نظر رؤية العين التي في الوجه¹.

وردّ الأشعري على من نفى الرؤية وعلى استدلالهم بقوله: "احتجّت المعتزلة في أنّ الله عزّ وجلّ لا يرى بالأبصار بقوله عزّ وجلّ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: 103)، قالوا فلمّا عطف الله عزّ وجلّ بقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ على قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وكان قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، على العموم أنّه يدركها في الدنيا والآخرة، وأنّه يراها في الدنيا والآخرة، كان قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ دليلاً على أنّها لا تراه الأبصار في الدنيا والآخرة وكان في عموم قوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ لأنّ أحد الكلامين معطوف على الآخر، قيل لهم فيجب إذا كان عموم القولين، واحداً وكانت الأبصار أبصار العيون وأبصار القلوب لأنّ الله عزّ وجلّ قال ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: 46)².

وقال ﴿أَوَلَيْسَ الْإِنْسَانُ عَلَى شَيْءٍ شَاكِرًا﴾ (ص: 45) أي فهي بالأبصار، فأراد ابصار القلوب وهي التي يقصد بها المؤمنون الكافرون، ويقول أهل اللغة فلان بصير بصناعته، يريدون بصير العلم، ويقولون قد أبصرته بقلبي، كما يقولون قد أبصرته بعيني، فإذا كان البصر بصر العيون، وبصر القلب ثمّ أوجبوا علينا أن يكون قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ في العموم كقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، لأنّ أحد الكلامين معطوف على الآخر وجب عليهم بحجّتهم أنّ الله تعالى لا يدرك بأبصار العيون ولا بأبصار القلوب لأنّ قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ في العموم كقوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ وإذا لم يكن عندهم هكذا فقد وجب أن يكون قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ أخصّ من قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ وانتقض احتجاجهم³.

¹ - الأشعري، اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص 63-64.

² - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، ص 18.

³ - المصدر نفسه، ص 19.

وأثبت الأشعري إمكانية رؤية الله عقلا في قوله: "إن قال قائل لم قلت إن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به الباري تعالى ويستحيل عليه فائما لا يجوز لأن في تحويره إثبات حدثه أو إثبات حدث معني فيه، أو تشبيهه، أو تجنيسه، أو قلبه عن حقيقة، أو تحويره، أو تظليمه، أو تكذيبه"¹.

ويستدل أيضا على جواز رؤية الله؛ بأن الله موجود، وكل موجود يصح أن يرى، فالله تعالى تصح رؤيته، حيث يقول: "ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار، أنه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عز وجل، وإما لا يجوز أن يرى المعلوم، فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل، وإما أراد من نفى رؤية الله عز وجل بالأبصار التعطيل، فلما لم يمكنهم أن يظهروا التعطيل صراحا أظهروا ما يؤول بهم إلى التعطيل والجحود، تعالى عن ذلك علوا كبيرا"²، وهذا الدليل استدلل به أكثر الأشاعرة³.

واستدل الأشعري بدليل آخر على جواز رؤية الله بالأبصار وذلك برؤيته لجميع المراتب، حيث يقول: "... فلما كان الله عز وجل رائيا للأشياء كان رائيا لنفسه، وإذا كان رائيا لها فجائز أن يرينا نفسه، كما أنه لما كان عالما بنفسه جاز أن يعلمناها وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَبْصَرُ﴾ (طه: 46) فأخبر أنه سمع كلامهما ورآهما ومن زعم أن الله عز وجل لا يجوز أن يرى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل رائيا، ولا عالما، ولا قادرا، لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى"⁴.

ويرى الأشعري أن جواز رؤية الله تعالى في الآخرة لا يعني التشبيه، وذلك لأن الرؤية لا تؤثر في المرئي، لأن رؤية الرائي تقوم به، فإذا كان هذا هكذا، وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي، لم توجب تشبيهها⁵.

¹ - الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 61 - 62.

² - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 17.

³ - الباقلاني، قهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 302/ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 174.

⁴ - الأشعري، الإبانة، ص 17.

⁵ - المصدر نفسه، ص 18.

ويستدل الباقلاني على جواز رؤية الله تعالى يوم الآخرة من القرآن الكريم بقوله: "وأما الدليل على ثبوتها عن طريق الكتاب والسنة، قوله تعالى: ﴿يَمِئْتُهُمْ يَوْمَ بَلْقَوْمِهِمْ سَلَامٌ﴾ (الأحزاب: 44) واللقاء إذا قرن بالتحية لا يقتضي إلا الرؤية، وأيضا قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسْنِهِمْ وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: 26)، قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: "الزيادة النظر إلى وجهه الكريم" وقد ذكر مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقوله تعالى: ﴿وَجُودٌ بِمِيزَانٍ نَّاصِرَةٌ﴾ (22) ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: 22-23) والمراد بقوله ﴿نَّاصِرَةٌ﴾ أنها مشرقة، والمراد بقوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها لرَبِّها رائية، لأنَّ النظر إذا عدى بكلمة "إلى" اقتضى الرؤية نصًّا، كقوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ (البقرة: 259)، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: 17)، وسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن قوله ﴿وَزِيَادَةٌ﴾ قال: هي النظر إلى وجه الله تعالى بلا كيف¹.

واستدل الباقلاني أيضا على إثبات رؤية الله تعالى من السنة النبوية الشريفة بقوله: "فإنَّ الصحابة لما سألوه صلى الله عليه وسلم، هل نرى ربنا؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "تَرَوْنَ رَبَّكُمْ عَيْنًا كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تَضَارُونَ فِي رُؤْيَيْهِ" وروى: "لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ" وروى: "لَا يُلْحَقُكُمْ ضَرَرٌ وَلَا ضِيمٌ فِي رُؤْيَيْهِ" ومعنى ذلك: أنه شبه الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي، فكأنه صلى الله عليه وسلم شبه الرؤية بالرؤية؛ وأنَّ الرائي المعين للقمر ليلة البدر أربع عشرة لا يشك في أنَّ الذي يراه قمر فكذلك الناظر إليه سبحانه وتعالى في الجنة لا يشك أنَّ الذي يراه سبحانه وتعالى بلا تكييف، ولا تشبيه، ولا تحديد، وهذا كما يقول القائل: أعرف صدقك كما أعرف النهار، ورأيت زيدا كما رأيت الشمس، ويدل عليه أيضا قوله: "إنَّ الله يتجلَّى للخلق عامة ويتجلَّى لأبي بكر خاصة"².

وأثبت الباقلاني إمكانية رؤية الله عقلا، بعدة أدلة؛ منها قوله: "والدليل على جوازها من حيث العقل سؤال نبي الله موسى حيث قال: ﴿رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ﴾ (الأعراف: 143)، ويستحيل أن يسأل

¹ - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 45-46.

² - المصدر نفسه، ص 46.

نبي من أنبياء الله تعالى مع جلالة قدره، وعلو مكانه، ما لا يجوز عليه سبحانه، ولولا أنه اعتقد جوازها لما سألها، ولأنه تعالى علقها باستقرار الجبل، ومن الجائز استقرار الجبل¹.

والدليل الثاني؛ أن الله تعالى موجود والموجود يصح أن يرى، حيث يقول في تقريره لهذا الدليل: فإن قال قائل فهل يجوز أن يرى القديم سبحانه بالأبصار؟ قيل له أجل، فإن قال: فما الحجّة في ذلك قيل له الحجّة على ذلك أنه موجود تعالى، والشّيء إنما يصح أن يرى من حيث كان موجوداً².

وإلى ذلك ذهب البغدادي حيث يقول: "وأجمع أهل السنّة على أن الله تعالى يكون مرئياً للمؤمنين في الآخرة، وقالوا بجواز رؤيته في كلّ حال ولكلّ حيّ من طريق العقل، ووجوب رؤية المؤمنين خاصّة في الآخرة من طريق الخبر، وهذا خلاف قول من أحال رؤيته من القدريّة والجهميّة، وخلاف قول من زعم أنه يرى في الآخرة بحاسّة سادسة، كما ذهب إليه ضرار بن عمرو، وخلاف قول من زعم أنهم الكفرة أيضاً يرونه كما قال ابن سالم البصري"³.

واستدلّ الجويني على جواز الرؤية بقوله: "الأولى بنا تقديم فصول يتعلّق بها احتجاج أهل الحقّ، ويستند إليها الانفصال عن شبه المخالفين؛ فمن أهمّها إثبات الإدراك شاهداً ... وإذا ثبت الإدراك وتقرّر عدم افتقاره إلى بنية، وجواز قيامه بالجواهر الفرد، فنبني على ذلك أصلاً في إيضاح بطلان عصمة المعتزلة، وذلك أنهم قالوا لا يدرك المدرك بإدراك الرؤية حتّى ينبعث شعاع من ناظر الرائي ويتّصل بالمرئي، فإذا استدلّ⁴ الشعاع وتحقّق انبعاثه من الحاسّة على المرئي، استقرّت قواعده عليها، ولاقى الطّرف الأخير المرئي ولم ينب عنه ذلك، فيرى عند ذلك"⁵.

1 - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 45.

2 - الباقلاني، التمهيد، ص 266/ الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 45.

3 - البغدادي، الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية منهم، تح: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 5، 1402هـ - 1982م، ص 324.

4 - استقام.

5 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 166 - 169.

ويذكر الشهرستاني عن أبي إسحاق الاسفراييني أنّ الرؤية ليست رؤية حسّية، وإنّما هي الرؤية بالعلم فيقول: "الرؤية معنى لا تؤثر في المرئي ولا تتأثر منه، فإنّ حكمها حكم العلم بخلاف سائر الحواس، فإنّها تؤثر وتتأثر"¹.

وزاد الأشاعرة في إثبات الرؤية بالنظر؛ كيفيّتها، وطبيعتها، حيث يقول الدردير في كيفيّتها: "فكما أنّهم يعلمونه بلا حدّ ونهاية وبلا كيف يرونه كذلك، فيرى لا في مكان ولا في جهة، ولا باتّصال شعاع، ولا على مسافة بينه تعالى وبين الرائي، لأنّ الرؤية عندنا بخلق الله تعالى في أيّ محلّ شاء، وليس بلازم ألا يكون إلّا عند اجتماع الشرائط"²، وإلى ذلك ذهب البيجوري³، والغزالي⁴.

وبذلك تبين اتّفاق السلفية والأشعرية على جواز رؤية الله، وقد أثبتوا ذلك بالقرآن والسنة وإجماع السلف؛ وأثبتوها كذلك بالأدلة العقلية، وزاد الأشاعرة عليهم في إثباتها بالنظر في كيفيّتها وطبيعتها.

المطلب الثالث: صفة الكلام الإلهي (قضية خلق القرآن).

لقد شغلت مشكلة كلام الله تعالى المسلمين زمنا طويلا، وهي من الصفات التي أفضت إلى الاختلاف في قدم القرآن أو مخلوقيته، ولذلك كانت من المسائل التي وقع الخلاف فيها. وقد اشتدّ الصراع فيها بين المعتزلة والحنابلة، وبلغ أقصاه عندما وقعت الفتنة التي امتحن فيها الفقهاء والمحدثون في عهد الخليفة المأمون الذي كان واقعا تحت سيطرة المعتزلة وخاضعا لنفوذهم فاستطاعوا أن يحملوه على نشر مقالة خلق القرآن، وامتحان الناس فيها وقد عدّب فيها خلق كثير، منهم ابن حنبل الذي رفض أن يعترف بخلق القرآن⁵.

¹ - الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 358.

² - أحمد العدوي الدردير، شرح الخريدة البهية، ص 104.

³ - إبراهيم البيجوري، تحفة المريد، ص 130.

⁴ - أبو حامد بن محمد الغزالي، قواعد العقائد، تحقيق وتعليق: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط2، 1405هـ - 1985م، ص 169.

⁵ - أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، ج4، ص 142.

أما السلفية والأشعرية، فقد اتفقوا على إثبات صفة الكلام؛ وأجمعوا القول بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، واعتبروه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى كسائر الصفات، واختلفوا في معنى وحقيقة صفة الكلام، حيث ذهب الأشعرية إلى أن الكلام نفسي قديم، والمتلو حادث (سيأتي الحديث عن ذلك بالتفصيل؛ في المطلب الآتي)، ف"لا خلاف بين المسلمين أجمع في أن القرآن كلام الله عز وجل ... واتفق المنتمون إلى السنة بأجمعهم على أنه غير مخلوق"¹.

أما أحمد ابن حنبل فقد ربط الحديث عن صفة كلامه عز وجل بالحديث عن القرآن؛ وذلك لأنه اعتبر الكلام في القرآن من قبيل الكلام في صفة كلامه عز وجل حيث يقول: "والقرآن كلام الله وليس بمخلوق، ولا يضعف أن يقول: ليس بمخلوق، قال: فإن كلام الله ليس ببائن منه، وليس منه شيء مخلوق، وإياك ومناظرة من أحدث فيه، ومن قال باللفظ وغيره، ومن وقف فيه فقال: لا أدري، مخلوق أو ليس بمخلوق، وإنا هو كلام الله، فهذا صاحب بدعة مثل من قال: هو مخلوق، وإنا هو كلام الله ليس بمخلوق"².

¹ - عبيد الله بن سعيد السجزي، رسالة السجزي إلى أهل زبيد، تح: محمد باكر، ص 105-106/ عبد الغني المقدسي، الاقتصاد في الاعتقاد، تح: أحمد بن عطية الغامدي، ص 136/ عبد القادر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص 290/ محمد بن علاء الدين ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، دار السلام للطباعة والنشر التوزيع والترجمة، مصر، ط 1، 1426هـ، ص 168-169/ عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تح: محيي الدين الأصفري، المكتب الإسلامي بيروت، مؤسسة الإشراف، الدوحة، ط 2، 1419هـ - 1999م، ص 64/ الحافظ الضياء، اختصار القرآن الكريم، تح: عبد الله بن يوسف الجديع، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ - 1989م، ص 21/ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1408هـ - 1987م، مج 6، ص 462/ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج 2، ص 246، 363/ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج 3، ص 222-369/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 6، ص 528-529/ ابن تيمية، الجواب الصحيح، تح: علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز العسكر، دار العاصمة، ط 2، 1419هـ - 1999م، مج 4، ص 339/ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مج 5، ص 416/ ابن تيمية، الجواب الصحيح، تح: علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز العسكر، دار العاصمة، ط 2، 1419هـ - 1999م، مج 4، ص 339-340/ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مج 5، ص 416-419/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 12، ص 86/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 17، ص 78/ السفاريني، لوامع الأنوار البهية، ج 1، ص 137.

² - أحمد ابن حنبل، رسالة أصول السنة، رواية عبدوس بن مالك، ومعه دراسة في إثبات الرسالة، تح: محمد هشام طاهري، ط 2، 1440هـ - 2019م، ص 61/ عبد الله بن حنبل الشيباني، كتاب السنة، تحقيق ودراسة: محمد القحطاني، مج 1، دار ابن القيم، ط 1،

واستدل أحمد بن حنبل على أن كلامه تعالى غير مخلوق، بقوله: "وقد فصل الله بين قوله وبين خلقه ولم يسمه قولاً، فقال ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْآمَرُ﴾ (الأعراف: 54)، فلما قال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْآمَرُ﴾ لم يبق شيء مخلوق إلا كان داخلاً في ذلك، ثم ذكر ما ليس بخلق، فقال: ﴿وَالْآمَرُ﴾ فأمره هو قوله تبارك رب العالمين أن يكون قوله خلقاً... فالله يخلق ويأمر وقوله غير خلقه"¹، فالقرآن كلام الله وهو ليس بخلق. وفي بيانه لمعنى كلام الله يقول: "... بل نقول: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام، ولا نقول: إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً فعلم"².

وقد نهي أيضاً عن تسمية القرآن بغير اسمه؛ الذي هو كلام الله، ونهي أيضاً عن تسمية الكلام؛ بالشيء، واستدل على ذلك بأدلة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ (النحل: 40)، فالشيء ليس قوله: إنما الشيء الذي كان بقوله³.

وأكد في مسألة كلام الله على أن الله تكلم بصوت، وأن مثل هذه الآيات تُروى كما جاءت، فقول الله ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: 164) يعني: مشافهة مراراً⁴.

وفصل ابن تيمية كثيراً في مسألة كلام الله تعالى، حيث عرّف القرآن الكريم بأنه كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود؛ وأن الله تعالى تكلم به حقيقة، وأن هذا القرآن الذي أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره؛ ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله أو عبارة عنه بل إذا قرأه الناس أو كتبوه بذلك في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله تعالى حقيقة،

1406هـ - 1986م، ص280، ص163-165/ ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص168/ أحمد بن حنبل، كتاب السنة، المطبعة السلفية - ومكتبتها، مكة المكرمة، الحجاز، 1349هـ، ج1، ص19، 24-25.

¹ - أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تح: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ - 2003م، ص106-107.

² - أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة، ص139.

³ - المصدر نفسه، ص106، ص113-115.

⁴ - عبد الله بن حنبل الشيباني، كتاب السنة، تحقيق ودراسة: محمد القحطاني، دار ابن القيم، ط1، 1406هـ - 1986م، مج1، ص280/ أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، ج1، ص64.

فإنّ الكلام إنّما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً، لا إلى من قاله مبلّغاً مؤدّياً، وهو كلام الله؛ حروفه ومعانيه؛ ليس كلام الله الحروف دون المعاني ولا المعاني دون الحروف¹.

واستدلّ بآيات كثيرة تدلّ على أنّ القرآن كلام الله لفظه ومعناه، سمعه منه جبريل، وبلّغه عن الله إلى محمّد؛ ومحمّد سمعه من جبريل وبلّغه إلى أمّته، فهو كلام الله حيث سمع وكتب وقرئ، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتْلُفْهُ مَائِدَةً﴾ (التوبة: 6)².

وبعد أن بيّن ابن تيمية أسباب الاختلاف في مسألة كلام الله، ذهب إلى أنّ القرآن الذي أنزله الله على رسوله صلّى الله عليه وسلّم هو هذا القرآن الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم، وهو كلام الله منزل غير مخلوق؛ وهو قديم، وإن تلاه العباد وبلغوه بحركاتهم وأصواتهم المخلوقة، والكلام لمن قاله، وبدع من قال إنّ الحرف المعين أو الكلمة المعينة قديمة العين؛ واعتبره باطل في الشرع والعقل³، واعتبر ذلك قول جمهور أئمة السنّة والسلف⁴.

وذهب مذهب ابن تيمية في هذه المسألة، أكثر المعاصرين؛ كمحمّد ابن عبد الوهّاب⁵، والعتيمين⁶؛ واستشهد العتيمين بنفس الأدلّة⁷، وعليه فصفة الكلام عند السلفية، من الصفات الثابتة لله تعالى؛ وهي صفة قديمة قدم الذات.

وهو ما يتفق معهم عليه الأشاعرة، فصفة الكلام عندهم هي إحدى صفات الكمال لله تعالى، وهي من صفات المعاني، وقد نفى الأشاعرة القول بخلق القرآن، كما جاء عند أكثرهم، حيث يقول

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج3، ص144.

² - المصدر نفسه، مج12، ص566/ مج3، ص401/ مج12، ص588.

³ - المصدر نفسه، مج12، ص54-55، ص66.

⁴ - المصدر نفسه، مج5، ص556/ مج3، ص402-403.

⁵ - مؤلفات الشيخ الإمام محمّد بن عبد الوهّاب، القسم الخامس، الرسائل الشخصية رقم 1، ص9.

⁶ - محمد بن صالح بن محمّد العتيمين، شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، خرّج أحاديثه واعتنى به: سعد بن فوزان الصميل، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة السعودية، ط6، 1421هـ، مج 1، ص419.

⁷ - محمّد بن صالح بن محمّد العتيمين، شرح عقيدة أهل السنّة والجماعة، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العتيمين الخيرية، المملكة العربية السعودية، ط1، 1437هـ، ص145-146.

الأشعري: "الكلام في أنّ القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، إن سأل سائل عن الدليل على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق قيل له: الدليل على ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ (الرّوم: 25)، وأمر الله هو كلامه وقوله فلما أمرهما بالقيام فقامتا لا يهويان كان قيامهما بأمره وقال عزّ وجلّ ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْآمَنُ﴾ (الأعراف: 54) فالخلق جميع ما خلق داخل فيه لأنّ الكلام إذا كان لفظه عامّا فحقيقته أنّه عام ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان فلما قال ألا له الخلق كان هذا في جميع الخلق ولما قال والأمر ذكر أمرا غير جميع الخلق فدلّ ما وصفنا على أنّ أمر الله غير مخلوق¹.

ويستدلّ على ذلك بقوله: "ومّا يدلّ من كتاب الله على أنّ كلامه غير مخلوق قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: 40)، فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له كن فيكون، ولو كان الله عزّ وجلّ قائلا للقول كن كان للقول قولا، وهذا يوجب أحد أمرين: إمّا أن يؤول الأمر إلى أنّ قول الله غير مخلوق، أو يكون كلّ قول واقع بقول لا إلى غاية، وذلك محال، وإذا استحال ذلك صحّ وثبت أنّ الله عزّ وجلّ قولا غير مخلوق².

وردّ على المعتزلة في قوله: "وكلام الله من الله لا يجوز أن يكون كلامه الذي هو منه مخلوقا في شجرة مخلوقة، كما لا يجوز أن يكون علمه الذي هو منه مخلوقا في غيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا³.

ويقال لهم كما لا يجوز أن يخلق الله إرادته في بعض المخلوقات، كذلك لا يجوز أن يخلق كلامه في بعض المخلوقات، ولو كانت إرادة الله مخلوقة في بعض المخلوقات لكان ذلك المخلوق هو المرید بها وذلك

¹ - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص20-21.

² - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون، بيروت - لبنان، ص21/ الأشعري، اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص33-34، ص43-44/ الأشعري، رسالة إلى أهل النّعم، تحقيق: عبد الله شاکر محمد الجنيد، ص214-215، 221/ أبو إسحاق الشّيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ، تح: محمد السّيد الجليلند، القاهرة، 1420هـ-1999م، ص132.

³ - المصدر السابق، ص22.

يستحيل، وكذلك يستحيل أن يخلق الله كلامه في مخلوق لأنّ هذا يوجب أنّ ذلك المخلوق متكلم له ويستحيل أن يكون كلام الله عزّ وجلّ كلاما للمخلوق¹.

وردّ على من وقف في القرآن؛ وقال لا أقول إنّ مخلوق ولا أقول إنّ غير مخلوق، بأن يقال لهم: فهل قال الله عزّ وجلّ لكم في كتابه قفوا فيه ولا تقولوا غير مخلوق وقال لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم توقّفوا عن أن تقولوا إنّ غير مخلوق، وهل أجمع المسلمون على التوقّف عن القول أنّ غير مخلوق؟².

ونقل ابن فورك عن الأشعري أنّه: "كان يقول إنّ كلام الله تعالى صفة له قديمة، لم يزل قائما بذاته رافعا للسكوت، والخرص، والآفة عنها، وأنّ ذلك ليس بصوت، ولا حرف، ولا متعلّق بمخارج وأدوات، وأنّه مسموع على الحقيقة لله تعالى ولمن أسمعه، مفهوم لمن فهمه، وعرف معانيه³.

وينفي الباقلاني أيضا القول بأنّ القرآن مخلوق؛ في قوله: "فلو كان القرآن مخلوقا، لكان مخلوقا بقول آخر، وذلك يوجب أن لا يوجد من الله تعالى فعل أصلا، إذا كان لا بدّ أن يوجد قبله أفعال هي أقاويل لا غاية لها، وذلك محال⁴، واستدلّ على ذلك بأدلة كثيرة⁵.

وبناء عليه تبين اتّفاق السلفية والأشعرية على إثبات صفة الكلام؛ وتبين إجماعهم على القول بأنّ القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، والاختلاف الذي بينهم كان في معنى كلام الله تعالى، وسيأتي الحديث عن هذا الاختلاف بالتفصيل في المبحث الآتي.

المطلب الرابع: أفعال العباد (الإيمان بالقدر).

تعتبر مسألة أفعال العباد من المسائل المتعلقة بصفات الله وأسمائه وأحكامه وأفعاله، والمتضمنة لخلق الله وأمره وقضائه وقدره، وكلّ مسائل القضاء والقدر من أكثر المسائل المثيرة للشبه، لذلك أخذت جزءا كبيرا من بحوث العلماء، ومن الفرق التي تنازعت كثيرا حولها المعتزلة والأشاعرة.

¹ - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 22- 23.

² - المصدر نفسه، ص 31.

³ - ابن فورك، مقالات أبي الحسن الأشعري، ص 60.

⁴ - الباقلاني، تمهيد الأوئل وتلخيص الدلائل، ص 268.

⁵ - المصدر نفسه، ص 268- 269.

أما السلفية والأشاعرة فبعد الاطلاع على آرائهم، تبين أنّهم اتفقوا على القول والإقرار بأنّ الله هو الخالق لأفعال الإنسان والموجد لها.

ومن العلماء القائلين بأنّ أفعال العباد مخلوقة؛ الخلق من الله والفعل من الإنسان، أحمد ابن حنبل حيث يقول: "إنّما من الله خلق، ومن العباد فعل، لا أنّ خلق الله تقدّم فعل العباد، ولا فعل العباد تقدّم خلق الله"¹، فللعبد قدرة، وإرادة، واختيار، وفعله حقيقة لا مجاز، والله سبحانه هو الذي أقدر العبد على إخراج الفعل، وهو السبب الحقيقي له.

ويؤكّد رأي أحمد ابن حنبل في ذلك، ذمّه للقدريّة، رواية ابنه عنه قوله: سئل أبي يصلي الرجل خلف القدري؟ فقال: إنّ يقول إنّ الله لا يعلم ما يعمل العباد، حتى يعملوا، فلا تصلّي خلفه².

وعلى منهج أحمد بن حنبل سار ابن تيمية، حيث يقول: "أفعال العباد مخلوقة باتّفاق سلف الأمة وأئمتّها، كما نصّ على ذلك سائر أئمة الإسلام: الإمام أحمد ومن قبله وبعده حتّى قال بعضهم: من قال: إنّ أفعال العباد غير مخلوقة، فهو بمنزلة من قال: إنّ السّماء والأرض غير مخلوقة"³.

أمّا عن كيفيّة تأثير قدرة العبد في فعله، فيرى ابن تيمية بأنّ تأثير القدرة المحدثّة (المخلوقة) في خروج الفعل من العدم إلى الوجود هي سبب واسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة، كخلق التّبات بالماء⁴، فلا تعارض بين إضافة أفعال العباد إلى الله حقيقة وإضافتها إلى العباد حقيقة لاختلاف جهة الإضافة، فإضافة أفعال العباد إلى الله من باب إضافة المخلوق إلى خالقه، وإضافتها إلى العبد من باب إضافة المسبّب إلى سببه⁵.

¹ - محمد بن إبراهيم بن علي ابن الوزير اليماني (ت 840هـ)، العواصم والقواصم في الذّب عن سنّة أبي القاسم، تحقيق وضبط وتخريج وتعليق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، شارع سوريا، ط2، 1412هـ - 1992م، ج7، ص121.

² - ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص159، ص128، ص172.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج8، ص406.

⁴ - المصدر نفسه، مج8، ص389-390.

⁵ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج8، ص121-123، ص389، ص393/ ابن تيمية، منهاج السنّة النبويّة، ج3، ص110/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج3، ص150/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج8، ص117-118.

ولذلك أنكر على من جعل الأسباب هي المبدعة، وأنكر أيضا على من أنكرها حيث يقول: "ومن قال: إنّه يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها، مثل قدرة العبد، كما أنّ من جعلها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله وأضاف فعله إلى غيره، وذلك أنّه ما من سبب من الأسباب إلّا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه؛ ولا بدّ له من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد مستقلّ بفعل شيء إذا شاء الله وحده"¹.

وقد استدلل ابن تيمية على إثبات رأيه بأدلة كثيرة منها؛ قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (التكوير: 29) لا يدلّ على أنّ العبد ليس بفاعل لفعله الاختياري، ولا أنّه ليس بمريد، بل يدلّ على أنّه لا يشاؤه إلّا أن يشاء الله، وهذه الآية ردّ على الطائفتين المجبرة الجهميّة، والمعتزلة القدريّة، فإنّه تعالى قال: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (التكوير: 28) فأثبت للعبد مشيئة وفعلا، ثمّ قال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: 29) فبيّن أن مشيئة العبد معلقة بمشيئة الله، والأولى ردّ على الجبريّة، وهذه ردّ على القدريّة، الذين يقولون: قد يشاء العبد ما لا يشاؤه الله كما يقولون: إن الله يشاء ما لا يشاؤون"². فالعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم؛ والعبد هو المؤمن والكافر والبرّ والفاجر، والمصلّي والصائم؛ وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة؛ والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم، كما قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (28) ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: 28-29)³.

وهو مذهب ابن القيم، حيث يرى أنّ أفعال العباد حقيقة ومفعولة للرب، فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليّته، وسرّ المسألة أنّ العبد فاعل منفعل باعتبارين

¹ - ابن تيمية، التدمرية - في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر، مطابع المدينة المنورة، ص 92.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 8، ص 488.

³ - المصدر نفسه، مج 3، ص 150.

هل هو منفعل في فاعليته فربه تعالى هو الذي جعله فاعلا بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التي يفعل بها، وهو من إجماع أهل السنة¹.

ويفصل مذهبه أكثر في قوله: "يثبتون مع ذلك قدرة العبد، وإرادته واختياره، وفعله، حقيقة لا مجازا، وهم متفقون على أنّ الفعل غير المفعول ... فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة، وهي مفعولة لله سبحانه، مخلوقة له حقيقة، والذي قام بالربّ عزّ وجلّ علمه وقدرته، ومشيئته، وتكوينه، والذي قام بهم هو فعلهم، وكسبهم، وحركاتهم، وسكناتهم، فهم المسلمون المصلّون، القائمون، القاعدون حقيقة، وهو سبحانه هو المقدّر لهم على ذلك، القادر عليه، الذي شاء منهم، وخلقهم لهم، ومشيئته وفعله بعد مشيئته، فما يشاؤون إلا أن يشاء الله، وما يفعلون إلا أن يشاء الله، وإذا وازنت بين هذا المذهب وبين ما عداه من المذاهب وجدته هو المذهب الوسط والصراط المستقيم"².

وبذلك تبين أنّ أفعال العباد عند السلفية تضاف إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، وتضاف إلى قدرة الله إضافة المخلوق إلى خالقه، فبما أنّ الأمور كلّها بتقدير الله تعالى؛ فأفعال العباد ضمن هذه الأمور، الله خالقها حقيقة، والإنسان فاعل لها على الحقيقة، بالأسباب التي جعلها الله للفعل الذي يقع بها.

وهو ما ذهب إليه الأشاعرة، حيث أكّد الأشعري أنّ الله خالق أفعال العباد، وفاعلها، في قوله: "وأجمعوا على أنّه خالق لجميع الحوادث وحده لا خالق لشيء منها سواه"³، وقال أيضا: "جملة ما عليه

¹ - ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1398هـ - 1978م، ص131.

² - المصدر نفسه، ص52، ص146.

³ - أبي الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط2، 1422هـ - 2002م، ص254/ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص187.

أهل الحديث والسنة ... أنه لا خالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل، وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا منها شيئاً¹ "... وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب"². ويستدل على ذلك بقوله: "... أنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العبد مقدرة كما قال: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصفافات: 96) وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون كما قال: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ عِندَ اللَّهِ﴾ (فاطر: 3) وكما قال: ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (التحل: 20) وكما قال: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (التحل: 17) ...³، فجميع الموجودات هي خلق لله تعالى. فالفعل عند الأشعري ليس للعبد قدرة على فعله، فلا خالق له إلا الله، ولا فاعل له على حقيقته إلا الله ولا قادر عليه إلا الله تعالى؛ فالله عنده هو الخالق لأفعالنا والموجد لها بقدرة قديمة.

وإلى ذلك ذهب الباقلاني، حيث يقول: "الله هو الخالق لا خالق سواه ... هو خالق الجميع لا خالق لذلك غيره"⁴، ويستدل على عدم خلق العباد لأفعالهم، بفعل الواحد منا ما لا يعلم فعله فيه، ولا يحصره ولا يعده بقدرة، حتى إن الواحد منا يريد أن يتكلم صواباً فيرمي خطأ، إلى غير ذلك، فيفعل ما لا يعلمه ولا يريده ... فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا وأكسابنا هو الله تعالى الذي يعلمها، كما قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ (الملك: 14)⁵، وكذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: 102)، معلوم أن أفعالنا مخلوقة إجماعاً، وإن اختلفنا في خالقها، وهو تعالى قد أدخل في خلقه كل شيء مخلوق، فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وتعالى⁶.

¹ - الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 1، ص 345-356.

² - المصدر نفسه، ج 1، ص 350.

³ - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، ص 9-10.

⁴ - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 144.

⁵ - المصدر نفسه، ص 141.

⁶ - المصدر نفسه، ص 138.

واستدلّ على ذلك بقوله تعالى أيضا: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْفَأَقُ عَلَيْهِمْ﴾ (الرعد: 16)، فحكم تعالى بشرك من ادّعى أنّه يخلق كخلقه ومن أثبت ذلك لأحد من خلقه، فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وإرادتهم وعلومهم، وهذه الأجناس أجمع كخلقه ومن جنس ما يوجده، لكانوا قد خلقوا كخلقه، وصنعوا كصنعه، ولتشابه على الخلق خلقه وخلقهم تعالى عن ذلك¹.

وعلى منهج سابقه سار الغزالي حيث يقول: "الأصل الأول؛ العلم بأنّ كلّ حادث في العالم فهو فعله وخلقته واختراعه، لا خالق له سواه ولا محدث له إلّا إياه، خلق الخلق وصنعهم، وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلّقة بقدرته، تصديقا له في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: 62)"².

وبذلك تبين اتّفاق السلفيّة والأشعرية على القول والإقرار بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وأنّها واقعة بقدرته، وخالفت الأشعرية السلفية فيما يتعلّق بحقيقة فعل العبد، وسيأتي الحديث عن هذا الاختلاف بالتفصيل في المبحث الآتي.

المطلب الخامس: حقيقة الإيمان.

حقيقة الإيمان عند السلفية، اعتقاد بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالجوارح، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، كما جاء في قول أحمد ابن حنبل، الإيمان قول وعمل يزيد وينقص³.

ويروي ابن الجوزي عنه قوله: "أنّ الإيمان قول وعمل، زيادته إذا أحسنت ونقصانه إذا أسأت، ويخرج الرّجل من الإيمان إلى الإسلام فإن تاب رجع إلى الإيمان، ولا يخرج من الإسلام إلّا الشّرك بالله العظيم،

¹ - الباقلاني، قهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص345.

² - أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، ص193.

³ - ابن حنبل، كتاب السنّة، المطبعة السلفية، مكّة المكرمة، ج1، ص72.

أو برد فريضة من فرائض الله جاحدا لها فإن تركها تهاونا بها وكسلا كان في مشيئة الله إن شاء الله عذبه وإن شاء عفا عنه"¹.

وإلى ذلك ذهب ابن تيمية، حيث بين أن الإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح²، وقال: "ومن أصول أهل السنة: أن الدين والإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية"³.

ويدعم رأيه بإجماع السلف على ذلك، حيث يقول: "وأجمع السلف أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ومعنى ذلك أنه قول القلب، وعمل القلب، ثم قول اللسان وعمل الجوارح"⁴.

ويرى أن من قال من السلف: الإيمان قول وعمل، أراد قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح، ومن أراد الاعتقاد رأى أن لفظ القول لا يفهم منه إلا القول الظاهر، أو خاف ذلك فزاد الاعتقاد بالقلب، ومن قال: قول وعمل ونية، قال: القول يتناول الاعتقاد وقول اللسان، وأما العمل فقد لا يفهم منه النية فزاد ذلك، ومن زاد اتباع السنة؛ فلا أن ذلك كله لا يكون محبوبا لله إلا باتباع السنة وأولئك لم يريدوا كل قول وعمل، إنما أرادوا ما كان مشروعا من الأقوال والأعمال، ولكن كان مقصودهم الرد على "المرجئة" الذين جعلوه قولا فقط، فقال: بل هو قول وعمل، والذين جعلوه "أربعة أقسام" فسروا مرادهم كما سئل

¹ - أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح: محمد أمين الخانجي الكتبي، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، مكتبة الخانجي، ط 1، ص 168، ص 165/ أبو يعلى، طبقات الحنابلة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ص 301-302/ ولتر ملفيل ياتون، أحمد بن حنبل والحنابلة، ترجمة: عبد العزيز عبد الحق، مراجعة: محمود محمود، دار الهلال، ص 261

² - ابن تيمية، كتاب الإيمان، تعليق: جماعة من العلماء، دار ابن خلدون، ص 151.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 3، ص 151.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 7، ص 672/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 7، ص 308/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 12، ص 471-472/ محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، حاشية الدرة المضيئة في عقد الفرق المرضية، ص 31/ أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر (ت 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ، ج 9، ص 238/ يحيى بن أبو الخير العمراني (ت 558هـ)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، رسالة دكتوراه مطبوعة، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، إشراف: عبد المحسن بن حمد العباد، 1411هـ، مكتبة أضواء السلف، الرياض، السعودية، ط 1، 1419هـ-1999م، ج 3، ص 737/ محمد بن علاء علي الحنفي ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء، دار السلام، مصر، ط 1، 2005م، ص 332.

سهل بن عبد الله التستري عن الإيمان ما هو؟ فقال: قول وعمل ونية وسنة، لأنّ الإيمان إذا كان قولاً بلا عمل فهو كفر، وإذا كان قولاً وعملاً بلا نية فهو نفاق، وإذا كان قولاً وعملاً ونية بلا سنة فهو بدعة¹. وبين كيف أنّ أعمال القلوب تدخل في الإيمان في قوله: "وكذلك قول من قال: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح، جعل القول والعمل اسماً لما يظهر، فاحتاج أن يضمّ إلى ذلك اعتقاد القلب، ولا بدّ أن يدخل في قوله: اعتقاد القلب أعمال القلب المقارنة لتصديقه، مثل حبّ الله، وخشية الله، والتوكّل على الله، ونحو ذلك، فإنّ دخول أعمال القلب في الإيمان أولى من دخول أعمال الجوارح باتّفاق الطوائف كلّها"².

ونقل إجماع السلف على كفر من قال بقول جهم في الإيمان في قوله: "... فلأجل اعتقادهم هذا الإجماع وقعوا فيما هو مخالف للإجماع الحقيقي إجماع السلف الذي ذكره غير واحد من الأئمة، بل وصرّح غير واحد منهم بكفر من قال بقول جهم في الإيمان"³.

وإلى ذلك ذهب ابن القيم حيث يقول: "الإيمان قول وعمل، والقول قول القلب واللسان، والعمل عمل القلب والجوارح، وبيان ذلك: أنّ من عرف بقلبه، ولم يقرّ بلسانه لم يكن مؤمناً، كما قال تعالى عن قوم فرعون: ﴿وَحَمَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: 14)، وكذلك من قال بلسانه وليس في قلبه، لم يكن بذلك مؤمناً، بل كان من المنافقين، وكذلك لو عرف بقلبه وأقرّ بلسانه لم يكن بمجرد ذلك مؤمناً حتّى يأتي بعمل القلب من الحبّ والبغض والموالات والمعاداة فيحبّ الله ورسوله صلّى الله عليه وسلّم ويوالي أولياء الله، ويعادي أعداءه، ويستسلم بقلبه لله وحده، وينقاد لمطابقة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وطاعته والتزام شريعته ظاهراً وباطناً، وإذا فعل ذلك لم يكف في كمال إيمانه حتّى يفعل ما أمر به، فهذه

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج7، ص171.

² - المصدر نفسه، مج7، ص506، 235/ مج18، ص184-185.

³ - المصدر نفسه، مج7، ص404-405.

الأركان الأربعة هي أركان الإيمان التي قام عليها بناؤه، وهي ترجع إلى علم وعمل، ويدخل في العمل كَفَّ النَّفْسِ الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ النَّهْيِ¹.

وجعل محمد ابن عبد الوهاب الإيمان الشرعي، هو الإيمان بالأصول الستة²، وهو: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإيمان بالقدر خيره وشره كله من الله والدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُكَ أَمْرُ الرَّسُولِ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: 285-286) ودليل القدر قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: 49)³.

ويرى العثيمين أنَّ الإيمان: "ما وفر في القلب ورسخ فيه وصدقته الأعمال بفعل الطاعات واجتناب المعاصي"⁴، ويؤكد أنَّ أساسه ما وفر في القلب في قوله بأنه: "عقيدة راسخة قبل كل شيء تنتج قولاً سديداً وعملاً صالحاً تنتج الحب لله ورسوله والإخلاص في توحيد الله واتباع رسوله صلى الله عليه وسلم جِدَّ وعمل ومثابرة ومصابرة وحبس للنفس على ما تكره من طاعة الله، ومنع لها عما تحب من معصية الله"⁵.

وعلامات الإيمان عند العثيمين كثيرة ذكرت في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۚ﴾ (الذِّينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۚ) ③ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ۚ﴾ (الأنفال: 2)⁶.

¹ - ابن قيم الجوزية، عدة الصَّابِرِينَ وَذَخِيرَةُ الشَّاكِرِينَ، تح: إسماعيل بن غازي مرحباً، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ص 206-207/ ابن قيم الجوزية، كتاب الصَّلَاة، تح: عدنان بن صفا خان البخاري، دار عالم الفوائد، ص 86-87.

² - الدرر السنية، ط2، ج1، ص104.

³ - المرجع نفسه، ط2، ج1، ص88.

⁴ - مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الثريا للنشر، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط2، 1414هـ - 1994م، مج6، ص249.

⁵ - المرجع نفسه، مج6، ص250.

⁶ - المرجع نفسه، مج6، ص250.

وبناء عليه تبين إجماع السلفية على أنّ الإيمان اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ومن خلال ذلك تبين علاقة العمل بالإيمان عندهم، فقد أكدوا على دخول الأعمال في مسمى الإيمان، كما جاء في قول ابن تيمية: "كان من مضى من سلفنا، لا يفرقون بين الإيمان والعمل، العمل من الإيمان، والإيمان من العمل ... فمن آمن بلسانه، وعرف بقلبه، وصدق بعمله، فتلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن قال بلسانه، ولم يعرف بقلبه، ولم يصدق بعمله، كان في الآخرة من الخاسرين، وهذا معروف عن غير واحد من السلف، والخلف، أنّهم يجعلون العمل مصدقا للقول"¹.

ف "لا يصحّ القول ولا ينفع ولا يستقيم ولا يقبل إلّا بالعمل، وحكاية أقوالهم في ارتباط عمل القلب بعمل الجوارح"²، ولا يتصور وجود الإيمان الباطن مع تخلف العمل الظاهر، وحكاية ما هو أصرح من ذلك، من تكفير تارك العمل بالكلية، والجزم برذته، وخلوّ قلبه من الإيمان الصحيح"³.

وقد اتفق الأشعرية مع السلفية في الجزء الأول من حقيقة ومعنى الإيمان، وهو التصديق، كما جاء في قول الأشعري، حيث يرى أنّ الإيمان هو التصديق بالله، لاجتماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن، بأنّ معنى الإيمان هو التصديق، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: 4) وقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 195)، فلمّا كان الإيمان في اللغة التي أنزل الله تعالى بها القرآن هو التصديق - قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف: 17) أي بمصدق لنا، وقالوا جميعا: "فلان يؤمن بعذاب القبر والشفاعة" يريدون: يصدق بذلك - وجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيمانا وهو التصديق"⁴.

¹ - ابن تيمية، كتاب الإيمان، تعليق: جماعة من العلماء، دار ابن خلدون، ص253/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج12، ص471-472.

² - محمد عبد الهادي المصري، حقيقة الإيمان عند أهل السنة والجماعة، دار الفرقان، مصر، ط1، 1991م، ص26.

³ - محمد بن محمود آل خضير، الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين، مكتبة الرشد، الرياض، 1428هـ، ج2، ص3.

⁴ - الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص123.

ونقل عنه ابن فورك أيضا في مقالاته: "وكان يقول: قد اتفقنا مع جميع المخالفين لنا في الإيمان أنّ معنى الإيمان هو التصديق في اللغة قبل ورود الشريعة"¹، ونقل عنه أيضا قوله: "وكان يقول: إنّ الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به، وكان لا يجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيمانا على الحقيقة"².

وفصل البغدادى معنى التصديق عند الأشعري بأنه التصديق لله ولرسله عليهم السلام في أخبارهم ولا يكون هذا التصديق صحيحا إلا بمعرفته³.

أمّا الشهرستاني فيرى أنّ الأشعري اختلف جوابه في معنى التصديق فقال مرّة هو المعرفة بوجود الصانع والاهيئة وقدمه وصفاته، وقال مرّة التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة ثمّ يعبر عن ذلك باللسان فيسمّى الإقرار باللسان أيضا تصديقا والعمل على الأركان أيضا من باب التصديق بحكم الدلالة أعني دلالة الحال كما أنّ الإقرار بتصديق بحكم الدلالة أعني دلالة المقال فكان المعنى القائم بالقلب هو الأصل المدلول والإقرار والعمل دليلان⁴.

ويرى الأشعري أنّ الإيمان يزيد وينقص حيث يقول: "وأجمعوا على أنّ الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شكّ فيما أمرنا بالتصديق به، ولا جهل به، لأنّ ذلك كفر، وإنّما هو نقصان في مرتبة العلم وزيادة البيان كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبيّ صلى الله عليه وسلّم وإن كُنّا جميعا مؤدّين للواجب علينا"⁵.

¹ - محمد بن الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، تحقيق: أحمد السابح، نشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1425هـ - 2005م، ص 152، ص 154.

² - المصدر نفسه، ص 153.

³ - البغدادى، أصول الدين، ص 248.

⁴ - الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 472.

⁵ - الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تح: عبد الله شاكر محمد الجنيدى، 1413هـ، ص 155.

وعلى منهج الأشعري سار الباقلاني، في تعريفه للإيمان، حيث يقول: "واعلم أنّ حقيقة الإيمان هو التصديق"¹، ويفصّل معنى الإيمان عند الأشاعرة في قوله: "فإن قال قائل: خبرونا ما الإيمان عندكم؟ قلنا: الإيمان هو التصديق بالله تعالى، وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب، فإن قال: وما الدليل على ما قلتم؟ قيل له إجماع أهل اللغة قاطبة على أنّ الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن وبعثة النبي صلى الله عليه وسلم هو التصديق، لا يعرفون في لغتهم إيماناً غير ذلك، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف: 17)، أي ما أنت بمصدق لنا، ومنه قولهم: "فلان يؤمن بالشفاعة"، و "فلان لا يؤمن بعذاب القبر"، أي لا يصدق بذلك، فوجب أن يكون الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة، لأنّ الله عزّ وجلّ ما غيّر لسان العرب ولا قلبه، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفّرت دواعي الأمة على نقله، ولغلب إظهاره وإشهاره على طيّبه وكتمانه، وفي علمنا بأنّه لم يفعل ذلك، بل أقرّ أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان فيها دليل على أنّ الإيمان في الشرع هو الإيمان اللغوي، ومّا يدلّ على ذلك وبيّنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: 4)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: 3)، فخير أنّه أنزل القرآن بلغة القوم وسمّى الأشياء بتسمياتهم، فلا وجه للعدول بهذه الآيات عن ظواهرها بغير حجة ... فدلّ ما قلناه على أنّ الإيمان هو ما وصفناه، دون سواه من سائر الطّاعات من التّوافل والمفروضات"².

ومنهم من أضاف الإقرار لحقيقة الإيمان، كالجويني، حيث يقول: "فحقيقة الإيمان عندنا هو التصديق، وهو معناه في اللغة واللسان، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ (يوسف: 17) معناه: وما أنت بمصدق، والمؤمن على التحقيق من انطوى عقدا على المعرفة بصدق من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه، فإن اعترف بلسانه ما عرف بجنانه فهو مؤمن ظاهراً أو باطناً، وإن لم يعترف بلسانه معانداً

¹ - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص55.

² - الباقلاني، التمهيد، ص388-390/ الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص52-53/ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص397.

لم ينفعه علم قلبه وكان في حكم الله تعالى من الكافرين به كفر جحود وعناد، وكذلك كان فرعون¹، وإلى ذلك ذهب الآمدي²، فالتطرق باللسان ترجمة لما في القلب.

والإيمان عند الغزالي: تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به³.

ويعتبر الإيجي كذلك أنّ الإيمان هو (التصديق) مطلقاً، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ أي بمصدق، فيما حدّثناك به، وقال عليه الصلّاة والسلام: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله"⁴ أي تصدّق، ويقال فلان يؤمن بكذا أي يصدّقه ويعترف به..⁵، وإلى ذلك ذهب الرّازي⁶.

وبناء عليه؛ ومن خلال التعريف المعتمد لأكثر الأشاعرة، وهو التصديق، تبينّت علاقة الإيمان بالعمل عندهم، حيث ذهبوا إلى عدم دخول الأعمال في مسمّى الإيمان، كما جاء في نقل للشهرستاني عن الأشعري حيث قال: "الإيمان هو التصديق بالجنان، وأمّا القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدّق بالقلب، أي أقرّ بوحدانيّة الله تعالى، واعترف بالرّسل تصديقاً لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب صحّ إيمانه حتّى لو مات عليه في الحال كان مؤمناً ناجياً، ولا يخرج من الإيمان إلّا بإنكار شيء من ذلك"⁷، فالقول والعمل فروع للإيمان.

¹ - عبد الملك الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ - 1992م، ص84/ ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص641.

² - علي بن أبي علي الآمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، مصر، 2002م، ج5، ص5.

³ - أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، قرأه وخرّج أحاديثه: محمود بيجو، ط1، 1413هـ - 1993م، ص25.

⁴ - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 8.

⁵ - عضد الدين الإيجي، المواقف، شرح: الشريف علي بن محمد المجراني، ج8، ص322-323.

⁶ - الرّازي، التفسير الكبير، دار الفكر، ط1، 1401هـ - 1981م، ج18، ص104.

⁷ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص101.

ويصرّح الرازي بأنّ العمل خارج عن مسمّى الإيمان حيث يقول: "الإيمان عبارة عن الاعتقاد، والقول سبب لظهوره، والأعمال خارجة عن مسمّى الإيمان"¹.

والإقرار باللسان والعمل بالجوارح، وإن لم يكونا من أركان الإيمان عند الأشعرية، إلّا أنّهما شرط لتحقيق الإيمان يأثم تاركهما، كما جاء في قول الإيجي: "... والتلفّظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط، فمن أخلّ به فهو كافر مخلّد في النّار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول"².

وبذلك تبين أنّ قول الأشاعرة في الإيمان؛ هو التصديق بالقلب، والإقرار والعمل شرطان لكمال الإيمان "فمن صدّق بقلبه، ولم يقرّ بلسانه لا لعذر ولا لإباء، بل كان بحيث طلب منه أجاب، فهو مؤمن عند الله تعالى، ناج من الخلود في النّار"³.

وبذلك تبين اتّفاق السلفية والأشعرية على معنى الإيمان؛ الذي هو التصديق؛ فمن صدّق بقلبه، واعترف بلسانه صحّ إيمانه، وأنّه يزيد وينقص عند أكثر السلفية، ومن الأشاعرة ذهب أبو الحسن الأشعري إلى زيادته ونقصانه، واختلفوا في علاقة الإيمان بالعمل؛ حيث ذهب السلفية إلى القول بدخول الأعمال في مسمّى الإيمان، أمّا الأشعرية فذهبت إلى عدم دخول الأعمال في مسمّى الإيمان، وهي شرط لكماله.

المطلب السادس : مرتكب الكبيرة.

ذهب السلفية إلى إرجاع الحكم على مرتكب الكبيرة، إن لم يتب إلى الله تعالى، كما جاء في قول أحمد ابن حنبل: "ومن مات من أهل القبلة موجّداً يصلّي عليه، ويستغفر له، ولا يحجب عنه الاستغفار، ولا تترك الصلّاة عليه لذنب صغيرا كان أو كبيراً، وأمره إلى الله تعالى"⁴.

ويؤكّد الإمام أحمد على أنّ العمل الصالح لا يوجب الجنّة إلّا بفضل الله، وأنّ العمل الطّالح لا يستلزم دخول صاحبه النّار إلّا بفضل الله، كما نقل عنه في القول: "لا نشهد على أحد من أهل القبلة

¹ - ابن التلمساني، معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: نزار حمادي، دار الفتح للدراسات والنشر، ص 640.

² - جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ج 2، ص 288.

³ - الدردير، شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، تح: عبد السلام بن عبد الهادي شتار، ص 164.

⁴ - أحمد ابن حنبل، أصول السنّة، ص 60.

بعمل يعمل به بجنة أو نار، نرجو للصالح، ونخاف على المسيء المذنب، ونرجو له رحمة الله، ومن لقي الله بذنب تائباً غير مصرٍّ عليه، فإن الله يتوب عليه ويقبل التوبة عن عباده، ويعفو عن السيئات ومن لقيه وقد أقيم عليه حدّ في الدنيا عن الذنوب التي قد استوجب بها العقوبة، فأمره إلى الله إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له¹.

ونقل عنه أيضاً: "ولا يكفر أحداً من أهل التوحيد وإن عملوا بالكبائر"²، واستثنى: "من ترك الصلاة فقد كفر، ومن قال القرآن مخلوق فهو كافر"³.

ويرى ابن تيمية أنّ مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، ولا يعطى الاسم المطلق؛ فإنّ الكتاب والسنة نقياً عنه الاسم المطلق؛ واسم الإيمان يتناولهما فيما أمر الله به ورسوله، لأنّ ذلك إيجاب عليه، وتحريم عليه، وهو لازم له كما يلزمه غيره، وإنّما الكلام في اسم المدح المطلق؛ وعلى هذا، فالخطاب بالإيمان يدخل فيه "ثلاث طوائف": يدخل فيه المؤمن حقّاً، ويدخل فيه المنافق في أحكامه الظاهرة وإن كانوا في الآخرة في الدرك الأسفل من النار؛ وهو في الباطن ينفي عنه الإسلام، والإيمان، وفي الظاهر يثبت له الإسلام، والإيمان الظاهر؛ ويدخل فيه الذين أسلموا، ولم تدخل حقيقة الإيمان في قلوبهم، لكن معهم جزء من الإيمان، والإسلام يثبتون عليه، ثمّ قد يكونون مفرطين فيما فرض عليهم، وليس معهم من الكبائر ما يعاقبون عليه، كأهل الكبائر، لكن يعاقبون على ترك المفروضات، وهؤلاء كالأعراب المذكورين في الآية وغيرهم، فإنّهم قالوا آمنا من غير قيام منهم بما أمروا به باطنا وظاهراً⁴، ويقصد الآية "قالت الأعراب".

¹ - ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد ابن حنبل، ص 174.

² - المصدر نفسه، ص 176.

³ - الذهبي، ترجمة الإمام أحمد، ص 26/ ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد ابن حنبل، ص 173.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 7، ص 241-242/ ابن تيمية، الإيمان، ص 202.

وبناء على قوله تعالى: ﴿وَلَنْ طَافَيْنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا فَاصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: 9) يرى ابن تيمية أنّ هؤلاء لم يخرجوا من الإيمان بالكليّة¹، إلّا أنّ أتباع ابن تيمية وللأسف الشديد، يكفّرون بالشبهة ويفسّقون ويدّعون.

وهو ما ذهب إليه الأشاعرة، حيث يقول الأشعري: "ونرى بأن لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقه وشرب الخمر كما دانت بذلك الخوارج وزعمت أنّهم كافرون، وأنّ من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقه وما أشبهها مستحلاً لها غير معتقد لتحريمها كان كافراً ونقول أنّ الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كلّ إسلام إيمان، ... وأنّ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"².

وإلى ذلك ذهب الشّهري حيث يقول: "وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى، إمّا أن يغفر له برحمته، وإمّا أن يشفع فيه النبيّ صلى الله عليه وسلّم إذ قال: "شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي"³ وإمّا أن يعذّبه بمقدار جرمه، ثمّ يدخله الجنّة برحمته، ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفّار، لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان في قلبه مثقال ذرّة من الإيمان، قال: ولو تاب فلا أقول بأنّه يجب على الله تعالى قبول توبته بحكم العقل، إذ هو الموجب، فلا يجب عليه شيء، بل ورد السمع بقبوله توبة التائبين، وإجابة دعوة المضطّرين، وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنّة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً، إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرّف، أو وضع الشيء في غير موضعه، وهو المالك المطلق؛ فلا يتصوّر منه ظلم ولا ينسب إليه جور"⁴.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 7، ص 355.

² - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 10-11.

³ - أخرجه الترمذي، رقم: 2435.

⁴ - الشّهري، الملل والنحل، ج 1، ص 101.

ويرى الجويني: "أنّ من مذهب أهل الحق وصف الفاسق بكونه مؤمناً، والدليل على تسميته مؤمناً من حيث اللغة أنّه مصدق على التحقيق"¹.

وإلى ذلك ذهب الرّازي في قوله: "صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه"². وسار الآمدي على منهج سابقه، حيث يقول: "وأما أصحابنا فإنهم قالوا من ارتكب كبيرة من أهل الصّلاة أو داوم على صغيرة؛ فهو مؤمن وليس بكافر بل فاسق، ومن فعل صغيرة واحدة، فهو عاص وليس بفاسق"³.

وإلى ذلك ذهب الإيجي حيث يقول: "مرتكب الكبيرة من أهل الصّلاة مؤمن"⁴، وعليه فقول الأشاعرة في مرتكب الكبيرة مرتبط بتعريفهم للإيمان.

المبحث الثاني: المسائل المذهبية المختلف فيها بين المدرستين.

المطلب الأول: تقسيم التوحيد.

يواجه الباحث في هذه المسألة بالنسبة للسلفية صعوبة في التوثيق لأوّل من قسّم التوحيد إلى قسمين، أو ثلاثة، أو أكثر من ذلك، حيث أنّنا لم نجد عند أحمد ابن حنبل أيّ إشارة إلى تقسيم التوحيد، وكذلك ابن تيمية، فعلى حدّ ما وقع تحت أيدينا من مادّة معرفيّة، لم يقل بأنّ التوحيد ينقسم إلى أقسام؛ بل قال في تعريف التوحيد أنّه عبادة الله، وهو توحيد الألوهيّة، وهو مستلزم لتوحيد الرّبوبيّة⁵، وفي تعريف آخر جعل توحيد الألوهيّة متضمّناً لتوحيد الرّبوبيّة⁶، وجعل توحيد الرّبوبيّة دليلاً على توحيد الإلهيّة⁷، فكلّها في

¹ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص 397.

² - الرّازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ص 239.

³ - سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج 5، ص 30. غل

⁴ - عضد الدّين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص 389.

⁵ - ابن تيمية، الاستقامة، تح: محمّد رشاد سالم، إدارة الثقافة والتّشريع بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، ط 2، 1411هـ - 1991م، ج 2، ص 31.

⁶ - ابن تيمية، منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشّيعيّة القدريّة، ج 3، ص 289 - 290.

⁷ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 1، ص 23.

مسمى التوحيد، إلا أنه أفرد توحيد الألوهية في كتاب¹، وتوحيد الربوبية في كتاب آخر²، وجعل توحيد الأسماء والصفات في كتابه الرسالة التدمرية³، واعتمد هذا التقسيم الثلاثي؛ بهذه الصيغة (توحيد الربوبية، توحيد الألوهية، توحيد الأسماء والصفات) أكثر المعاصرين⁴، وأضاف محمد ابن عبد الوهاب قسماً رابعاً وهو "توحيد الأفعال"⁵.

الفرع الأول : توحيد الربوبية.

بنى ابن تيمية تعريفه لتوحيد الربوبية على تصوّره لمعنى كلمة الربّ، الذي هو من أسمائه تعالى، فيقول: "والربّ هو الذي يربّي عبده، فيعطيه خلقه ثمّ يهديه إلى جميع أحواله من العبادة وغيرها"⁶. ويفصّل ذلك في قول آخر: "ولما كان علم النفوس بحاجتهم وفقدهم إلى الربّ قبل علمهم بحاجتهم وفقدهم إلى الإله المعبود، وقصدهم لدفع حاجاتهم العاجلة قبل الآجلة، كان إقرارهم بالله من جهة ربوبيّته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيّته"⁷، وهذا ممّا أخطأ ابن تيمية فيه، فالله هو الربّ، والربّ هو الله.

¹ - مجموعة الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ج 1، كتاب توحيد الألوهية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1429هـ - 2005م.

² - مجموعة الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ج 2، كتاب توحيد الربوبية، تخرّيج: عامر الجزّار، أنور الباز.

³ - ابن تيمية، الرسالة التدمرية في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر، مطابع المدينة المنورة.

⁴ - مؤلفات الشيخ الإمام، محمد ابن عبد الوهاب، القسم الخامس: الرسائل الشخصية، تصحيح: عبد العزيز زيد الزومي، وآخرون، ص 150-158، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، طبعة مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة، ط 2، 1412هـ، (عقيدة / 3 / 10 - 11) / محمد بن صالح العثيمين، القول المفيد على كتاب التوحيد، باعتناء: سليمان أبا الخيل، وخالد المشيقح - دار العاصمة، الرياض، ط 1، 1415هـ، (1 / 5 - 12).

⁵ - محمد بن عبد الوهاب، قرّة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين، تح: المجلس العلمي بدار المغني، دار المغني للنشر والتوزيع، ط 3، 1732هـ - 2011م، ص 16.

⁶ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 1، ص 22.

⁷ - ابن تيمية، الاستقامة، مج 14، ص 14.

ويعرّف ابن تيمية توحيد الربوبية بأنّه الاعتقاد بأنّ الله سبحانه خالق كلّ شيء، وربّه ومليكه، لا خالق غيره ولا ربّ سواه، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فكلّ ما في الوجود من حركة وسكون فبقضائه وقدره، ومشيتته وقدرته وخلقه¹، "فهو الإقرار بأنّه خالق كلّ شيء"².

وقال أيضا: "فأما مجرد توحيد الربوبية وهو شهود ربوبية الحقّ لكلّ شيء، فهذا التوحيد كان في المشركين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف: 106)³، ولذلك جعله حجة عليهم (المشركين)، فإذا كان الله هو ربّ كلّ شيء ومليكه، ولا خالق ولا رازق إلّا هو، فلماذا يعبدون غيره معه، وليس له عليهم خلق ولا رزق ولا بيده لهم منع ولا عطاء بل هو عبد مثلهم لا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعا، ولا موتاً، ولا حياة، ولا نشورا⁴.

ويرى ابن تيمية أنّ توحيد الربوبية أقرّ به جميع الإنس والجنّ، حيث يقول: والمقصود هنا أنّ من المعروف عند السلف والخلف أنّ جميع الجنّ والإنس معترفون بالخالق مقرّون به ... فعلم أنّ أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقرّ في قلوب جميع الإنس والجنّ وأنّه من لوازم خلقهم، ضروري فيهم، وإن قدر أنّه حصل بسبب، كما أنّ اغتداءهم الطّعام والشراب هو من لوازم خلقهم، وذلك ضروري فيهم"⁵، وفي هذا خطأ أيضا، فالملاحظة لا يقرون بالخالق.

وجعله دليلا على توحيد الإلهية، حيث يقول: فأما توحيد الربوبية الذي أقرّ به الخلق وقرّره أهل الكلام؛ فلا يكفي وحده، بل هو من الحجة عليهم، وهذا معنى ما يروى: "يا ابن آدم خلقت كلّ شيء لك وخلقتك لي فبحقّي عليك ألاّ تشتغل بما خلقتك لك، عمّا خلقتك له"، واعلم أنّ هذا حقّ الله على

¹ - ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، بيروت، المكتب الإسلامي، ط4، 1397هـ، ص98/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج10، ص331/ ابن تيمية، جامع المسائل، تحقيق: محمّد عزيز شمس، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، المجموعة السادسة، ص155

² - ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تعليق: السيّد محمّد رشيد رضا، طبع بواسطة لجنة التراث العربي، 1988م، ج1، ص33.

³ - ابن تيمية، الاستقامة، تح: محمّد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ-1991م، ج2، ص31.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج14، ص380.

⁵ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج8، ص482/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج12، ص475.

عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، كما في الحديث الصحيح، الذي رواه معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "...هل تدري ما حق الله على عباده؟ قال قلت: الله ورسوله أعلم، قال: حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ... هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوه؟ قال قلت: الله ورسوله أعلم، قال: حق العباد على الله أن لا يعذبهم"¹، فلما كان الله هو الخالق المالك الذي لا يشاركه في خلقه وملكه أحد لذلك وجبت العبودية له وحده.

وعلى منهج ابن تيمية سار أكثر المعاصرين، كما جاء في قول محمد ابن عبد الوهاب: "توحيد الربوبية وهو أن الله سبحانه متفرد بالخلق والتدبير عن الملائكة والأنبياء وغيرهم، وهذا حق لا بد منه لكن لا يدخل الرجل في الإسلام بل أكثر الناس مقرون به قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ﴾ فَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿يُونُس: 31﴾"³.

وقال أيضا: "هو توحيد الله تعالى بأفعاله كخلق السماوات والأرض والليل والنهار ورزق العباد وتدبيره أمورهم، وهذا النوع من التوحيد أقر به الكفار الأولون"⁴.

وإلى ذلك ذهب العثميين حيث يقول: "توحيد الربوبية هو إفراد الله عز وجل بأمر ثلاثة: بالخلق، والملك، والتدبير، فلا خالق إلا الله، ولا مالك إلا الله، ولا مدبر إلا الله، لا أحد يقوم بهذا على وجه الإطلاق والعموم والشمول إلا الله رب العالمين، فهو المتفرد بالخلق، المتفرد بالملك، المتفرد بالتدبير، كما قال عز وجل: ﴿إِلَٰهَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ﴾ (الأعراف: 54)، وهذا التوحيد لم ينكره المشركون الذين بُعث فيهم

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 5967، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 30.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 1، ص 23.

³ - مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الخامس، الرسائل الشخصية، تصحيح: عبد العزيز الرومي، محمد بلتاجي، سيد حجاب، ص 150-151.

⁴ - الهدية السننية والتحفة الوهابية التجديدية، طبع بأمر جلالة السلطان عبد العزيز آل سعود، مطبعة المنار بمصر، ط 1، 1342هـ، ص 5-6/ محمد بن عبد الوهاب، الرسائل الشخصية، القسم 5، ص 121/ عبد الرحمان بن قاسم العاصمي التجدي، الدرر السننية في الأجوبة التجديدية، ط 6، 1417هـ - 1996م، ج 2، ص 33.

رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل كانوا يقرّون به غاية الإقرار ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزمر: 36) ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزخرف: 87) وهكذا الآيات الكثيرة كلّها تدلّ على أنّ المشركين الذين قاتلهم النبيّ صلى الله عليه وسلم واستباح دماءهم وأموالهم ونساءهم وذريّتهم، كانوا يقرّون بهذا التّوحيد، لكنّ ذلك لم ينفعهم؛ لأنّهم مشركون في توحيد الألوهية¹، وعليه فتوحيد الرّبوبيّة عند السلفيّة متضمّن لمعنى الخالقيّة، ومعناه مبني على الإيمان بصفات الرّبوبيّة؛ بإفراد الله تعالى بالخلق المطلق، وإفراده بالملك، والتّدير، والرّزق، والإحياء.

الفرع الثاني : توحيد الألوهية.

يطلق ابن تيمية على توحيد الألوهيّة توحيد العبادة حيث يقول: "وهذا التّوحيد هو: عبادة الله وحده لا شريك له، وأن لا نعبده إلّا بما أحبه وما رضىه، وهو ما أمر به وشرعه على ألسن رسله -صلوات الله عليهم- فهو متضمّن لطاعته وطاعة رسوله، وموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه، وأن يكون الله ورسوله أحبّ إلى العبد من كلّ ما سواهما، وهو يتضمّن: أن يحبّ الله حبّاً لا يماثله ولا يساويه فيه غيره، بل يقتضي: أن يكون رسوله صلى الله عليه وسلم أحبّ إليه من نفسه ... فهذا التّوحيد -توحيد الإلهيّة- يتضمّن فعل المأمور وترك المحظور"².

ويفصّل أكثر فيقول: "التّوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، هو أن يُعبد الله وحده لا شريك له فهو توحيد الألوهيّة، وهو مستلزم لتوحيد الرّبوبيّة، وهو أن يعبد الحقّ ربّ كلّ شيء"³، فتوحيد الألوهيّة مستلزم لتوحيد الرّبوبيّة.

¹ - محمد بن صالح بن محمّد العثيمين (ت: 1421هـ)، موقع قناة ابن عثيمين <https://binothaimeen.net/content/10211> / محمد بن صالح بن محمد العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، دار القريا، الطبعة الأخيرة، 1413هـ، مج1، فتاوى العقيدة، ص18.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 14، ص378-379/ ابن تيمية، جامع الرسائل، ج1، ص7.

³ - ابن تيمية، الاستقامة، تح: محمّد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ-1991م، ج2، ص31.

ويرى أنه، متى لم يؤمن الخلق بأنه "لا إله إلا الله" بمعنى: أنه المعبود المستحق للعبادة دون ما سواه، وأنه يحب أن يُعبد، وأنه أمر أن يُعبد، وأنه لا يُعبد إلا بما أحبه مما شرع، من واجب ومستحب فلا بد أن يقعوا في الشرك وغيره¹.

ويفصل معناه أكثر، في قوله: "... حقيقة التوحيد أن نعبد الله وحده، فلا يُدعى إلا هو، ولا يُخشى إلا هو، ولا يُتقى إلا هو، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يكون الدين إلا له، لا لأحد من الخلق، وأن لا نتخذ الملائكة والتبيين أرباباً، فكيف بالأئمة والشيوخ والعلماء والملوك وغيرهم؟ والرسول صلى الله عليه وسلم هو المبلغ عن الله أمره ونهيه، فلا يطاع مخلوق طاعة مطلقة إلا هو..."²، فهذا التوحيد يعني؛ ألا يُجعل مع الله إلهاً آخر ولا يدعو معه إلهاً غيره، وهو التوحيد الواجب الكامل الذي جاء به القرآن.

ويؤكد ابن تيمية على أهمية توحيد الألوهية، في قوله: "وإنما التوحيد الذي أمر الله به العباد هو توحيد الألوهية، المتضمن لتوحيد الربوبية بأن يعبد الله وحده لا يشركون به شيئاً، فيكون الدين كله لله ولا يخاف إلا الله ولا يُدعى إلا الله ويكون الله أحب إلى العبد من كل شيء فيحبون الله ويبغضون الله ويعبدون الله ويتوكلون عليه"³.

ويستدل عليه بقوله: "والقرآن كله مملوء من تحقيق هذا التوحيد والدعوة إليه وتعليق النجاة والفلاح واقتضاء السعادة في الآخرة به ... وهذا التوحيد كثير في القرآن وهو أول الدين وآخره وباطن الدين وظاهره"⁴.

ويقول في معنى قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: 18): "إذا شهد أنه لا إله إلا هو فقد أخبر وبيّن وأعلم أنّ ما سواه ليس بإله

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج14، ص363.

² - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح: محمد رشاد سالم، ط1، 1406هـ - 1986م، ج3، ص490/

ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج14، ص14-15.

³ - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج3، ص289-290.

⁴ - المصدر نفسه، ج5، ص347-349.

فلا يُعبد، وأنه وحده الإله الذي يستحقّ العبادة، وهذا يتضمّن الأمر بعبادته والنهي عن عبادة ما سواه، فإنّ التّقي والإثبات في مثل هذا يتضمّن الأمر والنهي، كما إذا استفتى شخص شخصاً فقال له قائل: هذا ليس بمفتي، هذا هو المفتي، ففيه نهي عن استفتاء الأول، وأمر وإرشاد إلى استفتاء الثاني ... والعابدون إنّما مقصودهم أن يعبدوا من هو إله يستحقّ العبادة، فإذا قيل لهم كلّ ما سوى الله ليس بإله إنّما الإله هو الله وحده كان هذا نهيًا لهم عن عبادة ما سواه، وأمرًا بعبادته ... فإذا شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو فقد حكم وقضى بأن لا يعبد إلاّ إيّاه ... وشهادة الرّبّ وبيانه وإعلامه يكون بقوله تارة وبفعله تارة ...¹.

وبيّن الإمام ابن تيمية أنّ هذا التّوحيد هو الغاية من بعث الرّسل والأنبياء، مقرّراً ما عليه جمهور العلماء قبله؛ من أنّه أصل دعوة جميع الأنبياء والمرسلين ... وهي حقيقة قول القائل (لا إله إلاّ الله)، فلهذا كانت دعوة عامّة الرّسل إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وأخبر عن كلّ نبيّ من الأنبياء أنّهم دعوا النّاس إلى عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال نوح عليه السّلام ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (الأعراف: 65)، وكذلك هود، وصالح، وشعيب عليهم السّلام وغيرهم، كلّ يقول: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (هود: 84)²، فتوحيد الألوهيّة عند ابن تيمية قائم على إخلاص العبوديّة لله تعالى، بالدّعاء له والاستعانة به والتّوكّل عليه، وهو أساس دعوة جميع الأنبياء والرّسل، وهذا متفق عليه.

ويؤيّد الإمام ابن القيم شيخه الإمام ابن تيمية، فيما قرّره من كون توحيد العبادة هو أساس دعوة الأنبياء والرّسل، وأنّهم كلّهم دعوا إلى توحيد الله وإخلاص عبادته، من أولهم إلى آخرهم، حيث يقول: "وجميع الرّسل إنّما دعوا إلى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاحة: 4)؛ فإنّهم كلّهم دعوا إلى توحيد الله وإخلاص عبادته، من أولهم إلى آخرهم، فقال نوح لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (الأعراف: 171-173).

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 14، ص 171-173.

² - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مج 1، ص 225/ ابن تيمية، منهاج السّنة النبويّة، ج 2، ص 270/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 10، ص 51/ ابن تيمية، الجواب الصّحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق وتعليق: علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز با إبراهيم العسكر، دار العاصمة، المملكة العربيّة السّعوديّة، الرياض، ط 2، 1419هـ - 1999م، مج 6، ص 26-36/ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تح: محمّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 1، 1408هـ - 1987م، مج 6، ص 564/ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 224.

(59)، وكذلك قال هود، وصالح، وشعيب وإبراهيم، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (التحل: 36)، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 25)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (51) وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (52) المؤمنون: (51-52) ..¹.

وعلى منهج ابن تيمية سار أكثر المعاصرين، حيث سَمَّى مُحَمَّد ابن عبد الوهَّاب توحيد الألوهية توحيد العبادة حيث يقول: "توحيد الإلهية، ويقال له: توحيد العبادة"²، أي ألا يُعبد إلا الله، لا ملكا مقرباً، ولا نبياً مرسلًا، وهذا التوحيد هو الذي يُدخل الرَّجُل في الإسلام والإيمان³. وعرفه أيضاً بقوله: "وهو العلم والاعتراف بأنَّ الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، وإفراده وحده بالعبادة كلّها وإخلاص الدين لله وحده، وهذا الأخير يستلزم القسمين الأولين ويتضمنهما، لأنَّ الألوهية التي هي صفة تعمُّ أوصاف الكمال وجميع أوصاف الربوبية والعظمة، فإنَّه المألوه المعبود لما له من أوصاف العظمة والجلال، ولما أسداه إلى خلقه من الفواضل والأفضال، فتوحَّده تعالى بصفات الكمال وتفردّه بالربوبية يلزم منه أن لا يستحقَّ العبادة أحد سواه، ومقصوده دعوة الرُّسل من أولهم إلى آخرهم الدَّعوة إلى هذا التَّوحي" ⁴.

¹ - محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، مراجعة: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، بيروت، ط1، 1393هـ، ج1، ص114-115/ ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ، 2/ 134/ ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، دار الفكر، بيروت، 1398هـ، ص139/ ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، تحقيق: محمد جميل غازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ، ص141.

² - عبد الرحمان بن ناصر السَّعدي، القول السديد شرح كتاب التوحيد للإمام محمد ابن عبد الوهَّاب، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثَّبات للنشر والتوزيع، الرياض -المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ- 2004م، ص42-43.

³ - ابن عبد الوهَّاب، كشف الشبهات، ص40/ الرسائل الشخصية، تصحيح: صالح الفوزان، محمد العليبي، ص151.

⁴ - عبد الرحمان بن ناصر السَّعدي، القول السديد شرح كتاب التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهَّاب، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثَّبات للنشر والتوزيع، الرياض -المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ- 2004م، ص42-43/ مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهَّاب، القسم الثالث، مجلد الفتاوى مسألة 18، ص120-122.

ومن أهم التعريفات التي وضعها محمد ابن عبد الوهاب لتوحيد الألوهية، بأنه فعل العبد، مثل الدعاء، والخوف، والرجاء، والتوكل، والإنابة، والرغبة، والتذرع، والاستعانة، وغير ذلك من أنواع العبادة¹، فيتناهى مع توحيد الألوهية عند محمد ابن عبد الوهاب، دعاء غير الله، وخوفه، ورجائه، والكهانة، والسحر، والتنجيم، وتعظيم القبور، والاستغاثة، والدبح، فهي أصله، وهذا متفق عليه.

ومن الأفعال التي ذكرها محمد ابن عبد الوهاب والتي في رأيه؛ أن فاعلها لم يحقق توحيد الألوهية، وفعلها يعد شركاً، لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه، وتعليق التيمية، ومن تبرك بشجر أو حجر ونحوهما ... ومن استعاذ بغير الله².

فقد كان توحيد الألوهية المقصد من دعوة محمد ابن عبد الوهاب للتوحيد، فعليه قامت دعوته؛ ويرى رأي شيخه؛ بأنه التوحيد الذي أنكره المشركون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم - حيث يقول: "وتمام هذا أن تعرف أن المشركين الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يدعون الصالحين مثل الملائكة وعيسى وأمه وعزير وغيرهم من الأولياء - فكفروا بهذا مع إقرارهم بأن الله هو الخالق الرزاق المدبر، إذا عرفت هذا معنى لا إله إلا الله وعرفت أن من نخا نبياً أو ملكاً أو ندبه أو استغاث به فقد خرج من الإسلام، وهذا هو الكفر الذي قاتلهم عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم"³، فالعبادة مبنية على أصل توحيد الألوهية، لا على توحيد الربوبية، لأن المشركين كانوا يوحّدون في الربوبية، ولكنهم يشركون في الألوهية⁴، وهذا مما شدّ فيه محمد ابن عبد الوهاب كما سبق القول في تعريفه للتوحيد.

ويؤيد محمد ابن عبد الوهاب ابن تيمية، فيما قرره من كون هذا التوحيد هو دين وأساس دعوة الأنبياء والرسل الذين أرسلهم الله به إلى عباده⁵.

¹ - أحمد ابن تيمية، محمد ابن عبد الوهاب، مجموعة التوحيد، دار إحياء التراث، ص 55/ مؤلفات محمد ابن عبد الوهاب، القسم الأول، ص 365-366.

² - مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول، ص 27-42.

³ - محمد ابن عبد الوهاب، القسم الأول، مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان، ص 366.

⁴ - محمد بن عبد الوهاب، كشف الشبهات في التوحيد، المطبعة السلفية، القاهرة، 1358هـ، ص 35.

⁵ - محمد بن عبد الوهاب، كشف الشبهات، راجعه: ياسر برهامي، وكتب التعليقات: طلعت مرزوق، دار القمة، دار الإيمان، ص 14.

ولأهمية توحيد الألوهية عند محمد ابن عبد الوهاب؛ وكثرة تعظيمه له، حتى اعتقد أن معرفته لهذه المسألة كانت خيرا من الله عليه به، كما اعتقد أن معنى كلمة "لا إله إلا الله" خفي عن كل الذين سبقوه، وأنهم لم يعرفوها أصلا، وقد عبر عن ذلك في إحدى رسائله فقال: " .. وأنا أخبركم عن نفسي، والله الذي لا إله إلا هو، لقد طلبت العلم واعتقد من عرفني أن لي معرفة، وأنا ذلك الوقت لا أعرف معنى "لا إله إلا الله"، ولا أعرف دين الإسلام قبل هذا الخير الذي من الله به، وكذلك مشايخي ما منهم رجل عرف ذلك، فمن زعم من علماء العارض أنه عرف معنى "لا إله إلا الله" أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت، أو زعم عن مشايخه أن أحدا عرف ذلك، فقد كذب وافتري، ولبس على الناس ومدح نفسه بما ليس فيه"¹، فهل الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون معنى لا إله إلا الله؛ حتى جاء محمد بن عبد الوهاب في القرن 17م؛ وعرفها لنا؟ والتوحيد بالتفسير الذي قدمه؛ وهو إفراد الله بالعبادة دون سواه؛ فلا يُعبد إلا الله وحده، ولا يشرك معه في العبادة أحدا؛ لا ملكا مقربا، ولا نبيا مرسلا، فضلا عما دونهما؛ متفق عليه، ومعروف عند الجميع، فكيف رأى أنه لم يعرفه أحد قبله؟ وهذا مما شدد فيه أيضا؛ وبالغ.

ويرى ابن باز أيضا أن توحيد الألوهية هو توحيد العبادة، حيث يقول: "توحيد العبادة، ويسمى توحيد الألوهية وهي العبادة، وهذا القسم الذي أنكره المشركون فيما ذكر الله عنهم سبحانه بقوله: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (4) ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ (ص: 4-5) وأمثالها كثيرة، وهذا القسم يتضمن إخلاص العبادة لله وحده، والإيمان بأنه المستحق لها، وأن عبادة ما سواه باطلة، وهذا هو معنى لا إله إلا الله، فإن معناها لا معبود إلا الله كما قال الله عز وجل: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ مَتَكِدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ (الحج: 62)².

¹ - مؤلفات الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الخامس، الرسائل الشخصية، صنفها: عبد العزيز زيد التومى، محمد بلتاجي، سيد حجاب، المركز السلفي للطباعة والنشر، ص 186-187.

² - ابن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، جمع: محمد الشؤيعر، دار القاسم للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ، ج2، ص 74-75.

ويجمل العثيمين توحيد الألوهية بجعله مرتبطا بشهادة التوحيد - لا إله إلا الله - حيث يقول: "و لا إله إلا الله" كلمة التوحيد التي بعث الله بها جميع الرسل كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 25)، وبهذا يكون تحقيق توحيد الألوهية، وإن شئت فقل: تحقيق توحيد العبادة، وهما بمعنى واحد، لكن يسمّى توحيد الألوهية باعتبار إضافته إلى الله، وتوحيد العبادة باعتبار إضافته إلى العبد¹.

وعليه فتوحيد الألوهية عند السلفية، هو توحيد العبادة، أي أفراد الله تبارك وتعالى بالعبادة، بحيث لا تُصرف العبادات من صلوات، وندور، ومحبة، ورجاء، وطمع، وسائر العبادات؛ لا تكون إلا لله وحده، وهذا متفق عليه، وهو دون أفراد الله بالربوبية، أو الأسماء والصفات، وبالتالي لا معنى لتقسيم التوحيد، لقوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ (قريش: 4)، الربّ هو الله، والله هو الربّ، الربّ معبود، والله معبود، كلاهما يساوي الآخر، وإذا كانت "لا إله إلا الله" تدلّ على توحيد الألوهية، عند من قسم التوحيد، فما هي الكلمة التي تدلّ على توحيد الربوبية؟

الفرع الثالث: التوحيد في الأسماء والصفات.

تعرّض أكثر السلفية في مبحث الأسماء والصفات إلى منهج التعاطي معها، وهو الإثبات؛ أو التفويض سواء كان في المعنى أو الكيف؛ أو المعنى والكيف معا، وهناك من قال حتى بالتأويل، فلم يعتبروه قسما من أقسام التوحيد كما سبق القول، فقد ذهب أحمد بن حنبل، إلى أنّ أخبار الصفات تُمرّ كما جاءت، حيث أسند إليه قوله: "... وصفوا الله بما وصف الله به نفسه، وانفوا عن الله ما نفاه عن نفسه"². وأسند إليه قوله: حدّثنا عبد الله ابن أحمد قال قال أبي: "هذه الأحاديث نروها كما جاءت" ... وما رواه أيضا حميد الأندراي قال قال أحمد ابن حنبل: من صفة المؤمن من أهل السنّة والجماعة إرجاء ما

¹ - محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، مج3، ص156.

² - الحافظ أبي الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد ابن حنبل، تصحيح: محمد أمين الخانجي الكتي، مكتبة الخانجي، مكتبة السعادة بجوار محافظة مصر، ط1، ص170.

غاب عنه من الأمور إلى الله، كما جاءت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم "أن أهل الجنة يرون ربهم" فيصدقها ولا يضرب لها الأمثال، هذا ما اجتمع عليه العلماء في الآفاق¹.

وعلى نفس المنهج سار ابن تيمية، حيث يقول: فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله، نفياً وإثباتاً؛ فيثبت لله ما أثبتته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه، وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها: إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبتته من الصفات من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله تعالى ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: 180) ... فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11) ففي قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ردّ للتشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ردّ للإلحاد والتعطيل، والله سبحانه بعث رسله (بإثبات مفصل ونفي مجمل) فأثبتوا لله الصفات على وجه التفصيل ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل ... وأما الإثبات المفصل فإنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته كقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة: 255) الآية بكماها، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ①﴾ (الله الصمد) (الإخلاص: 1-2) ... وأما النفي المجمل مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مريم: 65)، وقوله: ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ③﴾ (الإخلاص: 3-4)، إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في أسماء الرب تعالى وصفاته، فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على

¹ - المصدر نفسه، ص 155-156.

وجه التفصيل وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل فهذه طريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين¹.

ويقول في معرض تفصيله لإثبات الصفات: "وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته، ولا في أفعاله، فكما نتيقن أنّ الله سبحانه له ذات حقيقة، وله أفعال حقيقة، فكذلك له صفات حقيقة، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكلّ ما أوجب نقصاً أو حدوثاً فإنّ الله منزّه عنه حقيقة، فإنّ سبحانه مستحقّ للكمال الذي لا غاية فوقه"²، وهذا ما يقول به الجميع.

ويؤكد مذهبه بقوله: "وروى الشافعي في مسنده عن أنس بن مالك أنّه قال عن يوم الجمعة؛ وهو اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش، وروى أبو بكر الأثرم عن الفضيل بن عياض قال: ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف؛ لأنّ الله وصف فأبلغ فقال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^① اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿الْإِخْلَاصُ: 1-2﴾ فلا صفة أبلغ ممّا وصف به نفسه ومثل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل وكما شاء أن يضحك، فليس لنا أن نتوهم أن ينزل عن مكانه كيف وكيف، وإذا قال لك الجهمي: أنا كفرت برّب ينزل، فقل أنت: أنا أوّمن برّب يفعل ما يشاء"³.

وينفي ابن تيمية في اعتقاده في إثبات الصفات لله تعالى مماثلته تعالى في كلّ الصفات المشتركة بينه وبين خلقه، وأنّه تعالى له المثل الأعلى في كلّ الصفات، حيث يقول: "والله سبحانه وتعالى لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإنّ الله لا مثيل له، بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشرك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفراد، ولكن يستعمل في حقّه المثل الأعلى، وهو أنّ كلّ ما اتّصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به، وكلّ ما ينزّه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج3، ص3-7/ ابن تيمية، الرسالة التدمرية في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر، مطابع المدينة المنورة، ص2-3-4-5، ص32/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج5، ص26/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج3، ص129-137/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج6، ص355.

² - المصدر نفسه، مج5، ص26.

³ - ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1415هـ، 1995م، ص49-50.

عنه، فإذا كان المخلوق منزهاً عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أولى أن ينزه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم¹.

وذكر ابن أبي العز أن مراد علماء السلف: "أنه لا يشبه المخلوق في أسمائه وصفاته وأفعاله ... أنه تعالى يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11) فنفي المثل، وأثبت الصفة"².

واستدل ابن تيمية على مذهبه بالتمثيل لعدة صفات حيث يقول: "فإن وصفه سبحانه وتعالى .. بالتزول هو كوصفه بسائر الصفات؛ كوصفه بالاستواء إلى السماء وهي دحان، ووصفه بأنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش ووصفه بالإتيان والحيء في مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْغَمْرِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ (البقرة: 210)، وقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ (الأنعام: 102) وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: 22)، وكذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الفرقان: 59)، وقوله: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ (الذاريات: 47)، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾ (الروم: 40)، وقوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمُورَ السَّمَاءُ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُرْسِلُ إِلَيْهِ﴾ (السجدة: 5)، وأمثال ذلك من الأفعال التي وصف الله تعالى بها نفسه ... ووصف نفسه بالأقوال اللازمة والمتعدية في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ (البقرة: 30) وقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (التساء: 164) ... وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدًا﴾ (الأنعام: 115) ... وكذلك وصف نفسه بالعلم والقوة والرحمة ونحو ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة: 255)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾

¹ - ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ص 25.

² - ابن أبي العز صدر الدين محمد بن علاء علي بن محمد الحنفي، الأوزاعي الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، بيروت، 1416هـ - 1996م، ص 118 - 119.

(الذاريات: 58)، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ (غافر: 7) ... ونحو ذلك مما وصف الله به نفسه في كتابه وما صحَّ عن رسوله صَلَّى الله عليه وسلّم، فإنّ القول في جميع ذلك من جنس واحد، ومذهب سلف الأمة وأئمتّها أنّهم يصفونه بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله صَلَّى الله عليه وسلّم في النفي والإثبات¹.

وهو منهج محمد ابن عبد الوهاب في الصّفات، حيث يقول: "ومن الإيمان بالله: الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه على لسان رسوله صَلَّى الله عليه وسلّم من غير تحريف ولا تعطيل، بل أعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فلا أنفي عنه ما وصف به نفسه، ولا أحرف الكلم عن مواضعه، ولا ألحد في أسمائه وآياته، ولا أكيف، ولا أمثل صفات الله تعالى بصفات خلقه؛ لأنّه تعالى لا سمّي له، ولا كفؤ له، ولا ندّ له، ولا يقاس بخلقه ..."².

وعليه فمذهب السلفية في مبحث الأسماء الصّفات؛ قائم في مضمونه على تنوع المنهج في التعاطي معها، وقد تمّ ذلك من خلال إثبات ما أثبتته الله تعالى لنفسه من الصّفات؛ التي في كتابه، والتي أثبتتها له رسوله صَلَّى الله عليه وسلّم في وصفه له، ونفي ما نفاه الله عن نفسه؛ ورسوله صَلَّى الله عليه وسلّم؛ بنفي التشبيه والتّمثيل بينه تعالى وبين المخلوق، وهذا ما يقول به الجميع، ومنهم من اعتمد التفويض في الكيف. وقد قسم السلفية الصّفات إلى قسمين:

1. صفات ذاتية: لا تنفك عن الذات، بل هي لازمة لها أزلا وأبدا ولا تتعلق بها مشيئته وقدرته، منها ما هو عقلي، ومنها ما هو خبري³، وهي على قسمين:

1.1 صفات ذاتية عقلية: أي أنّ الاستدلال عليها يحصل بالعقل فيقترن في معرفتها السمع

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج5، ص323-325.

² - الدرر السنية في الأجوبة التجديّة - كتاب العقائد، ط6، 1417هـ - 1996م، ج1، ص29/ سليمان بن عبد الله محمد ابن عبد الوهاب، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، تح: أسامة بن عطا بن عثمان العتيبي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1468هـ - 2007م، ص122-123.

³ - المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد ابن حنبل في العقيدة، تح: عبد الإله بن سليمان الأحمد، دار طيبة، الرياض، ط2، 1412هـ - 1991م، ج1، ص280.

والعقل كصفة الإرادة والسمع والبصر ...¹.

2.1. صفات ذاتية خبرية: "وهي التي نعتد فيها على مجرد الخبر، وليست من المعاني المعقولة، بل هي من الأمور المدركة بالسمع المجرد فقط، ونظيرها أو نظير مسمّاها بالنسبة إلينا أبعاد وأجزاء، مثل اليد، والوجه، والعين، والقدم، والإصبع، فهذه نسميها صفات خبرية لأنها ليست معنى من المعاني"²، أي أنّ الاستدلال عليها وإثباتها لا يمكن إلا عن طريق النص.

2 صفات فعلية: تتعلّق بها مشيئته وقدرته كلّ وقت وآن، وتحدث بمشيئته وقدرته، منها ما هو عقلي، ومنها ما هو خبري³؛ ويعرّفها العثيمين بقوله: "ليس لها منتهى، كلّ شيء في الكون فهو بفعل الله عزّ وجل، يفعل ما يشاء، كيف شاء، في أيّ وقت شاء سبحانه وتعالى، على ما يشاء قدير"⁴ وهي على قسمين:

1.2 صفات فعلية عقلية: كصفة الخلق والرزق ... فيشترك في معرفتها السمع والعقل.

2.2 صفات فعلية خبرية: كالاستواء والنزول والإتيان والمجيء ...⁵.

والفرق بين القسمين: أنّ الصفات الذاتية لا تنفكّ عن الذات، أمّا الصفات الفعلية يمكن أن تنفكّ عن الذات على معنى أنّ الله إذا شاء لم يفعلها، وإذا شاء فعل على وفق ما يريد سبحانه. وقسم ابن تيمية الصفات الإلهية من جهة تعلّقها بالله تعالى إلى قسمين: أحدهما: أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن صفات النقص مطلقا كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك.

¹ - المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد ابن حنبل في العقيدة، ج 1، ص 280.

² - العثيمين، شرح العقيدة السفارينية، ص 156.

³ - المرجع السابق، ج 1، ص 280.

⁴ - العثيمين، لقاء الباب المفتوح، ج 164، ص 30/ العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل، ج 1، ص 124/ العثيمين، شرح عقيدة أهل السنة، ص 219.

⁵ - المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد ابن حنبل في العقيدة، ج 1، ص 280.

والثاني: أنه متّصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات¹.

وعليه فعقيدة السلفية في الصفات بُنيت على منهج التعاطي معها، بالإيمان بها؛ كما جاءت في النصوص، وإثبات معناها كما جاءت دون زيادة أو نقصان إثباتاً حقيقياً، وقد وقفوا فيها مواقف عدّة؛ الإثبات، تفويض المعنى والكيف معاً، أو تفويض الكيف، ومنهم من قال بالتأويل.

والأشاعرة أيضاً لم يقسموا التوحيد، وما جاء في ذلك فهو مستنبط من تعريفهم للتوحيد، كما جاء في تعريف التوحيد للبيجوري، بأنه: إثبات الوحدة في الذات والصفات والأفعال؛ بمعنى عدم النظر فيهما؛ وأما وحدة الذات بمعنى عدم التركيب من أجزاء، فسبقت في المخالفة في الحوادث، ووحدة الصفات بمعنى عدم تعددها من جنس واحد كقدرتين فأكثر وعلمين فأكثر . . ، ووحدة الأفعال بمعنى أنه لا تأثير لغيره في فعل من الأفعال².

تنفي وحدانية الذات عن الذات "تركبها من أجزاء ... وتعددها بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر"³، وتنفي وحدانية الأفعال "أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد"⁴.

وتنفي وحدانية الصفات أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته تعالى، كأن يكون لزيد قدرة يوجد بها ويعدم بها كقدرته تعالى، أو إرادة تخصّص الشيء ببعض الممكنات، أو علم محيط بجميع الأشياء⁵، وقد قسم الأشاعرة الصفات إلى أربع أقسام:

1. الصفة النفسية: "حقيقة صفة النفس، كلّ صفة إثبات لنفس، لازمة ما بقيت النفس، غير

معللة بعلة قائمة بالموصوف"⁶.

¹ - ابن تيمية، منهاج السنّة النبوية، ج2، ص523/ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج6، ص68.

² - إبراهيم البيجوري، تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ضبط: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ-2004م، ص70.

³ - المصدر نفسه، ص70.

⁴ - المصدر نفسه، ص70.

⁵ - إبراهيم البيجوري، تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص70.

⁶ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1369هـ-1950م، ص30.

ويرى "الدردير" بأنها تسمى صفة نفسية نسبة إلى النفس، أي: الذات، والصفة النفسية هي التي لا تُعقل الذات بدونها، وهي صفة ثبوتية يدلّ الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، ويقال أيضا: الحال الواجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، وذلك كالوجود والتّحيز للجرم، وكون الجوهر جوهرًا، والشّيء شيئا، فهذا تعريف للنفسية مطلقا، قديمة كانت أو حادثة¹.

وعرّفها البيجوري بقوله: "المراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدلّ الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، كأن يقال: الوجود صفة لله تعالى"².

وقد اختلف الأشاعرة في عدّ الوجود عين الذات أو غير الذات، أو في اعتباره صفة أم لا، كما جاء ذلك في توضيح البيجوري³، وقد رأى بأنه يكفي المكلف أن يعرف أنّ الله موجود، ولا يجب عليه معرفة أنّ وجوده تعالى عين ذاته أو غير ذاته⁴.

2. الصفات السلبية: سلبية "نسبة للسلب أي: النفي، إذ مدلول كلّ واحد منها سلب أمر لا يليق به سبحانه"⁵.

وعرّفت بأنها: "عبارة عن كلّ ما يمتنع أن يوصف به الباري تعالى"⁶.

وعرّفت أيضا بأنها: "كلّ صفة مدلولها عدم أمر لا يليق بالله سبحانه، وهذه الصفات كثيرة الجزئيات لأنّ كل نقص إنما يُنفى بعكسه، والنقائص كثيرة الأشكال والأنواع إلّا أنّ هناك خمس صفات

¹ - أحمد بن محمد العدوي (الدردير)، شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، تح: عبد السلام شنار، ص52.

² - إبراهيم البيجوري، تحفة المريد شرح جوهر التوحيد، ضبط: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1424هـ - 2004م، ص64/ سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية أمّ البراهين، دار الرّازي، عمان -الأردن، ط2، 1425هـ - 2004م، ص33-34.

³ - إبراهيم البيجوري، تحفة المريد شرح جوهر التوحيد، ص63-64.

⁴ - المصدر نفسه، ص64.

⁵ - أحمد بن محمد العدوي، شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، تحقيق وتعليق: عبد السلام بن عبد الهادي شّار، ص54.

⁶ - أحمد بن محمد بن زكري التلمساني، بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، بحث قدّم لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية دراسة وتحقيق: عبد الله بن يوسف سجدي، إشراف: محمّد أمين السماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمّد الخامس، الرباط، 1993-1994م، ص209.

هي أمّهات الصفات السلبية كلّها، فيكتفى بما عمّا سواها من الجزئيات الكثيرة"¹، فهي التي سلبت أمرا لا يليق بالله.

وتسمّى مهمّات الأمّهات؛ لأنّه يلزم من نفي ضدّ هذه الخمسة تنزيهه تعالى عن جميع النقائص²، ويقول الشنقيطي: "والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمسا لا سادس لها، وهي عندهم: القدم، البقاء، والمخالفة للخلق، والوحدانية، والغنى المطلق الذي يسمّونه القيام بالنفس الذي يعنون به الاستغناء عن المخصّص والمحل"³.

القدم؛ معناه أنّ الله تعالى لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم⁴، وعرفه الغزالي بقوله: "ولا نعني بقولنا (قديم) إلّا أنّ وجوده غير مسبوق بعدم، فليس تحت لفظ (القديم) إلّا إثبات موجود، ونفي عدم سابق"⁵. البقاء عرفه الدردير بأنّه: "سلب الآخريّة، أي: نفيها؛ أي: أنّه تعالى لا آخر لوجوده تعالى"⁶.

المخالفة للحوادث: معناها أنّ ذاته وصفاته تعالى مخالفة لكلّ حادث، والمخالفة لما ذكر عبارة عن سلب الجرميّة والعرضيّة والكليّة والجزئيّة ولوازمها عنه تعالى، وإنّما وجب له ما ذكر لأنّ الحوادث إمّا: جوهر أو أعراض، أو أزمنة أو أمكنة، أو جهات أو حدود، ولا شيء منها بواجب الوجود؛ لما ثبت لها من الحدوث، واستحالة القدم عليها⁷.

القيام بالنفس معناه: "سلب الافتقار إلى المحلّ أو المخصّص، أي: الفاعل"⁸.

¹ - البوطي، كبرى اليقينيّات الكونيّة وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص111.

² - أحمد بن محمد الصّاوي، شرح الصّاوي على جوهر التّوحيد، تح: عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1419هـ - 1999م، ص148.

³ - الشنقيطي، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ص6.

⁴ - محمّد الدّسوقي، حاشية الدّسوقي على أمّ البراهين، دار إحياء الكتب العربيّة، ص79.

⁵ - أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، عني به: أنس الشّرقاوي، دار المنهاج، ص102.

⁶ - أحمد العدوي الدردير، شرح الخريدة البهيّة، ص55.

⁷ - أحمد الصّاوي، كتاب شرح الصّاوي على جوهر التّوحيد، ص152 - 153.

⁸ - المصدر السابق، ص55.

الوحدانية؛ عرّفها الدردير بأنّها: "عبارة عن سلب الكثرة في الذات والصفات والأفعال أي: عدم الإثنيّة في الذات؛ أي في ذاته تعالى اتّصالا وانفصالا"¹، وعرّفها البوطي بأنّ "معناها سلب تصوّر الكميّة في ذاته وصفاته سبحانه وتعالى؛ سواء الكميّة المتّصلة، والكميّة المنفصلة أي فهو سبحانه وتعالى ليس مركّبا من أجزاء ولا مكوّنا من جزئيات، وكذلك صفاته ... فليس له سبحانه وتعالى مثلا علما أو قدرتان، بحيث تتمّ كلّ واحدة منهما الأخرى، فهذا هو نفي الأجزاء عنها، وليس لغيره سبحانه وتعالى علم كعلمه، أو قدرة كقدرته، فهذا هو نفي الجزئيات عنها"².

3. صفات المعاني: هي كلّ صفة قائمة بموصوف، زائدة على الذات، موجبة له حكما، وهذا تعريف لصفات المعاني، من حيث هي، سواء كانت لقديم أو حادث، والفرق حينئذ بين صفات المعاني للقديم والحادث: أنّها للقديم قديمة، ولا تسمّى أعراضا وللحادث حادثة وتسمّى أعراضا³. ضابطها ما دلّ على معنى وجودي قائم بالذات⁴.

وعرّفها السنوسي بأنّها: "كلّ صفة موجودة في نفسها، قائمة بذاته تعالى، فإنّها تسمّى صفة معنى"⁵. وقد اتّفق أكثر الأشاعرة على إثبات الأسماء الحسنى لله تعالى وعلى إثبات سبع صفات معاني؛ وهي الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وأنّها صفات قديمة أزليّة، وأنّها مستقلّة عن الذات، فالله سبحانه وتعالى واحد ليس كمثله شيء، حيّ، عالم، قادر، مريد، متكلم، سميع، بصير، لا يشبهه في ذاته شيء، وصفاته لا يشبهها شيء⁶.

¹ - المصدر نفسه، ص58.

² - البوطي، كبرى اليقينيّات الكونيّة وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص111.

³ - أحمد العدوي الدردير، شرح الخريدة البهيّة، هامش ص72/ إبراهيم البيجوري، تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، ضبط: عبد الله محمّد الخليلي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط2، 1424هـ - 2004م، ص74.

⁴ - محمد الأمين الشنقيطي، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ص4.

⁵ - أبو عبد الله محمد بن محمّد بن يوسف السنوسي، شرح أمّ البراهين، مطبعة الاستقامة، ط1، ص60.

⁶ - الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص177، ص121-122/ إبراهيم البيجوري، تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، دار إحياء الكتب العربيّة، 1347هـ، ص77/ الباقلاني، التمهيد، ص298-299/ الباقلاني، الإنصاف، ص23، ص36-37/ البغدادي، أصول الدّين، ص90-93، 102/ ص78-79/ الإيجي، المواقف، ج3، ص66/ أبو المظفر الاسفراييني، التبصير في الدّين وتمييز

وقد فصل الباقلاني مذهب الأشاعرة في صفات الذات؛ فهم على القول بأنها صفات قديمة ليست محدثة، لأنّ القول بحدوثها يوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين، وأن تكون ذات أضداد كصفات المخلوقين، وأن يكون الباري سبحانه قبل حدوثها موصوفا بما يضادّها وينافيها من الأوصاف، وفي بطلان ذلك دليل على قدم هذه الصفات، إذ لا أول لوجودها¹.

أما صفة الحياة: "فهي صفة أزليّة قائمة بذاته، تقتضي صحّة العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر"².

وصفة القدرة: صفة أزليّة قائمة بذاته تعالى يتأتّى بها إيجاد كلّ ممكن وإعدامه على وفق الإرادة، وهذا رسم لا حدّ حقيقي³.

وصفة العلم: (أي علمه) وما عُطف عليه (المحيط بالأشياء) كلّها، واجبها وجائزها ومستحيلها⁴. ونقل الشّهري عن الأشعري أنّه قال على طريقته لا يتجدّد لله تعالى حكم، ولا يتعاقب عليه حال، ولا تتجدّد له صفة، بل هو تعالى متّصف بعلم واحد قديم متعلّق بما لم يزل ولا يزال، وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلّق أو تجدد حال له لقدمه والقدم لا يتغيّر ولا يتجدّد له حال، وإضافة العلم الأزلي إلى الكائنات فيما لا يزال كإضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأوقات المختلفة وكما لا تغيّر ذاته بتغيّر الأزمنة لا يتغيّر علمه بتجدّد المعلومات فإنّ العلم من حقيقته أن يتبع المعلوم على ما هو به من غير أن يكتسب منه ولا يكسبه صفة، والمعلومات وإن اختلفت وتعدّدت فقد تشاركت في كونها معلومة، ولم يكن اختلافها لتعلّق العلم بها بل اختلافها

الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف حرب، عالم الكتب، ص163-164/ الشّهري، الملل والنحل، ج1، ص95-96/ محمد الأمين الشنقيطي، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ص4.

¹ - الباقلاني، التمهيد، ص214.

² - الصّاوي، كتاب شرح الصّاوي على جوهرة التّوحيد، تح: عبد الفتّاح البزم، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط2، 1419هـ-1999م، ص180/ البغدادي، أصول الدّين، ص105.

³ - البيجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التّوحيد، ص84/ البوطي، كبرى اليقينيّات الكونيّة وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص122.

⁴ - الصّاوي، شرح الخريدة البهيّة، ص73.

لأنفسها، وكونها معلومة ليس إلا تعلّق العلم بها وذلك لا يختلف، وكذلك تعلّقات جميع الصفات الأزليّة، فلا نقول يتجدّد عليها حال بتجدّد حال المتعلّق، فلا نقول الله تعالى يعلم عدم الوجود معا في وقت واحد فإنّ ذلك محال بل يعلم عدم في وقت عدم ويعلم الوجود في وقت الوجود¹.

وصفة الإرادة: "صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصّص الممكن ببعض ما يجوز عليه"²، والدليل على أنّه تعالى مريد؛ وجود الأفعال منه وتقدّم بعضها على بعض في الوجود وتأخّر بعضها عن بعض في الوجود، فلولا أنّه قصد إلى إيجاد ما وُجد منها لما وُجد ولا تقدّم من ذلك ما تقدّم ولا تأخّر منه ما تأخّر، مع صحّة تقدّمه بدلا من تأخّره وتأخّره بدلا من تقدّمه³.

وصفتا السمع والبصر: السمع صفة أزليّة قائمة بذاته تعالى تتعلّق بالموجودات: الأصوات، وغيرها كالذّوات، والبصر صفة أزليّة قائمة بذاته تعالى تتعلّق بالموجودات الذّوات وغيرها⁴، والأشاعرة على القول إنّ الله سميع بصير على الحقيقة، والدليل على أنّ الباري سميع بصير على الحقيقة، أنّ الأفعال دالة على كونه حيّا، والحي يجوز أن يتّصف بكونه سميعا بصيرا، وإذا خرج عن كونه سميعا بصيرا لزم اتّصافه بكونه مئوفا، إذ كلّ قابل لنقيضين على البديل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما، فإذا تقرّر استحالة كونه مئوفا؛ تقرّر اتّصافه بكونه سميعا بصيرا⁵.

وصفة الكلام الإلهي: أثبتّها الأشاعرة، فالباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي⁶، وهو المعنى القائم بالذّات المعبر عنه بالعبارات المختلفات المباین لجنس الحروف والأصوات المنزّه عن التّقديم والتّأخير والكلّ والبعض واللّحن والإعراب وسائر أنواع التّعيرات المتعلّق بما يتعلّق به العلم من المتعلّقات⁷.

¹ - الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 218-219.

² - البيجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 76.

³ - الباقلاني، التمهيد، ص 27.

⁴ - المصدر السابق، ص 85.

⁵ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص 72-73.

⁶ - المصدر نفسه، ص 99.

⁷ - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص 53.

وقد سبق الحديث عن صفة الكلام الإلهي عند الأشاعرة¹، وسيأتي الحديث بالتفصيل عن معنى الكلام الإلهي عند الأشاعرة؛ الذي هو محل الاختلاف بينهم وبين السلفية.

ولصفات المعاني عند الأشاعرة أحكام أربعة هي:

- أنّ هذه الصفات السبع، ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى، عالم بعلم، حي ب حياة، قادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات²، ويقول الإيجي في هذا الحكم؛ ذهب الأشاعرة إلى أنّ له صفات زائدة، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة ... واحتجوا على ذلك بوجوه؛ وذلك بقياس الغائب على الشاهد، فإنّ علّة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذلك الأمر في الغائب، وحدّ العالم من قام به العلم، فكذلك حدّه في الغائب، وأيضا لو كان مفهوم كونه عالما حيّا قادرا نفس ذاته؛ لم يفد حملها ذاته، ولو كان العلم نفس الذات، والقدرة نفس الذات، لكان العلم نفس القدرة؛ فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا³.

- أنّ هذه الصفات كلّها قائمة بذاته، لا يجوز أن يقوم شيء عنها بغير ذاته؛ سواء كان في محلّ، أو لم يكن في محلّ⁴.

- أنّ هذه الصفات كلّها قديمة؛ فإنّما إن كانت حادثة .. لكان القديم تعالى محلا للحوادث، وهو محال⁵.

- أنّ الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وأبدا؛ فهو في القدم كان حيّا، عالما، قادرا، سميعا، بصيرا، متكلمّا، وأمّا ما يشتقّ له من الأفعال؛ كالرّازق، والخالق، والمعزّ،

¹ - ص 138 - 140 من البحث.

² - محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، عني به: أنس محمد عدنان الشّرقاوي، دار المنهاج، ص 195.

³ - الإيجي، كتاب المواقف، ص 279 - 280.

⁴ - محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 203.

⁵ - المرجع نفسه، ص 205.

والمذلل ... فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا، وهذا إذا كشف الغطاء عنه ... تبين استحالة الخلاف فيه¹.

4. الصفات المعنوية: عرّفها الجويني بأنها الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلة قائمة بالموصوف²، معنوية لأنها منسوبة للمعاني بمعنى أنها ملازمة لها، والملازمة من الطرفين³.

ودليلها هو دليل المعاني، لأنها ملازمة لها، فكونه تعالى حيّا يستلزم حياة وهكذا⁴.

فكونه قادرا: والكون هو الثبوت وحقيقة القادر هو المتمكن من الفعل والتّرك.

كونه مريدا: هي حال واجبة لما قامت الإرادة بذات الله تعالى وجب وصفه بكونه مريدا، وحقيقة المريد هو الذي يرجح أحد طرفي الممكن على الطرف الآخر.

كونه عالما: هي حال واجبة للذات، لما قام العلم بذات الله تعالى وجب وصفه بكونه عالما، وحقيقة العالم هو الذي انكشف لعلمه الواجب والمستحيل والجائز.

كونه حيّا: هي حال واجبة للذات لما قامت الحياة بذات الله تعالى وجب وصفه بكونه حيّا، وحقيقة الحيّ هو الذي صحّ وصفه بصفات الإدراك.

كونه سميعا: هي حال واجبة للذات، لما قام السمع بذات الله تعالى وجب وصفه بكونه بصيرا، وحقيقة البصر هو الذي انكشف لبصره كلّ موجود.

كونه متكلمّا: هي حال واجبة للذات، لما قام الكلام بذات الله تعالى وجب وصفه بكونه متكلمّا، وحقيقة المتكلم الذي دلّ كلامه على الواجب والمستحيل والجائز⁵.

¹ - المرجع نفسه، 216.

² - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص30.

³ - تهذيب شرح السنوسية، ص56.

⁴ - أحمد بن محمد المالكي الصاوي، شرح الصّاوي على جوهر التوحيد، تحقيق وتعليق: عبد الفتاح البرم، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط2، 1419هـ - 1999م، ص190.

⁵ - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص58.

وقد اختلف هل هي عبارة عن قيام المعاني بالذات، أو هي أسماء لصفات ثبوتية غير المعاني لا موجودة ولا معدومة، وهي الأحوال عند من يثبت الحال، واختار السنوسي أنها أحوال معنوية، ولذلك كانت الصفات عشرين¹.

والفرق بين المعاني والمعنوية أنّ المعاني وجودية تُعقل ذهنًا وخارجًا، والمعنوية ثبوتية تُعقل ذهنًا لا خارجًا².

وبناء عليه تبين أنّ إثبات الأشاعرة لصفات الله، قائم بذاته تعالى، فالله عالم بعلمه وعلمه صفة قائمة بذاته، وقادر بقدرته وقدرته صفة قائمة بذاته، وكذلك الشأن مع باقي الصفات.

المطلب الثاني : الصفات الخبرية (متشابه الصفات).

تعتبر مسألة الصفات الخبرية (متشابه الصفات) من أكثر المسائل مناقشة بين الفرق الكلامية وعلماء العقيدة؛ وبين أصحاب السلفية بصفة خاصة؛ ولكثرة مناقشتها بينهم جعلوها من أهم القضايا، وقد اختلف الجميع فيها بين القول المفوض؛ والمؤول لها، والسبب في ذلك هو التشابه والإجمال الواقع في النصوص المتعلقة بهذا النوع من الصفات، فهي من أهم مباحث علم الكلام، والاختلاف فيها طال حتى المدرسة الواحدة، وقد أورد الأشعري أمثلة على هذه الاختلافات حيث يقول: "واختلفت الروافض في القول إنّ الله سبحانه عالم حيّ، قادر، سميع، بصير، إله، وهم تسع فرق ..."³ وقال أيضا: "واختلفت الزيدية في الأسماء والصفات وهم فرقتان ..."⁴ وقال أيضا: "واختلفت المرجئة في التوحيد فقال قائلون

¹ - علي بن محمد الصفاقسي، تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد، تح: الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ - 2008م، ص54.

² - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص59.

³ - الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص110.

⁴ - المصدر نفسه، ص146.

منهم في التوحيد بقول المعتزلة .. وقال قائلون منهم بالتشبيه، فهم ثلاث فرق ...¹ وقال أيضا: "واختلف أصحاب "عبد الله ابن كلاب" في القول بأن الله قديم بقدم أم لا بقدم؟ على مقالتين .."².

ويؤكد الجويني أهمية باب الصفات في قوله: "إعلموا - وفقكم الله - أن الركن الأعظم، والخطب الأجل من الكلام ينحصر في الصفات، وهي تحتوي، وتنطوي على حمل أسرار التوحيد، وقد قال المحصلون: لا يخلو باب من أبواب الكلام، عن مخامرة الصفات، والتشبهت بها"³.

وهو ما ذهب إليه ابن تيمية، حيث يقول: "فإن العلم بالله وما يستحقه من الأسماء والصفات، لا ريب أنه مما يفضل الله به بعض الناس على بعض، أعظم مما يفضلهم بغير ذلك من أنواع العلم، ولا ريب أن ذلك يتضمن من الحمد لله والثناء عليه، وتعظيمه وتقديسه، وتسبيحه وتكبيره، ما يعلم به أن ذلك مما يحبّه الله ورسوله"⁴.

والصفات الخبرية كانت ولا زالت أساس الاختلاف بين السلفية والأشعرية؛ موضوع بحثنا، والخلاف بينهم طبع واقعنا، السلفية على القول بأن جميع الصفات المضافة لذات الله هي صفات حقيقية لله، تؤخذ على ظاهرها في الإثبات، أو التفويض سواء كان في المعنى أو الكيف؛ أو المعنى والكيف معا، وأكثرهم على عدم التأويل، مع التنزيه عن مشابهة المخلوق، فاليد مثلا كالعلم، فما يقال في اليد يقال في العلم، وأكثر الأشاعرة على القول بأن الصفة ليست مرادة على الحقيقة، بل هي كناية عن وصف يليق بالله عز وجل فيفسرون مثلا؛ اليد بالقدرة، والعين بالرعاية.

يعرض الإسماعيلي مذهب السلف في الصفات الخبرية في حديثه عن صفة اليد: "وخلق آدم عليه السلام بيده، ويداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء، بلا اعتقاد كيف يده، إذ لم ينطق كتاب الله تعالى فيه

¹ - المصدر نفسه، ص 233.

² - المصدر نفسه، ص 250.

³ - الجويني، الشامل في أصول الدين، تح: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهر محمد مختار، منشأة المعارف بالاسكندرية، 1969م، ص 609.

⁴ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 7، ص 129.

بكيف، ولا يعتقد فيه الأعضاء والجوارح، ولا الطول والعرض، والغلظ والدقة، ونحو هذا مما يكون مثله في الخلق، وأنه ليس كمثله شيء وجه ربنا ذو الجلال والإكرام"¹.

وإلى ذلك ذهب ابن رجب الحنبلي، حيث يقول: "والصواب ما عليه السلف الصالح من إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح عن أحد منهم خلاف ذلك البتة خصوصا الإمام أحمد ولا خوض في معانيها ولا ضرب مَثَلٍ من الأمثال لها"²، "فكل ما أوجب نقصا أو حدوثا فالله تعالى منزّه عنه حقيقة، فإنه تعالى مستحق الكمال الذي لا غاية فوقه، ومذهب السلف عدم الخوض في مثل هذا، والسكوت عنه، وتفويض علمه إلى الله تعالى"³.

ويؤكد ذلك ما نقله ابن قدامة المقدسي الحنبلي عن أحد الحنابلة أنه قال: "سألت أبا عبد الله أحمد ابن حنبل رضي الله عنه عن هذه الأحاديث التي تروي أنّ الله تبارك وتعالى يُرى وأنه ينزل إلى سماء الدنيا وأنه يضع قدمه وما أشبه ذلك؟ فقال أبو عبد الله رضي الله عنه: نؤمن بها ونصدق بها ولا نردّ منها شيئا إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نردّ على الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ونعلم أنّ ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم حق ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه بلا حدّ ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11) فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه لا نتعدى ذلك ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت نؤمن بهذه الأحاديث ونقرّها ونقرّها كما جاءت بلا كيف ولا معنى إلّا على ما وصف به نفسه تبارك وتعالى وهو، كما وصف نفسه، سميع بصير بلا حدّ ولا تقدير،

¹ - الإسماعيلي أبو بكر أحمد بن إسماعيل (ت 371هـ)، اعتقاد أئمة الحديث، تحقيق: محمد عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1411هـ، ص3.

² - عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي (ت 750هـ)، بيان فضل علم السلف على علم الخلف، ضبط: محمد بن شمس الدين، ص48-49.

³ - محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي السفاريني (ت 1188هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضيئة في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها- دمشق، ط2، 1402هـ- 1982م، ج1، ص97، ص219.

صفاته منه وله، لا تتعدى القرآن والحديث والخبر، ولا نعلم كيف ذاك إلا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وتثبيت القرآن¹.

ويعرض ابن تيمية مذهب أحمد ابن حنبل في قوله: "قال الإمام أحمد رضي الله عنه: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث، ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث يُعرف مقصود المتكلم بكلامه، وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة وله أفعال حقيقة، فكذلك له صفات حقيقة، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصاً أو حدوثاً فإن الله منزّه عنه حقيقة، وأنه سبحانه مستحقّ للكمال الذي لا غاية فوقه، وممتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث سابقة العدم، ولافتقار المحدث إلى محدث، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى²، مع العلم أن ما نقله ابن تيمية عن ابن حنبل لم نجد له أصلاً فيما نقل إلينا من تراث أحمد ابن حنبل.

وأسند إليه، أن الله عز وجلّ وجهها لا كالصورة المصورة، والأعيان المخططة بل وجهه وصفه بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ﴾ (القصص: 88)، ومن غير معناه عن ذلك فقد ألد عنه، وذلك عنده وجه في الحقيقة، دون المجاز، ووجه الله باق لا يبلى، وصفة له لا تفنى، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد ألد، ومن غير معناه فقد كفر، وليس معنى (وجه) معنى (جسد) عنده ولا (صورة) ولا (تخطيط) ومن قال ذلك فقد ابتدع³.

¹ - موقف الدين ابن قدامة المقدسي، تحريم النظر في كتب الكلام، تح: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، عالم الكتب - السعودية - الرياض، ط1، 1410هـ - 1990م، ص38-39/ الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي، ذم التأويل، تح: عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، ط1، 1414هـ - 1994م، ص20/ ابن قدامة المقدسي، لمعة الاعتقاد، ص2/ أحمد بن حمدان، نهاية المبتدئين في أصول الدين، تح: ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية - الرياض، ط1، 1425هـ - 2004م، ص33.

² - ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ج1، ص438.

³ - القاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، ج2، ص294.

وأثبت الإمام أحمد الله يدين فيما أسند إليه: "إن الله تعالى يدين، وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين ولا جسم، ولا من جنس الأجسام ولا من جنس المحدود، والتركيب ولا الأبعاد والجوارح، ولا يقاس على ذلك، ولا له مرفق، ولا عضد، ولا فيما يقتضي ذلك من إطلاق قولهم "يد" إلا ما نطق القرآن به، أو صحّت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم السنّة فيه، قال الله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: 64) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وكلتا يديه يمين"¹ وقال الله عز وجل: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ (ص: 75)²، وقال الإمام أحمد: وخلق الله عز وجل آدم عليه السلام بيده³.

ورد الإمام أحمد أقوال المؤولين بقوله: "ويفسد أن تكون يده القوّة والنعمة والتفضّل، لأنّ جمع يد: أيد، وجمع تلك أياد، ولو كانت اليد عنده القوّة لسقطت فضيلة آدم وثبتت حجة إبليس"⁴. وقال أيضا: "من زعم أنّ يده نعمته كيف يصنع بقوله: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (ص: 75) مشددة⁵، فقد أثبت يدين لله تعالى على الحقيقة لا على المجاز.

أمّا ابن تيمية فقد تقرّر منهجه، من خلال عرضه لمنهج السلف، حيث يقول: "ومذهب السلف أنّهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته، فإنّ الله ذمّ الذين يلحدون في أسمائه وآياته، فطريقتهم تتضمّن إثبات الأسماء والصفّات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتا بلا تشبيه، وتنزيها بلا تعطيل"⁶.

¹ - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 1827.

² - المصدر السابق، ج 2، ص 294.

³ - المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، ج 1، ص 307.

⁴ - المصدر السابق، ج 2، ص 294.

⁵ - المصدر السابق، ج 1، ص 307.

⁶ - ابن تيمية، الفتاوى الحموية الكبرى، تح: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي للنشر والتوزيع - الرياض، ط 1، 1419هـ - 1998م، ص 271-272-273 / ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج 1، ص 439.

وفي إطار هذا المنهج، أثبت ابن تيمية صفة اليد في نقاشه مع مخالفه: "قلت له: بلغك أنّ في كتاب الله، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن أحد من أئمة المسلمين: أنّهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره، أو الظاهر غير مراد؟ أو هل في كتاب الله آية تدلّ على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة؛ بل أو دلالة خفية؟ فإنّ أقصى ما يذكره المتكلف قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: 1) وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11) وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مريم: 65)؛ وهؤلاء الآيات إنّما يدلّون على انتفاء التجسيم والتشبيه، أمّا انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدلّ عليه بوجه من الوجوه¹. وكذلك هل في العقل ما يدلّ دلالة ظاهرة، على أنّ الباري لا "يد" له البتّة؟ لا "يدا" تليق بجلاله، ولا "يدا" تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدلّ على ذلك أصلاً؛ ولو بوجه خفي؟ فإذا لم يكن في السمع، ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد البتّة؛ وإن فرض ما ينافيها، فإنّما هو من الوجوه الخفية — عند من يدّعيه — وإلاّ ففي الحقيقة إنّما هو شبهة فاسدة"².

وتساءل في ذلك عن جواز ملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد، وأنّ الله تعالى خلق بيده، وأنّ يده مبسوطتان، وأنّ الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصى؛ ثمّ إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأولي الأمر: لا يبيّنون للناس أنّ هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره... وعن جواز قول السلف، أمرّوها كما جاءت مع أنّ معناها المجازي هو المراد وهو شيء لا يفهمه العرب، حتّى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار؟³.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 6، ص 367-368.

² - المصدر نفسه، مج 6، ص 367-368.

³ - المصدر نفسه، مج 6، ص 368-369.

وبمضي ابن القيم على منهج شيخه، حيث يقول: "والعبارة الجامعة في التشابه من آيات الصفات أن يقال آمنت بما قال الله تعالى على ما أراده، وآمنت بما قال رسول الله على ما أراده، فهذا اعتقادنا الذي نتمسك به .."¹.

ويفصل في منهجه أكثر في التشابه من الصفات، من خلال الردّ على نفاثها، حيث يقول: "ونحن نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه إذ نفيتموها أنتم عنه، على وجه لا يستلزم الأبعاد والجوارح، ولا يسمّى المتّصف بها مركّباً، ولا جسماً، ولا منقسماً"²، فهو يرى أنّ الصفات حكمها حكم الذات، فكما أنّ ذاته سبحانه لا تشبه الدّوات، فصفاته لا تشبه الصفات، فما جاءهم من الصفات عن المعصوم تلقّوه بالقبول، وقابلوه بالمعرفة والإيمان والإقرار، لعلمهم بأنّه صفة من لا شبيه لذاته ولا لصفاته³.

وهو منهج أكثر المعاصرين، حيث أكّد العثيمين ذلك على صفة الوجه لله تعالى، من خلال قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمان: 27)، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ﴾ (القصص: 88)، أنّ لله وجها حقيقة، وأنّ هذا الوجه لا يماثل أوجه المخلوقين؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11)، وأنّ كَيْفِيَّةَ هذا الوجه مجهولة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾ (طه: 110)، ... وأنّ تفسير هذا الوجه بما أراده الله به، وهو وجه قائم به تبارك وتعالى موصوف بالجلال والإكرام⁴.

وعليه فالتقويض سواء كان في المعنى أو الكيف؛ أو المعنى والكيف معاً، مع التنزيه عن مشابهة المخلوق؛ هو المنهج الذي اعتمده السلفية للحفاظ على المعنى المراد من آيات وأحاديث؛ الصفات الخبرية.

¹ - ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دراسة وتحقيق: عوّاد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط1، 1408هـ - 1988م، ج2، ص179.

² - ابن قيم الجوزية، الصّواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، مج1، ص227.

³ - المصدر نفسه، مج1، ص229.

⁴ - مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار القرية للنشر، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط2، 1417هـ - 1996م، مج8، ص236 - 237 - 238 - 241.

أمّا الأشاعرة فلم يعتمدوا مسمّى (الصفات الخبرية)، والوارد عنهم تسميتها بـ (المتشابه من الصفات)، وقد أجمل الزرقاني مذهبهم في المتشابه من الصفات في قوله: اتفق علمائنا على ثلاثة أمور تتعلق بهذه المتشابهات ثم اختلفوا فيما وراءها:

أولاً: اتفقوا على صرفها عن ظواهرها المستحيلة، واعتقاد أنّ هذه الظواهر المستحيلة غير مرادة للشارع قطعاً، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة، وبما هو معروف عن الشارع نفسه في محكماته. **الثاني:** أنّه إذا توقف الدّفاع عن الإسلام على التّأويل لهذه المتشابهات وجب تأويلها بما يدفع شبهات المشتبهين ويدراً طعن الطّاعنين.

ثالثاً: أنّ المتشابه إن كان له تأويل واحد يفهم منه فهما قريباً وجب القول به إجماعاً وذلك كقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (القمر: 17) فإنّ الكينونة بالذّات مع الخلق مستحيلة قطعاً وليس لها بعد ذلك إلّا تأويل واحد هو الكينونة معهم بالإحاطة علماً، وسمعاً، وبصراً، وقدرة، وإرادة¹.

أمّا أبو الحسن الأشعري، فقد اعتمد فيها على التّفويض بالكيف؛ متّبعا في ذلك منهج الإمام أحمد ابن حنبل؛ ولم يذكر أحد عنه؛ أنّ له في ذلك قولين، حيث قال بعد عرضه لمذهب أصحاب الحديث والسنة: "... وبكلّ ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب"².

ومثّل لمنهجه بقوله: "وأنّ له يدين بلا كيف، كما قال سبحانه: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (ص: 75)، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: 64)، وأنّ له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تَجَرَّعُوا عَيْنُنَا﴾ (القمر: 14) وأنّ له وجهها، كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمان: 27)³، وأنّ الله سبحانه يجيء

¹ - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، ج2، ص286.

² - الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، 1411هـ - 1990م، ج1، ص350.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص345، ص250.

يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: 22)، وأنَّ الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ حَبَلٌ الْوَرِيدِ﴾ (ق: 16)¹.

ويؤكد في منهجه على وجوب التصديق بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن الله سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: هل من مستغفر؟² كما جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم...³، واستطرد بالأدلة في الرد على من أنكرها⁴.

وأثبت الباقلاني التشابه من الصفات، حيث يقول: "فنصَّ تعالى على إثبات أسمائه وصفاته ذاته، وأخبره أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضى الماضيات كما قال عز وجل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ﴾ (القصص: 88)، وقال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمان: 27)، واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: 64)، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ (ص: 75)، وأتت لهما ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم فقال عز وجل: ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنَيْ﴾ (طه: 39)، و ﴿تَجَرَّعَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (القمر: 14)، وأنَّ عينه ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس، وأنه سبحانه لم يزل مريدا وشائيا...⁵.

ورد الباقلاني على من أول اليدين بالقدرة، أو التعمة فيقول: "يقال لهم: هذا باطل، لأنَّ قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ يقتضي إثبات يدين هما صفة له، فلو كان المراد بهما القدرة، لوجب أن يكون له قدرتان وأنتم فلا تزعمون أنَّ للباري سبحانه قدرة واحدة - فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين؟ وقد أجمع المسلمون، من

¹ - الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 1، ص 348.

² - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 1145، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 758.

³ - المصدر السابق، ج 1، ص 348.

⁴ - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، طبعة دار ابن زيدون، بيروت - لبنان، ص 8-9-10-11-12.

⁵ - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، المكتبة الأزهرية للتراث، ط 2، 1421هـ - 2000م، ص 23-24 و ص 40.

مثبتى الصفات والتأفين لها، على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتين - فبطل ما قلتم، وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين؛ لأنّ نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى...¹.
وأول أكثر متأخروا الأشاعرة، كما جاء في قول البيهقي: "جماع أبواب ما يجوز تسمية الله سبحانه وتعالى - ووصفه به، وما لا يجوز وتأويل ما يحتاج فيه إلى التأويل، وحكاية قول الأئمة فيه قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11) قال أهل النظر: "معناه ليس كهو شيء"².
ووافقه عليه الرازي: "جميع فرق الإسلام مقرّون بأنّه لا بدّ من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار"³.

وممن نادى بتأويل المتشابه من الصفات، وقرّره منهجاً الجويني، حيث يقول: "ذهب بعض أئمّتنا إلى أنّ اليدين، والعينين، والوجه، صفات ثابتة للرّب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصحّ عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود"⁴.
ويرى أنّه لم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعيناً لله تعالى، ومعنى الآية ﴿تَجَرَّعُوا عُيُنَنَا﴾ أنّها تجري بأعيننا، وهي منّا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية؛ يقال فلان يرى من الملك ومسمع، إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته⁵.

والأظهر للجويني من قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ حمل الوجه على الوجود، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التّقرّب إلى الله تعالى؛ يقال: فعلت ذلك لوجه الله تعالى، معناه لجهة امتثال أمر الله، فالمعنى بالآية أنّ كلّ ما لم يُردّ به وجه الله محبط⁶.

¹ - الباقلاني، التمهيد، ص 259.

² - أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، السعودية، ج 1، ط 1، 1999م، ج 2، ص 34.

³ - أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت 606هـ)، تأسيس التقديس، دار نور الصباح، لبنان، بيروت، ط 1، 2011م، ص 120.

⁴ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 155.

⁵ - المصدر نفسه، ص 157.

⁶ - المصدر نفسه، ص 157.

وأول الصّاوي الوجه بالذات¹.

وأجمل الرّازي رأيه عن ضرورة منهج التأويل في قوله: "الحمد لله ... المتعالي عن شوائب التشبيه، والتعطيل: صفاته وأسماءه، فاستواؤه: قهره، واستيلاؤه، ونزوله: برّه، وعطاؤه، ومجيئه: حكمه وقضاؤه، ووجهه: جوده، أو جوده وحبائه، وعينه: حفظه وعونه اجتباؤه، وضحكته: عفوه أو إذنه وارتضاؤه، ويده: إنعامه أو إكرامه واصطفائه، ولا يجري في الدارين من أفعاله إلّا ما يريد ويشاؤه، والعظمة: إزاره، والكبرياء: رداؤه"².

وتبين منهجه أكثر من خلال تأويله لصفة الوجه، فقد رفض أن يكون الوجه المذكور في الآيات بمعنى العضو والجراحة، واستدلّ على ذلك بوجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ﴾ (القصص: 88) وذلك لأنّه لو كان الوجه هو العضو المخصوص، لزم أن يفنى جميع الجسد والبدن، وأن تفنى العين التي على الوجه، وأن لا يبقى إلّا مجرد الوجه ... والثاني: أنّ قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرّحمان: 27)، ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام، ومعلوم أنّ الموصوف بالجلال والإكرام: هو الله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات، والثالث: قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: 115) وليس المراد من الوجه ههنا: هو العضو المخصوص، فإنّنا ندرك بالحسن: أنّ العضو المسمّى بالوجه، غير موجود في جميع جوانب العالم، وأيضا: فلو حصل ذلك العضو في جميع الجوانب، لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة، في أمكنة كثيرة، وذلك لا يقوله عاقل، الرابع: إن قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ (الكهف: 28) وقوله: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِهِ الْأَعْلَى﴾ (الليل: 20) لا يمكن حمل شيء منهما على الظاهر، لأنّ وجهه تعالى —على مذهبهم³— قديم أزلي، والقديم الأزلي لا يراد، لأنّ الشّيء الذي يراد: معناه أنّه يراد حصوله ودخوله في الوجود، وذلك في القديم الأزلي محال،

¹ - أحمد بن محمد الصّاوي، شرح الصّاوي على جوهرة التّوحيد، تح: عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط2، 1999م، ص219.

² - الرّازي، أساس التّقديس، ص9-10/ ص158.

³ - المشبهة.

وأيضاً فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى، وما كانوا يريدون وجه الله، كيف كان؟ لأنّه لو كان غضباناً عليهم فهم لا يريدونه، وإنّما يريدون منه كونه راضياً عنهم، وذلك يدلّ على أنّه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات: نفس الجارحة المخصوصة، بل المراد منه شيء آخر وهو كونه تعالى راضياً عنهم¹. وعلى نفس المنهج سار في صفة اليد²، فقد أوجب تأويل صفتي الوجه واليد، لكونها من الصفات التي ظاهرها من لوازم الجسميّة، وهو على الله محال.

وأجمل الإيجي مذهب الأشاعرة في تأويل اليد المضافة إلى الله تعالى في قوله: "قال تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: 10) ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ (ص: 75)، فأثبت الشيخ (أبو الحسن الأشعري) صفتين ثبوتيتين زائدتين، وعليه السلف وإليه ميل القاضي (الباقلاني) في بعض كتبه، وقال الأكثر إنّهما مجاز عن القدرة فإنّه شائع، وخلقته بيدي أي بقدرة كاملة، وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف؛ كما أضاف الكعبة إلى نفسه، وخصّص المؤمنين بالعبوديّة³.

ومن المعاصرين، أوجب البوطي تأويل المتشابه من آيات الصفات، حيث يرى أنّ تركها على ظاهرها يوجب ذلك حمل معاني متناقضة في شأن الكثير من هذه الصفات، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5)، وقوله: ﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: 16)، فإن فسّرت الآيتين على ظاهرهما دون أيّ تأويل إجمالي ألزمت كتاب الله تعالى بالتناقض الواضح، إذ كيف يكون مستويا على عرشه وبدون أيّ تأويل، ويكون في الوقت نفسه أقرب إلّيّ من حبل الوريد بدون أيّ تأويل⁴.

¹ - الرّازي، أساس التّقديس، ص 153-154.

² - الرّازي، تفسير الفخر الرّازي، دار الفكر، لبنان - بيروت، ط1، 1401هـ - 1981م، ج12، ص43-46/ الرّازي، أساس التّقديس، ص162/ الرّازي، تفسير الفخر الرّازي، ج28، ص87.

³ - عضد الدّين عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص298/ الإمام زين الدين مرعي بن يوسف الكرّمي المقدسي الحنبلي، أقاويل الثّقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1406هـ - 1985م، ص149-150.

⁴ - البوطي، كبرى اليقينيات الكونيّة وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص138-139.

وبذلك تبين أنّ للأشاعرة في المتشابه من الصفات قولين، قول للأشعري على إجراءها على ظاهرها، وإبطال قول من نفاها وتأولها، وهو مذهب الأئمة من أصحابه المتقدمين، وقول للأشاعرة المؤولين ابتداء من الجويني؛ وقد سبق الحديث بالتفصيل عن منهج التأويل، في مبحث المناهج العقدية للمدرسة الأشعرية.

■ صفة الاستواء بين السلفية والأشاعرة.

وردت صفة الاستواء في القرآن الكريم في عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5) وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ (البقرة: 29)، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الحديد: 4).

أمّا السلفية بالمفهوم المعاصر؛ فاعتمدوا في صفة الاستواء التفويض بالكيف فقط دون المعنى اللغوي المعروف من ظاهر اللفظ، مع اعتقاد التنزيه.

أمّا أحمد ابن حنبل فقد ردّ على من أنكر صفة الاستواء لله تعالى، بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5) وقال: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الحديد: 4)، فقالوا: هو تحت الأرض السابعة كما هو على العرش وفي السماوات والأرض وفي كلّ مكان وتلوا ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ (الأنعام: 3)¹.

وقال أيضاً: وقد أخبرنا الله سبحانه أنّه في السماء فقال: ﴿ءَامِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ (١٦) أمّا من آمن في السماء أن يرسل عليكم حاصباً (الملك: 16 - 17)، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ (فاطر: 10)، ﴿إِنَّمُتَوَفِّيكَ وَرَافِعَكُ إِلَكُ﴾ (آل عمران: 55) ... فهذا خبر الله أخبرنا أنّه في السماء ووجدنا كلّ شيء أسفل منه مذموماً بقول الله جلّ ثناؤه: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾

¹ - أحمد ابن حنبل، الردّ على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ - 2002م، ص 142 - 143.

(النساء: 145)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرَنَا الَّذِينَ أَضَلَّنا مِنَ الْغِيْرِ وَالْإِنْسِ جَعَلَهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ (فصلت: 29)¹.

ويرى ابن تيمية بأن الاستواء يعني العلو المطلق، حيث يقول: "ومن قول أهل السنة إن الله عز وجل خلق العرش واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق ثم استوى عليه كيف شاء، كما أخبر عن نفسه في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5) وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِيْجُ فِي الْأَرْضِ﴾ (الحديد: 4)"².

وقال أيضا: "وعلى كل تقدير، فهو فوق، سواء كان محيطا بالأفلاك أو غير ذلك؛ فيجب أن يعلم أن العالم العلوي والسفلي بالنسبة إلى الخالق سبحانه وتعالى في غاية الصغر لقوله تعالى ﴿حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ﴾"³.

ويفصل في معنى الاستواء أكثر في قوله: "وأهل السنة متفقون على ما قاله ربيعة بن أبي عبد الرحمن ومالك بن أنس وغيرهما من الأئمة، أن الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عن الكيف بدعة... بل أهل السنة والحديث وسلف الأمة متفقون على أنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته ولا في مخلوقاته شيء من ذاته، وعلى ذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمة السنة بل على ذلك جميع المؤمنين من الأولين والآخرين"⁴، وعليه يمكننا القول بأن التفويض بالكيف بدأ مع ابن تيمية حسب ما وصلنا إليه من خلال هذه الأطروحة.

أمّا محمد ابن عبد الوهاب فبعد إثباته؛ أن الله فوق العرش⁵، بدع من نفى هذا الكلام، مستنده في ذلك الكتاب والسنة كما يقول، وأبطل مقالته؛ لأن الله تعالى أثبت استواءه على عرشه، في سبعة مواضع

¹ - أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، ص 146 - 147.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 5، ص 54.

³ - المصدر نفسه، مج 5، ص 149 - 152.

⁴ - ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مج 6، ص 468/ ابن تيمية، العقيدة الحموية الكبرى: مجموعة الرسائل الكبرى، دار التراث العربي، بيروت - لبنان، ج 1، ص 441، ص 452.

⁵ - مؤلفات الشيخ، القسم الأول، العقيدة، التوحيد، ص 149 - 151.

من كتابه، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلَّ بِمُخَيَّرٍ﴾ (الفرقان: 59) وقوله: ﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (المعارج: 4) وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (التحل: 50) وقوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ (آل عمران: 55) وكذلك قوله: ﴿وَلَا أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ﴾ (التوبة: 6)...¹.

واستشهد بقول النبي صلى الله عليه وسلم في معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد: 3) "اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ"² فقوله: "فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ" نص في أنه تعالى فوق جميع المخلوقات؛ وهو الذي ورد عن الصحابة، والتابعين، من المفسرين، وغيرهم: في معنى قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه: 5) في معنى استقر، وارتفع، وعلا، وكلها بمعنى واحد، ومن أنكر ذلك فقد حكم على الله، وعلى أسمائه وصفاته بالتعطيل³، على أي أساس واللغة مدلولاتها تتسع لأكثر من هذا؟

وعليه فالسلفية بالمفهوم المعاصر، أثبتوا لله تعالى صفة الاستواء، ومعناها معلوم عندهم؛ فهي تعني استواء حقيقيًا، ولم يرد عنهم المخالفة في ذلك، وردوا على من أنكر ذلك، وهي من صفات الأفعال التي تكون بمشيئته سبحانه، وتعني عندهم، الفوقية، والارتفاع، والعلو للذات، والصفات معاً، معنى ووجوداً؛ مع اعتقاد التنزيه، أمّا كيفيتها فأقروا بأنها غير معروفة.

أمّا الأشاعرة فهم على اتّجاهين في صفة الاستواء، اتّجاه رفض تأويلها واتّجاه أولها، وقد نقل البغدادي اختلافهم حيث يقول: "واختلف أصحابنا في هذا، فمنهم من قال: إنّ آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وهذا قول مالك بن أنس وفقهاء المدينة والأصمعي، وروي أنّ مالك سئل

¹ - الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع: عبد الرحمن النجدي، ط6، 1417هـ - 1996م، ج3، ص210.

² - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 2713.

³ - المرجع السابق، ج3، ص215.

عن الاستواء فقال : الاستواء معقول وكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب، ومنهم من قال إنّ استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سمّاه استواء كما أحدث في بنیان قوم فعلاً سمّاه إتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة وهذا قول أبي الحسن الأشعري، ومنهم من قال إنّ استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة، وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد ذكره في كتاب الصفات، والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى "الملك" كأنه أراد أنّ الملك ما استوى لأحد غيره، وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب: ثلّ عرش فلان، إذا ذهب ملكه...¹.

أمّا الأشعري، فقد كان منهجه التفويض بالكيف والمعنى للاستواء على الوجه الذي قاله الله، وأراد؛ وقد بين ذلك في قوله: "فالله عزّ وجلّ مستو على عرشه كما قال ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5)²، "ودلّ على أنّه تعالى فوق سماواته دون أرضه، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَنْ مِّنَ السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ (الملك: 16)، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: 10)، وقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5)، وليس استواءه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر، لأنّه عزّ وجلّ لم يزل مستوليا على كلّ شيء³.

وقد ردّ الأشعري على من تأوّل الاستواء بالاستيلاء، في قوله: "وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية - إنّ قول الله عزّ وجلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ أنّه استولى وملك وقهر، وأنّ الله عزّ وجلّ في كلّ مكان، وجحدوا أن يكون الله عزّ وجلّ على عرشه - كما قال أهل الحقّ - وذهبوا في الاستواء إلى القدرة"⁴.

"ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق بين العرش والأرض، فالله سبحانه قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كلّ ما في العالم، فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء، وهو عزّ وجلّ مستول على

¹ - عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص 112 - 113،

² - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 33.

³ - الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص 232 - 234/ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون، ص 33 - 34.

⁴ - المصدر السابق، ص 34.

الأشياء كلّها لكان مستويا على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأفراد لأنّه قادر على الأشياء مستول عليها، وإذا كان قادرا على الأشياء كلّها ولم يجر عند أحد من المسلمين أن يقول: إنّ الله عزّ وجلّ مستو على الحشوش والأخيلية، لم يجر أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلّها، ووجب أن يكون معناه استواء يختصّ العرش دون الأشياء كلّها¹.

ويؤكّد على منهجه، الإمام الشوكاني حيث يقول في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾: والذي ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، أنّه سبحانه مستو على عرشه، بغير حدّ ولا كيف، وإلى هذا القول سبقه الجماهير من السلف الصالح، الذين يمزّون الصّفات كما وردت من دون تحريف ولا تأويل له². وعلى منهجه سار الباقلاني، حيث أكّد على أنّ الله مستو على العرش كما أخبرنا³، وردّ على من أوّل الاستواء بالاستيلاء، لأنّ الاستيلاء هو القدرة والقهر⁴.

ومن الأشاعرة الذين قرّروا تأويل صفة الاستواء وتفسيرها بالاستيلاء الجويني؛ حيث يقول: "فقد ذهب أهل التّأويل في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وجوها فذهب بعضهم إلى أنّ المراد بالاستواء الاقتدار، والقهر والغلبة، وذلك سائغ في اللّغة شائع فيها، إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم؛ إذ احتوى على مقاليد الملك فيه، ومنه قول القائل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

وقال لآخر:

ولما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر⁵.

¹ - الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص34.

² - الإمام الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار النوادر، الكويت، 1431هـ - 2010م، مج3، ص357.

³ - الباقلاني، التمهيد، ص260، ص261-262.

⁴ - المصدر نفسه، ص262.

⁵ - الجويني، الشامل في أصول الدين، تح: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1969م، ص553.

وقال أيضا: "وذكر بعض الأئمة في تأويل الآية أنّ معنى الاستواء: القصد والإرادة، واستواء الربّ على عرشه، قصد إلى فطرته، وخلقه، وإبداؤه، وإرادته: تدبيره وتقديره على ما أراد"¹.

ومن المؤيدين لصفة الاستواء، البغدادي، حيث يقول: "... والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك كأنه أراد أنّ الملك ما استوى لأحد غيره، وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب ثلّ عرش فلان إذا ذهب ملكه ... فصحّ بهذا تأويل العرش على الملك في آية الاستواء"².

وأوجب الرازي كذلك؛ تأويل صفة الاستواء³، ونفى كون المراد بالاستواء؛ استقرار الله على العرش، لما يقتضيه هذا المراد الظاهر؛ من الجسميّة والتّحيّز والجهة، ولأنّّه يقتضي التّعير؛ الذي هو دليل الحدوث، ويقتضي التّركيب والبعضيّة⁴، وكلّ ذلك على الله محال، واستطرد في فساد ذلك بأدلة عقلية ونقلية⁵.

ومن الأدلة العقلية التي استدلل بها الرازي على وجوب التأويل: "أنّه لو كان مستقرّا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيًا، وإلاّ لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال، وكلّ ما كان متناهيًا فإنّ العقل يقضي بأنّه لا يمنع أن يصير أزيد منه أو أنقص منه بذرة، والعلم بهذا الجواز ضروري، فلو كان الباري تعالى متناهيًا من بعض الجوانب، لكانت ذاته قابلة للزيادة والتّقصان، وكلّ ما كان كذلك، كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصّص وتقدير مقدّر، وكلّ ما كان كذلك فهو محدث، فثبت أنّه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيًا، ولو كان كذلك لكان محدثًا وهذا محال، فكونه على العرش يجب أن يكون محالاً"⁶.

ومن الأدلة النقلية التي استدلل بها الرازي على وجوب التأويل:

¹ - الجويني، الشّامل في أصول الدّين، ص554.

² - البغدادي، أصول الدّين، ص113.

³ - الرازي، تفسير الفخر الرازي، ط1، 1401هـ - 1981م، دار الفكر، بيروت - لبنان، ج2، ص169 - 173.

⁴ - المصدر نفسه، ج24، ص104 - 105.

⁵ - المصدر نفسه، ج14، ص106/ ط3، ج17، ص12.

⁶ - المصدر نفسه، ج14، ص106 - 107.

قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: 1)، يرى أنّ وصفه بكونه أحدا والأحد مبالغة في كونه واحدا، والذي يمتلئ منه العرش ويفضل عن العرش يكون مركبا من أجزاء كثيرة جدا، فوق أجزاء العرش¹.

وقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ (الحاقة: 17)، فلو كان إله العالم في العرش، لكان حامل العرش حاملا للإله، فوجب أن يكون الإله محمولا حاملا، ومحفوظا حافضا، وذلك لا يقوله عاقل، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ﴾ حكم بكونه غنيا على الإطلاق، وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة².

ويفسر معنى الاستواء بالاستيلاء، ويؤكد على جواز ذلك، في قوله: "أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعن بالكلية قال صاحب الكشف لما كان الاستواء على العرش، وهو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على البلد يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة"³.

ويذكر الرازي في مواضع أخرى، أنّ المراد من استواء الله تعالى هو استوائه على المخلوقات بالقهر، والقدرة، والتدبير، والحفظ⁴.

ويعتبر الرازي أنّ الاستواء بمعنى الجلوس ليس من صفات المدح والثناء ولا يجعله دليلا على كمال قدرته حيث يقول: "ثبت أنّ كونه جالسا على العرش ليس من دلائل إثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثناء، فلو كان المراد من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما أجنبيّا عما قبله وعما بعده، وهذا يوجب نهاية الزكَاكة، فثبت أنّ المراد منه ليس ذلك،

¹ - الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج14، ص118.

² - المصدر نفسه، ج14، ص119.

³ - المصدر نفسه، ج22، ص7.

⁴ - المصدر نفسه، ج18، ص236-238.

بل المراد منه كمال قدرته في تدابير الملك والملوك حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب"¹.

وهو منهج أكثر المعاصرين، حيث فسّر البوطي قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5) بتسلط القوة والسلطان، وهو معنى ثابت في اللغة ومعروف، وذلك بناء على وجوب تنزيه الله تعالى عما يقتضيه ظاهر مثل هذه النصوص الموهمة للتشبيه؛ من الصفات المنافية لكمال الله وألوهيته، وبناء على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾².

ويؤكد على ضرورة تأويل صفة الاستواء في تفسيره للآيتين؛ في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: 16)؛ بأنه لو فسّرت الآيتين على ظاهرهما دون أي تأويل إجمالي، ألزمت كتاب الله تعالى بالتناقض الواضح، إذ كيف يكون مستويا على عرشه وبدون أي تأويل، ويكون في الوقت نفسه أقرب إليّ من حبل الوريد، بدون أي تأويل؟³.

وعليه فلاشاعرة في تفسير معنى صفة الاستواء اتجاهين؛ اتجاه رفض تأويلها؛ وردّ على من تأولها وهو قول الأشعري ومن سار على منهجه، واتجاه نادى تأويلها؛ كالجويني والرازي، ومن المعاني التي اعتمدها، الاستيلاء، الغلبة، والقهر، معتمدين في ذلك على أدلة عقلية ونقلية، والجميع غايته تنزيه الله عز وجل عن التشبيه، إيماننا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

المطلب الثالث: معنى كلام الله.

محل الاختلاف الذي بين السلفية والأشاعرة في مسألة كلام الله هو في معنى كلام الله، حيث ذهب الأشعرية إلى أنّ الكلام نفسي قديم، والمتلو حادث، كما جاء في قول الباقلاني: "ويجب أن يعلم أنّ الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدلّ عليه، فتارة تكون قولاً بلسان على

¹ - الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج14، ص120/ ج22، ص5.

² - البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص140.

³ - المرجع نفسه، ص139.

حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم، وقد بين تعالى ذلك بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: 4) فأخبر تعالى أنه أرسل موسى إلى بني إسرائيل بلسان عبراني فأفهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية، وبعث عيسى بلسان سرياني فأفهم قومه كلام الله القديم بلسانهم، وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب فأفهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم، فلغة العرب غير لغة العبرانية ولغة السريانية غيرهما، لكن الكلام القديم القائم بالنفس شيء واحد لا يختلف ولا يتغير¹.

وإلى ذلك ذهب الجويني حيث يقول: "... الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت، والكلام الأزلي يتعلّق بجميع متعلّقات الكلام على اتّحاده، وهو أمر بالمأمورات، نهي عن المنهيات، خبر عن المخبرات، ثمّ يتعلّق بالمتعلّقات المتجدّدات ولا يتجدّد في نفسه"².

ويفصل البيجوري في المقصود بكلام الله أنه يطلق على الكلام النفسي القديم، أنه صفة قائمة بذاته تعالى؛ وعلى الكلام اللفظي بمعنى أنه خلقه، وليس لأحد في أصل تركيبه كسب ... ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثا لا يجوز أن يقال القرآن حادث إلا في مقام التعليم، لأنه يطلق على الصّفة القائمة بذاته أيضا لكن مجازا على الأرجح فرّما يتوهم من إطلاق أنّ القرآن حادث، أنّ الصّفة القائمة بذاته تعالى حادث³.

ويستدلّ التفتازاني على إثبات الكلام النفسي بقوله: "والكلام هو صفة أزليّة عبّر عنها بالنظم المسمّى القرآن المركّب من الحروف، وذلك لأنّ كلّ من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى ثمّ يدلّ عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العلم، إذ قد يخبر الإنسان عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه، وغير

¹ - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 101 .

² - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص 127/ ص 108.

³ - البيجوري، تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، ضبطه وصححه: عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1424هـ - 2004م، ص 84.

الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدا لإظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا الكلام نفسياً¹.

وأجل الرّازي مذهب أهل الحقّ في القول بأنّ كلام الله تعالى لا أول لوجوده، وهو ليس بحرف ولا صوت وإنما هي دلالات عليه².

ويستدلّ الآمدي عن الكلام النفسي بأنّ الإجماع من العقلاء منعقد على أنّ كلام المتكلّم لا يخرج عن الحروف، والأصوات المنتظمة، الدّالة بالوضع، وعمّا هي دليل عليه في نفسه، فإن كان الأوّل: فلا يخلو إمّا أن يكون لكلام الله تعالى معنى في نفسه، أو لا معنى له في نفسه، فإن لم يكن له معنى في نفسه؛ فلا يكون أمراً، ولا ناهياً؛ ولهذا إنّ من قال لغيره؛ إفعل كذا، أو لا تفعل كذا، ولم يكن لعبارته معنى في نفسه؛ لا يكون أمراً، ولا ناهياً، بل عابثاً، وإن كان لها معنى في نفسه؛ فذلك هو الذي نروم إثباته، ونعبر عنه بكلام النفس، وإن كان الثّاني: وهو أنّ معنى الكلام هو المعنى القائم بالنفس؛ فهو المطلوب ولولا ذلك لما تحقّق كونه متكّماً ولا يخلو إمّا أن يكون قديماً، أو حادثاً، لا جائز أن يكون حادثاً وإلا كان الرّب تعالى محلاً للحوادث؛ وهو محال فلم يبق إلّا أن يكون قديماً³.

وقال الصّاوي: "واعلم أنّ كلام الله يطلق بالاشتراك على الحسّي، وعلى النفسي: الذي هو الصّفة القديمة فهو حقيقة عرفيّة في كلّ"⁴، ويبقى السّؤال كيف لنا أن نتأكّد من هذا الكلام؟ وأين الرّاجح والمرجوح فيه؟

ويوجز البوطي معنى الكلام بأنّه الصّفة القائمة بالنفس والتي يعبر عنها بالألفاظ...⁵.

¹ - سعد الدّين التّفّازاني، شرح العقائد التّسفيّة، تح: أحمد حجازي السّقا، مكتبة الكليّات الأزهرية، الأزهر - القاهرة، 1408هـ - 1988م، ص41.

² - فخر الدّين الرّازي، الإشارة في علم الكلام، تحقيق ودراسة: هاني محمد حامد محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، ص205 - 206.

³ - الآمدي، أبحاث الأفكار، ج1، ص384.

⁴ - أحمد بن محمد المالكي الصّاوي، شرح الصّاوي على جوهر التّوحيد، تحقيق وتعليق: عبد الفتّاح البزم، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1419هـ - 1999م، ص181 - 182.

⁵ - البوطي، كبرى اليقينيّات الكونيّة وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص125.

وعليه فمذهب الأشاعرة في الكلام مستويان: أحدهما الكلام النفسي وهو صفة قديمة أزلية قائمة بذاته تعالى، ليس بحرف، ولا صوت، وثانيهما ما هو تعبير عن تلك الصفة وهو الكلام المتلو؛ وهو حادث.

المطلب الرابع: حقيقة فعل العبد.

ذهب الأشاعرة إلى أنّ قدرة العباد لا تأثير لها في أفعالهم، كما جاء في قول الأشعري: "إن قال قائل: لم زعمتم أنّ أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟ قيل له: قلنا ذلك لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: 96) وقال: ﴿جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة: 24)، فلمّا كان الجزاء واقعا على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم"¹.

ويستدلّ على ذلك بقوله: "ودليل آخر من القياس على خلق أفعال الناس: أنّ الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار قائم في خلق حركة الاكتساب؛ وذلك أنّ حركة الاضطرار إن كان الذي يدلّ على أنّ الله خلقها حدوثها فكذلك القصّة في حركة الاكتساب، وإن كان الذي يدلّ على خلقها حاجتها إلى مكان وزمان فكذلك قصّة حركة الاكتساب فلمّا كان كلّ دليل يستدلّ به على أنّ حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى يجب به القضاء على أنّ حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى، وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار"².

واهتمام الأشاعرة بمسألة الكسب ظاهر في كلّ تراثهم، وذلك لأنّ مسألة أفعال العباد كما هو معلوم من المسائل الرئيسة في مذهبهم، فهم يرون أنّ أفعال العباد مخلوقة لله مقدورة له فلا خالق لها إلّا

¹ - الأشعري، اللّمع في الرّد على أهل الرّيب والبدع، ص 69.

² - المصدر نفسه، ص 74-75.

الله من باب وحدة الأفعال في الكون، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، فالفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يد هذا الإنسان¹.

وقد بين أبو الحسن الأشعري أنّ وقوع الفعل المكتسب يكون بقوة محدثة²، وأنّ عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدثة ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة فيختلف معنى الوقوع، فيكون وقوعه بقدرته القديمة إحداثاً، ووقوعه من المحدث بقدرته المحدثه اكتساباً³، وينفي أبو الحسن الأشعري أن يكون لها دور الخلق فيقول في معرض ردّه على السائل: "فإن قال قائل: إذا كان كسب الإنسان خلقاً فما أنكرت أن يكون خالقاً؟ قيل له: لم أقل إنّ كسبي خلق لي فيلزمي أن أكون له خالقاً، وإنّما قلت خلق لغيري فكيف يلزمي إذا كان خلقاً لغيري أن أكون له خالقاً؟ ولو كان كسبي إذا كان خلقاً لله تعالى كنت له خالقاً، لكانت حركة المتحرّك باضطرار إذا كانت خلقاً لله تعالى كان بها متحرّكاً، فلما لم يجز ذلك لأنّه خلقها حركة لغيره، لم يلزمنا ما قالوه، لأنّ كسبنا خلق لغيرنا"⁴، فالفعل عند الأشعري لا خالق له إلا الله، ولا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى؛ فهو ينفي أن يكون العبد خالقاً لفعله أو فاعلاً له أو قادراً عليه، وإن أثبت للعبد قدرة فهي غير مؤثّرة أبداً.

والكسب عند الباقلاني تصوّف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف الضّرورة من حركة الفالج وغيرها، وكلّ ذي حسّ سليم يفرّق بين حركة يده على طريق الاختيار، وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والإقبال والإدبار وبين الجرّ والسحب والدفع، وهذه الصّفة المعقولة للفعل حسّاً

¹ - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص144/ الإيجي، المواقف، ص311/ أبو المظفر الإسفرايني، التّبصير في الدّين، ص116/ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدّين، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، ج1، ص110-111.

² - الأشعري، اللّمع في الرّد على أهل الزّيغ والبدع، ص76.

³ - ابن فورك، مقالات أبي الحسن الأشعري، ص93.

⁴ - المصدر السابق، ص78-79.

هي معنى كونه كسبا"¹، أي أنّ الإنسان مستطيع لكسبه، وذلك لتفريقه بين الفعل المخير فيه، وبين ما يضطرّ إليه.

وقد نقل البغدادي مثالا يبيّن به معنى الكسب، حيث يقول: "وقد ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثالا في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفردا به، إذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملا، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووُجد مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدرته الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا وإن وجد الفعل بقدرته الله تعالى"².
أمّا الجويني فيرى أنّ معنى كونه مكتسبا -أنّه قادر على فعله- وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور³.

وجمع الرّازي أقوال الأشاعرة في معنى الكسب، وجعل له تفسيرات ثلاثة:

- "أحدها" وهو قول الأشعري أنّ القدرة صفة متعلّقة بالمقدور من غير تأثير القدرة في المقدور، بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى، كما أنّ العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى، لكنّ الشّيء الذي حصل بخلق الله تعالى وهو متعلّق القدرة الحادثة هو الكسب.

- "وثانيها" أنّ ذات الفعل توجد بقدرته الله تعالى، ثمّ يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية، وهذه الصّفة حاصلة بالقدرة الحادثة، وهو قول أبي بكر الباقلاني.

- "وثالثها" أنّ القدرة الحادثة والقدرة القديمة، إذا تعلّقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما، وكأنّه فعل العبد وقع بإعانة الله، فهذا هو الكسب، وهذا يعزى إلى أبي إسحاق الإسفراييني لأنّه يروى عنه أنّه قال الكسب والفعل الواقع بالمعين"⁴.

¹ - الباقلاني، التمهيد، تصحيح ونشر: الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م، ص307، الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص96-97/ الأمدى، غاية المرام، ص221.

² - البغدادي، أصول الدين، 133-134.

³ - الجويني، لمع الأدلّة، تقديم وتحقيق: فوقيّة حسين محمود، عالم الكتب، ط2، 1407هـ- 1987م، ص121.

⁴ - الفخر الرّازي، تفسير الفخر الرّازي، ط1، 1401هـ- 1981م، ج4، ص86-87.

ومن المعاصرين، يبنّ البوطي معنى الكسب بأمثلة، حيث يرى أنّ أفعال الإنسان الاختيارية من جملة مخلوقات الله عزّ وجلّ، فالله هو الذي يخلق فينا الإقبال على الدراسة والانصراف عنها، وهو الذي يخلق فينا تصرفاتنا كلّها من طاعة وعصيان، ثبت ذلك بالدليل العقلي البين، إذ لو لم يكن شيء من ذلك بخلق الله وقدرته لما اتّصف إذّا بكلّ صفات الكمال ولكان ذلك بتأثير مستقلّ من غيره، وهو محال على الله .. لقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: 2) والفعل من جملة الأشياء بلا شكّ، هذا ما عليه عامة أهل السنّة والجماعة¹.

مستطردا أنّ خلق الله لأفعال الإنسان لا يستلزم أن يكون مُكرّها عليها، وليس بينهما أيّ تلازم إلّا فيما يتوهّم بعض الناس، ذلك لأنّ تلبّسك بفعل ما يتوقّف على أمرين اثنين: وجود هذا الفعل في الخارج أي (وجود مقوّماته كلّها المادّية والمعنويّة) ثمّ اكتسابك له عن طريق انبعاثك نحوه، فأنت تريد ومختار بوصفك كاسبا ومنبعثا إليه، لا بوصفك خالقا وموجدا لمقوّماته وعناصره ... فالقصد والعزيمة والكسب منك (وذلك بسرّ الإرادة التي ركبها الله في نفسك) وخلق الفعل وأسبابه القريبة والبعيدة من الله تعالى، وإتّما تكون المقاضاة والمحاسبة على القصد والكسب لا على خلق الوسائل والأسباب وخلق الفعل نفسه ... والله عزّ وجلّ إنّما يقاضي عباده ويحاسبهم على هذا الشيء الذي اسمه الكسب، أي الانبعاث النفسي إلى التلبّس بالفعل².

وعليه فحقيقة أفعال العباد عند الأشاعرة مضافة إليهم بتأثير الأقوى، فهي ترى بأنّ قدرة العباد في الفعل لا تؤثر كثيرا فيه، وقدرة الله تعالى في فعل الإنسان هي الأكثر تأثيرا فيه.

¹ - البوطي، كبرى اليقينيّات الكونيّة وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص162.

² - المرجع نفسه، ص163-164.

الفصل الرابع: التقريب بين المدرستين السلفية والأشعرية

ودوره في تحقيق وحدة الأمة.

المبحث الأول: شرعية الاختلاف ومشروعية الوحدة وأهميتها.

المبحث الثاني: ضوابط وحدود الاختلاف.

المبحث الثالث: أهمية العقيدة الإسلامية في وحدة الأمة الإسلامية فكرا ومعتقدا.

المبحث الرابع: أسس وآليات بعث الوصل بين المدرستين السلفية والأشعرية.

المبحث الأول: شرعية الاختلاف ومشروعية الوحدة وأهميتها.

وُصفت العلاقة بين مشروعية الاختلاف ووجوب الوحدة بأنها "وحدة في تنوع وتنوع في وحدة، مما يجعل مثل هذا الاختلاف رحمة، إذ تجتمع بقبوله شتى الطاقات وتساهم كلها بإتلاف مواهبها في إثراء الحياة وتقدمها، فيغدو المختلفون وكأنهم يتنافسون في لعبة متفقين على قواعدها بعيدا عن كل تذهب صلب وتعصب أعمى وفرض ألوهية مذهبية أو حزبية أو قومية"¹.

و"حق الاختلاف" الذي هو حق من حقوق الإنسان إن لم يكن أبرزها، وحتى يكون اختلاف الآخر أمر لا جدال فيه، وحتى يتم قبول كل فريق بالفريق الآخر؛ معتقدا، ومذهبا، فأول ما يحتاج إليه هو الإعلان عنه، والاعتراف به، وذلك للوصول إلى الوحدة، فالعلاقة بينهما متتابعة، متلاحقة².

وإذا كان الاختلاف أمر حتمي و"ضرورة ورحمة وتوسعة، فإن محاولة رفعه ومحوه ليست في صالح الأمة من ناحية؛ لأنها تحرمها من ثراء التنوع، ومن نعمة الاختيار، وليست ممكنة من ناحية أخرى؛ لأنها منافية لسنة الله تعالى في اختلاف خلقه"³.

وتنوع الاختلافات، تدلّ على الحرية الفكرية، إن أحسنّا النظر إليها تسعد الأمة، وتكفل رقيها، وتبقى على سلامتها، وهي في جوهرها تنبئ عن معنى الوفاق، فهي ترتبط بأصل واحد، وهو الكتاب والسنة، ومدارس الفكر المختلفة داخل الإسلام شيء طبيعي مرغوب فيه، ليس منه بدّ، ما دام الإسلام ديننا حيا لأحياء، لكي يزدادوا حياة... والإسلام نفسه شحنة هائلة من النشاط العقلي، تأبى أن يتحوّل المسلمون إلى مجرّد نسخ متطابقة تتكرّر باستمرار، وبلا اختلاف، من عقل واحد، أيّا كان هذا العقل،

¹ - ظاهر إبراهيم ياسين، الخلاف الفكري بين الفرق الإسلامية مفهومه، أنواعه، نشأته، مظاهره وضوابطه، رسالة ماجستير، إشراف: عماد إسماعيل النعيمي، الجامعة الإسلامية - بغداد، 1431هـ - 2010م، ص 138.

² - أحمد عبد الرحيم السايح، التقريب بين المذاهب الإسلامية الكلامية، ندوة بعنوان: على دروب التقريب بين المذاهب الإسلامية، لبنان، ط1، 1994م، ص 83 نقلا عن العقيدة الإسلامية بين التّصوّرين الأشعري والإباضي، أطروحة دكتوراه، إعداد: جهيدة سليمان، إشراف: عبد المالك بن عباس، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة - الجزائر، 2022 - 2023م، ص 527.

³ - القرضاوي، كيف نتعامل مع التراث والتّمدد والاختلاف، 1422هـ - 2001م، ص 177.

حتى لا يهلك المسلمون من الركود والشعور بالقدم¹، ولذلك وجب استثمار تنوع هذه الاختلافات بجعلها عنواناً للتنوع، وتسميته اختلاف تنوع لا اختلاف تفرق؛ وهو ما يساهم في إنجاح مشروع الوحدة الإسلامية.

وقبل أن يكون الاختلاف حرية فكرية؛ فهو أمر فطري خلق الله تعالى الناس عليه ولم يجعلهم متوحدين في وجودهم المادي من حيث الأشكال والألوان، آية للناس، كما لم يجعلهم متوحدين من حيث المكاسب والأرزاق دفعا إلى السعي والتعمير، لقد أشار الله تعالى إلى هذه السنة في القرآن الكريم، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة: 48) وقال أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (118) ﴿إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: 118 - 119)، وقال أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (النحل: 93)، وقال أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ (الشورى: 8)، وقال أيضا: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ﴾ (الزخرف: 33)².

فاختلاف الناس طبقا للآيات هو قدر إلهي، وجزء لا يتجزأ من عقيدة المسلم، لا يمكن فصله عن تشكيلة الطرح الوجودي الإسلامي القائم على اعتقاد حقيقة الاختيار الإنساني، الذي تتوقف عليه عقيدة الابتلاء الرباني، وهي التفسير الإسلامي الأوحى لسر الوجود الإنساني، والذي تمثل حقيقة الاختلاف الإنساني نتيجة حتمية مترتبة عليها، مما يعني أن إنكارها بوصفها حقيقة خلقية هو إنكار لجزء من تشكيلة الطرح الوجودي الإسلامي، وأن اعتبارها مجرد ظاهرة غرضية هو إسقاط لشق من منظومة العقيدة الإسلامية، يفقدها تكاملها وانسجامها المطلوب في ذهن المسلم، تترتب عليه ضروب من الخلل والاضطراب في الفهم لحقيقة قيم الدين ومقاصده³.

¹ - أحمد السابح، ص 67، نقلا عن العقيدة الإسلامية بين التصورين الأشعري والإباضي، ص 527.

² - أبو سعيد محمد عبد المجيد، أثر الاختلافات والتنازعات على وحدة الأمة الإسلامية، ص 345.

³ - المرجع نفسه، ص 345.

فإذا كان الاختلاف حقًا ثابتًا فوحدة الصف أمر واجب؛ بأمر مباشر من الله سبحانه ﷻ ولتكن
مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٩﴾ (آل عمران: 104)
فالتجاذب في مواجهة التحديات لا يتحقق إلا بصف موحد وإن اختلفت اجتهاداتهم في فروع الدين
وأساليب التطبيق، فهم ملتقون على أصول الدين مما هو صريح الكتاب ﷻ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا
لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴿١٥٩﴾ (الأنعام: 159) والاختلاف إذا تحقق الالتزام بما هو صريح في الدين لا يشكل أبدا
عقبة في طريق وحدة الصف الإسلامي بل هو ثراء له¹، بل إذا أحسن استغلاله فسيكون مصدر قوة
للأمة، لا مصدر ضعف وتفرق، وهو مصدر الثراء والإبداع الفكري، لأن المعارضة البناء بضوابطها لا
يمكن أن تكون مصدرا للتفرق، بل هي مصدر لمراجعة الذات وتصحيح الأخطاء، وهي أحسن طريق
لإنضاج الأفكار والمشاريع².

وأهمية الشيء تظهر في مدى مسيس الحاجة إليه، ولا شك أن حاجة المسلمين إلى وحدة صفهم
واتفاق كلمتهم أضحت أم الحاجات؛ لأجل ما يتوقف عليها من إقامة دين الله الذي ارتضاه سبحانه
لعباده، قال تعالى: ﴿وَقَبِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ كَلُمُوا لِلَّهِ﴾ (البقرة: 193) وأي
فتنة أشد من فتنة التفرق والتمزق التي تقف حائلا دون صيرورة الدين كله لله، واجتماع الناس عليه،
وتتسبب في وهن المسلمين وتكرس فيهم داء الفرقة والضعف والهوان وتسلط الأعداء.

لذلك ينبغي على علماء المسلمين وأمرائهم ومنظماتهم ومؤسساتهم أن يستحضروا أهمية تحقيق
الظروف المواتية لقيام وحدة الكلمة، والسعي للوقوف على معوقات تحقيق هذه الوحدة لتلافيها، ليتحقق
وعد الله للأمة المسلمة بالنصر والتمكين، فإن قوة المسلمين تكمن بالأساس في اتحاد كلمتهم على دينهم³.

¹ - ظاهر ياسين، الخلاف الفكري بين الفرق الإسلامية مفهومه، أنواعه، نشأته، مظاهره وضوابطه، ص 138.

² - أبو سعيد محمد عبد المجيد، أثر الاختلافات والتنازعات على وحدة الأمة الإسلامية، ص 345-346.

³ - عبد الغني ادراعو، وحدة الأمة الإسلامية - الأسباب والآثار والمعوقات كما بينها القرآن الكريم، رسالة ماجستير، إشراف: السيد
سيد أحمد محمد نجم، 1435هـ - 2014م، ص 40.

ف "وحدة المسلمين واجتماعهم مطلب شرعي، ومقصد عظيم من مقاصد الشريعة؛ بل من أهم أسباب التمكين لدين الله تعالى ... فلا بدّ من تظافر الجهود بين الدعاة وقادة الحركات الإسلامية وبين علماء المسلمين، وطلبة العلم ..."¹، "فلا يوجد دين دعا إلى الأخوة التي تتجسد في الاتحاد والتضامن، والتساند والتآلف، والتعاون والتكاتف، وحذر من التفرق والاختلاف والتعادي مثل الإسلام في قرآنه وسنته"².

وكثيرة هي الآيات التي يدلّ نصّها على نهي الله وتحذيره من التفرّق والاختلاف، وهي أوضح من أن تُبين، منها قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: 103).

وقد نقل السيوطي في سبب نزول هذه الآيات عن طريق ابن المنذر عن مقاتل ابن حيان قال: بلغني أنّ هذه الآية أنزلت في قبيلتين من قبائل الأنصار في رجلين أحدهما من الخزرج، والآخر من الأوس، اقتتلوا في الجاهلية زمانا طويلا، فقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة، فأصلح بينهم، فجرى الحديث بينهما في المجلس، فتفاخروا واستبّوا حتى أشرع بعضهم الرماح إلى بعض³.

وأخرج ابن المنذر عن قتادة ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران: 103) إذ كنتم تذاجون فيها يأكل شديدكم ضعيفكم حتى جاء الله بالإسلام، فأخى به بينكم، وألف به بينكم أما والله الذي لا إله إلا هو إنّ الألفة لرحمة، وإنّ الفرقة لعذاب، ذكر لنا

¹ - علي محمد محمد الصلابي، تبصير المؤمنين بفقهاء التصر والتمكين في القرآن الكريم، مكتبة الصحابة، الإمارات - الشارقة، مكتبة التابعين، القاهرة - عين شمس، ط1، 1422هـ - 2001م، ص308.

² - يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دار الشروق، ط1، 1421هـ - 2001م، ص20.

³ - جلال الدين السيوطي، تفسير الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1433هـ - 2011م، ج2، ص287.

أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ "وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَتَوَادَّ رَجُلَانِ فِي الْإِسْلَامِ، فَيُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا مِنْ أَوَّلِ ذَنْبٍ يُحْدِثُهُ أَحَدُهُمَا، وَإِنْ أَرَادَهُمَا الْحَدِيثُ"¹.

فقد أوجب تعالى علينا التمسك بكتابه وسنة نبيه، والرجوع إليهما عند الاختلاف، وأمرنا بالاجتماع على الاعتصام بالكتاب والسنة اعتقاداً وعملاً، وذلك سبب اتفاق الكلمة، وانتظام الشتات الذي يتم به مصالح الدنيا والدين، والسلامة من الاختلاف، وأمر بالاجتماع، ونهى عن الافتراق²، والآية فيها نهي عما يوجب الفرقة ويزيل الألفة والمحبة³.

ويرى ابن عاشور أنَّ الله عزَّ وجلَّ "ثَنَّى أَمْرَهُمْ بِمَا فِيهِ صَلَاحٌ أَنْفُسَهُمْ لِأَخْرَاجِهِمْ، بِأَمْرِهِمْ بِمَا فِيهِ صَلَاحٌ حَالِهِمْ فِي دُنْيَاهُمْ، وَذَلِكَ بِالْاجْتِمَاعِ عَلَى هَذَا الدِّينِ وَعَدَمِ التَّفَرُّقِ، لِيَكْتَسِبُوا بِاتِّحَادِهِمْ قُوَّةً وَغَاءً"⁴، فبالاعتصام بحبل الله تعالى يتم تحقيق الوحدة المنشودة بين المسلمين.

ويرى ابن كثير أنَّ الله أمر بالاعتصام بعهد الله كما في الآية بعدها: ﴿لَا يَحْبِلُ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٌ مِنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: 112)، والاعتصام بحبل الله المتين الذي هو القرآن الكريم، وأمرهم بالجماعة ونهائهم عن التفرقة، ثم يذكرهم بحال الأوس والخزرج، فإنه كانت بينهم حروب كثيرة في الجاهلية، وعداوة شديدة وضغائن وإحن، طال بسببها قتالهم والوقائع بينهم؛ فلما جاء الإسلام فدخل فيه من دخل منهم، صاروا إخواناً متحابين بجلال الله، متواصلين في ذات الله، متعاونين على البرِّ والتقوى⁵.

¹ - جلال الدين السيوطي، تفسير الدر المنثور في التفسير المأثور، ج2، ص287-288.

² - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي - محمد رضوان عرقسوسي، إبراهيم أطفيش، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1427هـ - 2006م، ج5، ص251/ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والإعلان، ط1، 1422هـ - 2001م، ج5، ص643-648.

³ - محمد فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج8، ص178.

⁴ - محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ج4، ص31.

⁵ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1420هـ - 1999م، ج2، ص89-90.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران: 105)، ينهى هذه الأمة أن تكون كالأمم الماضية في تفرقهم واختلافهم، وتركهم الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر مع قيام الحجة عليهم¹.

ويدلّ قوله تعالى: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: 46) على أنّ الموافقة بين المسلمين أصل الدين، وأول الفساد ورأس الزلل الاختلاف². فالآية نحث المسلمين من التنازع، لأنّ الاختلاف والتنازع مدعاة الفشل وهو الخيبة والتكول عن إمضاء الأمر وأكثر أسبابه الضعف والجبن³.

ويقول السعدي: "﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾ تنازعا يوجب تشتت القلوب وتفرقها، ﴿فَتَفْشَلُوا﴾ أي: تجبنوا ﴿وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ أي: تنحلّ عزائمكم، وتفرّق قوّتكم، ويرفع ما وعدتم به من النصر على طاعة الله ورسوله"⁴.

وقال ابن عاشور: "إنّما كان التنازع مفضيا إلى الفشل لأنّه يثير التّغاضب ويزيل التّعاون بين القوم، ويحدث فيهم أن يتربّص بعضهم ببعض الدّوائر، فيحدث في نفوسهم الإشتغال باتّقاء بعضهم بعضا، وتوقع عدم إلقاء التّصير عند مآزق القتال، فيصرف الأمتّة عن التّوجه إلى شغل واحد فيما فيه نفع جميعهم، ويصرف الجيش عن الإقدام على أعدائهم، فيتمكّن منهم العدو، كما قال في سورة آل عمران ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُشِلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ﴾ (آل عمران: 152)"⁵.

¹ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص91.

² - عبد الكريم بن هوزان القشيري، تفسير القشيري (لطائف الإشارات)، تح: عبد اللطيف حسن عبد الرّحمان، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، 1428هـ - 2007م، ط2، ج1، الفاتحة - آخر سورة التّوبة، ص397.

³ - محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، مصر، ط2، 1368هـ، ج10، ص28.

⁴ - عبد الرّحمان السّعدي، تيسير الكريم الرّحمان في تفسير كلام المتّان، تح: عبد الرّحمان بن معلا اللّويحي، دار السّلام، الرياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط2، 1422هـ - 2002م، ص367.

⁵ - محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، ج10، ص31.

ومن الآيات التي يدلّ نصّها على نهي الله وتحذيره من التفرّق والاختلاف، قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: 13)، وقوله: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 92)، وقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: 10)، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽³¹⁾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِيَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلٌّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الروم: 31-32)، وقوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا نَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: 2)، وقوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: 115)، وقوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: 154)، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِيَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا أَلَسْتُمْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (الأنعام: 159)، وقال: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلِيَسَّكُمْ شِيعًا وَيُزَيِّقَ بَعْضُكُم بِأَسَافٍ فَتَنْظُرُونَ﴾ (الأنعام: 65) ...

"ولو كان التفرّق قدرا مفروضا على الأمة بصورة عامة ودائمة لكانت هذه الأوامر والنواهي عبثا، لأنها تأمر بما لا يمكن وقوعه، وتنهى عما يستحيل اجتنابه"¹.

وقد أوضح القرضاوي في مناقشته لظاهرة الاختلاف بين بعض الجماعات الإسلامية، فقال: الاختلاف ليس من ورائه شرّ ولا ضرر، إنّما الذي من ورائه شرّ التعادي والتفرّق، وهذا الذي حذر منه القرآن الكريم، حيث قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران: 105)، فالتفرّق والاختلاف والتنازع هو المنهي عنه، فقد قال الله تعالى أيضا: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا أَنْفُسَكُمْ فَيُكْفَرُوا عَنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: 46) إنّما أن يكون لي رأي ولك رأي فهذا طبيعي،

¹ - يوسف القرضاوي، الصّحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرّق المذموم، دار الشّرق، ط1، 1421هـ - 2001م، ص33.

وضرورة لغوية ما دام الدين نصوصاً، وهذه النصوص من اللغة، واللغة فيها الحقيقة والمجاز، والصريح والكناية، والخاص والعام، والمنطوق والمفهوم، وما يفهم بالعبارة، وما يفهم بالإشارة، فلا بد للناس أن يختلفوا، فليس من طبيعة الناس أن يتفقوا على فهم كل شيء، فما دام الدين أصله نصوص فلا بد أن يختلف الناس في فهمها¹.

وأكد النبي -صلى الله عليه وسلم- ما جاء به القرآن الكريم من الدعوة إلى الوحدة والائتلاف، والتحذير من التفرق والخلاف، كما جاء في قوله: "إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا: فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفْرُقُوا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ"².

وقال صلى الله عليه وسلم: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت، إلا مات ميتة جاهلية"³.

وقد عصم الله عز وجل الأمة الإسلامية من الخطأ والضلال عند الاجتماع حيث قال صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي -أَوْ قَالَ: أُمَّةَ مُحَمَّدٍ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَدَّ شَدًّا فِي النَّارِ"⁴.

وعن النعمان بن بشير، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، على هذه الأعواد، أو على هذه الأعواد، أو على هذا المنبر: "الجماعة رحمة، والفرقة عذاب"⁵، "أي لزوم جماعة المؤمنين موصل إلى الرحمة ... (والفرقة عذاب) لأنه تعالى جمع المؤمنين على معرفة واحدة وشرعية واحدة ليألف بعضهم بعضاً بالله

¹ - القرضاوي، حوارات اختلاف الفقهاء، برنامج الشريعة والحياة 2018/09/13م.

² - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 1715.

³ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 7143، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 1849.

⁴ - أخرجه الترمذي في جامعه، رقم: 2167.

⁵ - أخرجه أحمد في مسنده، رقم: 18472.

وفي الله فيكونون كرجل واحد على عدوهم فمن انفرد عن حزب الرحمان انفرد به الشيطان وأوقعه فيما يؤدّيه إلى عذاب النيران"¹.

وجعل النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين كالجسد الواحد، فقال: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"². وعن سهل بن سعد الساعدي أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنّ المؤمن من أهل الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد يألم المؤمن لأهل الإيمان كما يألم الجسد لما في الرأس"³.

وشبّه صلى الله عليه وسلم ترابط المؤمنين بالبنیان المرصوص الذي لا يُهزّ بسهولة في قوله: "المؤمن للمؤمن كالبنیان يشدّ بعضه بعضاً"⁴.

ويرى النووي أنّ هذا الحديث صريح في تعظيم حقوق المسلمين بعضهم على بعض، وحثهم على التّراحم والملاطفة والتّعااضد في غير إثم ولا مكروه"⁵.

وروى مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه: "عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما أنّ رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيّ المسلمين خير؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده"⁶.

وخطب عمر -رضي الله عنه- في أصحابه، فقال: يا أيّها النّاس، إنّّي قمت فيكم كمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فينا، فقال: "أوصيكم بأصحابي، ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم ... عليكم

¹ - المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت -لبنان، ط2، 1391هـ - 1972م، ج3، ص357 (3624).

² - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم الحديث 6011، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم الحديث 2586.

³ - أخرجه أحمد في مسنده، رقم: 22370.

⁴ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 6026، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 2585.

⁵ - صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1349هـ - 1930م، ج16، ص139.

⁶ - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 40، وأخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 10.

بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإنّ الشيطان مع الواحد، وهو من الإثنين أبعد، من أراد بحبوة الجنة فيلزم الجماعة، من سرّته حسنته، وساءته سيّئته، فذلك المؤمن"¹.

فهذه الأخوة المعتصمة بحبل الله، نعمة يمتنّ الله بها على الجماعة المسلمة، وهي نعمة يهبها الله لمن يحبهم من عباده دائماً، وهو هنا يذكرهم هذه النعمة يذكرهم كيف كانوا في الجاهلية "أعداء" ... وما كان أعدى من الأوس والخزرج في المدينة أحد، وهما الحيان العربيّان في يثرب، يجاورهما اليهود الذين كانوا يوقدون حول هذه العداوة، وينفخون في نارها، حتّى تأكل روابط الحيّين جميعاً، ومن ثمّ تجد يهود مجالها الصّالح الذي لا تعمل إلّا فيه، ولا تعيش إلّا معه، فألف الله بين قلوب الحيّين من العرب بالإسلام، وما كان إلّا الإسلام وحده يجمع هذه القلوب المتنافرة، وما كان إلّا حبل الله الذي يعتصم به الجميع فيصبحون بنعمة الله إخواناً، وما يمكن أن يجمع القلوب إلّا أخوة في الله، تصغر إلى جانبها الأحقاد التاريخية، والتّارات القبليّة، والأطماع الشّخصيّة والزّايات العنصريّة، ويتجمّع الصّف تحت لواء الله الكبير المتعال ..²، لذلك وجب الحفاظ على الأخوة، وتقديمها؛ فهي من أولى الأولويّات، ووسيلة للحفاظ على واجب آخر وهو الحفاظ على وحدة الأمة، والعلاقة بين شرعيّة وضروية كلّ من الاختلاف والوحدة ومدى أهمّيتهما، علاقة تلازم وتتابع، فلتحقيق وحدة الأمة وجب ترك التّفريق والتزام الجماعة، وتقبّل التّنوّع.

المبحث الثاني: ضوابط وحدود الاختلاف.

ومّا يقرّر في هذا الموضوع هو أنّ وجود الخلاف السّائغ وغير السّائغ في مسائل الاعتقاد مبني على التّفريق بين القطعي والظّني، والتّفريق بين الأصول وفروع الأصول، والتّفريق بين الكلّيّات والجزئيّات، وبين الجليل والدّقيق، وذلك أنّ جملة من مسائل الاعتقاد هي من مسائل الفروع التي يسوغ فيها الخلاف،

¹ - أخرجه الترمذي في جامعه، رقم: 2165.

² - سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشّروق، ط32، 1423هـ - 2003م، مج1، ص442 - 443.

ولذلك فإنّ الاعتبار في تقسيم مسائل العلم إلى أصول وفروع هو بالنظر إلى قدر ومنزلة هذه المسألة في الشريعة¹.

فيجب في معاملة الاختلاف مثلاً؛ ألاّ تُجعل أصول الدّين فروعاً، وهذا ضابط مهمّ لا بدّ من حمايته لإحياء التسامح بين المتخالفين في فروع الدّين²، فليست كلّ مسائل العقيدة ممّا يجزم فيه الإنسان جزماً لا احتمال فيه، فهناك بعض المسائل -أحاديث أو آيات- قد يشكّ الإنسان فيها، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم: 42) هذه من مسائل العقيدة وقد اختلف فيها السلف هل المراد ساقه عزّ وجلّ أو المراد الشّدة وعلى هذا فقس³.

أولاً: الاختلاف في أصول الدّين.

تعتبر المسائل الأصلية من الأمور المتفق عليها بين المذاهب العقدية، كما في قول ابن تيمية: "... الأصول الجامعة الكلية التي اتفق عليها سلف الأمة وأئمتها: فيؤمنون بما وصف الله به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل"⁴.

ويرى الشّاطبي أنّها من المسائل التي لا يقبل فيها الاختلاف، حيث يقول: "اعلم أنّ القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً، وهي التي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، ثمّ تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، ثمّ تبعه ما هو من الأصول العامة؛ كالصّلاة، وإنفاق المال وغير ذلك، ونهى عن كلّ ما هو كفر أو تابع للكفر؛ كالافتراءات التي افتروها من الذّبح لغير الله، وما جعل الله وللشّركاء الذين ادعواهم افتراء

¹ - زيّاد بن حمد العامر، مراتب ودرجات الخلاف والمخالف العقدي، مجلّة كلىة الدّراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، ع 08، مج 1، 2023م، ص 26.

² - محمد رزق بن حسين شهاب، مناهج التّمييز بين الأصول والفروع في العقيدة والشّريعة، والأخلاق، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، 2021م، ص 413.

³ - محمد بن صالح العثيمين، شرح العقيدة السّفارينية، دار الوطن للنشر، الرياض، ط 1، 1426هـ، ص 309.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 12، ص 466.

على الله، وسائر ما حرّمه على أنفسهم أو أوجبه من غير أصل ممّا يخدم أصل عبادة غير الله¹، فهي ثابتة بنصوص الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، ولذلك لا يختلف فيها.

والسلفية والأشعرية؛ متفقون على الأصول العقديّة؛ وهي أركان الإيمان الستّة، وقد يكون الاختلاف في بعض أصول المذهب، ومتفقون على الأخذ من النصوص، ومتفقون على أنّ كل ما قاله الله حقّ، وأنّ كلّ ما قاله رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حقّ، ومتفقون كذلك جميعاً على أنّ الله لا يشبه شيئاً في خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه، ومتفقون كذلك على أنّه متّصف بصفات الكمال وأنّه منزّه عن النقائص.

فإذا تحقّق عند الجميع أنّ هذه كلّية؛ صار الخلاف فيها مذموماً، عكس ما إذا نوقشت المسائل الجزئية والكليّة دون تمييز، وهذا الفرق وغيابه عند البعض هو الذي يوقع في الخلط ويجعل مسائل العقيدة كلّها قطعيّات²، "فلئن غدا أمراً مسلماً به لدى العامة كون مسائل الكلام من أصول الدين، فإنّ التأمّل الدقيق والتّمعّن الحصيف يهدي إلى اعتبارها من فروع الدين لا من أصوله، فأصول الدين في حقيقتها تكاد تنحصر في المسائل التي لا يصحّ الدين ولا يقبل إلّا بتوقّفها في المرء، وهي أركان الإسلام وأركان الإيمان والأمر التي تعرف بالثّوابت في الدين وسوى ذلك ممّا يصطلح عليه أحياناً بالمعلوم من الدين بالضرورة، وما عدا هذه المسائل فإنّها ينبغي أن تندرج ضمن فروع الدين"³.

فالاختلاف في المسائل الأصلية من الدين غير سائغ؛ وأمر مرفوض لأنّه لو قبل الخلاف فيها لما بقي شيء من مسائل الدين وأصبح بذلك قابلاً للأخذ والردّ، ومنكرها منكر لمنطوق القرآن والسنة وإجماع الأمة، وإنكارها كفر بالإجماع، وانحراف وضلال بيّن.

¹ - الشّاطبي، الموافقات، ج3، ص335.

² - عبد الصمد بودّيّاب، التّظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف العقدي، ص205.

³ - قطب مصطفى سانو، لا إنكار في مسائل الاجتهاد رؤية منهجية تحليلية، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط1، 1427هـ - 2006م، ص27.

ثانيا: الاختلاف في المسائل الفرعية من أصول الدين.

إنّ من جملة مسائل الاعتقاد هي من مسائل الفروع التي يسوغ فيها الاختلاف، ولذلك فإنّ الاعتبار في تقسيم مسائل العلم إلى أصول وفروع هو بالنظر إلى قدر ومنزلة هذه المسألة في الشريعة¹، "بل الحقّ: أنّ الجليل من كلّ واحد من الصنّفين (مسائل أصول) والدقيق (مسائل فروع)"².

والمسائل الفرعية هي كافّة المسائل والموضوعات المتفرّعة عن أصول الدين العقديّة أو العمليّة أو التّهذيبيّة... كروية الله يوم القيامة، والمسائل المتعلّقة بالأسماء والصفّات، وغيرها من المسائل التي أدّت إلى نشوء الفرق الإسلامية المتعدّدة³.

والخلاف في المسائل غير القطعيّة ليس من قبيل الفرقة المذمومة، بل هو أمر جاء به الدين، وهو مستقرّ نظرياً وتطبيقاً من لدن الصحابة رضوان الله عليهم⁴، واعتبر ابن تيمية أنّ اختلافهم رحمة واسعة، وكان عمر ابن عبد العزيز يقول: ما يسرّني أنّ أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لم يختلفوا؛ لأنّهم إذا اجتمعوا على قول فخالفهم رجل كان ضالّاً، وإذا اختلفوا فأخذ رجل بقول هذا ورجل بقول هذا كان في الأمر سعة⁵.

وتكمن أهميّة وضروة التفريق بين المسائل القطعيّة عن غيرها من الفرعية، لما يترتّب عليها من الأحكام، كما جاء في قول ابن تيمية: "والذي نختاره أن لا نكفّر أحدا من أهل القبلة، والدليل عليه أن نقول: المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها، مثل أنّ الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات؟ وأنّه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟ وأنّه هل هو متحيّز وهل هو في مكان وجهة؟ وهل هو مرئي أم لا؟

¹ - زياد بن حمد العامر، مراتب ودرجات الخلاف والمخالف العقدي، مجلّة كلىّة الدّراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، ع 08، مج 1، 2023م، ص 26.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 6، ص 56.

³ - قطب مصطفى سانو، لا إنكار في مسائل الاجتهاد رؤية منهجية تحليلية، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1427هـ - 2006م، ص 27.

⁴ - علي جمعة، هل يجوز الخلاف في مسائل تنتمي لعلم العقائد، أم أنّ الخلاف الجائز مقصور على علم الفقه؟ مقال منشور بتاريخ: 2016/09/25م / طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، ط 1، قطر، 1405هـ، ص 35 - 36.

⁵ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 30، ص 80.

لا يخلو إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف، والأول باطل، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، فلمّا لم يطالبهم بهذه المسائل، بل ما جرى حديث في هذه المسائل في زمانه صلى الله عليه وسلم، ولا في زمان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، علمنا أنّه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة¹.

ويكون الاختلاف بين العلماء مع بقاء الودّ، والتألف، والتناصح، وعدم تجريح المخالف أو تبديعه، أو تضليله، أو تكفيره حين يتبيّن خطأه، بل يعذر؛ لأنّه قد اجتهد في طلب الحقّ فوق في الخطأ، فلا يترتب على هذا الخلاف أيّ تحزّبات أو انقسامات².

وقد توهم بعضهم أنّه لا يجوز الاختلاف بين المسلمين في أيّ من مسائل العقيدة، وسبب هذا الوهم الخلط بين قول "لا خلاف بين المسلمين في أصول الدين" وبين تسمية علم العقيدة أو علم التوحيد بأصول الدين، فإنّ العلماء عندما أطلقوا "أصول الدين" كلقب على علم التوحيد لم يقصدوا بذلك أنّ هذا العلم لا يشتمل إلا على مسائل الأصول التي لا يجوز فيها الخلاف، وإنّما الإشارة إلى أنّ هذا العلم يبحث قضايا الإيمان التي هي أساس الدين، فبحثه لهذه القضايا، واهتمامه بقضية التوحيد لقب هذا العلم بـ "أصول الدين"، فسمي أصولاً لا من حيث إنّ قواعد استنباط، ولا من حيث عدم اشتماله على مسائل فرعية، بل من حيث أنّ الدين يبتني عليه، فإنّ الإيمان بالله أساس الإسلام بفروعه المختلفة، فليست كلّ مسائل علم العقيدة تعدّ أصولاً، والحديث عن الخلاف مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحديث عن القطعية والظنية في النصوص التي تثبت بها الأحكام³، وعليه فليست كلّ مسائل العقيدة من الأصول، وليست

¹ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص95-96.

² - عبد العزيز بن عبد الله الحميدي، الرسائل الشمولية، دار عيون المعرفة، مكّة المكرمة، دار الدعوة، الإسكندرية - مصر، ص52.

³ - علي جمعة، هل يجوز الخلاف في مسائل تنتمي لعلم العقائد، أم أنّ الخلاف الجائز مقصور على علم الفقه؟ مقال منشور بتاريخ: 2016/09/25م.

كلّ مسائل الأصول من العقيدة، ذلك لأنّ في الأصول¹ مسائل العقيدة ومسائل الشريعة ومسائل الأخلاق، وفي العقيدة مسائل الأصول ومسائل الفروع، وفي الشريعة مسائل الأصول ومسائل الفروع، وكذلك في الأخلاق مسائل الأصول ومسائل الفروع.

فالجزئيات والظنّيات ممّا اشتهر فيه الاختلاف بين أهل السنّة، أو اشتهر به مذهب من مذاهب أهل السنّة كالإختلاف في فهم الصفات ومتعلقاتها، ووقوع الصغائر من الأنبياء قبل البعثة وبعدها؛ فكلّ ذلك يقبل الاجتهاد ويقبل تنوّع الأفهام ولا يعاب الاختلاف فيه ولا يترتب عليه تفسير ولا تبديع ولا تكفير، لا سيما مع من التزم في الظاهر بكثير من الشعائر من صلاة وصيام وجهاد وقراءة وغير ذلك². فلا خلاف ولا إنكار إذا كان الاختلاف في المسائل الفرعية من العقيدة، ولذلك وجب أن لا يؤدّي الاختلاف فيها إلى النزاع، وهو قول أكثر أهل العلم، حيث يقول النووي: "ثمّ إنّّه يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشّيء، فإن كان من الواجبات الظاهرة والمحرمات المشهورة كالصلاة والصيام والزنا والخمر ونحوها فكلّ المسلمين علماء بهذا، وإن كان من دقائق الأفعال ومما يتعلّق بالاجتهاد لم يكن للعوام مدخل فيه ولا لهم إنكاره بل ذلك للعلماء، ثمّ العلماء ينكرون ما أجمع عليه، أمّا المختلف فيه فلا إنكار فيه، لأنّ على أحد المذهبين كلّ مجتهد مصيب، وهذا هو المختار عند كثيرين من المحقّقين، أو أكثرهم، وعلى المذهب الآخر المصيب واحد، والمخطئ غير متعيّن لنا، والإثم مرفوع عنه، لكن إن ندبه على جهة النصيحة إلى الخروج من الخلاف فهو حسن محبوب مندوب إلى فعله برفق، فإنّ العلماء متفقون على الحثّ على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنّة، أو وقوع في خلاف آخر"³.

¹ - الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص

² - عبد الصمد بوذيّاب، جهود علماء المغرب في تدبير الاختلاف العقدي - أبو سالم العياشي والمسنوي الدلائلي أمّودجا، مجلّة الدّخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، مج2، ع2، 2018/12م، جامعة غرداية، ص146.

³ - صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م، مج1 مج2، ص20-21.

وقال ابن تيمية: "وهذا المعنى محفوظ عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه —يشير إلى أنّ التفرقة والاختلاف لا بدّ من وقوعهما في الأمة— وكان يحذر أمته؛ لينجو منه من شاء الله له السلامة، كما روى النزال بن سبرة، عن عبد الله بن مسعود قال: "سمعت رجلاً قرأ آية، وسمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ خلافها، فأخذت بيده، فجئت به النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبرته، فعرفت في وجهه الكراهية، وقال: كلاكما محسن، ولا تختلفوا، فإنّ من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا"¹ 2.

نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الاختلاف الذي فيه جحد كل واحد من المختلفين ما مع الآخر من الحق؛ لأنّ كلا القارئ كان محسناً فيما قرأه، وعلل ذلك بأنّ: من كان قبلنا اختلفوا فهلكوا، ولهذا قال حذيفة لعثمان رضي الله عنهما: أدرك هذه الأمة، لا تختلف في الكتاب، كما اختلف فيه الأمم قبلهم" لما رأى أهل الشام والعراق، يختلفون في حروف القرآن، الاختلاف الذي نهى النبي صلى الله عليه وسلم فأفاد ذلك بشيئين: أحدهما: تحريم الاختلاف في مثل هذا، والثاني: الاعتبار بمن قبلنا، والحذر من مشابھتهم"³.

والجته في هذه المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد مأجور على اجتهاده، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر"⁴، فللمجتهد في فهم الجزئيات والظنّيات أجران أو أجر واحد، كما جاء في قول ابن تيمية: "عامّة ما تنازعت فيه فرق المؤمنين من مسائل الأصول وغيرها، في باب الصّفات والقدر والإمامة، وغير ذلك هو من هذا الباب، فيه المجتهد المصيب، وفيه المجتهد المخطئ"⁵، وقد "يضلّ عن الحقّ من قصد الحقّ وقد اجتهد في طلبه فعجز عنه فلا يعاقب، وقد يفعل بعض ما أمر به فيكون له أجر على اجتهاده، وخطؤه الذي ضلّ فيه عن حقيقة الأمر مغفور له، وكثير من مجتهد السلف والخلف قد قالوا وفعلوا ما هو بدعة ولم يعلموا أنّه

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 3476.

² - ابن تيمية، اقتضاء الصّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ج 1، ص 143.

³ - المصدر نفسه، ج 1، ص 143-145.

⁴ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 7352.

⁵ - ابن تيمية، الاستقامة، ج 1، ص 37.

بدعة إمّا لأحاديث ضعيفة ظنّوها صحيحة وإمّا لآيات فهموا منها ما لم يرد منها، وإمّا لرأي رأوه وفي المسألة نصوص لم تبلغهم"¹.

وإلى ذلك ذهب الآمدي، حيث أكّد على أنّ الاجتهاد سائغ في كلّ ما هو غير معلوم من الدّين بالضرورة، في قوله: "وحجّة أهل الحقّ في ذلك -تأثيم المجتهد المخطئ- ما نقل نقلاً متواتراً؛ لا يدخله ريبة ولا شكّ، وعلم علما ضروريّاً من اختلاف الصّحابة فيما بينهم في المسائل الفقهيّة، كما بيّنناه فيما سبق، مع استمرارهم على الاختلاف إلى انقراض عصرهم، ولم يصدر من أحد منهم نكير ولا تأثيم لأحد، لا على سبيل الإبهام ولا التّعيين، مع علمنا بأنّه لو خالف أحد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الرّنا والقتل؛ لبادروا إلى تخطّئته وتأثيمه، فلو كانت المسائل الاجتهاديّة نازلة منزلة هذه المسائل في كونها قطعيّة ومأثوماً على المخالفة فيها، لبالغوا في الإنكار والتّأثيم حسب مبالغتهم في الإنكار على من خالف في وجوب العبادات الخمس وفي تأثيمه، لاستحالة تواطئهم على الخطأ، ودلالة النّصوص النّازلة منزلة التّواتر على عصمتهم عنه، كما سبق تقريره في مسائل الإجماع"².

ويرى القرضاوي أنّ المجتهد معذور إذا أخطأ، سواء في ذلك الأصول والفروع، في العقائد أو الأعمال ما دام أهلاً للاجتهاد، وما دام هو بذل جهده واستفرغ وسعه في تحريّ الحقّ وطلبه، ولكنّه لم يهتد إليه، ولكن هذا وسعه ولا يكلف الله نفساً إلّا وسعها"³.

وقال أيضاً: "بل هذا المجتهد مأجور أجراً واحداً، لما بذله من جهد في الطّلب، والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً، وهذا رأي ابن تيمية ومن وافقه"⁴.

والاجتهاد في تأويل الصّفات أو تفويضها؛ هو سبب الاختلاف بين الأشعرية والسلفية، و "الكلّ على هدى إن شاء الله في ما يظهر، لأنّ المفوّض مسلّم لمراد الله، تارك ما لم يكلف بعلمه، والمتأوّل متّبع

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 19، ص 191.

² - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ج 4، ص 220-221.

³ - القرضاوي، فتاوى معاصرة، 1433هـ - 2012م، ج 4، ص 283/ كلمات صريحة في التقريب بين المذاهب، مكتبة وهبة، ط 1، 1428هـ - 2007م، ص 15.

⁴ - القرضاوي، فتاوى معاصرة، ج 4، ص 283.

لما علم صحته وثبوته من الكتاب والسنة، حامل عليه ما لم يتضح معناه حتى تكون العقيدة كلها على نسق واحد، ولا يسبق إلى فهم القاصر معنى لا يليق بالرّب فيشبهه له، فالتأويل لأجل هذا حسن؛ لأنّه حراسة عن اعتقاده ما لا يجوز اعتقاده، فإذا سمع قاصر الفهم استوى؛ لم يتبادر إلى فهمه إلّا المعنى المستحيل، فإذا سمع قول العالم معناه استولى عليه بالقهر والغلبة زالت تلك الشبهة من قلبه، وهذا الذي أولنا به الاستواء وإن فرضنا أنّه ليس مراد الله، فهو لا شكّ معنى ثابت لله لا ينافي ما هو معناه عنده، فلا ضرر ولا تحكّم، إذ لم نقل ليس له معنى إلّا هذا؛ بل نقول يحتمل أن يكون معناه هذا وهذا صدق لأنّه محتمل¹.

ويؤكد ابن تيمية على أنّ الخطأ في دقيق المسائل الاعتقادية ليس كالخطأ في الأصول في قوله: "لا ريب أنّ الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة، وإن كان ذلك في المسائل العملية، ولولا ذلك لهلك أكثر فضلاء الأمة، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر؛ لكونه نشأ بأرض جهل مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد في طلب العلم، بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه، إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه: هو أحقّ بأن يتقبّل الله حسناته ويثيبه على اجتهاداته ولا يؤاخذ به أخطأه، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا مُسِيئِينَ وَلَا نَخْشَىٰ﴾ (البقرة: 28)"².

والاختلاف في فروع العقيدة أساسه الدلالة الظنّية للنص الشرعي، فهو مشروع، وأسبابه التي أدّت إلى ذلك نفس الأسباب التي أدّت إلى اختلاف الفقهاء³.

ومن المسائل الفرعية التي ثبت الاختلاف فيها في عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم؛ ما أورده ابن تيمية في قوله: "وتنازعوا في مسائل علمية اعتقادية كسماع الميت صوت الحي، وتعذيب الميت ببكاء أهله، ورؤية محمد صلى الله عليه وسلم قبل الموت، مع بقاء الجماعة والألفة، وهذه المسائل منها ما أحد

¹ - المسناوي، جهد المقل القاصر في الدفاع عن الشيخ عبد القادر، مخطوط بمكتبة الشيخ بوخبزة التطواني، نقلا عن: عبد الصمد بوذياب، النظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف العقدي، ص 285-286.

² - ابن تيمية، درء تعارض النقل والعقل، ج 2، ص 315.

³ - مجدي شلش، فقه الخلاف بين المشروع والمنع، المعهد المصري للدراسات، 29 أوت 2019، ص 13.

القولين خطأ قطعاً، ومنها ما المصيب في نفس الأمر واحد عند الجمهور أتباع السلف، والآخر مؤد لما وجب عليه بحسب قوة إدراكه، وهل يقال له مصيب أو مخطئ؟ فيه نزاع ومن الناس من يجعل الجميع مصيبين ولا حكم في نفس الأمر، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه لا إثم على من اجتهد وإن أخطأ¹. فمثلاً اختلافهم في كيفية حدوث الإسراء والمعراج؛ هل النبي صلى الله عليه وسلم أسري وعرج بجسده وروحه أو بروحه فقط، فذهب الأشاعرة إلى أنه بالجسد والروح وردوا على حديث عائشة رضي الله عنها بأنه لم يتزوجها النبي صلى الله عليه وسلم حين أسري.

وقال الطبري في تفسيره ردّاً على من قال بالروح دون الجسد: "والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال: إن الله أسرى بعبد محمد صلى الله عليه وسلم من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى كما أخبر الله عز وجلّ عباده، وكما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن الله حمّله على البراق حين أتاه به، وصلى هنالك بمن صلى من الأنبياء والرسل، فأراه ما أراه من الآيات، ولا معنى لقول من قال: أسري بروحه دون جسده، لأن ذلك لو كان كذلك، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون ذلك دليلاً على نبوته، ولا حجة على رسالته..."².

وكذلك اختلفوا في مسألة رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم لربه عز وجلّ في معراجيه، فقد ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لمسروق حين سألها: هل رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه؟ فقالت: لقد قفّ شعري ممّا قلت، أين أنت من ثلاث من حدّثكهنّ فقد كذب: من حدّثك أنّ محمد صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: 103)، ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (الشورى: 51)، ومن حدّثك أنّه يعلم ما في غد فقد كذب، ثم قرأت ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ (لقمان: 34)، ومن حدّثك

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 19، ص 123.

² - الطبري، جامع البيان، ج 17، ص 350.

أنه كتم فقد كذب، ثم قرأت ﴿يَتَأْتِيَ الرُّسُولَ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: 67) ولكنه رأى جبريل عليه السلام في صورته مرتين¹.

أما ابن عباس فقد أثبتا رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة أُعرج به، قال عكرمة سمعت ابن عباس يقولان "محمدًا صلى الله عليه وسلم رأى ربه تبارك"².

ويؤكد ابن أبي العز الحنفي الاختلاف في مسألة الإسرائ؛ هل كان بالروح دون الجسد أم بكلاهما؛ في قوله: "اختلف الناس في الإسرائ، فقليل: كان الإسرائ بروحه ولم يفقد جسده، نقله ابن إسحاق عن عائشة ومعاوية رضي الله عنهما ونقل عن الحسن البصري ونحوه"³.

وحكى القاضي عياض اختلاف السلف في رؤيته صلى الله عليه وسلم لربه عز وجل، وإنكار عائشة رضي الله عنها لذلك، في خبر عن مسروق أنه قال لعائشة رضي الله عنها: يا أم المؤمنين هل رأى محمد ربه؟ فقالت: لقد قفّ شعري ممّا قلت، أين أنت من ثلاث من حدّثكهنّ فقد كذب: من حدّثك أنّ محمدًا رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: 103)، وهو المشهور عن ابن مسعود وأبي هريرة، وقال بإنكار هذا وامتناع رؤيته في الدنيا جماعة من المحدّثين والفقهاء والمتكلّمين^{4 5}.

ولهذا لا يمكن أن نقول إنّ جميع مسائل العقيدة ممّا يتعيّن فيه الجزم وممّا لا خلاف فيه؛ لأنّ الواقع خلاف ذلك، ففي مسائل العقيدة ما فيه خلاف، وفي مسائل العقيدة ما لا يستطيع الإنسان أن يجزم

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 4855.

² - النسائي، السنن الكبرى، تح: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط1، 1411هـ - 1991م، ج6، ص472.

³ - ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: أبو عبد الله مصطفى بن العدوي، دار ابن رجب، ط1، 1422هـ - 2002م، ص192.

⁴ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 4855.

⁵ - القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم، تح: عبده علي كوشك، دبي - الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1434هـ - 2013م، ص245 - 253.

به، لكن يترجح عنده، إذاً هذه الكلمة التي نسمعها بأن مسائل العقيدة لا خلاف فيها، ليست على إطلاقها، لأن الواقع يخالف ذلك¹.

ويؤكد القرضاوي ضرورة وضع المسائل الخلافية في مكانها؛ بحيث لا تأخذ أهميتها مكان المسائل الأصلية في قوله: "أن يصبح البحث في المسائل الخلافية أكبر همّاً، ومبلغ علمنا، وأن نضخمها حتى تأكل أوقاتنا وجهودنا وطاقاتنا التي يجب أن نوجهها لبناء ما تدعى أو تهدم من بنياننا الديني والثقافي والحضاري، وأن يكون هذا الاهتمام والاشتغال على حساب القضايا التي لا خلاف عليها ... مشكلة المسلمين ليست في الذي يؤول آيات الصفات وأحاديثها - وإن كان مذهب السلف أسلم وأرجح - بل في الذي ينكر الذات والصفات جميعاً، من عبيد الكفر المستورد من الغرب أو الشرق، مشكلة المسلمين ليست فيمن يقول استوى على العرش بمعنى "استولى" أو كناية عن عظمة سلطانه تعالى، بل فيمن يجحد العرش وربّ العرش معاً"².

وبذلك تبين أهمية التّغاضي؛ في الاختلاف في المسائل الفرعية من أصول الدين، وتبين أيضاً ضرورة وضعها في مكانها، أو تركها، فطبيعة هذا الاختلاف لا تتساوى مع الاختلاف في المسائل الأصلية؛ وطبيعته أيضاً تساعد على التّخفيف من حدّة الخلاف والتّنافر.

ثالثاً: طبيعة الاختلاف بين المدرستين السلفية والأشعرية.

كلّ القضية التي بين السلفية والأشاعرة هي في اختلاف الفهوم للنص؛ لا في النصّ، فلا يوجد منهم معارض للقرآن، ولا مخالف لأصول وثوابت العقائد، فهم على العقيدة التي جاءت في الكتاب والسنة، والاختلاف الذي بينهم وقع في الفروع والجزئيات؛ وهذا الاختلاف هو اختلاف تنوع، ومن هذا الاختلاف ما كان في طبيعة تفسيرهم للمسائل المذهبية، ومناهج استدلالهم، وفيما عدا الاختلاف

¹ - محمد بن صالح بن محمد العثيمين، شرح العقيدة السفارينية، ص 309.

² - يوسف القرضاوي، الصّحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتّفرق المذموم، ص 97-98.

الفرعي الذي بينهما في منهجية الاستدلال على العقائد ومنهجية التعامل مع مسألة صفات الله تعالى؛ فهم متفقون على كل شيء.

أما منهجية الاستدلال على العقائد فعند الأشاعرة قائمة على الجمع بين النقل والعقل، الأصل هو النص، والعقل تبع له، لا يتقدم عليه، كلاهما أصل، على عكس السلفية التي رفضت استخدام العقل كثيرا، وقدمت ظاهر النص عليه، لذلك حذرت من علم الكلام ونحت عن دراسته وتدريسه في العقائد، ولذلك ترى السلفية أن "من بنى الكلام في العلم؛ الأصول والفروع على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة"¹.

وأما منهجيتهم في مسألة صفات الله تعالى، فقد كان اختلافهم في الصفات الخبرية؛ قائم على قول السلفية بأن جميع الصفات المضافة لذات الله هي صفات حقيقية لله، تؤخذ على ظاهرها في الإثبات، أو التفويض سواء كان في المعنى أو الكيف؛ أو المعنى والكيف معا، وذهب أكثر الأشاعرة إلى إيجاب؛ وضرورة التأويل.

ويرى الغزالي أن الاختلاف في الصفات اختلاف مجازي، حيث يقول: "الذي حدث أن البعض نظر إلى آيات الصفات، فأجاب عن السؤال الذي عرض لي بإحدى إجابتين: فإذا قال الله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5) قال: هذا تعبير مجازي عن انفراد الله بالسلطان المطلق في ملكوته، فهو الغالب على أمره، والقاهر فوق عباده، وليس التربع على العرش كما يسبق إلى الأذهان عادة ... ويقول آخر: كلاً، الآية على ظاهرها الحقيقي، وهو الجلوس، ولكنه ليس على ما يفهم الناس، إنه استواء اختص به الخالق الذي ليس كمثله شيء ... وكان يمكن أن يقف الخلاف عند مراحل القربة، وينصرف الفريقان كلاهما إلى ساحة البناء الأخلاقي والاجتماعي والسياسي .. فإن سلفنا الأول من صحابة وتابعين أعرض عن هذه المقولات، ولم يفكر فيها، وخلص للتعليم والدعوة في نطاق الآيات المحكمات ... لكن

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج10، ص363.

أمورا - لا نفصلها هنا - جعلت كلا الفريقين يمضي على وجهه إلى نهاية الطريق، فإذا القائلون بالمجاز ينتهون إلى ما يشبه التجريد والتعطيل، وإذا القائلون بالحقيقة يكادون يقعون فيما فرّوا منه من تشبيه ..¹.

لذلك يرى بعد أن أمعن النظر في الخلاف القديم بين السلف والخلف، بأنه خلاف لفظي، لأن كليهما أجمعا على توحيد الله وتحميده وتمجيده، ونفي أي شائبة من نقص عن ذاته الأقدس، والخلاف في رأيه لا معنى له، فما يثبت هذا غير ما ينفيه ذاك، ورأى أن كل من الأشاعرة والسلفية أخطأوا في ذلك.²

وعن هذا الاختلاف المنهجي؛ القديم المتجدد، كما وصفه القرضاوي، يقول: "قد يقال إنهم اختلفوا في الفروع، ولم يختلفوا في الأصول، وهذا صحيح في الجملة، فهم لم يختلفوا في أنه تعالى يجب أن يتصف بكل كمال يليق بذاته وأن ينزه عن كل نقص لا يليق بجلاله وجماله وكماله، وأن ينزه عن مشابحة خلقه إذ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11)، وإنما اختلفوا في تفسيرات لا تمس أصل التعظيم والتقديس والتّزيه لله جلّ جلاله"³، فكلا الفريقين حائم حول حمى التّزيه ونفي النّقص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، واختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معا⁴.

وبناء على نوع الاختلاف الذي بين السلفية والأشاعرة؛ والذي كانت طبيعته في الأفهام والتفاسير، والتي أدت إلى إضفاء معاني جديدة؛ استغلالها يؤدي إلى الوصل، والتكامل، تبين أنّ الوفاق بين المدرستين ممكن، وأنّ إمكانية اتّفاقهم هي أكثر من اختلافاتهم الموجودة، وأنّ الوصل بينهما موجود أصلا؛ يتوجب فقط بعثه، والتذكير بأهميته، وتبين أيضا أنّ هذه الخلافات العقائدية القديمة والمتجددة في نفس الوقت يمكن إدارتها وتجاوزها.

¹ - محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، ط5، 1424هـ - 2003م، ص55.

² - المرجع نفسه، ص56 - 57.

³ - القرضاوي، فصول في العقيدة بين السلف والخلف، ص84.

⁴ - الشاطبي، الموافقات، ج5، ص222.

ومّا يقوم معاني الوحدة ويعمّق الشعور بها، ويقوّي الرابطة الإيمانية بين المؤمنين؛ أنّ الله يخاطب المؤمنين بلفظ الإيمان عندما يأمرهم بطاعة أو ينهاهم عن معصية، فيشعرون بأنهم أمة واحدة تتميز عن غيرها بالإيمان، وتستقلّ بعقيدتها، وشريعته وحقوقها، وشؤونها الخاصة من دون الكفار والمشركين، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ۖ﴾ (56) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارُ أَوْلَىٰ لِلَّهِ إِنَّ كُفْرًا مِّن مِّمَّنْ ۖ﴾ (المائدة: 55-57)¹.

فمن أهم أسباب الأخذ بالقوة والمنعة؛ الإيمان بالله الذي هو سبب لولاية الله للمؤمنين، وهدايتهم لما فيه الخير والصّلاح، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلَىٰ لَهُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُوهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۖ﴾ (البقرة: 257)².

وأهميّة الإيمان تكمن فيما يحقق للأمة من توازنها الاجتماعي والفكري والثّقافي والسياسي، فالحديث النبوي حدّد للثقافة والقيم الإسلامية قوائم سلوكيّة، عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"³، وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: "أمرت أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصّلاة، ويؤتوا الزّكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّ الإسلام وحسابهم على الله"⁴.

¹ - منال حمزة بن عبد الله بنونة، أثر العقيدة الإسلامية في وحدة الأمة، رسالة ماجستير، إشراف: عبد الله بن عمر الدميحي، المملكة العربية السّعودية، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرمة، 1428هـ - 2007م، ص52.

² - المرجع نفسه، ص52-53.

³ - أخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 35.

⁴ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 25، وأخرجه مسلم في صحيحه باختلاف يسير، رقم: 22.

⁵ - أبو سعيد محمد عبد المجيد، أثر الاختلافات والتّنازعات على وحدة الأمة الإسلامية، ص392.

والإيمان بهذا المعنى هو الذي يربط الجماعة الإسلامية، ويجعل ولاء بعضهم لبعض، حتى تبقى
جماعتها قوية وشخصيتها متميزة، قال تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 71)¹، فلما تتقوى الرابطة بين المؤمنين بقوة الإيمان؛ بلزومهم لأمر الطاعة وانتهاهم
عن المعصية، تتقوى معاني الوحدة، وتعمق قوة الشعور بها.

المبحث الثالث: أهمية العقيدة الإسلامية في وحدة الأمة الإسلامية فكرا ومعتقدا.

إن وحدة الأمة الإسلامية وحدة قائمة على العقيدة الإسلامية المستمدة من كتاب الله وسنة نبيه
صلى الله عليه وسلم؛ فهي وحدة قوية باقية بقاء القرآن والسنة، فالوحي المنزل من عند الله هو المصدر
الوحيد الذي تستمد منه الأمة الإسلامية عقيدتها، وشريعتها، ومناهجها التطبيقية، ووسائلها، وأساليبها،
ومبادئها، وقيمها الأخلاقية ومعاملاتها الاجتماعية، والمالية، والسياسية، والاقتصادية، وكل ما تحتاج إليه
في حياتها الدنيوية والأخروية².

قال تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (النساء: 36)، يقول ابن كثير في تفسيره للآية:
"في هذه الآية يأمر الله تبارك وتعالى بعبادته وحده لا شريك له، فإنه هو الخالق الرزاق المنعم، المتفضل
على خلقه في جميع الآفات والحالات، فهو المستحق منهم أن يوحدوه ولا يشركوا به شيئا من مخلوقاته"³.
وقال جلّ وعلا أيضا: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾ (الذاريات: 56)، يقول الصابوني في
تفسيره للآية: "أي وما خلقت الثقلين الإنس والجنّ إلا لعبادتي وتوحيدي، لا لطلب الدنيا والإهماك بها؛
قال ابن عباس: إلا ليعبدون؛ إلا ليقروا لي بالعبادة طوعا أو كرها..."⁴.

¹ - أبو سعيد محمد عبد المجيد، أثر الاختلافات والتنازعات على وحدة الأمة الإسلامية، ص 392-393.

² - منال حمزة بن عبد الله بنونة، أثر العقيدة الإسلامية في وحدة الأمة، ص 28.

³ - إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة
العربية السعودية، الرياض، ط 2، 1420هـ - 1999م، ج 2، (آل عمران - النساء)، ص 297.

⁴ - محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم - بيروت، ط 4، 1402هـ - 1981م، مج 3، ص 258-259.

وفي الصحيحين: عن معاذ ابن جبل قال: كنت رديف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار، فقال لي: "يا معاذ... هل تدري ما حق الله على عباده؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً"¹.

والعقيدة الإسلامية تُحدث في معتنقيها؛ كما جاءت معروضة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، مجموعة من الخصال الفكرية ذات الصفة المنهجية، من شأنها أن تشكل في مجموعها مظهراً من الوحدة الفكرية تبدو آثارها بينة التجانس في الحلول النظرية والعملية التي يعالج بها المسلمون حياتهم في مختلف مظاهرها².

وهذه العقيدة هي أهم ما يجعل الفرد جزءاً من الجماعة المسلمة، ومتى أنكر شيئاً منها فقد خلع عنقه من ربة الإسلام والمسلمين، وذاك أمر تتفرع عنه أحكام جمّة في معاملة بقية المسلمين له، علاوة على حبوط عمله وخسرانه في المعاد³.

ويستطيع كل ذي لب إدراك أهمية وحدة العقيدة في وحدة المسلمين من خلال النظر السريع لتاريخ العرب قبل الإسلام، فعلى الرغم من وجود عدّة قواسم مشتركة بينهم كوحدة الأرض ووحدة الثقافة ووحدة اللغة... إلّا أنهم لم يستطيعوا الاتحاد والانسجام، أو تجاوز التعصب القبلي والثأر المستمر للدماء، وغيرها ممّا تسبب في جاهليّتهم الأولى⁴، وبرز فجراً الإسلام اجتمع العرب تحت راية واحدة، صنعوا في ظلالها حضارة إسلامية رائدة؛ أثبتت أنّ العقيدة الواحدة هي الضمان الأمثل لاتّحاد الرؤى والمشاعر، وهي الكفيلة بدمج آحاد الجماعة، وأن يؤدّوا واجباتهم اتّجاه بعضهم البعض واتّجاه غيرهم وهم يعتقدون يقيناً أنّ الله محاسبهم ومجازيهم عليها، فيتحقّق في ضوء هذا وحدتهم، وتغدو وحدة لها جذور ضاربة في أعماق وكيان

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: 5967، وأخرجه مسلم في صحيحه، رقم: 30.

² - عبد المجيد التجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1413هـ - 1992م، ص33.

³ - جميلة بن حسي، مقصد حفظ الوحدة الإسلامية: أدلته، أسسه، رسالة دكتوراه، ص84.

⁴ - المرجع نفسه، ص84.

الفرد، وأي اجتماع يقوم على ما دون وحدة العقيدة يكون اجتماعا يحمل في ذاته بذور فئائه وانحلاله¹، فهي السبيل الوحيد للخلاص من التفرق والاختلاف والتحزب، وكذا هي السبيل الوحيد في توحيد صفوف المسلمين عامّة، والعلماء والدعاة خاصّة.

يقول ابن عاشور: "جعل الإسلام رابطة دينه الحق رابطة مقدّسة تصغر أمامها الروابط كلّها ودعا الناس لا تباعه ليكونوا أمة واحدة تجمعها وحدة الاعتقاد والتفكير والعمل الصالح حتى يستتبّ للمسلمين إقامة هذه الجماعة فلا تحترقها جامعة أخرى تثلمها ... هذه الجامعة لا تعادلها جامعة أخرى لأنّ جوامع الأنساب والمواطن جوامع اصطلاحية قاصرة كما علمت ولا تحلّ محلّها جامعة البشرية لأنّها جامعة واسعة جدًا لا يلتئم تحتها البشر لأنّ البشرية قد اختلفت بالعقائد والأعمال فلا يرجى للملتفين تحت كلمتها اتّفاق"².

وتعتبر العقيدة الإسلامية أعلى ما يمكن أن تقوم عليه وحدة المسلمين، فهي الوشيحة الحقيقية التي تقوم عليها الأمة، ثمّ تنطوي تحتها كلّ العلاقات الأخرى التي تقوم عليها باقي الأمم، كالأرض واللغة والجنس واللون وغير ذلك فتكون هذه روافد إضافية تقوم عليها باقي الأمم، كالأرض واللغة والجنس واللون وغير ذلك، فتكون هذه روافد إضافية إذا وجدت، ولكنّها لا تكون هي التي تكون أمة ولو اجتمعت كلّها في غياب العقيدة، فلا تكون الأمة من خلال اللون واللغة وغير ذلك فحسب، بينما تكون العقيدة وحدها لو غابت الروافد الأخرى كلّها الأمة، فإذا العقيدة والفكر هو أمر مهم في تكوين وحدة الأمة³.

¹ - جميلة بن حسي، مقصد حفظ الوحدة الإسلامية: أدلته، أسسه، رسالة دكتوراه، ص 84.

² - محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، ص 108.

³ - الوحدة الإسلامية المرتكزات والنتائج، إعداد: جمعية مراكز الإمام الخميني الثقافية، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، مركز الإمام الخميني الثقافي بيروت - حارة حريك شارع دكاش، 23/01/2003م، ص 13.

وإلى ذلك ذهب أكثر العلماء، حيث أكد محمد رشيد رضا، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد قطب، على أن وحدة العقيدة تمثل أعرق الروابط، وأوثق الأسباب للارتباط، وأمن القواعد التي تقوم عليها اللحمة الاجتماعية للمسلمين بمختلف أجناسهم وأقطارهم وألوانهم وجنسياتهم على الإطلاق¹. وبذلك تبين أهمية العقيدة الإسلامية في وحدة الأمة الإسلامية، فاجتماع المسلمين على العقيدة يتم التقاؤهم على منهج واحد في شؤون المصالح الدنيوية التابعة لأصول العقيدة، وبذلك تتجلى معاني ومظاهر الأخوة في كافة جوانب الحياة، وبذلك تصلح الدنيا والآخرة.

المبحث الرابع: أسس وآليات بعث الوصل بين المدرستين السلفية والأشعرية.

المطلب الأول: النظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف.

إن الاختلاف عموماً والاختلاف العقدي بالخصوص؛ لا يضمن أحد عدم وقوعه ولا يمكن المراهنة على إنجائه، ولم يدع أحد ذلك، لكن يمكن -بلا شك- التقليل منه وتدييره، باستحضار النظر المقاصدي في مناقشة جزئياته ومسائله؛ فالنظر المقاصدي وإن لم يكن الوحيد الكفيل بذلك؛ فهو من أهم الأسس والمداخل لتحقيق ذلك، سيما إذا أضيف إليه إخلاص النية وصفاء الطوية وعلو الهمة...².

وإعمال المقاصد والنظر المقاصدي في تدبير الاختلاف العقدي لم يعد حاجة؛ بل ضرورة لتجاوز آثار الاختلاف العقدي أو التقليل منه على الأقل، لأنها ناتجة عن الإعراض عن المقاصد والمعاني... واتباع ظواهر القرآن على غير تدبر، ولا نظر في مقاصده ومعاقده³، ولأن الأخذ بظواهر النصوص دون فقه ولا اعتبار لدلالة المفهوم، ولا الجمع بين الأدلة، ولا اعتبار لفهوم العلماء، يعتبر من أسباب الاختلاف، ولتجاوزه وجب العمل بخلاف ذلك.

¹ - محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ط3، 1367هـ، ج4، ص26/ السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، العروة الوثقى، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، ص160، ص122/ محمد قطب، واقعنا المعاصر، دار الشروق، ط1، 1418هـ-1997م، ص51-52.

² - عبد الصمد بوذياب، النظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف العقدي، ص22.

³ - المرجع نفسه، ص201.

والنظر المقاصدي يقوم على ضرورة التمييز واستحضار الفرق بين المسائل الأصلية التي لا يقبل فيها الاختلاف وبين المسائل الفرعية التي يجوز فيها ذلك.

وغياب النظر المقاصدي هو الذي جعل: "الحنبلي يكفر الأشعري زاعما أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعما أنه مشبه وكذب الرسول في أنه ليس كمثل شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعما أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعما أن إثبات الصفات تكثر للقدمات وتكذيب للرسول في التوحيد"¹.

ومسألة الصفات الخبرية؛ كانت السبب المباشر في الاختلاف بين السلفية والأشعرية، أما السلفية فتتأثر منها على القول بأن جميع الصفات المضافة لذات الله هي صفات حقيقية لله، تمر كما جاءت، وتتأثر منها فوضها سواء في المعنى أو الكيف، أو المعنى والكيف معا، وذهب أكثر الأشاعرة إلى إيجاب؛ وضرورة التأويل.

يقول في ذلك أحد الباحثين: إننا لنزعم بدءا أن الجميع -سلفا ومثبتين ومؤولين -متفقون في المقاصد والغايات، وإن اختلفت بينهم المناهج والسبل، ولدينا في المقاصد والغايات مسألتان إذا حَقَّقتا وتبينت مراميها انكشف وجه الحق في هذه القضية:

أولهما: مسألة ظاهر اللفظ بمعنى ما يظهر من اللفظ من معنى بشري خالص ينطوي على مشابهة أو مماثلة بين الخالق والمخلوق، وبعبارة أكثر تحديدا: اليد مثلا بمعنى الجارحة، أو الاستواء الحسي بكل لوازمه وملزوماته، فمن ذا الذي جرؤ من الفئات الثلاث على القول بأن هذا الظاهر هو المراد؟ لا السلف قالوا ذلك، لأنهم لم يفتحوا باب التفسير أصلا، لا بالمعنى البشري دون تعقيب بقولهم: (بلا كيف) كما فعل حشوية المشبهة، ولا بالمعنى البشري بمعونة اللغة مع التعقيب بقولهم: (بلا كيف) كما فعل أهل الإثبات كابن تيمية ومدرسته، ولا بالمعنى البشري بمعونة التأويل العقلي كما فعل أهل التأويل، ولا المؤولون

¹ - الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، دار المنهاج، لبنان - بيروت، ط1، 1438هـ - 2017م، ص56.

قالوا ذلك، لأنهم صرفوا اللفظ عن ظاهره الموهم إلى القدرة، أو النعمة، أو الاستيلاء، أو غيرها من معانٍ تليق بذاته تعالى، ولا المثبتون قالوا بذلك لأنهم يقررون أن القول في الذات كالقول في الصفات، فكما أن ذاته تعالى لا تماثل سائر الدّوات فكذلك صفاته، حتّى وإن نازع ابن تيمية في تسمية هذا المعنى الموهم "ظاهراً"، إذ لا مشاحة في الاصطلاح كما يقال... فالظاهر بالمدلول البشري الخاص إذن غير مراد عند الجميع على سواء، وبهذا نستطيع أن نقرّر اتفاق الجميع على مقصد التنزيه¹.

ثانيهما: مسألة إثبات صفات وراء هذه الألفاظ: من ذا الذي لم يقل من الفئات الثلاث إنّ وراء تلك الألفاظ معانٍ تليق بذاته تعالى؟ لا السلف نفوا ذلك، وإن كانوا يقولون بأنّها ممّا استأثر الله بعلمه، ولا المؤولون نفوا ذلك لأنهم يرجعون تلك الألفاظ على صفات تليق به تعالى كالقدرة وغيرها، ولا المثبتون نفوا ذلك لأنهم يقولون -مثلاً- بالاستواء صفة تعني الفوقيّة والعلو، وإن كانت "بلا كيف"، فنفي الصفات مرفوض عند الجميع على سواء، وبهذا نستطيع أن نقرّر اتفاق الجميع على مقصد الإثبات فعند المقاصد اتّفق الجميع، ولكن عند المناهج اختلفوا ولا يزالون مختلفين، أمّا السلف فقد انكفّوا عن التفسير، فلم يتأولوا باللغة أو بالعقل، بل أسندوا ما ورد إلى الله تعالى علماً واتّصافاً، أمّا المثبتون فقد أعملوا مراراً منهج اللغة في تفسير هذه الظواهر، ثمّ عبّوا بالبلكفة، وأمّا المؤولون فقد أعملوا، منهج العقل التأويلي في تفسير هذه الظواهر، وإرجاعها إلى ما يليق بذاته المقدسة من صفات².

فعند استعمال النظر المقاصدي في مسألة الصفات نجد أنّها مسألة اجتهادية وأنّ الاختلاف في تفويضها أو تأويلها ناتج عن اختلاف النظرة المقاصدية لوسيلة تحقّق المقصد وتحصيله، وهو من الاختلاف المقبول الذي لا يؤثّر، لأنّ الاتفاق التام متعذّر عملياً ولم يحصل في تاريخ أمة أخرى، سواء في العقيدة أو الفقه أو غيرها³، فبالنظر المقاصدي؛ يتمّ الخروج من أكثر الاختلافات.

¹ - محمد عبد الفضيل القوصي، موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية، دار البصائر القاهرة، ط1، 1425هـ - 2004م، ص37-38.

² - المرجع نفسه، ص38-39.

³ - عبد الصمد بوذياب، النظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف العقدي، ص91.

المطلب الثاني: التركيز على المتفق عليه، ودوره في الوصل بين المدرستين السلفية والأشعرية.

بناء على ما سبق ذكره ودراسته في المسائل المتفق والمختلف فيها بين السلفية والأشعرية تبين أنهم اتفقوا على القول على كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فمع تأكيد إيجاب كلاهما على وصف الله تعالى بكل كمال وتنزيهه تعالى عن كل نقص، فهم جميعا قالوا بصفات المعاني؛ وأنه سبحانه وتعالى لم يزل ولا يزال متصفا بها.

كما جاء في القول: "والمراد الموافقة في أمهات المسائل وأصول الاعتقاد، وفي اعتقاد نفي التشبيه وكمال التنزيه لا الموافقة من كل وجه حتى في فروع المسائل لما سبق في الكلام ... المذكور في الوجه الأول من اختلاف الأشاعرة والحنابلة في التفويض والتأويل، ولما علم من الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية من الحنفية أيضا في بعض المسائل كمسألة التكوين وغيرها"¹، فلا يلزم من اختلاف مناهج المدرستين مثلا؛ اختلاف المقاصد.

فبالاهتمام بما اتفق عليه السلفية والأشاعرة؛ وإبرازه، والتذكير بأهمية الوحدة الإسلامية كما أرادها الله تعالى: ﴿هُوَ سَبِّحُكُمْ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الحج: 78)، وإشاعة ثقافة الوصل بينهما، وبذل الجهد في إعادة إحيائه، وبثه، ونشره، وترك الجدل العقدي القائم بينهما للمختصين بذلك، ودعوتهم من خلال ذلك للحد من تناول المسائل الخلافية وإثارة النقاش حولها، بتنمية ما بينهما من روابط، ما يساعد كثيرا في تحقيق الوصل بينهما، وبذلك يتم تحقيق التوحيد للأمة الإسلامية.

المطلب الثالث: تجاوز المختلف فيه.

يجب التفريق بين السبب الوجيه للاختلاف، وبين ما يمكن تجاوزه وعدّه مختلفا فيه، فبمعرفة الأصول المجمع عليها في العقيدة من غيرها من المسائل؛ تزول أغلب الاختلافات بين الفرق الإسلامية، لأن الاختلاف في الأصلي من الدين ليس كالاختلاف في فرع من فروع، والاختلاف الذي بين السلفية والأشعرية هو في أغلبه في فروع الدين (كما سبق)، ولا بد من تجاوزه حتى يزول هذا الشقاق.

¹ - عبد الصمد بوذياب، النظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف العقدي، ص 298.

ولإعادة إحياء وبعث وتحديد الأخوة بين السلفية والأشعرية؛ وتحقيق الوصل بينهما، وجب التحلي بروح التسامح؛ كما جاء في القول: "وإذا كان التعاون في المتفق عليه واجبا، فأوجب منه هو التسامح في المختلف فيه ... والمقصود بالتسامح هنا: أن لا نتعصب لرأي ضد رأي آخر في المسائل الخلافية، ولا لمذهب ضد مذهب، ولا لإمام ضد إمام، بل نرفع شعار التسامح الذي عبّر عنه صاحب المنار بقوله: "يعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه"¹.

وكان لا بد أيضا من النظر فيها وعذر كل مخالف لغيره؛ وذلك بالاعتراف بالآخر واجتهاده، فالمتجه إن أصاب له أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، وقد نُقل عن الأئمة أن كل واحد يعذر الآخرين فيما خالفوه فيه ولكن تنكب هذه الطريقة طوائف جاءت بعدهم تقلدوهم فيما نقل من مذاهبهم لا في سيرتهم، حتى صار الهوى هو الحاكم في الدين وصار المسلمون شيعا يتعصب كل فريق إلى رأي من مسائل الخلاف ويعادي الآخر إذا خالفه فيه وكان من جزاء ذلك ما هو مدون في التاريخ².

ومن الوسائل المنهجية المختلف فيها؛ علم الكلام، فهو ليس اختلافا في العقيدة وإنما في منهج إثباتها، ولا يلزم من اختلاف المسالك والمناهج اختلاف المقاصد، بل قد يكون المقصد متحدا مع اختلاف مسالكه³، "فوحدة الإيمان لا تعني وحدة السبل والوسائل والآليات التي يسلكها المؤمن لتحقيق هذا الإيمان الواحد ... فمن الناس من يُحصّل الإيمان بالبرهان الجامع لكل شروط البرهنة التي تعارف عليها حكماء صناعة البرهان ... ومنهم من يُحصّله بالأدلة الكلامية المبنيّة على المسلّمات الشائعة والمشهورة ... وهناك من يُحصّل الإيمان بالأدلة الوعظية والخطابية ... وهناك طريق السماع ممّن حسن في الاعتقاد ... وهناك الإيمان بما يلقى في القلب محفّوفا بالقرائن المركزية لصدقه .. وهناك التصديق بما يوافق الطّباع"⁴.

¹ - يوسف القرضاوي، الصّحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، ص106.

² - محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، دار المنار، مصر، ط3، 1367هـ، مج4، ص24.

³ - عبد الصمد بوذياب، النظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف العقدي، ص103.

⁴ - محمد عمارة، الإسلام والتعددية الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1429هـ - يناير 2008م، ص81-82.

وكذلك اختلافهم في حجّة خبر الآحاد؛ "فالتّحقيق والتّديق في مناقشات الفريقين يؤدّي إلى أنّ الخلاف بينهم في هذه القضية ليس خلافاً حقيقياً؛ بل هو خلاف لفظي، لأنّ الذي ينفيه دليل المانعين في شقّه الأوّل هو إفادة خبر الآحاد العلم بنفسه، وهذا لا يمنع إفادة العلم بالمجموع، وهو المطلوب، والذي ينفيه دليل المانعين في شقّه الثّاني هو لزوم إفادة مجموع الخبر والقرائن العلم ضرورة، وليس هذا هو المدعى، إنّما المدعى إمكان إفادة العلم التّطري، فإذا تحقّق هذا الإمكان، فما المانع من الأخذ به عند تحقيقه؟"¹. ورأي الأشاعرة في قولهم "لا تثبت به العقيدة": "مرادهم أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم اليقيني القطعي الذي يفيد نصّ القرآن والخبر المتواتر القطعي، إنّما يفيد مع القرائن العلم النظري، وإنّ بالتّالي لا تثبت به العقيدة أي التي هي فرض مثل أركان الإيمان في أنّه يكفر جاحداً، لكن يجب الاعتقاد به قولاً واحداً.. وبضللّ منكروه"²، فأكثر ما اختلف فيه يمكن تجاوزه.

المطلب الرابع: نبذ التعصّب المانع للوحدة.

يعتبر التعصّب من أسباب الخلاف، وهو السّمة الظّاهرة لكلّ مذهب وذلك "بتقليد السّابّقين ومحاكاتهم، من غير أن ينظر المقلّدون نظرة عقلية مجرّدة، وأنّ نزعة التقليد متغلّغلة في نفوس النّاس توجّههم وهم لا يشعرون، وأنّ سلطة الأفكار التي اكتسبت قداسة بمرور الأجيال تسيطر على القلوب، فتدفع العقول إلى وضع براهين لبيان حسنّها وقبح غيرها، ومن الطّبيعي أن يدفع ذلك إلى الاختلاف والمجادلة غير المنتجة، لأنّ كلّ شخص يناقش وهو مصفّد بقيود الأسلاف من حيث لا يشعر، وأنّه ينشأ عن التقليد التعصّب، فإنّ قدسيّة الآراء التي يقلّدها الشّخص تدفعه إلى التعصّب لها، وحيث كان التعصّب الشّديد كان الاختلاف الشّديد"³، فبسببه لا يمكن بلوغ الحقيقة، شدّة التمسك بالرّأي، ورؤية الحقّ فيه، يؤدّي إلى التّنافر والتّباعد بين أبناء الأمة الإسلاميّة، وبذلك تمرّق وحدتها.

¹ - نور الدّين محمّد عتر الحلبي، خبر الواحد الصّحيح وأثره في العمل والعقيدة، مجلّة الثّراث العربي - مجلّة فصلية تصدر عن اتّحاد الكتاب العربي، دمشق، 11-جمادى الآخر 1403هـ، 12 رمضان 1403هـ، 173/1.

² - نور الدّين محمّد عتر الحلبي، خبر الواحد الصّحيح وأثره في العمل والعقيدة، 174/1.

³ - محمّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السّياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة، ص9.

ورابطة الرّحم الإيمانيّة تزداد بترك التّعصّب المذهبي كما في القول: "إنّ الذي كان ولا يزال يفرّق المسلمين إنّما هو العصبّيّات والأهواء، عندما ينسى الإنسان أنّ المذهب خادم المبدأ يضحّي بالمبدأ في سبيل المذهب وتلك هي ثمرة العصبية الخطيرة في حياة المسلمين، بل في حياة الجماعات الإسلاميّة كافّة، ولو أنّ المسلمين بالأحرى، تنبّهوا إلى أنّ المذهب لا يبرّر وجوده إلّا أن يكون خادماً للمبدأ المتفق عليه، تحرّكوا المذهب كما يقتضي المبدأ، ولسيروا الفروع كما تقتضي الجذور ... ولتحرّروا عندئذ من عصبّيّاتنا، ولتحرّروا من أهوائنا"¹، وعليه فترك التّعصّب المذهبي من أهمّ أسس وآليات بعث الوصل بين السلفيّة والأشعرية، وذلك من أجل تحقيق الأمل العزيز والمبتغى؛ وهو توحيد الأمة الإسلاميّة.

¹ - البوطي، وهذه مشكلاتنا، دار الفكر، دمشق، 2008م، الطبعة الأخيرة، ص242-243.

خاتمة

خاتمة

في نهاية هذا التطواف العلمي بين المدرستين السلفية والأشعرية، وبعد البحث المقارن الذي تمّ بينهما، تمّ الوصول إلى النتائج الآتية:

1. ضرورة التمييز بين أصول الدين وفروع أصوله، وبين أصول الدين وأصول المذهب، وبين أصول الدين وفهوم العلماء ومناهجهم، وترك الخوض في المسائل الخلافية في الفروع للعلماء المختصين، لأنّ التوافق على الأصول من أجل وحدة الأمة كفيل بتجاوز نقاط الاختلاف في فروع الأصول.
2. اتضح وتبيّن أن الوصل بين المدرستين السنيتين؛ السلفية والأشعرية موجود أساساً؛ يتوجب فقط في ظلّ الاختلافات القديمة، والوهم الانشقاقي الحديث؛ إعادة إحيائه وبعثه والتذكير به من جديد.
3. لم تختلف السلفية والأشعرية في أصول وثوابت الاعتقاد، فكلّ الأصول متفقون عليها، والاختلاف الذي بينهما في النظريات والتصورات المتعلقة بالفروع، والتي لها علاقة بالأصول، وليست أصلاً من أصول الدين، فهذه الأخيرة ثابتة لا سبيل للاجتهاد وإعمال الرأي فيها.
4. كلّ المسائل العقدية والكلامية المختلف فيها لا تنفكّ ناشئة عن أصول الإيمان والاعتقاد، أو ترجع إلى واحدة منها.
5. تعتبر مسألة الصفات الخيرية (متشابه الصفات)؛ من المسائل المرتبطة بفهم النص، وثمره من ثمار التعامل معه، والسلفية هم من جعلها من أكبر القضايا؛ وهم فيها على اختلاف كبير.
6. قضية الفعل الإنساني بين الحرية والاختيار والجبر ترجع إلى الإيمان باليوم الآخر، وقضية الرؤية إثباتاً أو نفياً ترجع إلى الإيمان بالله تعالى ومنها قضية الصفات وعلاقتها بذات الله تعالى، هي قضايا عقدية أساسية نسميها أصولاً.
7. أولى الإسلام أهمية كبيرة لقضية الوحدة، وذلك بإيجابه وأمره باجتناّب الأسباب المؤدية إلى الخلاف والتفرّق، ومن خلال دعوته إلى التآلف.

تمّ البحث بحمد الله تعالى، سائلة الله سبحانه وتعالى أن يتقبّله بقبول حسنٍ، وأن ينفعني وينفع به،
ويغفر ما كان فيه من خطأ، ويتجاوز عمّا كان فيه من زلل، آمين.
والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات، وصلاةً وسلاماً عليك يا سيّدي يا رسول الله؛ اللهم صلّ
وسلمّ وبارك عليه في كل وقت وحين، آمين.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنيّة

فهرس الأحاديث النبويّة

قائمة المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

فهرس الآيات القرآنية

الآية	الرقم	الصفحة
الفاتحة		
﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ٥﴾	4	167
البقرة		
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	21	66
﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾	28	229
﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾	29	197
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾	30	175
﴿فَاتَيْنَا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾	115	195
﴿وَقَنِيْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾	193	214
﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾	210	102
﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمْرِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾	210	100، 174
﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾	255	172
﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾	255	175
﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَائُهُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٢٥٧﴾	257	236
﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾	259	138
﴿قُلْهُ مَا سَلَفَ﴾	275	9
﴿إِنَّمَا أَرْسُلْتُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيَّ مِنْ رَبِّيهِ ۚ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ - أَمِنْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ۚ﴾	-285 286	153

آل عمران		
57	7	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾
103، 77	7	﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾
103	7	﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾
57	8	﴿رَبَّنَا لَا تُخِزْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾﴾
166	18	﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾
16	19	﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ لَأَسْلَمُوا﴾
199	55	﴿إِنَّمَتَوْفِيلِكِ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾
135	77	﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾
215	103	﴿وَإِذْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فَعَلَيْكُمُ الْمَلْحَمَةُ فَأَقْبَحَ الْقُلُوبُ وَإِذْ كُنْتُمْ فِي قُلُوبِكُمْ مُتَرَدِّدِينَ فَاتَّقِ اللَّهَ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ عَلَيْهِ قَانِطِينَ﴾
214	104	﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾
215	103	﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا رِيعَكُمْ أَلَمْ تَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

218	105	﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾
216	112	﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تَفَقَّهُوا إِلَّا يَحْبِلُ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٌ مِنَ النَّاسِ﴾
217	152	﴿حَقٌّ إِذَا قُضِلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ﴾
النساء		
237	36	﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾
75	59	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾
77	59	﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾
66	82	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانُ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْلَافًا كَثِيرًا﴾
41	84	﴿فَقَدْ نِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تَكُلْفُ إِلَّا نَفْسُكَ وَحَرِصِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾
79 - 78	92	﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾
218	115	﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِهُ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾
197	145	﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾
142، 171	164	﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾

المائدة		
218	2	﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾
213	48	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾
-235 236	57 - 55	﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿55﴾ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴿56﴾﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُفْرَكُمْ مُؤْمِنِينَ﴾
91 195، 193	64	﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾
89	67	﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتِي﴾
231	67	﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾
الأنعام		
197	3	﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾
218	65	﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾
149	102	﴿خَلَقْتُ كُلَّ شَيْءٍ﴾
174	102	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾
132	103	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾
136، 133	103	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارُ﴾
91 231، 137	103	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾

175	115	﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾
1	153	﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ﴾
218	154	﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾
218	159	﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾
221	159	﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾
الأعراف		
76، 76	53	﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾
139، 164، 141	54	﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْآخِرُ ﴾
168	59	﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾
164	65	﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾
138	143	﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظِرْ لِيَائِكَ ﴾
62	158	﴿ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾
172	180	﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيهِ أَسْمَاءَهُ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾
174	180	﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيهِ أَسْمَاءَهُ ﴾
الأنفال		
153	2	﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ

		يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾
217	46	﴿وَاطِيعُوا لِلَّهِ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَزَعُوا فَنفَشَلُوا وَنَذْهَبَ رِيحَكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾
219	46	﴿وَلَا تَنَزَعُوا فَنفَشَلُوا وَنَذْهَبَ رِيحَكُمْ﴾
220	62	﴿هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصِيرَةٍ وَالْمُؤْمِنِينَ﴾
220	63	﴿وَأَلْفَ بَيْتٍ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْتَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾
التوبة		
143، 199	6	﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَلْبِغْهُ مَا مَنَّهُ﴾
201	6	﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾
87	122	﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَنْفِقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾
-236 237	71	﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾
يونس		
138	26	﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾
124	-106 107	﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾

164	31	﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأُمُورَ ﴾ فَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿
هود		
167	84	﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ ﴾
213	-118 119	﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ تَخْلِيفًا ﴾ ﴿ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ (118)
يوسف		
154، 156	17	﴿ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾
156، 157	17	﴿ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾
77	100	﴿ يَتَابَعَتْ هَذَانَا وِلْدُ رُءُوسِي مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا فِي حَقِّهَا ﴾
-121 163، 122	106	﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ ﴾
الرعد		
150	16	﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ﴾
67	36	﴿ قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِأَن تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ إِلَهِهُ أَدْعُوا إِلَىٰ إِلَهِهِ مُتَابٍ ﴿
إبراهيم		
154	4	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ﴾
205	4	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴿
151	17	﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾

151	20	﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾
170	36	﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾
144	40	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾
146	40	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾
201	50	﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾
216	93	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾
النحل		
142	40	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾
144	40	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾
149	20	﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾
149	17	﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾
168	36	﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾
199	50	﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾
213	93	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾
الإسراء		
126	67	﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مِنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا فَلَمَّا بَلَغْتُمْ كُرًّا إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْاِنْسَانُ كَفُورًا﴾
الكهف		
195	28	﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾

مريم		
173، 190	65	﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾
141	251	﴿ وَمِنْ - إِيَّاهُ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾
طه		
94، 12، 103، 101، 199، 198، 201، 200، 234، 204	5	﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾
199	11	﴿ فَلَمَّا أَنْبَأَ ثَوْدَى بِمُومِيَّ ﴾
103، 193	39	﴿ وَلَتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾
137	46	﴿ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأُبْرِيءُ ﴾
191	110	﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾
133	130	﴿ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ﴾
الأنبياء		
171	25	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾
218	92	﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾
الحج		
136	46	﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾
171	62	﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ ﴾

243	78	﴿هُوَ سَيَبْنِكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾
المؤمنون		
168	52-51	﴿يَتَأْتِيَ الرُّسُلَ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ٥١﴾ وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ٥٢﴾
التور		
89	54	﴿وَمَا عَلَى الرُّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٥٤﴾
الفرقان		
174	59	﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾
210	2	﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدِيرًا﴾
199	59	﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِمَخْبِرًا﴾
الشعراء		
154	195	﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾
النمل		
152	14	﴿وَحَدِّثُوا بِهَا وَاسْتَفْتِنَهَا أَنْفُسَهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا﴾
124	62	﴿أَمِنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾
القصص		
188، 195، 191 197	88	﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ﴾
العنكبوت		
78	14	﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾
124	17	﴿فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

الرّوم		
144	25	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾
218	32- 31	﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِيَنَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾
174	40	﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَٰلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾
لقمان		
230	34	﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾
السّجدة		
-174 175	5	﴿يُذِبرُ الْأُمُورَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾
الأحزاب		
135	44	﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾
فاطر		
146	3	﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾
- 94 200	10	﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾
197	10	﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾
الصّافات		
149	96	﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾
207	96	﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾
ص		
170	5-4	﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَٰذَا سَدِجُرٌ كَذَّابٌ ﴿٤﴾ أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾
134	45	﴿أُولَ الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾
103, 93	75	﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾

94، 189، 196، 198	75	﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ﴾
192	75	﴿ خَلَقْتُ بِإِيْدِي ﴾
193	75	﴿ قَالَ يَا بَلِيسَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَتَسْتَكْبِرُ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾
الزمر		
165، 197	36	﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾
150	62	﴿ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾
195	38	﴿ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ﴾
غافر		
175	7	﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾
فصلت		
198	29	﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرَنَا الَّذِينَ اضَلَلْنَا مِنَ الْغَيْبِ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ ﴾
16	33	﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (33)
الشورى		
213	8	﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ ﴾
174، 81	11	﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾
80، 131، 235، 191	11	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾

172، 174، 187- 188، 194	11	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
218	13	﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾
230	51	﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾
الزَّخْرَف		
153	3	﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾
62	22	﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثِرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾
63	32-33	﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾
213	33	﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ﴾
9	56	﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾
62	86	﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَن شِئَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾
165	87	﴿وَلَكِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ يَقُولُنَّ اللَّهُ﴾
مُحَمَّد		
62	19	﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾
الْفَتْح		
196	10	﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾
الْحَجَرَات		
160	9	﴿وَلَن طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِفْتَنَّاوَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾
218	10	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾
ق		

196، 199، 201	16	﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾
الذاريات		
174	47	﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾
237	56	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾
175	58	﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾
القمر		
192	17	﴿وَلَقَدْ بَشَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾
91، 193، 194، 195	14	﴿تَجَرَّعَ بِأَعْيُنِنَا﴾
153	49	﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾
الرحمان		
-102 103	27	﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾
91، 188، 195، 197	27	﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾
الواقعة		
207	24	﴿جَزَاءُ يَمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
الحديد		
94	4	﴿ثُمَّ أَسْتَوِيَ عَلَى الْعَرْشِ﴾
194	4	﴿وَلَقَدْ بَشَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ﴾
197	4	﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوِيَ عَلَى الْعَرْشِ﴾
198	4	﴿ثُمَّ أَسْتَوِيَ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ﴾

199	3	﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾
المجادلة		
80	7	﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُمْ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُمْ سَادِسُهُمْ وَلَا آدِنٍ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُمْ مَعَهُمْ﴾
الممتحنة		
109	10	﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾
الصف		
123	2	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾﴾
الملك		
149	14	﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾
200، 94	16	﴿ءَا مِئْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾
197	الملك 16- 17	﴿ءَا مِئْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ ﴿أَمْ أَمِئْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾
القلم		
221	42	﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾
الحاقة		
9	24	﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَهْنِيَابًا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾
203	17	﴿وَيَجِلُّ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ مُنِيَّةٌ﴾
المعارج		
199	4	﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾
القيامة		
134، 138	23 - 22	﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾
التكوير		
147	28	﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾

147	29 - 28	﴿لِمَن شَاءَ مِنْكُمْ أَن يَسْتَفِيعَ﴾ ⁽²⁸⁾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ
147	29	﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾
147	29	﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾
الغاشية		
138	17	﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾
الفجر		
102	22	﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾
174، 195، 193	22	﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾
الليل		
195	20	﴿إِلَّا ابْتَغَاءَ وَجْهِهِ الْأَعْلَى﴾
قريش		
171	4	﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾
الإخلاص		
190، 203	1	﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾
172، 173	2 - 1	﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ⁽¹⁾ اللَّهُ الصَّمَدُ
131، 173	4-3	﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ⁽³⁾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

الصفحة	الحديث
227	"إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"
133	"إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِسَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ"
157	"الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله"
236	"الإيمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"
219	"الجماعة رحمة، والفرقة عذاب"
80	"الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا"
80	"والله يرى"
199	"اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء"
220	"المؤمن للمؤمن كالبنیان يشد بعضه بعضا"
236	"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله"
219	"إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا: فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ"
219	"إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي -أَوْ قَالَ: أُمَّةَ مُحَمَّدٍ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عَلَى ضَلَالَةٍ، وَبِدِ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَدَّ شَدَّ فِي النَّارِ"

220	"إن المؤمن من أهل الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد يألم المؤمن لأهل الإيمان كما يألم الجسد لما في الرأس"
89	"أنتم مسؤولون عني فماذا أنتم قائلون؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وأدبت ونصحت"
60	"إنك تقدم قومًا أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله"
- 60 61	"إنك تأتي قومًا أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله"
-132 133	"إنكم سترون ربكم عز وجل كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا"
89	"إنما الأعمال بالنيات"
-220 221	"أوصيكم بأصحابي، ثم الذين يلوهم ثم الذين يلوهم ... عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوة الجنة فيلزم الجماعة، من سرت حسنته، وساءت سيئته، فذلك المؤمن"
15	"أي الناس خير؟ قال قرني ثم الذين يلوهم ثم الذين يلوهم ..."
89	"بلغوا عني"
134	"ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر، لا تضامون في رؤيته"
104 - 103	"خلق الله آدم على صورته"
11	"خير الناس قرني، ثم الذين يلوهم ثم الذين يلوهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته"
14	"خيركم قرني، ثم الذين يلوهم، ثم الذين يلوهم ..."
160	"شفاعتي لأهل الكبائر من أممي"
78	"عبدني، مرضت فلم تعدني، فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدني فلانًا مريض، فلو عُدته لوجدتني عنده"
227	"كلاكما محسن، ولا تختلفوا، فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا"
15	"ما أنا عليه وأصحابي"

220	"مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"
219	"من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت، إلا مات ميتة جاهلية"
60	"مَنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ"
9	"....وَأَنَّكَ أَوَّلُ أَهْلِي حُوقًا بِي وَنِعَمَ السَّلَفِ أَنَا لَكَ"
193	"أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ: هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ"
80	"وَأَنَّهُ يَضَعُ قَدَمَهُ"
189	"وَكَلَّمْنَا يَدَيْهِ يَمِينٍ"
216	"وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَتَوَادُّ رَجُلَانِ فِي الْإِسْلَامِ، فَيُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا مِنْ أَوَّلِ ذَنْبٍ يُحْدِثُهُ أَحَدُهُمَا، وَإِنْ أَرَادَهُمَا الْمَحْدَثُ"
105	"وندين بأنه يقلب القلوب، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الله عز وجل، وإنه عز وجل يضع السماوات على أصبع والأرضين على أصبع"
164	"...هل تدري ما حق الله على عباده؟ قَالَ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ حَقَّ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ... هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوه؟ قَالَ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ حَقَّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يَعَذِّبَهُمْ"
237	"يا معاذ ... هل تدري ما حق الله على عباده؟ قلت الله ورسوله أعلم، قال حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً"
219	"من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت، إلا مات ميتة جاهلية"
125	"من لك بـ "لا إله إلا الله" يوم القيامة فقلت: يا رسول الله، إنما قالها مخافة السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم من أجل ذلك قالها أم لا؟ من لك بـ "لا إله إلا الله" يوم القيامة؟ فما زال يقولها حتى ودّدت أني لم أسلم إلا يومئذ.

105	"من التّزول إلى السّماء الدّنيا وأنّ الرّب عزّ وجل يقول هل من سائل هل من مستغفر"
104	"من التّزول إلى السّماء الدّنيا وأنّ الرّب عزّ وجل يقول هل من سائل هل من مستغفر وسائر ما نقلوه وأثبتوه"
220	" من سلم المسلمون من لسانه ويده"

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

ثانياً: المعاجم والقواميس والموسوعات.

— ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري.

لسان العرب المحيط، إعداد: يوسف خياط، دار لسان العرب-بيروت.

لسان العرب، ط1، بيروت، دار الفكر، 1410هـ - 1990م.

لسان اللسان "تهذيب لسان العرب"، إشراف: عبدأ علي مهنا، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان،

ط 1، 1413هـ - 1993م.

— الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد (ت 370 هـ).

معجم تهذيب اللغة، تح: رياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

تهذيب اللغة، تح: إبراهيم الإياري، دار الكتاب العربي، 1967م.

— التّهانوي: محمد علي.

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، 1996م.

— الجهمي: مانع بن حماد.

الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط5، دار الندوة العالميّة للطباعة والنشر

والتوزيع، الرياض، 2003م.

— الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد ت 393هـ.

الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، إعداد: محمد محمد تامر، أنس محمد الشّامي، زكريّا جابر

أحمد، دار الحديث -القاهرة، 1430هـ-2009م.

الصّحاح في اللغة والعلوم، تقديم: الشّيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي، دار

الحضارة العربيّة بيروت، ط1، 1974م.

— الفتني: محمد طاهر الصديقي.

مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، دار المعارف العثمانية بحيدر آباد — الهند، 1387هـ-1967م.

— الفيومي أحمد بن محمد بن علي المقرئ (770هـ).

المصباح المنير، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح بيروت — لبنان، 1987م.
المصباح المنير في غريب شرح الوجيز، بيروت، المكتبة العلمية.
قاموس اللغة "كتاب المصباح المنير"، نوبليس.

ثالثا: المصادر والمراجع.

— ابن أبو العز: صدر الدين علي بن علي بن محمد الحنفي (792هـ).

شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1391هـ.
شرح العقيدة الطحاوية، تح: أبو عبد الله مصطفى بن العدوي، دار ابن رجب، ط1، 1422هـ-
2002م.

شرح العقيدة الطحاوية، بيروت، 1416هـ-1996م.

شرح العقيدة الطحاوية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدين الألباني، دار السلام للطباعة والنشر التوزيع والترجمة، مصر، ط1، 1426هـ-2005م.
شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الدار السودانية للكتب، السودان، الخرطوم.

— ابن الأثير: مجد الدين المبارك بن محمد الجزري 606هـ.

النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، 1383هـ-1963م.

— ابن الألوسي: نعمان بن محمود بن عبد الله أبو البركات خير الدين (ت 1317هـ).

جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، قدّم له: علي السيّد صبح المدني، مطبعة المدني، 1401هـ - 1981م.

— ابن الجوزي: أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت 597هـ).

تلبیس إبليس، إدارة الطباعة المنيرية.

مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ط1، مكتبة الخانجي، تصحيح: محمد أمين الخانجي الكتبي، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.
المنتظم.

— ابن التّجّار.

شرح الكوكب المنير — مختصر التحرير، تحقيق: محمد الرّحيلي، نزيه حماد، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد — المملكة العربية السعودية.
— ابن باز: عبد العزيز.

مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، جمع: محمد بن سعد الشويعر، دار القاسم للنشر، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ.

العقيدة الصحيحة وما يضادّها ونواقض الإسلام، الرياض، 1420هـ - 2000م

— ابن تيمية: تقي الدين أحمد (ت 728).

الاستقامة، تح: محمّد رشاد سالم، ط2، 1411هـ - 1991م، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الإكليل في المتشابه والتأويل، تح: محمد الشّيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية.

الإيمان الأوسط، تحقيق: أبو يحيى محمود أبوسن، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1.

بيان تلبیس الجهميّة، المدينة المنورة، 1426هـ.

بيان تلبیس الجهميّة، تح: محمد العبد العزيز اللاحم.

جامع الرّسائل.

جامع المسائل، تحقيق: محمد عزيز شمس، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، المجموعة السادسة.

الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق وتعليق: علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز با إبراهيم العسكر، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط2، 1419هـ - 1999م.
درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1979م.

درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد سالم رشاد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ - 1991م.

الرد على المنطقيين، تح: الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكبتي، مؤسسة الريان، ط1، 1426هـ - 2005م.

الرسالة التدمرية في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر، مطابع المدينة المنورة
الرسالة التدمرية، مكتبة السنة المحمدية.
رسالة الفرقان.

السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تح: علي بن محمد عمران، دار عالم الفوائد.
شرح الأصبهانية، تح: محمد بن عودة السعودي، مكتبة دار المنهاج.
شرح العقيدة الأصفهانية، حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه، سعيد بن نصر بن محمد، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1422هـ - 2001م.

شرح العقيدة الأصفهانية، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1415هـ، 1995م.
شرح العقيدة الواسطية، شرحه سماحة الشيخ محمد صالح بن عثيمين، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط5، 1419هـ.

الصفدية، تح: محمد رشاد سالم، 1406هـ.

العقيدة الحموية الكبرى: مجموعة الرسائل الكبرى، دار التراث العربي، بيروت - لبنان.

العقيدة الواسطية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط8، 1368هـ.

العقيدة الواسطيّة، طبعة أضواء السلف.

الفتاوى الكبرى، تح: محمّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1408هـ - 1987م.

الفتوى الحمويّة الكبرى، تح: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصمعي للنشر والتوزيع - الرياض، ط1، 1419هـ - 1998م.

الفرقان بين الحقّ والباطل، تح: خليل الميس، دار القلم، بيروت - لبنان.

الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ط4، بيروت، 1397هـ، المكتب الإسلامي.

كتاب الإيمان، تعليق: جماعة من العلماء، دار ابن خلدون.

كتاب التّبوّات، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويات، ط2، 1427هـ، مكتبة أضواء السلف، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، تح: عبد الرحمان بن قاسم وابنه محمّد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ - 2004م.

مجموعة التّوحيد، دار إحياء التّراث.

مجموعة التّوحيد، طبعة منقّحة مصحّحة، دار إحياء التّراث.

مجموعة الرّسائل الكبرى، دار إحياء التّراث العربي، بيروت - لبنان.

مجموعة الرّسائل والمسائل، تعليق: السيّد محمّد رشيد رضا، طبع بواسطة لجنة التّراث العربي، 1988م.

مجموعة الرّسائل والمسائل، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، طبع بأمر الملك فهد بن عبد العزيز، ط1، 1398هـ.

مقدّمة في أصول التّفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ط2، 1392هـ - 1972م

منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشّيعيّة والقدريّة، تح: محمّد رشاد سالم، ط1، 1406هـ - 1986م.

موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، محمد حامد الفقّي، مطبعة السنّة المحمّديّة، 1370هـ - 1951م.

— ابن حجر العسقلاني.

نزهة النّظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: عبد الله الرّحيلي، ط1، 1422هـ - 2001م.

— ابن حنبل: أحمد.

الرّد على الجهميّة والزنادقة فيما شكّوا فيه من متشابه القرآن وتأوّلوه على غير تأويله، تح: صبري بن سلامة شاهين، دار الثّبات للنّشر والتّوزيع، ط1، 1424هـ - 2003م، مطبعة السنّة المحمّدية.
رسالة أصول السنّة، تح: محمد هشام طاهري، ط2، 1440هـ - 2019م.
رسالة أصول السنّة، رواية عبدوس بن مالك، ومعه دراسة في إثبات الرّسالة، تح: محمد هشام طاهري، ط2، 1440هـ - 2019م.

كتاب السنّة، المطبعة السّلفية - ومكبتها، مكّة المكرّمة، الحجاز، 1349هـ.

— ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق.

كتاب التّوحيد وإثبات صفات الرّب عزّ وجلّ، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشّهوان، دار الرّشد للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، الرّياض، ط1، 1408هـ - 1988م.

— ابن خلدون: عبد الرحمان بن محمد.

مقدّمة ابن خلدون، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1421هـ - 2001م.
المقدّمة، المكتبة التّجاريّة، القاهرة.

— ابن خلكان: أبي العباس شمس الدّين أحمد بن محمد بن أبي بكر (608 - 681هـ).

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تح: إحسان عبّاس، دار صادر - بيروت، 1972م.

— ابن رشد: أبو الوليد.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، دراسة: محمد عمارة، ط2، دار المعارف، القاهرة.

— ابن عاشور: محمد الطاهر.

تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر.

أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2.

— ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد التمري الأندلسي (ت 463هـ).

جامع بيان العلم وفضله، 1398هـ.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.

— ابن عبد الوهاب: محمد (1206هـ).

كتاب التوحيد، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: أبو مالك الرياشي.

كتاب التوحيد، تح: أحمد القفيلي، مكتبة عباد الرحمن، مصر، ط1، 1429هـ - 2008م.
الرسائل الشخصية.

في عقائد الإسلام — من رسائل الشيخ، صححه وعلق حواشيه: محمد رشيد رضا، منشورات دار الآفاق الجديدة — بيروت، ط2، 1403هـ - 1983م.

قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين، حاشية كتاب التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهاب، تح: المجلس العلمي بدار المغني، دار المغني للنشر والتوزيع، ط3، 1732هـ - 2011م.

كشف الشبهات في التوحيد، المطبعة السلفية، القاهرة، 1358هـ.

كشف الشبهات في التوحيد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1419هـ.

كشف الشبهات: ضمن مجموعة التوحيد النجدية، مكة المكرمة، مطبعة الحكومة، 1391هـ.

كشف الشبهات، راجعه: ياسر برهامي، وكتب التعليقات: طلعت مرزوق، دار القمة لتوزيع الكتب، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع.

أصول الإيمان، تحقيق: باسم فيصل الجوابرة، ط4، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1420هـ.

مبحث الاجتهاد والخلاف، تصحيح: عبد الرحمن بن محمد السدحان، عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين.

مؤلفات الإمام محمد بن عبد الوهاب، جمع وتصنيف عبد العزيز بن زيد الرومي وآخرون، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة.

الدرر السنّية في الأجوبة النّجديّة، (مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشّيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا)، المملكة العربيّة السّعوديّة، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النّجدي، ط6، 1312-1392هـ، 1417هـ-1996م. الدرر السنّية، ط2.

— ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت 581).

تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، (تح: أحمد حجازي السقا)، دار الجليل، بيروت، ط1، 1995م. طبقات الشّافعيّة.

— ابن غنّام: الحسين.

تاريخ نجد، تح: ناصر الدّين الأسد، دار الشّروق، القاهرة، ط4، 1415هـ-1994م.

— ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن.

كتاب الحدود في الأصول (الحدود والمواضع)، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م. شرح العالم والمتعلّم، تح: أحمد السّايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط1، 1430هـ-2009م.

مشكل الحديث وبيانه، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب- بيروت، ط2، 1405هـ-1985م. مقالات الشّيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنّة، تحقيق: أحمد السّايح، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط1، 1425هـ-2005م.

— ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن.

كتاب الحدود في الأصول (الحدود والمواضع)، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م.

شرح العالم والمتعلم، تح: أحمد السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1430هـ - 2009م.

مشكل الحديث وبيانه، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب - بيروت، ط2، 1405هـ - 1985م.
مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، تحقيق: أحمد السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1425هـ - 2005م.

— ابن قيم الجوزية: محمد بن أبو بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت 751هـ).

اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دراسة وتحقيق: عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط1، 1408هـ - 1988م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1973م
إغاثة اللهفان، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ.
الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، تحقيق: محمد جميل غازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ.

شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، دار الفكر، بيروت، 1398هـ.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، بيروت - لبنان، 1398هـ - 1978م.

الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة، تح: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض.

عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تح: إسماعيل بن غازي مرحبا، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

كتاب الصلاة، تح: عدنان بن صفا خان البخاري، دار عالم الفوائد.

مختصر الصواعق المرسلة، تح: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1412هـ - 1992م.

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب

العربي، بيروت - لبنان، ط7، 1423هـ - 2003م.

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، مراجعة: لجنة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، بيروت، ط1، 1393هـ.

مفتاح دار السعادة، الطبعة العلميّة.

— ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم.

تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمّد محي الدين، المكتب الإسلامي، ط1، 1409هـ.

تأويل مختلف الحديث، تح: محيي الدين الأصغر، المكتب الإسلامي بيروت، مؤسسة الإشراف، الدوحة، ط2، 1419هـ - 1999م.

— ابن كثير: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت 776هـ).

البداية والنهاية، تحقيق: أحمد عبد الوهاب فتيح، القاهرة، دار الحديث، 2002م.

تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربيّة السعوديّة، ط2، 1420هـ - 1999م.

طبقات الشافعيّة، تح: عبد الحفيظ منصور، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط1، 2004م.

— ابن هشام.

السيرة النبويّة، تعليق وتخرّيج: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ - 1990م

— أبو رمان: محمد سليمان.

الصراع على السلفية: قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار، ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1.

الصراع على السلفية، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م.

أنا سلفي بحث في الهوية الواقعيّة والمتخيّلة لدى السلفيّين، مؤسسة فريدريش إيبيرت، مكتب عمان، 2014م.

— أبو زهرة: محمّد.

تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة، دار الفكر العربي، القاهرة.

— أنطونيوس: جورج.

يقظة العرب — تاريخ حركة العرب القوميّة، ترجمة: ناصر الدين الأسد، إحسان عبّاس، دار العلم للملايين، بيروت — لبنان، ط8، 1987م.

— البغدادي: الخطيب أبو بكر أحمد بن علي (463 هـ).

تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قطاعها العلماء من غير أهلها ووارديها (المعروف بتاريخ بغداد أو مدينة السلام)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، 1997م، دار الكتب العلميّة، بيروت — لبنان.

الكفاية في علم الرواية.

الفقيه والمتفقه.

— البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (429 هـ).

الفرق بين الفرق وبيان الفرق النّاجية منهم، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة.

الفرق بين الفرق، وبيان الفرق النّاجية منهم، تح: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1402هـ - 1982م.

كتاب أصول الدّين، ط1، استانبول — مطبعة الدّولة، 1346هـ - 1928م.

— البوطي: محمّد سعيد رمضان.

أصول الفقه، مطبعة طربين، ط2، 1980م.

السّلفية مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، سوريا — دمشق، ط1408هـ - 1988م.

اللا مذهبية أخطر بدعة تهدّد الشريعة الإسلاميّة، دار الفارابي، الشارقة، 1426هـ - 2005م.

كبرى اليقينيّات الكونيّة، دار الفكر المعاصر، بيروت — لبنان، دار الفكر، دمشق — سورية، 1417هـ - 1997م.

وهذه مشكلاتنا، دار الفكر، دمشق، 2008م، الطّبعة الأخيرة.

— البيجوري: إبراهيم بن محمد (ت 1277هـ).

تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، دار إحياء الكتب العربيّة، 1347هـ.

تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ضبطه وصحّحه: عبد الله محمّد الخليلي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط2، 1424هـ - 2004م.

— البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين الشافعي (ت 458هـ).

الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرّشاد على مذهب السّلف وأصحاب الحديث، تقديم وتخرّيج: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1401هـ - 1981م.

الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرّشاد على مذهب السّلف وأصحاب الحديث، تح: أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة، 1420هـ - 1999م.

الأسماء والصفّات، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السّوادي، السعودية، جدة، ط1، 1999م.

— الجديع: ناصر بن عبد الرحمان بن محمد.

التّبرك أنواعه وأحكامه، مكتبة الرّشد، الرياض، ط05، 2000م.

— الحبّاس: سليمان بوبكر صالح.

الخطاب السّلفي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، 2020-2021م، دار الكتب الوطنيّة-بنغازي، ليبيا.

— الحميدي: عبد العزيز بن عبد الله.

الرّسائل الشموليّة، دار عيون المعرفة، مكّة المكرّمة، دار الدّعوة، الإسكندريّة - مصر.

— الدّاني: أبو عمرو.

الرّسالة الوافية لمذهب أهل السنّة في الاعتقادات وأصول الدّيانات، تح: حلمي بن محمد بن إسماعيل الرّشيدي، 1426هـ - 2005م، دار البصيرة، الإسكندرية.

— الدّردير: أحمد بن محمد العدوي (ت 1201هـ).

شرح الخريدة البهيّة في علم التّوحيد، تحقيق: عبد السلام بن عبد الهادي شنار، مطبعة جريدة الإسلام، 1315هـ.

— الدسوقي: محمد.

حاشية الدسوقي على أمّ البراهين، دار إحياء الكتب العربيّة.

— الشّيرازي: أبو إسحاق (ت 476هـ).

الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ، تح: محمّد السيّد الجليلند، القاهرة، 1420هـ – 1999م.

طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الرّائد العربي، بيروت.

— أحنانة، يوسف.

تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، 2003م، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة – المملكة العربيّة.

— الإسفراييني: أبو المظفر.

التبصير في الدّين وتمييز الفرقة النّاجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، مركز

الخدمات والأبحاث الثّقافيّة، بيروت، ط1، 1403هـ – 1983م.

— إبراهيم: عبد العزيز عبد الغني.

صراع الأمراء، دار السّاقّي.

— الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى (324هـ).

الإبانة عن أصول الدّيانة، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، ج1، ج2، دار الأنصار،

ط1، 1367هـ – 1977م.

الإبانة عن أصول الدّيانة، دار ابن زيدون للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت – لبنان، ط1.

اللمع في الرّد على أهل الزّيف والبدع، بتصحيح وتعليق: حمودة غرابية، مطبعة مصر، 1954م.

رسالة إلى أهل الثّغر، تحقيق: عبد الله شاکر الجنيدى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، ط2،

1422هـ – 2002م.

رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، نشرها الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن في الهند، 1344هـ.

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، 1411هـ - 1990م.

ـ الأفغاني: جمال الدين الحسيني.

الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981م. والشيخ محمد عبده، العروة الوثقى، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية.

ـ آل الشيخ: صالح بن عبد العزيز.

الضوابط الشرعية لموقف المسلم من الفتن، 1411هـ.

ـ آل تيمية.

المسودة في أصول الفقه، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

ـ الألباني: محمد ناصر الدين.

الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام.

موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدين الألباني "موسوعة تحتوي على أكثر من (50) عملاً ودراسة حول العلامة الألباني وتراثه الخالد"، جمع: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء - اليمن، ط01، 1431هـ - 2010م.

وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين، ط 1974م.

ـ الأمدي: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم (ت 631هـ).

الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، ط2، 1402هـ.

أبكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المهدي، ط2، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، مصر، 1423هـ - 2002م.

غاية المرام في علم الكلام.

— أمين: أحمد.

زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت.

ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.

— الأصفهاني: الراغب

المفردات في غريب القرآن، تم التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى

الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز.

— الأوشي: سراج الدين علي بن عثمان.

جامع اللآلي شرح بدء الأمالي في علم العقائد، تح: محمد كنعان، دار البشائر الإسلامية، بيروت،

لبنان، ط1، 1429هـ - 2008م.

— الإيجي عبد الرحمان بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين.

المواقف، تح: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ط1، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر،

1325هـ - 1907م.

المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت.

— الباجي: أبو الوليد.

إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي.

— الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب.

الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، عالم الكتب،

بيروت، ط1، 1407هـ - 1986م.

الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة

الأزهرية للتراث، الأزهر الشريف، ط2، 1421هـ - 2000م.

التمهيد، تصحيح ونشر: الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.

تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد حيدر، مؤسسة الكتاب الثقافية.

— بدوي: عبد الرحمن.

مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، لبنان، بيروت، ط1، 1996م.

— بوعقادة: عبد القادر.

الحركة الفقهية في المغرب الوسط خلال القرنين 7 و 8هـ، جامعة الجزائر، 2014م.

— التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر سعد بن عبد الله 793هـ.

شرح المقاصد في علم الكلام، تح: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط2، 1419هـ - 1998م.

شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط1، 1981م.

شرح العقائد النسفية، تح: أحمد حجازي السقا، 1408هـ - 1988م، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر - القاهرة.

— الجرجاني: الشريف.

شرح المواقف للإيجي، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1419هـ - 1998م.

— الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (ت 478هـ).

الاجتهاد (من كتاب التلخيص لإمام الحرمين)، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، دار القلم، دار العلوم الثقافية، دمشق، بيروت، ط1، 1408هـ.

الإرشاد، تح: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، 1369هـ - 1950م.

البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، ط1، 1399هـ.

التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله النبيلي، شبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، مكتبة دار الباز، ط1، 1417هـ - 1996م.

الشامل في أصول الدين، الكتاب الأول (كتاب الاستدلال)، تحقيق: هلموت كلويفر، دار العرب، القاهرة، 1989م.

الشامل في أصول الدين، تح: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1969م.

العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ - 1992م.

الكافية في الجدل، تحقيق: فوقيّة حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1399هـ 1979م.

لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: فوقيّة حسين محمود، عالم الكتب، ط1، 1407هـ - 1987م.

الورقات.

— الديري: علي أحمد.

إنّه التّوحّش التّكفير والسياسة الوهابية، مركز أول للدراسات والتوثيق، بيروت، ط1، 2017م.

— الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان.

سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2011م.

سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ - 1983م.

تذكرة الحفاظ.

ترجمة الإمام أحمد.

مختصر العلو للعلّي الغفّار، ط1، 1401هـ - 1981م، المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت.

— الرّازي: فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين (ت 606هـ).

- أساس التّقيّدس، تحقيق: أحمد السّقا، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، 1406هـ - 1986م.
- أساس التّقيّدس في علم الكلام، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1995م.
- الأربعين في أصول الدّين، تقديم وتحقيق: أحمد حجازي السّقا، ط1، 1986م، مطبعة دار التّضامن بالقاهرة.
- الإشارة في علم الكلام، تحقيق ودراسة: هاني محمّد حامد محمد، المكتبة الأزهرية للتّراث، الجزيرة للنّشر والتّوزيع.
- التّفسير الكبير، ط1، 1401هـ - 1981م، دار الفكر، لبنان، بيروت.
- المحصل في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرّسالة.
- المسائل الخمسون في أصول الدّين، تح: أحمد حجازي السّقا، دار الجيل - بيروت، المكتب التّقافي - القاهرة، ط2، 1410هـ - 1990م.
- المطالب العالية من العلم الإلهي، تح: أحمد حجازي السّقا، ط1، 1407هـ - 1987م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- تأسيس التّقيّدس، دار نور الصباح، لبنان، بيروت، ط1، 2011م.
- تفسير الفخر الرّازي، ط1، 1401هـ - 1981م، دار الفكر، لبنان - بيروت.
- تفسير الفخر الرّازي، ط3.
- محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، راجعه: طه عبد الرّؤوف سعد، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة.
- من أسرار التّنزيل، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار المسلم.
- نهاية العقول في دراية الأصول، تح: سعيد عبد الله فودة، ط1، 1436هـ - 2015م، دار الدّخائر، بيروت - لبنان.
- الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمّد، المكتبة الأزهرية للتّراث، 2009م.
- محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، المطبعة الحسينيّة المصريّة.
- رضا: محمّد رشيد (ت 1354هـ).

تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ط3، 1367هـ، دار المنار، مصر.

تفسير القرآن الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

تفسير القرآن الحكيم، ط2، 1368هـ، دار المنار، مصر.

مجلة نور الإسلام والأستاذ الدجوي، 1350هـ - 1931م.

— زروق: أبو عباس أحمد الفاسي.

اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد للإمام الغزالي، عناية: نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة تونس، دار الضياء للنشر والتوزيع الكويت.

— السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت 771هـ).

طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية القاهرة، ط1.

طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطناحي عبد الفتاح الحلو، فيصل عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1383هـ - 1964م.

معيد النعم ومبيد النقم، تح: محمد علي النجار وآخرون، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1407هـ - 1986م.

— السمهوري: رائد.

الوهابية والسلفية الأفكار والآثار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م.

— السنهوتي: محمد الأنوار.

دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة.

— السعدي: عبد الرحمن بن ناصر.

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، دار السلام، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1422هـ - 2002م.

القول السديد شرح كتاب التوحيد للإمام محمد ابن عبد الوهاب، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ - 2004م.

المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، طبعة مركز صالح بن صالح الثقافي،
عنيزة، ط2، 1412هـ.

— السنوسي: أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب التلمساني الحسني (ت 895هـ).

شرح أم البراهين، ط1، مطبعة الاستقامة.

العقيدة الوسطى وشرحها، تح: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، 2005م.

— السيوطي: جلال الدين.

تفسير الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1433هـ - 2011م.

الإتقان في علوم القرآن، مطبعة حجازي بالقاهرة.

— الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت 548هـ).

نهاية الإقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه: الفردجيوم.

الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط2،

1413هـ - 1992م.

الملل والنحل، تح: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة،

1387هـ - 1968م.

— الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الصنعاني (1250هـ).

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، دار

الفضيلة.

فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار النوادر، شركة النوادر الكويتيّة،

الكويت، 1431هـ - 2010م.

— الصّابوني: أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن 373 - 449هـ.

عقيدة السلف وأصحاب الحديث، دراسة وتحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، دار العاصمة

للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1415هـ.

— الصّابوني: محمد علي.

صفوة التّفاسير، ط4، 1402هـ - 1981م، دار القرآن الكريم - بيروت.

— الصّاوي: أحمد بن محمّد المالكي.

كتاب شرح الصّاوي على جوهرة التّوحيد، تح: عبد الفتّاح البزم، ط2، 1419هـ - 1999م، دار ابن كثير، دمشق - بيروت.

— صبحي: أحمد محمود.

في علم الكلام دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدّين، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ط5، 1405هـ - 1985م.

— الصفاقسي: علي بن محمد.

تقريب البعيد إلى جوهرة التّوحيد، تح: الحبيب بن طاهر، مؤسّسة المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ - 2008م.

— الصّلاحي: علي محمّد محمّد.

تبصير المؤمنين بفقه النّصر والتّمكن في القرآن الكريم، مكتبة الصّحابة، الإمارات - الشّارقة، مكتبة التّابعين، القاهرة - عين شمس، ط1، 1422هـ - 2001م.

— الصّبيّاء: الحافظ.

اختصاص القرآن الكريم، تح: عبد الله بن يوسف الجديع، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط1، 1409هـ - 1989م.

— الطّبري: أبو جعفر محمّد بن جرير.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطّبري)، تح: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، هجر للطباعة والنّشر والإعلان، ط1، 1422هـ - 2001م.

— العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر (ت 852هـ).

فتح الباري شرح صحيح البخاري، أشرف على طبعه: محب الدّين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

— العلواني: طه جابر.

أدب الاختلاف في الإسلام، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،
1987م.

أدب الاختلاف في الإسلام، ط1، قطر، 1405هـ.

— عمار: محمد.

الإسلام والتعددية الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1429هـ-
يناير 2008م.

الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ط1، 1414هـ -
1993م.

السلفية والسلفيون، القاهرة: مطابع الأهرام، 2008م.

تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997م.

معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر، القاهرة، ط3، 2006م.

— الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت 505هـ).

الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عادل العوا، ط1، بيروت، دار الأمانة، 1388هـ.

الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م.

الاقتصاد في الاعتقاد، عني به: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج.

إلجام العوام عن علم الكلام.

المستصفي من علم الأصول، اعتناء: ناجي السّويد.

المستصفي، تحقيق: مصطفى أبو العلا، القاهرة، مكتبة الجندي، 1391هـ.

المنحول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت.

تحافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط8.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، دار المنهاج، لبنان - بيروت، ط1، 1438هـ - 2017م.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، قرأه وخرّج أحاديثه: محمود بيجو، ط1، 1413هـ - 1993م.

قانون التأويل، قراءة وتخرّيج: محمود بيّجو، ط1، 1413هـ - 1992م.

قواعد العقائد، تحقيق وتعليق: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط2، 1405هـ - 1985م.

مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة -

مصر.

معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،

1409هـ - 1988م.

__ الغزالي: محمد.

هموم داعية، نهضة مصر، القاهرة، ط6، 2006م.

الفراء الحنبلي: محمد بن القاضي أبو يعلى (451 - 526هـ).

طبقات الحنابلة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

الاعتقاد، تح: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ -

2002م.

__ فودة: سعيد عبد اللطيف.

تهذيب شرح السنوسية أمّ البراهين، دار الرازي، عمان - الأردن، ط2، 1425هـ - 2004م.

__ القشيري: عبد الكريم بن هوزان.

تفسير القشيري (لطائف الإشارات)، تح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ط3، دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، 2007م، ط2.

__ السعدي: عبد الرحمن بن ناصر.

تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المتان، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، دار السلام،

الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1422هـ - 2002م.

القول السديد شرح كتاب التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين،

دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ - 2004م.

المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، طبعة مركز صالح بن صالح الثقافي،
عنيزة، ط2، 1412هـ.

— السفاريني: محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي (ت 1188هـ).

لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضيئة في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة
الخافقين ومكبتها- دمشق، ط2، 1402هـ- 1982م.

حاشية الدرّة المضيئة في عقد الفرقة المرضية.

— السمعاني: أبو سعد عبد الكريم بن محمد (ت: 562هـ - 1166م).

الأنساب، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ط2، 1400هـ- 1980م، مكة المكرمة.
— شحادة: مروان.

تحوّلات الخطاب السلفي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م.

— شلش: مجدي.

فقه الخلاف بين المشروع والمنع، المعهد المصري للدراسات، 29 أوت 2019م.

— الشيباني: عبد الله ابن حنبل.

كتاب السنّة، تحقيق ودراسة: محمد القحطاني، دار ابن القيم، ط1، 1406هـ- 1986م.

— القرضاوي: يوسف.

الصّحوة الإسلاميّة بين الاختلاف المشروع والتّفرق المذموم، ط1، دار الشّروق، 1421هـ-
2001م.

الصّحوة الإسلاميّة من المراهقة إلى الرّشد، دار الشّروق، 2002م.

حوارات اختلاف الفقهاء، برنامج الشريعة والحياة 2018/09/13م.

فتاوى معاصرة، 1433هـ- 2012م.

فصول في العقيدة بين السلف والخلف.

كلمات صريحة في التّقريب بين المذاهب، مكتبة وهبة، ط1، 1428هـ- 2007م.

كيف نتعامل مع التّراث والتّمذهب والاختلاف، 1422هـ- 2001م.

— القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبو بكر.

الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي
— محمد رضوان عرقسوسي، إبراهيم أطفيش، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1427هـ -
2006م.

الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1387هـ.

— قطب: سيد.

في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، 1987م.
في ظلال القرآن، دار الشروق، ط32، 1423هـ - 2003م.

— القوصي: محمد عبد الفضيل.

موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية، دار البصائر
القاهرة، ط1، 1425هـ - 2004م.

— الفلشاني: أحمد.

تحرير المقالة في شرح الرسالة، تح: الحبيب بن طاهر ومحمد المدني، مؤسسة المعارف، بيروت -
لبنان، ط1، 1429هـ - 2008م.

— الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (1094هـ - 1683م).

الكليات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط2، 1419هـ - 1998م، مؤسسة الرسالة.

— الكيلاني: حسين بن شهاب الدين الشافعي.

العقائد العضدية بشرح الدواني للعلامة عضد الدين الإيجي صاحب المواقف، تح: نزار حمادي،
ط1، 1432هـ - 2011م.

— المجذوب: محمد.

علماء ومفكرون، الرياض: دار الشواف، 1992م.

— مجموعة باحثين.

ومحمد جمال باروت، السلفية - التّشاة المرتكزات الهويّة، (المؤثرات الفكرية للسلفية)، معهد المعارف الحكميّة، ط1، 1425هـ - 2004م.

ـ المحمود: عبد الرّحمان بن صالح بن صالح.

موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرّشد - الرياض، ط1، 1415هـ - 1995م.

ـ مدراري: يوسف.

استدعاء المناظرة الكلاميّة شكلا ومضمونا في الخطاب السياسي للسلفية، المؤتمر الدولي السلفية تحولاتها مستقبلا، 30 - 31 أغسطس 2018م.

ـ مذكور: إبراهيم.

في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبيق.

ـ المراكشي: عبد الواحد بن علي.

المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1963م.

ـ المراكشي: محمد صالح.

الأيدولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس.

ـ المصري: محمد عبد الهادي.

حقيقة الإيمان عند أهل السنّة والجماعة، دار الفرقان، مصر، ط1، 1991م.

ـ المقدسي: زين الدّين مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي (ت 1033هـ).

أقاويل الثّقات في تأويل الأسماء والصفّات والآيات المحكمات والمشتبهات، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1406هـ - 1985م.

ـ المقدسي: تقي الدّين أبو محمّد عبد الغني ابن عبد الواحد بن سرور (541 - 600هـ).

الاقتصاد في الاعتقاد، تح: أحمد بن عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

إمتاع النّظر في كشف شبهات مرجئة العصر، إصدارات غرفة الفجر الإسلاميّة، ط2، 1420م.

— المقدسي: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت 620هـ).

تحريم النظر في كتب الكلام، تح: عبد الرحمان بن محمد سعيد دمشقيّة، عالم الكتب -السعودية
— الرياض، ط1، 1410هـ - 1990م.

ذم التأويل، تح: عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، ط1، 1414هـ - 1994م.

لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، ط2، 2000م.

— المقرئزي: تقي الدين.

الخطط المقرئزيّة، تح: محمد زينهم، مديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، ط1، 1997م.

الخطط المقرئزيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1418هـ.

المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، دار صادر بولاق.

— المكلاقي: يوسف بن محمد.

كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: فوزيّة حسين محمود، ط1،
1977م، دار الأنصار -القاهرة.

— التّجدي: سليمان بن سحمان (1349هـ).

الهدية السنّية والتّحفة الوهاّبية التّجديّة، مطبعة النهضة الحديثة - مكّة المكرّمة، 1389هـ -
1968م.

الهدية السنّية والتّحفة الوهاّبية التّجديّة، طبع بأمر جلالة السّلطان عبد العزيز آل سعود، ط1،
1342هـ، مطبعة المنار بمصر.

— التّسائي.

السنن الكبرى، تح: عبد الغفّار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط1، 1411هـ -
1991م.

— نسيرة: هاني.

التيارات السلفية في بلاد وادي النيل في الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013م.

— النووي: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مزّي (631-678هـ).

صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.

صحيح مسلم بشرح النووي، ط1، 1349هـ-1930م، المطبعة المصرية بالأزهر.

الأذكار، تح: عبد القادر الأرنبوط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1414هـ-1994م.

— هاشم: محمد يونس.

المدارس السلفية وجدلية النقل والعقل والمصلحة — دراسة موضوعية مقارنة، ط1، 1434هـ-2013م، دار زهور المعرفة والبركة، مكة المكرمة.

— ياتون: ولتر ملفيل.

أحمد ابن حنبل والحننة، ترجمة: عبد العزيز عبد الحق، مراجعة: محمود محمود، دار الهلال.

— اليافعي: عبد الفتاح بن صالح.

المنهجية العامة في العقيدة والفقه والسلوك والإعلام بأن الأشعرية والماتريدية من أهل السنة، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط1، 1430هـ.

رابعاً: الأطروحات الجامعية.

— ادارعو: عبد الغني.

وحدة الأمة الإسلامية — الأسباب والآثار والمعوقات كما بينها القرآن الكريم، رسالة ماجستير، إشراف: السيد سيّد أحمد محمد نجم، 1435هـ-2014م.

— الأعرجي: ستار جبر حمود.

مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، رسالة دكتوراه، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية — العتبة العباسية المقدسة، ط1، 1438هـ-2017م.

— بن حسي: جميلة.

مقصد حفظ الوحدة الإسلامية مسالكه، مقتضياته، تفعيله، رسالة دكتوراه، إشراف: خالد ملاوي، 2019-2020م.

— بنونة: منال حمزة بن عبد الله.

أثر العقيدة الإسلامية في وحدة الأمة، رسالة ماجستير، إشراف: عبد الله بن عمر الدميحي، 1428هـ-2007م، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

— بوذياب: عبد الصمد.

النظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف العقدي، رسالة دكتوراه، إشراف: الشريف محمد الشنتوف، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر-القاهرة، 2019م.

— حجة: محمد داود أحمد.

الافتراق العقدي أسبابه، موانعه، آثاره، رسالة دكتوراه، إشراف: عطا الله بخيت المعاينة، كلية الدراسات العليا-الجامعة الأردنية، 2013م.

— سليمان: جهيدة.

العقيدة الإسلامية بين التصورين الأشعري والإباضي، أطروحة دكتوراه، إشراف: عبد المالك بن عباس، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة-الجزائر، 2022-2023م.

— السليمان: محمد بن الحسين.

الجوانب العقدية في كتاب قانون التأويل للقاضي أبي بكر بن العربي مع تحقيقه والتعليق عليه، رسالة ماجستير، إشراف: سيد سابق، 1405هـ-1985م.

— شهاب محمد رزق بن حسين.

مناهج التمييز بين الأصول والفروع في العقيدة والشريعة، والأخلاق، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، 2021م.

— العمراني: يحيى بن أبو الخير (ت 558هـ).

الإنتصار في الردّ على المعتزلة القدرية الأشرار، رسالة دكتوراه مطبوعة، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، إشراف: عبد المحسن بن حمد العباد، 1411هـ، مكتبة أضواء السلف، الرياض، السعودية، ط1، 1419هـ - 1999م.

— العنانزة: ضيف الله أحمد.

الدليل العقلي في العقيدة عند المدارس الكلامية، رسالة ماجستير، إشراف: راجح عبد الحميد كردي، الجامعة الأردنية، 2009م.

— قوشتي: أحمد.

الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، رسالة ماجستير، ط1، 1435هـ، دار وجوه للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية - الرياض.

— محبوب: خالد.

الإجمال في ألفاظ العقيدة وأثره في اختلاف الأمة الإسلامية، رسالة ماجستير، إشراف: عمّار جيدل، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة - الجزائر، 2015 - 2016م.

— ياسين: ظاهر إبراهيم.

الخلاف الفكري بين الفرق الإسلامية مفهومه، أنواعه، نشأته، مظاهره وضوابطه، رسالة ماجستير، إشراف: عماد إسماعيل النعيمي، الجامعة الإسلامية - بغداد، 1431هـ - 2010م.

خامسا: الدوريات والمجلات.

— بوذياب: عبد الصمد.

جهود علماء المغرب في تدبير الاختلاف العقدي - أبو سالم العياشي والمسنوي الدلائي أنموذجا، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، مج2، ع2، 2018/12م، جامعة غرداية.

— جمعة: علي.

هل يجوز الخلاف في مسائل تنتمي لعلم العقائد، أم أنّ الخلاف الجائر مقصور على علم الفقه؟ مقال منشور بتاريخ: 2016/09/25م.

— زهير بن عمر.

أثر خبر الآحاد في العقيدة، مجلّة البحوث العلميّة والدّراسات الإسلاميّة، العدد 16.

— زيّاد بن حمد العامر.

مراتب ودرجات الخلاف والمخالف العقدي، مجلّة كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة للبنات بدمنهور، ع 08، مج 1، 2023م.

— عتر: نور الدّين محمّد الحلبي.

خبر الواحد الصّحيح وأثره في العمل والعقيدة، مجلّة التّراث العربي — مجلّة فصلية تصدر عن اتّحاد الكتاب العربي، دمشق، 11-جمادى الآخر 1403هـ، 12 رمضان 1403هـ.

— علي: تغريد حنون.

السّلفية دراسة في نشأتها التّاريخية وتياراتها، مجلّة بحوث الشّرق، ع 66، أوت 2021م، ص 219-220.

— مزاری: توفيق عبد الصّمد توفيق.

أثر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي حتّى القرن السّادس الهجري، مجلّة البحوث العلميّة والدّراسات الإسلاميّة، ع 17.

سادسا: المواقع الإلكترونيّة.

01- <https://binothaimeen.net/content/10211/>

02- <https://dorar.net/hadith/sharh/14098>

03- <https://www.binbaz.org.sa/life-articale>

فهرس المحتويات:

مقدّمة	Erreur ! Signet non défini.
مدخل مفاهيمي	7
المطلب الأول: مفهوم السّلفية	8
المطلب الثاني: التعريف بالأشعرية	16
الفصل الأول: المدرستان السّلفية والأشعرية: النّشأة والتّطور	23
المبحث الأول: نشأة وتطوّر المدرسة السّلفية	25
المبحث الثاني: نشأة وتطوّر المدرسة الأشعرية	44
الفصل الثاني: أسباب الاختلاف بين المدرستين السّلفية والأشعرية	54
وأهم المناهج العقديّة التي أثّرت في هذا الاختلاف	54
المبحث الأول: أسباب الاختلاف بين المدرستين السّلفية والأشعرية	55
المطلب الأول: الاختلاف في فهم النصوص	55
المطلب الثاني: طريق معرفة الله	56
المبحث الثاني: أهم المناهج العقديّة المؤثرة في الاختلاف المعرفي بين المدرستين	65
المطلب الأول: المناهج العقديّة للمدرسة السّلفية	66
الفرع الأول: اتباع السّلف في فهم النص	66
الفرع الثاني: الموقف من علم الكلام والمتكلمين	69
الفرع الثالث: مسألة النّقل والعقل	72
الفرع الرابع: رفض التّأويل العقلي	74
الفرع الخامس: حجّية أخبار الآحاد	85

المطلب الثاني: المناهج العقديّة للمدرسة الأشعرية.	91
الفرع الأول: التأويل العقلي.	91
الفرع الثاني: أخبار الآحاد لا تفيد اليقين.	103
الفرع الثالث: التحسين والتّقيح.	115
الفصل الثالث: المسائل المذهبية المتّفق والمختلف فيها	119
بين المدرستين السّلفية والأشعرية.	119
المبحث الأول: المسائل المتّفق عليها بين المدرستين.	120
المطلب الأول: التّوحيد.	120
المطلب الثاني: رؤية الله.	130
المطلب الثالث: صفة الكلام الإلهي (قضية خلق القرآن).	139
المطلب الرابع: أفعال العباد (الإيمان بالقدر).	144
المطلب الخامس: حقيقة الإيمان.	149
المطلب السادس : مرتكب الكبيرة.	157
المبحث الثاني: المسائل المذهبية المختلف فيها بين المدرستين.	160
المطلب الأول: تقسيم التّوحيد.	160
الفرع الأول : توحيد الرّبوبيّة.	161
الفرع الثاني : توحيد الألوهيّة.	164
الفرع الثالث: التّوحيد في الأسماء والصفّات	170
المطلب الثاني : الصفّات الخبريّة (متشابه الصفّات).	184
صفة الاستواء بين السّلفيّة والأشاعرة.	196
المطلب الثالث: معنى كلام الله.	203
المطلب الرابع: حقيقة فعل العبد.	206

210	الفصل الرابع: التّقريب بين المدرستين السّلفية والأشعرية.....
210	ودوره في تحقيق وحدة الأمة.....
211	المبحث الأول: شرعية الاختلاف ومشروعية الوحدة وأهميتها.....
220	المبحث الثاني: ضوابط وحدود الاختلاف.....
235	المبحث الثالث: أهمية العقيدة الإسلامية في وحدة الأمة الإسلامية فكرا ومعتقدا.....
238	المبحث الرابع: أسس وآليات بعث الوصل بين المدرستين السّلفية والأشعرية.....
238	المطلب الأول: التّ نظر المقاصدي وأثره في تدبير الاختلاف.....
241	المطلب الثاني: التّ ركيز على المتّفق عليه، ودوره في الوصل بين المدرستين السّلفية والأشعرية.....
241	المطلب الثالث: تجاوز المختلف فيه.....
243	المطلب الرّابع: نبذ التّعصب المانع للوحدة.....
245	خاتمة.....
249	فهرس الآيات القرآنية.....
265	فهرس الأحاديث النبوية الشّريفة.....
269	قائمة المصادر والمراجع.....
300	فهرس المحتويات.....

ملخصات البحث

ملخص باللغة العربية

ملخص باللغة الإنجليزية

ملخص باللغة الفرنسية

الملخص:

تناولت هذه الأطروحة، الإجابة عن إشكالية واقعية، وهي: كيف يمكن للبحث العلمي في مجال العقيدة الإسلامية أن يُسهم في الوصل بين المذهبين السلفي والأشعري؟ وقد تمّ ذلك من خلال إبراز عناصر الوفاق الكثيرة والمهمة، مقارنة بعناصر الاختلاف القليلة بين مدرستين من أهم المدارس السنيّة؛ السلفيّة، والأشعريّة، واستثمارها في تحقيق الوصل والتّقارب، لتحقيق الوحدة الإسلاميّة، وبعد بيان نوع الاختلاف العقدي الذي بين المدرستين، ومعرفة الأدلّة، والمناهج العقديّة المعتمدة في فهم وتحليل المسائل المذهبيّة، تمّ التّوصل إلى أنّ الوصل بين المدرستين موجود أساساً؛ يتوجّب في ظلّ الاختلافات القديمة الرّاهنة؛ إعادة بعثه والتذكير به من جديد.

الكلمات المفتاحية: الوصل؛ السلفيّة؛ الأشعريّة؛ توحيد؛ الأمة الإسلاميّة.

COORDINATION BETWEEN THE SALAFISM AND ASHARISM SCHOOLS and ITS ROLE IN UNIFYING THE ISLAMIC COMMUNITY

Abstract:

This dissertation had approached a current issue : how can scientific research in the field of Islamic doctrine contributes to coordinate between the Salafism and Ashariism schools? This was done based on many and important understanding elements, by comparing the few difference elements between the two schools among the most important schools Sunni, Salafism and Ashariism, and their commitment to achieving coordination and rapprochement to achieve Islamic unity. After defining the type of doctrinal difference between the two schools and reviewing the evidence and doctrinal methods adopted to understand and analyze doctrinal issues, it was concluded that the coordination between the two schools exists fundamentally; it is necessary, according to the the current ancient differences, to throw and to remind it again.

Keywords: Coordination; Salafism; Acharism; Unification; Islamic community.

LA COORDINATION ENTRE LES ÉCOLES SALAFISME ET ACHARISME SON RÔLE DANS L'UNIFICATION DE LA COMMUNAUTE ISLAMIQUE

Résumé:

Cette thèse a abordé une réponse sur la problématique actuelle : comment la recherche scientifique dans le domaine de la doctrine islamique peut-elle contribuer à coordonner entre les écoles de salafisme et d'acharisme ? Cela a été fait selon les éléments d'entente nombreuses et importantes, par comparaison des éléments de différence peu entre les deux écoles parmi les écoles les plus importantes sunnites ; salafismes et acharismes, et leur investissement dans la réalisation de conjonction et du rapprochement, pour réaliser l'unité islamique. Après avoir défini le type de différence doctrinale qui est entre les deux écoles et pris connaissance des preuves et des méthodes doctrinales adoptées pour comprendre et analyser les sujets doctrinaux, il a été conclu que la coordination entre les deux écoles existe fondamentalement ; il est nécessaire selon les différences anciennes actuelles, de le relancer et de le rappeler à nouveau.

Mots-clés : Coordination ; salafisme ; acharisme ; unification ; communauté islamique.

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine

Faculty of THEOLOGY
Specialty Islamic Faith
Ordinal Number.....



Department Of Doctorine
Comparative Religions

Identification Number DUN250420232000429363

**COORDINATION BETWEEN THE SALAFISM
AND ASHARISM SCHOOLS
and
ITS ROLE IN UNIFYING THE ISLAMIC
COMMUNITY**

**Thesis submitted for academic doctoral LMD
in Specialty: Islamic Faith**

Elaborated by the stud
DERRAR Nesma

Supervised by.
Doctor. REJJATY Noura

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
BENABBES Abd elmalek	Chairperson	PRF	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine
RADJATI Nora	Supervisor	MCA	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine
SWALMY Fatima	Examiner	PRF	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine
LAMRI Merzouk	Examiner	PRF	University batna -1
REGUIEG Abdekarim	Examiner	PRF	University batna -1
DEBIHI Hayet	Examiner	MCA	University Abu bakr belkaid Tlemcen

University year: 2024- 2025/ 1445 - 1446 h